cogito

NERMİ UYGUR

edmund husserl'de başkasının ben'i sorunu

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI

EDMUND HUSSERL'DE BAŞKASININ BEN'İ SORUNU

Nermi Uygur, 1925 yılında İstanbul'da doğdu. Galatasaray Lisesi'nin Latince Bölümü'nü bitirdikten sonra, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin Felsefe Bölümü'nde ve Almanya'da Köln Üniversitesi'nde okudu. 1952'de, kültür bilimlerine ilişkin bir yapıtla felsefe doktoru oldu. Avrupa'nın çeşitli ülkelerindeki öğrenim kurumlarında araştırmalar yaptı. 1963 yılından sonra İstanbul Üniversitesi'nde Felsefe Profesörü olarak çalıştı; Almanya'nın Wuppertal Üniversitesi'nde Mantık, Dil, Sanat, Kültür Felsefesi ağırlıklı dersler verdi. 1992 yılında emekliye ayrılan Nermi Uygur, Marmara Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi'nde düşünce-sanat ilişkileri üzerine doktora dersleri veriyor.
Türkçe, Fransızca, İngilizce ve Almanca yayın etkinlikleriyle yurt içi ve yurt dışında özgün bir düşünür ve denemeci olarak tanınan Nermi Uygur'un, kısa incelemeleri ile çevirileri dışındaki Türkçe kitapları:
Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu (1958; Türk Dil Kurumu 1959 Bilim Ödülü; 1972, 1997); *Dilin Gücü* (1962, 1997); *Felsefenin Çağrısı* (1962, 1995); *Dünyagörüşü* (1963); *Güneşle* (1969, 1997); *İnsan Açısından Edebiyat* (1969, 1985); *Türk Felsefesinin Boyutları* (1974, 1988); *Kuram-Eylem Bağlamı: Çözümleyici Bir Felsefe Denemesi* (1975, 1996); *Dil Yönünden Fizik Felsefesi* (1979, 1985); *Yaşama Felsefesi* (1981, 1993); *Kültür Kuramı* (1984, 1996); *Bunalımdan Yaşama Kültürü* (1989, 1997); *Çağdaş Ortamda Teknik* (1989); *İçi Dışıyla Batı'nın Kültür Dünyası* (1992); *Tadı Damağımda: Bir Okur-Yazarın Kitap Okuma Serüvenleri* (1995, 1996; Türkiye Gazeteciler Cemiyeti 1995 Sedat Simavi Edebiyat Ödülü).

"Bütün Yapıtlarına Doğru" dizisini, Nermi Uygur'un 70. yaşının çeşitli etkinliklerle kutlandığı 1995 yılında, ilk kez yayımlanan *Tadı Damağımda* ile başlatmıştık. *Felsefenin Çağrısı, Kuram-Eylem Bağlamı* ve *Kültür Kuramı*'nın tıpkıbasımlarıyla ve ilk kez yayımlanan *Başka-Sevgisi* ile sürdürdük. *Bunalımdan Yaşama Kültürü* ile *Güneşle*'nin yeni tıpkıbasımlarını, Uygur'un ilk kitabı olan *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu* ile *Dilin Gücü*'nün tıpkıbasımları izliyor.

Nermi Uygur'un
YKY'deki öbür kitapları:

Tadı Damağımda *(1995, 1996)*
Felsefenin Çağrısı *(1995)*
Kuram-Eylem Bağlamı *(1996)*
Kültür Kuramı *(1996)*
Başka-Sevgisi *(1996)*
Bunalımdan Yaşama Kültürü *(1997)*
Güneşle *(1997)*
Dilin Gücü *(1997)*

NERMİ UYGUR

EDMUND HUSSERL'DE BAŞKASININ BEN'İ SORUNU

Transzendental fenomenoloji ile transzendental felsefenin özüne giriş

YKY

Cogito - 13
ISBN 975-363-785-3

Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu / Nermi Uygur

1. baskı: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1958
YKY'de 1. baskı: İstanbul, Ocak 1998

Kapak Fotoğrafı: Doğanay Sevindik

Baskı: Şefik Matbaası

© Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş., 1997
Tüm yayın hakları saklıdır.
Tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında
yayıncının yazılı izni olmaksızın
hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş.
İstiklal Caddesi, No: 285 Beyoğlu 80050 İstanbul
Telefon: (0-212) 293 08 24 Faks: (0-212) 293 07 23

İÇİNDEKİLER

"Başkasının Ben'i Sorunu" ile Yarım Yüzyıllık Birlikteliğim ya da Bir Fenomenoloji Serüveni • 9
İkinci Baskının Önsözü • 21

GİRİŞ
Çalışmanın Yapısı • 25
a. Kaynakların durumu ve değerlendirilmesi • 25
b. Amaç • 29
c. Başkasının ben'i sorununa tarihsel-sistematik kuşbakışı • 30
d. Bölümleme • 33

I. KISIM
Başkasının Ben'i Sorununun Husserl'deki Transzendental-Fenomenoloji Tabanı
1. *Başka ben'in transzendental anlamı* • 39
a. Reduktion'un başarısı • 39
b. Reduktion'dan sonraki başka-ben • 49

2. *Katkısız bir deneme biçimi olarak "başkasını-deneme" ya da "Einfühlung" intentionalitesi ve özce betimlemesi* • 54
a. Başka-ben'i araştırmada Husserl'in kullandığı yöntem • 54
b. İntentionalite'lerin reflexion'da aranıp bulunması • 56
c. Öz-betimlemesi • 61

d. Başka-ben intentionalite'sinin öz-betimlemesi yönünde işlenişi • 64

II. KISIM
Başkasının "Gerçek" Varlığı Soru Çevresi

3. *"Transzendental solipsizm" sorusunun Husserl'deki yeri ve önemi* • 75
a. "Başkasının ben'i" kavramı ile "transzendental solipsizm" sorusu arasındaki zorunlu bağ • 75
b. Başka-ben: transzendental fenomenolojinin düğüm noktası • **77**

4. *"Transzendental-fenomenolojik idealizm" ve başkasının "gerçek" varlığı* • 82
a. Fenomenoloji çerçevesinde başka-ben'in "varlığı" • 82
b. Fenomenoloji mi Felsefe mi? • 91
c. İdealizm ve başkasının "gerçek" varlığı • 99

III. KISIM
Bir İntentionalite Olarak "Sen-Subjektivitesi"nin Açığa Konması

5. *Başkasını-denemenin ana özellikleri* • 111
a. "Başkası"nın primordial dünyadan fışkırması • 111
b. Başkasını-denemede bedenliliğin rolü • 120
c. Anlam-aktarmasıyla başka-bedenin kavranması • 129
d. Başka-bedenden başka-ben'e • 138

6. *Başka-ben'i denemenin evidenz'i sorunu* • 152
a. Evidenz'in önemi • 152
b. "Başkasının" present-kılmaya dayanan evidenz'i • 156

7. İntersubjektivite'nin kurucusu: başkasını-deneme • 172
a. Dünyanın konstitution'unda solus-ipse'nin yetersizliği • 172
b. "Sen"in "ben"den önceliği • 184
c. Dünya ve birliktelik • 187
d. Başkasını-denemenin başarı sınırı • 194

SONUÇ
Başkasının Ben'i Sorununun Husserl'deki İşlenişi Üzerinde Eleştirsel Düşünceler • 205
a. Başka-ben sorununun Husserl'in düşünme dünyasındaki yeri • 205
b. Başka-ben sorununda Husserl'in vardığı olumlu içerikler • 209
c. 'Açık' sorular • 212

Yararlanılan Yapıtların Bibliyografyası • 215

"Başkasının Ben'i Sorunu" ile Yarım Yüzyıllık Birlikteliğim ya da Bir Fenomenoloji Serüveni

Nerdeyse yarım yüzyıldan beri "Başkasının Ben'i Sorunu" ile birlikteyiz. Kimi çökertici bir ağırlık üstümde, kimi sevindirici bir çekim; neye elatsam, bazan zorluklara iteler, bazan da hafifletici bir akışla beni içine alır başka-ben uğraşları. Özüme özgü yaşama-sözlüğümde kısacık bir deyim ama, nice onyıllar kuşatımlı yaşama-gerçekliğimde *eşsiz* önemi var. Duyumlarım, eylemlerim, karşılaşmalarım, şaşmalarım, değişimlerim, – kendimi bildim bileli, hep bu soruyla, ayrılmazcasına, örgülenerek sürüp gitmekte. Bu dünyadaki tarihim coğrafyamla, akla gelebilecek çeşit çeşit beden-düşünce-anlam-değer vargılarımı, canlı bir varlık olarak, hep bu soruyu *sorma ve yanıtlama deneyişlerimle* yaşadım içimde dışımda. Meğer 50 yıl olmuş.

Pekçoğumuz gibi benim yaşamım da: tek sorunun yoğurduğu bir yaşam değil; türlü türlü sorunlara açıktır, sorunların her türlüsünü çağırır, üretir, gerektirir insan yaşamı. Bir deyime, yaşamın anayasası bu, yaşamak budur. İnancıma göre, yaşamımın belki birçok kişiye ilk bakışta tuhaf gelecek özelliğiyse: başkasının-ben'i sorununu her çağımda kesintisiz bir ırmak olarak yaşamımın en içinde bulmamdır. Benzetmeli konuşma ikliminde kalarak şöyle diyebilirim: bazan gürül gürül, bazan sessiz sessiz "başkasının ben'i sorunu" enginine akan bir ırmak benim yaşamım.

İşte böyle bir bilinçle şimdi kendime bakınca, açık-seçik saptayabildiğim şu: Sorunu ilk kez dile getirdiğimde, rastlantı-gereklilik (daha uygun nasıl belirtebilirim, aşağı yukarı 50 yıl öncelerimdeydim?), Husserl'i tanıdığım o ilk aylarımla, birden, özümü hızla kaptırdığım yoğun gelişimli bir serüven "başkasının ben'i sorunu"yla başlamış oldu benim için. *Edmund Husserl'de Başkasının-Ben'i* kılığında bir kitap olarak yayımlanmasına dek daha 10 yıl kadar bir zaman yaşayacaktım kolkola, kucak kucağa sorunla, üzüntülü sevinçli. Özgeçmişimde başkasının ben'i ile Husserl'in birarada oluşu, gerçekten de, hem bilinç hem derinlik, hem sağlamlık, hem hız kazandırdı soruma. Şöyle ki, bu-yalnızca-benim-için-böyledir duygusuyla, son derece öznel birtakım ışınlarla gözlerim kamaşırken, Husserl'le nesnel paylaşımlı, bilimsel yapılı, felsefece kuşatımlı bir güvenceye kavuşmuştum artık.

İkinci Dünya Savaşı sonlarına doğru güneşsi önemi yeniden önplana çıkan Husserl'e çok şey borçlu oluyorum böylece. Başkasının-ben'i diye yaşadığım öznel çekimli sorun çırpınışlarım, Husserl'le karşılaşmamla, felsefece, dolayısıyla da bilimce bir ortaklaşalığa erişmiş oldu. Böylece bir *tutku* durumundaki başkasının ben'i sorunu, *düşünsel* bir *kültür uğraşına* dönüştü benim için. "Başkasının ben'i" yöresinde yapıp ettiğim herşeyi, artık beni aşan bir sorun-geleneği içinde ele alabilecektim. Öyle oldu nitekim. Sorunumla ilgili arayışlarımda tutkuca hiçbirşey yitirmeksizin, Husserl'deki incelemelerimden edindiklerimle soruda derinleşip karınca kararınca bazı yanıtlara yüreklendim.

İlkin İstanbul'da yalnız başıma sarıldım soruma. Çok geçmedi, güzel talihle, hocam Heinz Heimsoeth yolgöstericilik etti bana özel oturumlarda. "Das Problem vom fremden Ich" konusuna (aşırı sayılmayacak bir nitelemeyle) saldırışıma, güleryüz ve anlayışla arka çıktı hocam. Ardından nice iletişim yıkıntıları bırakan bir savaş sonunun gençlik coşkusuyla yöneldiğim dünyayı bile uzunca bir süre nerdeyse unutturdu bana "başkasının ben'i".

Ya sonra? "Başkasının ben'i" bu, çeşit çeşit uzantılarıyla *nice sonraları* var, kuşkusuz. Şimdi burda, bu önsözümsü anı-yo-

ruma özümden alıntı yapmanın yadırganmayacağı inancıyla, 1988'in ilk aylarında bitirdiğim bunalım dolu bir kitaptan uzunca bir parçayı, duruma sağlayacağı aydınlığı gözönünde bulundurarak, olduğu gibi aktaracağım:

"Doktoram biter bitmez dışarı gittim, aşağı yukarı ikibuçuk yıl kaldım Kuzeylerde. Yaşam yönelişlerimin tutkuyla beklediği bir aşamaydı Avrupa. Savaştan, hem de ne savaştan, yeni çıkmış atılımlı bir ortamdaydım. Beni ben kılan neler yoktu ki orda; doyasıya bıraktım kendimi yaşamın kucağına: Delice çalışmalar, dizginsiz eğlenceler, tadı damağımdan hiç silinmeyecek gezip tozmalar, varlığıma damgasını vuran arkadaşlıklar, – bilgi, görgü, sevgi, sürgün, özlem, yetiştirici uzaklıklarla yakınlıklar.

"Orda kotardım doçentlik kitabımı. Konu, daha yurtdışına çıkmadan yakmaya başlamıştı: başkasının ben'i. Nedense karşıma gittikçe artan güçlüklerle dikiliyordu başkalarıyla ilişkilerim, iletişim. Ne yapıp edip gidermek zorundaydım bu güçlükleri; dayanılır gibi değildi, sürekli acıtan bir yanı vardı insanlarla ilişkilerin. Güvenle sarılınca kırıklığa uğruyor, çekingen kalınca irkiliyordum. Aradabir dostluk güneşi açsa da, sakardı havalar. Neyse ki daha Türkiye'deyken önümü aydınlatacak ışıldağı bulduğum inancındaydım. Edmund Husserl'di bu ışıldak. Felsefe geleneğinde nerdeyse hiç önem verilmeyen konuya bir tek o, büyük bir coşkuyla yönelmekteydi. Binlerce sayfaya yaygın derinleşmeleri düzenleyemeden göçüp gitmişti. Almanya'da, Belçika'da dağınık bir durumdaydı bu gömü. Eşsiz bir fırsat çıkmıştı önüme: Beni nicedir bunaltan öznel bir sorunu, o sıralarda herkesin tartışmasız saygı duyduğu bir düşünürün bıraktığı izleri değerlendirerek, üniversitedeki yerime yakışan nesnel bir tutumla aydınlığa çıkarabilecektim. Avrupa'daki yaşamımda sağlam bir dayanağa tutunmuş oluyordum böylece. Özyaşam istekleriyle meslek gereklerini uyumla birleştirmek gerçekten mutluluktu.

"O gün bugün, kendi yaşamımda eşine benzerine rastlamadığım zor mu zor bir düşünsel koşuydu benimki. Çok yönden doyumlar sağlayan zamanlar araya girmeseydi, dayanılır mıydı bu koşuya? Kısayazıyla yazılmış metinlere erişmek başlı-

başına işti; metinlerin içeriğini anlamaksa kendine özgü bir kafa donatımı gerektirmekteydi. Balta girmemiş bir felsefe ormanıydı Husserl: nicenin ustalarını bile yıldırmaktaydı. Neyse ki ikindiler yağmurlu, geceler uzundu. Üstelik, bilimsel yardımlardan yana talihsiz değildim; talihimi artırmak içinse, hiçbirşey esirgemedim. Anlatılmaz tatlar devşirdim Husserl fenomenolojisinden. Seyrek karşılaşılan düşünce güzellikleriyle bezendim zaman zaman. O dönemle birlikte, fenomenolojinin ne katkılı bir davranış olduğunu duymaktayım kendimde: Yaşayıp bilmede, yalınkat bilgiler ve kaba sevgilerle yetinmeyen; olup biteni özünden kavramak için, hiçbir çabayı esirgemeyen; ayrıntıların önem ve değerini gözden yitirmeyen bir betimleme sanatı fenomenoloji, belli bir yönüyle. Böylece fenomenolojiyle, sözün tam anlamında çağdaş ve etkin bir kültür akımının üyesi gibiydim.

"Genç yaşlarda, ben-sen ilişkilerinin birlikte getirdiği bunalımları dindirmek için, bir bakıma seve seve omuzladığım düşünsel tedirginliklerin özümsenmesi aşağı yukarı üç yıl sürdü. Sonuçta iki kitapçık çıktı ortaya. Biri uzun bir Türkçe deneme: *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*. Edebiyat Fakültesince yayımlandı (1958). Öbürü Almanca bir deneme: *Die Phänomenologie Husserls und die Gemeinschaft – Husserl Fenomenolojisi ve Birliktelik*. (Kant-Studien'de yayımlandı, 1958/59). Şaşırdım: bu iki yapıt oldukça yankı uyandırdı. Hele Almanya'daki, tereciye tere satılır mı, diyordum kendi kendime, hiç de öyle olmadı. Fenomenolojiye içten gelen bir saygı ve umutla sarılmıştım, orası öyle. Gel gör ki, elimde değildi, kıza üzüle, Husserl fenomenolojisine karşıkoymalara boğdum yer yer denemeleri. Fenomenoloji olmadan yapamazdım, Husserl'le olmuyordu ama. Eninde sonunda atak bir idealist'ti, koyu bir metafizikçiydi Husserl. Hayran kaldığım deşmelerine karşın, bir türlü yenemiyordu tekbenciliği. Benim tepemdeyse bir yandan Wittgenstein'dan, öte yandan Marx'tan kopan rüzgârlar esmeye başlamıştı.

"Kuşkusuz, pekçok felsefe geleneğine meydan okuyan, köktenci, devrimsel bir düşünme davranışıydı fenomenoloji. Ne var ki, zaman geçtikçe, yetesiye kuşatımlı görünmüyordu

gözüme; daha da canımı sıkar oldu bu durum. Beni bunalımlara salan pekçok iletişim sorunlarına sırt çeviriyor, özellikle dilin, insanlar-arası ilişkilerindeki rolünü, gönlümce geniş kapsamlı elealmıyordu nedense. O zengin örnekleme dağarcığı da artık dar geliyordu bana, fenomenolojiyle gözüm açılmıştı gerçekten. Merleau Ponty'nin yardımıyla genişletmeye savaştım soluk alıp verdiğim alanı. Felsefeden sağladığım bütün bu yardımlarla, azçok durulur gibi olsa da, bir türlü dinginliğe kavuşmadı bunalımım. Felsefenin en zoruyla da içli dışlı olsan, yalnız başına bunalımı yenemiyor felsefe. Herkes için böyle olmayabilir, benim için böyleydi: ben beceremediğimiştim, ya da talihim yoktu benim. Neyse ki bilimin, edebiyatın, kavramlar ve kuramlar *öncesi* ve *ötesi* günlük yaşamanın nice hoşgörü yüklü besin olanaklarına *açık* tutmuştum hep kendimi, hep öyle olageldim." (*Bunalımdan Yaşama Kültürü*, 1989, 1997, "Bunalım, Kültür, Yazarlık", "Ne Bunalımdan Uzak, Ne Denemeden Öte".)"

* * *

Neler öğrenmedim ki Husserl'den: Zorluklardan yılmayan bilme istencine; somut ayrıntılayış ile soyut kavrayışı birarada yürütme alışkanlığına hayran kalmıştım. Süregiden bu hayranlığı özümseyip uygulamada, her çabayı göze alarak, hiçbir fırsatı kaçırmaz oldum zamanla. Özellikle de, içinden geçtiğim birçok sınamalarla pekiştikçe pekişerek, düşünsel-günübirlik uğraşlarımın en orta yerine oturdu "başkasının ben'i sorunu".

Bu bağlamda, iyiden iyiye beliren bir gerçeği saptamam gerekiyor şimdi: O da şu: Husserl'den *ötelerdeydim* çok geçmeden. Herkes gibi ben de, beni ben kılan kendi çağımın koşulları ve etkileriyle yoğrulan biriyim. Özüme özgü kişisel olanaklar, yatkınlıklar, karşılaşmalar, anlayışlar ve eyleyişler uyarınca yalnızca bir felsefe sorunu olmaktan çıkıp *tüm insan-kültür sorununa* dönüştü başkasının ben'i sorunu. Hiç kuşku yok ki, bunda, en çok, günübirlik yaşama durumlarımın, uğraşlarımın, ikirciliklere dolanan koşuşturmalarımın rolü oldu. Kimi tasarım ve özlemlerime uygun düşen, kimi eşleşme engellerine çarpan, kimi uyum güzellikleri tadan yaşama ve düşünme yönelimlerim-

le sarmaş dolaş başkasının ben'i sorunu (bazan ancak sezer gibi olsam bile), önceden hesaplamadığım yerlere yörelere götürdü beni. Bundan böyle toplum-tarih-töre boyutlarıyla genişleye genişleye tüm insan kültür dünyasını kuşatan yaşama-düşünme uğraşım oldu başkasının ben'i sorunu.

Özetin özeti, kendi yasasınca gelişti herşey. Sorun, oluşa oluşa dallanıp budaklandıkça, birçok gel-gitlerle ayrılmaz bir bütün oluşturdu; karışıp gitti o gidişte, gidiş o gidiş işte. Uzandığım türlü türlü konular; içine girip çıktığım çeşitli düşünme gelenekleri; kurgulayıp gerçekleştirmeye çalıştığım bazı kavram-ağları, özyaşamımda durmadan yeni özlerle biçimler geliştirirken yıllar yıllara, onyıllar onyıllara eklendi süreler boyunca. Hızlı yavaş, tıkanık gür, hep bu doğrultuda, aktı akıyor herşey. Kâğıtlardan tepecikler ürete ürete, düşünce, duygu, uğraş, koşturma, başarı, hayalkırıklığı – bir dizi kitapçığım da ulaşmış oldu bu arada günışığına. Kanıma göre: nerdeyse daha baştan, hepsi, dilsel özenlerimin çileli-mutlu çözümlemeleriyle elele *fenomenoloji'nin* izlerini taşımakta. Gerçekte öyle bir fenomenoloji ki artık bu, orda Husserl'i bulmamız hiç de kolay olmayan birtakım düşünsel kazılar gerektirmektedir. Hangi yönden bakılırsa bakılsın, olumlu-olumsuz ögeleriyle bir görme, bir yöntem, bir yorumlama, bir değerlendirme tutamağına kavuştum sanıyorum; ille de denecekse, epeyce kendi damgamı taşıyan "fenomenoloji" gibi birşey çıktı ortaya.

Husserl'den aldığım esinli hızla, ötelere uzandım böylece. Alışılmış sözcükle "yöntem" diye adlandırabileceğimiz bu dünyaya bakışım, olay-değer sorunlarıyla dünyayı algılayışım, dünyada yaşayışım, dünyayı düşünüşüm, dünyayı yoğuruşum belirgin birtakım izlere bürüdü yaşamımı. Gerçekte çepeçevre bildirimle bir "fenomenoloji" bu. Ama Husserl'deki olanca işleyişlerini pekçok çıkarım ve betimlemede gözlemlediğimiz "solipsizm"den, "idealizm"den ve "reduktion"dan uzak mı uzak bir düşünme-yaşama davranışı olarak gelişti benimki. Şöyle ki: "tekbenci" değilim; kuramca gerekçesini veremesem de, daha baştan, ben'imin sen'le birlikte varolduğunu algılamakta olduğuma inanıp güvenirim. Bu inancımın sonradan cılk çıktığını hiç görmedim; tam tersine, hep pekişti. "İdealist" değilim: za-

man zaman özümden gürleyip coştursa da hep dar, yapay, zorlama gelmiştir bana idealizm. İdealizmin pekçok sorunu gereksiz yere güçlüklere dolaştırdığı, ergeç üzüntülere batırdığı kanısındayım. Bunun ne biçim şey olduğunu yaşam yetesiye öğretti bana. "Reduktion"a gelince, Husserl'e özgü öylesine bir "indirgeme" ki bu, sağladığı bazı büyüleyici açıklıklara karşın, düşünme işlerini karıştıran, bir yerden sonra, olmasa-da-olabilen bir fenomenoloji dayanağı. Bunun, kitapta uzun uzun incelendiğini umduğum için, burda anmakla yetiniyorum.

Böylece, hangi yönden izlersek izleyelim, yaşayıp düşünme uğraşıma vazgeçilmezlikle eşlik eden özüme özgü fenomenoloji, Husserl'ce gerekli bazı önemli ögelerden arınmış bir serbestlik doğrultusu olarak beliriyor. Buna karşı, ama şöyle ama böyle, kendi yaşayıp düşünme biçemimin damgasını içmiş bir doğrultu tutturmuş gidiyorum.

Yaşamımı, düşünüşümü belirleyen böylesi bir yürüyüş: *dilsel* önem-anlam bağlamlarına titizce sarılan; felsefenin geçmişinde oluşturulan olağan-geleneksel, devrimsel-geleneksel sorunlar ile çözümlerin basınçlarından, *nesnellikleri zedelemeden*, sıyrılmaya çalışan; özellikle de, *sanat-yazın* evrenine giren etkenlik ve devingenlikleri, günlük yaşamın gidişini, sevgiyle anlayışla kucaklamaktan büyük bir tat alan *denemeci-araştırıcı* fenomenolojidir. Sözünü ettiğim yürüyüşle vardığım bazı sonuçlar, kuşkusuz, bugüne dek yayımlanan kitaplarımın her yerinde kimi açıkça kimi örtükçe kendini dışa vurmaktadır.

Kitaplarımı, gerekince satır-aralarıyla tümden okumayı kimseye buyuramayacağıma göre, belge olsun diye değil, bir tutamakçık vermek amacıyla, şimdi bu yaşama-yazma sürecimin bir-iki çentiğine dokunup geçiyorum. Birtakım önalışlarla kimseyi bağlamayı aklımdan geçirmediğim için, kısacık alıntılara bile başvurmaksızın, bir-iki kitap adı anıyorum, o kadar: *Güneşle*, 1963, "Masa"; *Kuram-Eylem Bağlamı*, 1975, "Söz ile İş"; *Yaşama Felsefesi*, 1981, "Gecenin Erdemi ya da Gece Fenomenolojisine Giriş"; *Çağdaş Ortamda Teknik*, 1989, "Teknik Varlığın Özellikleri"; *İçi Dışıyla Batının Kültür Dünyası*, 1992, "Bir Deneme".

Geçenlerde 1996'da yayımlanan *Başka-Sevgisi* adlı kitabıma

gelince: bu son yayın, daha adından da belli olmuyor mu, kaynak durumundaki ben'den *dışarılara* yönelerek, kimi yakıncacık, kimi çok ötelerindeki kavram-sorun ağlarına uzanmakta; çeşit çeşit yaşama-düşünme yörelerinin sevinçlerini, üzüntülerini, kaygılarını, meraklarını, arayışlarını, buluşlarını gönlümün, kafamın gidebildiği oylumlara dek koşturup durmakta. Gerçekten de bu kitapçıkta: tüm doğa-kültür-tarihini de içine alan *sınırtanımaz* sevgiyle mayalanmış bir evrenin oluşumu, kuşkusuz gücümün eriştiği oranda, gerçekleşmekte. Şöyle ki, *Başka-Sevgisi*'nde: ben'den başka'ya açılıp bambaşka başkaları kucaklamaya çalıştım. Canlısı cansızıyla tasarlanabilen tüm gerçek-düşsel başka'ları, her kez becerebildiğim apaçık bilinçle, içime sindirmeye giriştim; giderek başkalar'da özümü yoketme denemesine giriştim.

* * *

Gözler önüne oldukça serildiğini sanıyorum: Daha öncelerden süzülegelen yaşama-düşünme uğraşlarım, kısa adıyla *"Başkasının Ben'i Sorunu"* ile, nerdeyse başımı döndüren umutlar ve özlemlerle sarmaşdolaş bir zenginleşme sağladı gibime geliyor. Öyle ki, tüm dikkatimi topladığım bu başka-ben-sorununun beni götürdüğü *her yere* uçarcasına yöneldim. Sorunun göstergelediğiyle doğa ve kültürün erişebildiğim anayapısı ile kıyıbucağa sokuldukça da, düşünme-yaşama uğraşlarım: tek tek yazılarım ile kitaplarda yavaş yavaş biçim kazandığı üzere, nerden bakılırsa bakılsın, gittikçe özgürleşerek genişleye derinleşe kıvam bağlayan bir *sürekliliğe* kavuştu kanısındayım. Bilimmiş, felsefeymiş, sanatmış – hepsinin kalıplaşmış türlerine meydan okuyan çok ögeli bir tıkızlık belirginleşti zamanla. Nesnelce alabildiğine kuşatımlı, öznelce özüme koşut bir "fenomenoloji" işte bu onyıllar boyunca karınca kararınca gerçekleşen.

Tam adıyla: *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu. Transzendental fenomenoloji ile transzendental felsefenin özüne giriş*, böylesi bir sürekliliğin, yanılmadığım inancıyla söylüyorum, ilk nesnel saptanışı olarak ortaya çıktı. Özgeçmişim açısından gözlemlendikte: yarım yüzyıl öncesinde tasarlamam bile ola-

nak dışı önemde bir kalkış aşaması bu benim için. Bugüne dek böyle de, ya bundan böyle nerelere dek giderim? Kuşkusuz, bu soruya yanıt olabilecek birşey diyemem şimdiden.

Olsa olsa çok yakın gelecekle ilgili bir haber verebilirim nesnel-öznel ilgililere: "Dipten Gelen" adlı henüz yayınlanmamış, ama yakında çıkacağını öğrendiğim bir denemem, "ben", "kendim" gibi 'gerçeklikler' ile "sen", "başkaları" gibi 'gerçekliklerin' ne denli akıcı, akışlı, bölük-pörçük 'gerçeklikler' olduğu yönündeki yarım yüzyıllık koşuşturmalarımın bugünüme en yakın birkaç vargısını kapsamakta. Kendi özüme ilişkin burgaç burgaç bazı iniş-çıkışlar sonrasının, ola ki, geçici düşünce oluşumları bunlar. Gel gör ki, ben-sen "evreninde" (ne tür bir 'evren' bu, hâlâ bilemiyorum) daha ilersine ilişkin bir sözüm yok şimdi. Açık-seçik diyebileceğim yalnızca şu: bundan böyle de yaşamımı gütmesini dilediğim düşünsel çalışmalarım, bir yandan süregeleni geliştirirken, öteyandan süregelenden ayrılıklar gösterecektir. Bu da kuşkusuz, insan yaşamının anadoğrultusu gereği böyledir.

Somut süregidiş içerikleriyle, bitim-sınırıyla hangimizin elinde ki yaşamımız. Ola ki verimli, ola ki verimsiz nice umulmadık şeyler içerir herbirimize özgü gelecek. Yeter ki "gelecek" diye bir yaşama-kesitimiz olsun.

* * *

En son olarak, belki merak edenler bulunur, akıl kurcalayabilecek bir-iki noktaya dokunup geçeceğim.

Bu satırlardan sonra, dileyenin okumaya koyulacağı kitap, 1972'dekinin *tıpkıbasımı*. O da zaten az sayıda bazı dilsel dokunuşlardan başka hiçbir değişikliğe uğramamış olan 1958'deki ilk basımın tıpkıbasımıydı. (İlk basımdan ikinciye böyle bir gerekimse, nerdeyse 50 yıl önceki üniversite çevrelerine 'doçentlik tezi' olarak sunulan kitabın bazı akademik dil çevrelerinde herhangibir kazaya uğramaması için, üniversitedeki aydın yetkililerin araya girmesiyle gerçekleşen – geçici çentikli – bir önlemdi; dediğim gibi, kitap-öncesi tez tomarı ancak bu önlemle çekmecelerde sararıp solmaktan kurtarıldı.)

İkinci olarak diyeceğim şu: Bu kitap, konu-çevresi ile konusal içyapısının damgasını taşıdığı kadar, Husserl'deki soyutlama istenci ile gençliğimin anlayış-durumunun damgasını da taşımakta. Buna ayrıca, binlerce sayfa elyazmasını sökmek amacıyla üstlenmeden edemediğim okuyuş boğuşmalarını da katmamız gerekir. (Bu arada, şu son çeyrek yüzyıl içerisinde pekçok yazılı Husserl kaynağının, artık her okura açık kitaplarda günışığına çıkmış olduğu gerçeğini unutmayalım.) Buysa yakınmayı aklımdan geçirmediğim, ama şimdi kaleme alsaydım daha başka bir yoğuruş yeğlerdim, diyeceğim bir durum. İçerikçe nesnel yorum ve değerlendirmeyi ilgililere bırakarak kendi açımdan belirteyim: Ola ki, bu tarihsel bileşim yüzünden, okura, yer yer yüreklendirici tatlar sunmakla birlikte, kaçınılmazlıkla, "zor" bir kitap bu eldeki.

Bir de şu var: 50 yıldan beri; hem ben kendim hem anadilim, yanlış değerlendirmiyorsam, iyi'ye doğru olduğuna sevinçle parmak basabileceğimiz bazı anlatım gelişmeleri gösterdi. Gelgelelim, bu güzel kazanımları şimdi burda bu kitaba katmaktan yoksunum. Kanımca: kendine özgü biricik bir birey'dir her kitap. Nesnel sorun-dünyası ile kişisel-toplumsal-tarihsel koşullanmalardaki gelişmelere sonradan elatmanın, biricik tarihsel bireyselliğin dengesini altüst edeceği inancındayım. Onun içindir ki, sözümona bilimsel bir onarım kaygısına kaptırmadım kendimi, 50 yıl önce nasılsa öyle kalıyor herşey.

Aynı şey kitabın dilsel-kavramsal örgüsü için de geçerli. 1958 yılı Türk Dil Kurumu'nun bilim ödülünü kazanan bu kitabı, şimdi yeniden çıkarırken, bir zamanlar bana "öncü dilci" diye dudak bükenleri anımsadıkça, şimdi de gülme sırası bende diyesim geliyor. O zamanlar açısından "aşırı" sayılan Türkçebakımıma, anlayışım ve uygulayışıma, "bu kitabı keşke yeniden anadilime döksem! Bu kitabı keşke daha da Türkçe seslere sözcüklere döksem!" özlemi yükseliyor içimden. Avuntudan yoksun değilim gene de. Bana nice doyumsuz tatlar sağlayan anadilime gösterdiğim sevgi, saygı ve emek, öyle sanıyorum ki, 50 yıl süresince bu kitaptan başka gerçekleştirmelerimde, gücümün yettiğince kesintisiz dışa vurdu kendini.

Gerçi kitapta hiçbir dile çevrilemeyen, bundan dolayı Hus-

serl'e başvuran her çalışmada filozofa özgü dil biçimlemelerini, nerdeyse olduğu gibi bırakan girişimlere rastlanmaktadır. Olası yerlerde bunları bile, eğreti aktarımlardan oldukça uzaklaşmak kaygısıyla nesnel anlam yitimlerinden kaçınarak, elden geldiğince Türkçe kaynaklardan üretmeye çalıştım; olamayan yerlerdeyse, yazış ve söyleyişçe Latince kökenleri belli kılmayı denedim.

Yeniden basımını sunduğum eldeki kitaba ilişkin bir diyeceğim de şu: Kitabın oldukça kısaltılmış biçimle Almanca yansısı, seyrek de olsa, Batı'daki sorun çevrelerinde bir katkı olarak zaman zaman anılmakta. (Michael Theunissen, *Der Andere. Studien zur Soziologi der Gegenwart*, Berlin, 1977; Antonio F. Aguirre, *Die Phänomenologie Husserl in Licht ihrer Gegenwärtigen Interpretation und Kritik.* – Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, Darmstadt, 1982.) Türkçedeki kitabınsa nice yıllara karşın dışarıda bile ilgi çektiğini saptamaktayım. Geçenlerde kitabın, Fransa'nın önde gelen uzmanca bir dergisinde, Fransızca konuşan ilgili okur-çevresine yönelik, epeyce geniş kapsamlı, olgun bir tanıtım ve değerlendirmesi çıktı. (Ahmet Soysal, "Edmund Husserl et le Problème de l'alter ego". *Alter, Revue de Phénoménologie*, N: 3, 1995 – Publié avec le concours du Centre national du livre, p. 525-536.) Kitabın Türkçedeki tektük yankıları arasında güzel ağırlıklı bir yapıt da var. (Betül Çotuksöken, *Nermi Uygur'un Felsefe Dünyasından Kesitler*, İstanbul, 1995, s. 1-140.)

Eldeki basımın, "Kitap aranıyor, olası okurları daha çok bekletmeyelim!" isteğiyle yayıncıdan gelmesiyse, beni ayrıca gönendiriyor.

Gömeç, Karaağaç
Eylül 1997

N.U.

Daha önceki basımlarda sayfa altında yeralan notlar, yayımcının önerisi ve yazarın onayıyla, bu basımda, "Giriş" ile 1'den 7'ye, ilgili oldukları anabölümlerin sonunda yeralmıştır.

İkinci Baskının Önsözü

Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu, Türkçedeki son gelişmeleri değerlendirmeyi amaçlayan bazı dilsel onarmalar biryana, 1958'deki ilk baskının aynıdır. Gerçekten, Husserl fenomenolojisine ilişkin araştırmaların gittikçe yoğunlaştığı şu on-onbeş yılın, bu kitapta sunulan yorum doğrultusunda önemli sayılabilecek bir değişiklik getirdiği söylenemez. Ne var ki, 1959'da, Almanya'da, «Kant-Studien» dergisinde (cilt: 50; sayı: 4; sayfa: 439-460) yayımlanmış olan *Die Phänomenologie Husserls und die 'Gemeinschaft' (Husserl Fenomenolojisi ve 'Ortaklık')* adlı yazımın, konu çevresi bakımından, eldeki kitabın yorum tutumunu sürdürdüğü, ama eleştirsel tutum bakımından, kitaptaki bazı örtük uzanışlar ile çekingen eğilimleri daha da belirtik kıldığı bir gerçektir.

İstanbul
Ekim, 1972

N. U.

GİRİŞ

Çalışmanın Yapısı

a. Kaynakların durumu ve değerlendirilmesi

Bu çalışmaya esas olarak alınan Husserl'in yazıları, kendilerine erişebilme bakımından, iki öbeğe ayrılmaktadır: 1) yayımlanmış yapıtlar, 2) yayımlanmamış elyazmaları.

Yayımlanmış yapıtların bir kısmı, Husserl'in, yaşarken en son biçimi kazandırıp bastırdığı yapıtlardır. Bunların, genel olarak, programatik bir niteliği vardır: Husserl'deki düşünce yollarının çok kez yalnızca temelli başlangıçlarını, ana yönlerini, bazan da ilk aşamalarını kapsamaktadır. (Bu kısımda yer alan yapıtların eldeki çalışma bakımından en önemlileri şunlardır: *Philosophie als strenge Wissenschaft* -1911-; *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie'nin* ilk kitabı olan *Allgemeine Einführung in die reine Phaenomenologie* -1913-; *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* -1929-). Yayımlanmış yapıtların öbür kısmı ise Husserl'in ölümünü izleyen yıllarda basılıp çıkarılmıştır. Bu yayım etkenliğine temel olan anametinleri, ya doğrudan doğruya Husserl kaleme almış ya da yönerge ve denetimi altında asistanlarına yazdırmıştır. Biçemce gerekli birtakım katmalar sayılmazsa, daha Husserl'in sağlığında nerdeyse basılmak üzere hazır bulunan, ama en çok nesnel gerginlikler ile dış nedenler yüzünden basılamayan bu yapıtların kimi (*Cartesianische Meditationen* -1950- ile *Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die transzendentale Phaenomenologie* -1954- gibi) yine programatik bir karakter taşımak-

ta, kimi ise (*Ideen*'in ikinci kitabı *Phaenomenologische Untersuchungen zur Konstitution* -1952- gibi) bu çerçeveyi aşıp sonuna dek götürülen birtakım özel çözümlemeleri sunmaktadır[1].

Husserl'in gerek sağlığında gerekse ölümünden sonra basılmış yapıtları: kendisini çeşitli önyargılardan, ayrıca daha önce öğrenmiş olduğu bilim ve felsefe bilgilerinden sıyırmayı başarabilen, sorunları, şey-durumundaki güçlükleri birlikte görebilen çabalı ve uyanık bir okuyucuyu koşul tutmaktadır. Bu okuyucu, sık sık apaçık, ama yer yer karanlık ya da yarı aydınlık olan ve genel olarak zor anlaşılan bir biçeme alışmayı; son derece menevişli, yepyeni bir terminolojiyi kavramayı; zaman zaman karşılaşacağı kılıkırkyaran elemelerden yılmamayı göze almalıdır[2].

Henüz *yayımlanmamış* olduğu için ikinci öbekte toplanan *felsefe elyazmaları* ise Husserl öldüğünde 40.000 sayfayı aşan ve hemen hemen hepsi epeyce karışık Gabelsberger stenografi sistemiyle kaleme alınmış olan yazılarından meydana gelmektedir. Bu elyazmaları, basılılarla karşılaştırıldıkta, Husserl'in, 1890'dan 1938'e kadar süren uzun ve yoğun yazarlık etkenliğinin ancak belli bir verimini okuyucuya açmış olduğunu göstermektedir. İşte bu çalışma, –bugüne dek epeyce özenli bir transkription'dan geçirilmiş olan– elyazmalarından, başkasının ben'i sorununu şu ya da bu yönden ilgilendirdikleri için, geniş ölçüde yararlanmaktadır. Bu elyazmaları yazılışları bakımından üç sınıfa ayrılabilir: – İlk sınıfa giren elyazmaları: *bağımsız bilim-yazıları*dır. Aşağı yukarı, Husserl'in ölümünden sonra yayımlanmış olan anametinlerin nitelikleriyle işlenmiştir. (Bu elyazmalarının en önemlileri: *Blätter über eigentliche und uneigentliche Fremderfahrung* -1925/1928- ile *Encyclopedia Britannica-Artikel*'dir -1927-). – İkinci sınıfta yeralan elyazmaları ise Husserl'in Göttingen ve Freiburg üniversitelerinde verdiği *derslere esas olan notlardır*. Husserl'in bazı değişikliklerle yayına hazır bir kılık kazandırabileceği bu yazılar, gerek sözlü anlatışın akışını gerekse öğrenci düzeyini gözönünde bulundurmak zorunda olduklarından, hem biçim hem içerik bakımından, özel bir yapıya bürünmüştür: biçem genel olarak özenli ve azçok kolay anlaşılmakta; kullanılan deyimlerin belirttiği anlamlar birer bi-

rer sınırlandırılmaya çalışılmakta; kimi zaman daha önce verilmiş olan açıklamalar kısa kısa anlatımlarla düpedüz tekrar edilmekte, kimi zamansa tekrarlar, önce söylenenleri, yepyeni bir ışık altında yorumlamaktadır. Bu ders notları (*Phaenomenologische Reduktion und transzendentale Theorie der Einfühlung*'ta - 1910/1911- görüldüğü gibi) bir yandan yine programatik bir nitelik taşımakta, öteyandan da değerli birtakım tektek çözümlemeleri geliştirmektedir[3]. – Üçüncü sınıfa giren elyazmalarına *'araştırma-elyazmaları'* adı verilmektedir. Husserl bu elyazmalarını herhangibir okuyucu için değil, salt kendi kendisi için, nerdeyse bir felsefe günlüğü olarak kaleme almıştır; amacı, sorunlarda gördüklerini başka birine açıklamaktan çok, ileride etraflıca elealmak üzere, saptamaktır[4]. Yeryer telgrafça yeryer gevşek olan biçem, bazı parçalarda güç anlaşılmakta, hatta aradabir bütün anlama çabalarını boşa çıkaran bir karanlığa bürünmektedir. Düşünceler, çok kez atlayarak birbirine iliştirilmekte; aranıp bulunan doğrular tutarlı olarak geliştirilmemekte; bazan, üzerinde durulan konu birdenbire bir yana bırakılıp aslında büsbütün başka bir bağlam içinde yeralması gereken yabancı konular önplana alınmaktadır. İşlenen sorunlar kimi yine yöntemsel-tasarlayıcı, metodik-programatik[5] bir nitelik taşımakta, ama çok kez tektek varlık-alanlarının özel birtakım kesitlerini ilgilendirmektedir. Böylece, bazan ağır-aksak, bazan atlar-uçar bir tempo ile kaleme alınmış olan bu elyazmaları, okuyucuyu, Husserl'in zengin düşünce dünyasının nasıl kurulduğu; şey-durumları incelenirken birtakım kararsızlıkların, sıkıntıların, çıkmazların ister istemez nasıl belirdiği; objektiv (nesnel) gerginliklerin, örtbas edilmek şöyle dursun, nerdeyse trajik bir dürüstlükle nasıl keskinleştirildiği üzerinde açık bir inanca ulaştırmaktadır[6]. Ancak, araştırma-elyazmalarının asıl değeri, bazan kısa da olsa, yer verdikleri birtakım irili ufaklı somut çözümlemelerden meydana gelmektedir: işte bu çözümlemeler, Husserl'in getirdiği yöntemin, işbaşında ne dereceye dek başarı gösterebileceğini ortaya koymaktadır. Nitekim, başkasının ben'i sorununa ilişkin son derece canalıcı birtakım açıklamalara rastlanan bu elyazmaları, eldeki çalışmayı, vazgeçemeyeceği bir kaynak olarak beslemektedir[7].

Şimdi burada, eldeki malzemenin, eldeki gerecin özel durumundan çıkan bazı *güçlüklere*, dolayısıyla da gerecin işlenmesinde tutulan yola kısaca işaret etmek yerinde olacaktır. Husserl'in yazılarından hangilerini temel olarak almak doğru olur: kendi yayımladığı yapıtları mı, yoksa bıraktığı elyazmalarını mı? Araştırma elyazmalarına ne dereceye dek belbağlamak yerindedir? Bu sorular şöyle yanıtlanmaya çalışıldı: Husserl'in kendi yayımladıklarından, başkalarının ben'i ile ilgili olarak verdiği çoğu programatik karakterli az sayıdaki parçalar, eldeki incelemede ya çıkış-noktası ya da yön-verici birer ipucu olarak kullanıldı. Ayrıca, aşağı yukarı aynı güvenlik derecesindeki yazılardan, Husserl'in ölümünden sonra çıkarılmış anametinler ile ders notlarına, sorunun inceliklerini, dallı budaklı işlenişini aydınlatmak için başvuruldu. Araştırma-elyazmalarına ise bütün bu metinlerden edinilen bilgileri örneklerle açıklamak, biraz daha derinleştirmek ve böylece bütünlemek bakımından hiç de küçümsenmeyecek bir görev düştü. (Nitekim, bu elyazmalarından bir kısmı, "Husserliana"da, Louvain'deki Husserl-Arşivince yayımlanan "Husserl Dizisi"nde, anametinlerin sonunda verilmiştir.) Ancak, değerli birer ek olarak kullanılan bu elyazmalarından az da olsa bazıları, birlikte getirdikleri program-dışı, hatta programa aykırı birtakım yepyeni perspektivlerden dolayı, önplana alındı. Böylece, eldeki ayrıtürden gereç, sınırlı bir bağlam içinde nesnel olarak birarada değerlendirilmekle birlikte, ortalama bir çizgide düzeylenmekten kurtarıldı.

Husserl'in yazılarının yapısı: bu yazıların genel olarak programatik niteliği ile –Husserl'in kendisinin dile getirdiği gibi– bu yazıları boydanboya kesip geçen, "başlangıçta karanlık olan, ama gittikçe aydınlık kazanan bir eğilimin tutarlı işleyişi"[8], Husserl'i kavramada, önceki yazılardan kalkıp daha sonrakileri anlamak için harcanacak çabaları, kolaylıkla yanlış sonuçlara götürebilir; bu yapı, daha çok sonraki yazıların ışığı altında, öncekilerde yatan saklı uzanışları, yarı örtük yarı belirgin savları açığa koymaya uygundur. Eldeki çalışma, bu özelliğe, kılavuz düşüncelerinden biri gözüyle bakmaktadır. Nitekim, Husserl felsefesinin çeşitli sorunlarını aydınlatmış olan iki asistanı, E.

Fink ile L. Landgrebe, ortaya koydukları keskin yorumları, hep bu *ileriden geriye giden araştırma yöntemine* dayandırmaktadırlar[9].

b. Amaç

Eldeki çalışmanın asıl amacı: başkasının ben'i sorunuyla ilgili olarak Husserl'in ileri sürdüğü savları, arkaplanlarından kalkarak, taşıdıkları güçlüklerin altını çizerekten, *yeniden kurmak*, nesnel bakımdan bağlı bulundukları –çok kez daha kuşatıcı– başka savların *içine yerleştirmek, çepeçevre yorumlamaktır.*

Ancak, bu arada, Husserl'in yorumlanan savlarını, –kuşbakışı niteliğindeki birkaç istisna bir yana bırakılacak olursa–, kendisiyle çağdaş olan ya da başka çağlarda yaşamış olan düşünürlerin aynı konu üzerindeki görüşleriyle karşılaştırmak işine *girişilmemiştir.* Gerçekleştirildiğinde, Husserl'in düşüncelerine, tarihsel çerçeve içinde, daha da aydınlık katacak olan böyle bir girişimin, çalışmanın ödevi dışında bırakılmasındaki neden şudur: Başkasının ben'i sorunuyla ilgili olarak, başka düşünürler üzerinde hemen hemen hiçbir inceleme yapılmamış olduğundan, bu girişim, eldeki çalışmanın oylumunu, uygunsuz bir ölçüde büyültmeyi gerektirecekti; bırakın ki Husserl kendisi kendi düşünce davranışını, başka düşünürlerinkiyle karşı karşıya koymak işine pek az güleryüz'göstermiş; bunun, çok kez, birtakım duruş-noktası çekişmelerinden öteye götürmeyeceğini açıkça söylemiş; eleştirsel hesaplaşmalara dolanmaktansa, doğrudan doğruya 'şeylerin' kendisiyle hesaplaşmanın daha verimli olacağına, –muarızlarınca sık sık yersiz olarak yanlış anlaşılmasına karşın–, yaşamasının sonuna dek inanmıştır[10].

Eldeki araştırmada, Husserl'in başka ben üzerindeki temel düşüncesini güden *içkımıldanışı* bulup çıkarmaya önem verilmiştir. Bununla birlikte, Husserl'deki eğilimleri tutarlı sonuçlarına ulaştırmaktan, Husserl'in düşüncesini kaldığı yerden alıp sistematik bakımdan ileriye götürmekten de kaçınılmıştır. Bu çalışma, başkasının ben'i sorunu üzerinde Husserl ile yapılmış bir *dialog*'dur. Bundan, okuyucuyu, doğrudan doğruya Husserl'in düşünce dünyasının içine sokmak isteğiyle söz, nesnel

bağlamların gerektirdiği yerde, Husserl'e verilmiştir. Bu arada, araştırma-elyazmalarından aktarılan alıntıların seçimine ayrı bir özen gösterilmiştir; çünkü bunların ancak küçük bir kısmı, bağımsız olarak basılıp çıkarılmaya elverişlidir; bu iş, haklı olarak, Louvain'deki Husserl-Arşivi tarafından hazırlanan yayın programının en sonunda gelmektedir; böylece, bu elyazmaları, daha uzun yıllar, geniş okuyucu çevreleri için kapalı kalacaktır[11].

c. Başkasının ben'i sorununa tarihsel-sistematik kuşbakışı

Ben yapayalnız mıyım? Benden ayrı bir ben ya da başka-ben'ler de var mı? Genel olarak başka bir ben'in varolduğu ne dereceye dek teorik (kuramsal) yollarla belgelenebilir? Başka-ben üzerindeki bilginin kesinliği ile apaçıklığında ne çeşitten özel bir yapı vardır? Başka-ben'in başka bir ben olarak varlığının ve bilinebilirliğinin temellendirilmesi (solipsizm sorunu) ne gibi karmaşık konuları birlikte sürüklemektedir? Başka-ben'ler dışdünyada, kendi bilincimin dışındaki dünyada, ne çeşitten bir yer işgal etmektedir? Başka-ben'lerin incelenmesini, bağımsız bir araştırma-konusu diye almayıp felsefenin geleneğine uyarak çok kez yapıldığı gibi, 'dışdünya sorunu'nun çerçevesi içinde yürütmek doğru olur mu? Bu başka ben'lerin birer başka-ben olarak, benden 'başkalığı', ama birer 'ben' olarak bana 'benzerliği' neye dayanmaktadır? Bu ben-olmayan-başka ben'ler, kendilerine 'sen' dediğim bu ben'ler, bana nasıl verilirler? Doğrudan doğruya mı yoksa aracılı mı? Başka bir ben, kendisini, benim kendimi, ayrıca, hem kendisinden hem de benden başka olan bir ben'i nasıl deneyler? 'Sen' dediğim varoluşun özü nedir? Ben neyim? Genel olarak 'ben' nedir? 'Sen' ile 'ben' arasında ne çeşitten bir varlık ve bilgi ilişkisi vardır? Benim kendi kendimi anlamamda, başkasının ben'i üzerindeki saptamaların ne gibi bir yararı dokunacaktır? Belli birini anlamanın, karşılıklı olarak anlaşabilmenin özel koşulları, sınırları ve yaşama için önemi nedir? 'Biz' sözü ne gibi bir yapı-bağlamını dile getirmektedir? 'Ben' ile 'sen'in 'biz' ile ne gibi bir bağlılığı vardır? Herbirimizin kendi açımızdan yaşayıp katıldığımız şey, eylem

ve değer dünyası ile 'biz'in ilişiği nedir? Başkasının ben'i üzerine eğilmenin yalnızca bilim kuramı bakımından değil, geniş anlamda genel olarak bilgi kuramı bakımından da hiç küçümsenmeyecek bir önemi yok mudur? Başkasının ben'i üzerinde edinilecek olan bilgilerin, bu belli ben'leri somut olarak aydınlatmayı amaç edinen tektek bilimlere, örneğin kısmen psikoloji ile tarih bilimine getireceği hız nedir? Pratik yapıp etmelerin anlaşılmasında olduğu kadar gerçekleşmesinde de, özellikle ahlak alanında, yani kuram-öncesinde, başkasının ben'iyle uğraşmak, yaşamaya neler katabilir? Başka ben'ler üzerindeki bilgimi sağlamaya yardım eden ya da bu bilgiyi başka kuramsal güçlükleri çözmekte kullanan bilim kolları hangileridir?... – Gerek bütün bu anasorular gerekse bu soruların geliştiği yönde ortaya atılabilecek olan daha başka birtakım sorular, bilim-öncesi bilinci çok kez kaygılandırmıyorsa da, bilgin ve filozof için *"başkasının ben'i"* adı altında toplanan son derece çetrefil bir *problem kompleksi*, bir *sorun düğümü* meydana getirmektedir.

Bununla birlikte, başkasının ben'i sorunu, *Batı Felsefe geleneğinin dışında* kalmaktadır[12]. *Yunan-Roma Felsefesinde* (Plotinos'taki bazı başlangıçlar biryana bırakıldığında) son derece örtük bir kılıkla da olsa, bir sorun olarak başkasının ben'i kavramına rastlanamaz. Bunun başlıca nedeni, besbelli ki "başka-ben" çeşidinden bir kavramın ortaya çıkabilmesi için, daha önce kurulmuş olması gereken "ben", "subjekt", ("özne"), ya da "insanın kendi üzerindeki bilinci" kavramlarının, Antik Felsefenin ancak pekçok sonraki bir döneminde günışığına çıkarılabilmesinden ileri gelmektedir. Modern Çağ'da başka bir ben'i göstermek için bazan başvurulan, ama günümüzde artık pek kullanılmayan *"alter ego"* sözü, hiç kuşku yok ki, antikçağın bir başarısıdır. Ancak, apaçık olan birşey varsa, o da alter ego'nun eskiler için yalnızca dostu göstermesidir. Dost: güven, sevgi ve yakınlık bakımından kendimden ayırmadığım ikinci bir ben'dir. *Ortaçağda*, başkasının ben'i sorunu hemen hemen hiç araştırma konusu yapılmamıştır. Toptan bakıldıkta, bu çağa damgasını vurmuş olan Tanrı odaklı, *teosentrik* bir dünya anlayışı, başkasının ben'i sorununun ortaya çıkmasına engel olmuştur. *Yeniçağda,* başkasının ben'i sorunuyla ilgili bilinç, oldukça örtük biçimde ortaya çıkan çeşitli

yönlerde görünmektedir. Bu yönlerin büyük bir kısmını, araştırmada genişçe ele alınacak olan birkaç tipik başlık altında: "Solipsizm" (Stirner, Decartes), "İdealizm" (Fichte, Hegel), "Analoji öğretisi" (Malebranche, Berkeley) ve "Einfühlung" (Lipps, Volkelt) başlıkları altında toplamak yerinde olur. Ama sorun asıl atılışını çağımızda yaşamıştır (çoğu fenomenoloji doğrultusunda düşünüp araştıran M. Scheler, M. Merleau-Ponty, J-P. Sartre, M. Heidegger, K. Jaspers, F. J. J. Buytendijk, N. Berdjejew, M. Nédoncelle, M. Chastaing, J. Wisdom)[13].

İşte bu çalışmanın konusu, ancak günümüzün düşünme geleneğinde yüzyıllar boyunca büründüğü örtüden sıyrılmaya başlayan başkasının ben'i sorununa, Edmund Husserl'in getirdiği çözüm-denemesinin araştırılmasıdır. Böyle bir konunun seçilmesine yolaçan nedene gelince, bu, sorunun kısa ve epeyce karanlık tarihi içinde Husserl'in pekçok ilginç bir yer işgal etmesidir. Husserl, başkasının ben'i sorununu *önemli bir inceleme alanı olarak bulup ortaya çıkaran* birkaç düşünürden biridir. Ayrıca, gerek bu alanı işlemede kullandığı *yöntem* gerekse vardığı *sonuçların* büyük bir kısmı bakımından, Husserl'e, sorunun aydınlatılmasında esaslı bir pay düşmektedir. Eldeki araştırmanın başödevi işte bunu belirtmek olacaktır.

Ancak, eldeki araştırmadan, bu ödevi eksiksizce yerine getirmesini beklememelidir. Çünkü araştırma, ne Türkçede ne de Batı'nın bellibaşlı kültür dillerinde başkasının ben'i sorunu ile Husserl'e ilişkin çepeçevre bir incelemeden, böyle bir inceleme varolmadığı için, yararlanmak olanağını elde edememiştir. Bununla birlikte, eldeki araştırma geliştikçe, Husserl'in sorunun özüne sokulmak üzere girdiği sıkıntıları, dolayısıyla Husserl'in düşünce dünyasının anayapısını, amaç için gerektiği kadar bütünüyle günışığına çıkarmaya çalışacaktır. Bu, aynı zamanda, başkasının ben'i sorununun *kendisine* belli ölçüde yeni bir bilinç kazandıracaktır. Bu arada, başkasının ben'i dolayındaki soruların çağdaş felsefe problematiğini kuran birçok esaslı güçlüğün örgüsünde oynadığı canalıcı rol gözönüne getirilecek olursa, bu sorularla ilgili olarak Husserl ile yapılacak olan bir hesaplaşmanın, *günümüzün felsefe yöneltisini kavramada* ne denli özlü bir yardımda bulunabileceği açığa çıkacaktır.

d. Bölümleme

Amacına ulaşabilmek için bu araştırma, 3 kısım ile bir sonuca ayrılmaktadır. *I. kısımda*, ilkin, "başka ben" deyiminin Husserl'in düşünce dünyasında bürünebileceği anlam, geçici olarak belirlenmekte; sonra da Husserl'in sorunu elealırken kullandığı yöntem gerekli çizgilerle geliştirilmektedir. *II. kısım*, başkasının "gerçek" varlığı sorununu araştırmakta, bunu yaparken, Husserl'deki "transzendental solipsizm" ile "idealizm" doğrultularını tartışmaktadır. Oylum bakımından I. ve II. kısımları aşan *III. kısımda*, "sen-subjektivite'si" günışığına çıkarılmaktadır. Bu arada, "başkasını deneyleme"nin bellibaşlı özellikleri ile bu denemelerin "inter-subjektivite"yi* kurmada oynadığı rol açıklanmaya çalışılmaktadır. *Sonuç*, "Başkasının ben'i sorununun Husserl'deki işlenişi üzerinde eleştirsel düşünceler" başlığını taşımaktadır. Bu sonuçta, Husserl'in konuya katkısı ve konuyla ilgili olarak 'açık' bıraktığı sorular belirtilmektedir. Araştırmada başvurulan çeşitli kaynaklar, en sona eklenmiş olan *yararlanılan yapıtların bibliyografyasında* toplanmıştır.

Notlar:

* "İntersubjektivite" Husserl'deki kullanılışıyla: 'özneler-içi', 'özneler arası' anlamına gelir.

1 Husserl'in adı geçen yazılarının Türkçe karşılıkları: "Kesin Bilim Olarak Felsefe". "Salt Bir Fenomenoloji ile Fenomenolojik Felsefe Üzerinde Düşünceler". İlk kitap: "Salt Fenomenolojiye Genel Giriş". "Formal ve Transzendental Mantık: Mantık Aklının Bir Kritik Denemesi". "Descartes'çı Meditation'lar". – "Avrupa Bilimlerinin Bunalımı ve Transzendental Fenomenoloji". "Konstitution'a İlişkin Fenomenoloji Araştırmaları".

2 Husserl, *Logische Untersuchungen* ile *Ideen I* için kendi kendisi üzerinde açık bir bilinçle söylediği sözleri, hiç çekinmeden, her yazısı için ileri sürebilirdi: "Açıklamalarımın anlamını kavramak isteyen bir kimse, kuşku yok ki, epeyce yorgunluktan çekinmemek zorundadır, bu arada, aynı olan ya da aynı olduğu söylenen tema'lar üzerinde, kendi kavramları ile sanılarını 'parantez-içine-almak' sıkıntısından da çekinmemek zorundadır. Bütün bu sıkıntılar ise düpedüz şeylerin yapısı tarafından istenmektedir... Ne doğa bilimi ya da felsefe bilginliği ne de tarihsel felsefelerdeki bilginlik, fenomenolojinin içine girmek için gerekli olan bu sıkıntıları gereksiz kılar, hatta hafifletebilir". *Log. Unters.* II/2, S. V/VI.

3 Anılan elyazma başlıklarının Türkçe karşılıkları: "Özbeöz ve Dolaylı Olarak Baş

kasını-Deneme Üzerinde Yapraklar". "Encyclopedia Britannica'da Fenomenoloji Maddesi". – "Fenomenolojik Reduktion ve Einfühlung'un Transzendental Kuramı".

4 'Araştırma-elyazmalarını, Husserl'in, yazılı düşünmeyi bir alışkanlık haline sokmuş olmasına borçluyuz. Bu elyazmaları, deyim yerindeyse bir deneme laboratuvarı görünümündedir. Bu çeşit öncalışmalardan beklenmeyecek derecede, bazan başlıklar işlenen sorun bütününe uygun, sayfalar temiz yazılmış, dikkatle numaralanmıştır; bununla birlikte, bazan da başlıkların, (*Noten zu Lévy-Brühls Schriften über Primitive*'de olduğu gibi) ya ele alınan sorunlarla uzak bir ilgisi vardır ya da (*B I 14 X, C 16, VI* işaretli elyazmalarında olduğu gibi) bir başlık çerçevesinin olanaklı kıldığı genişliği kat kat aştığı görülmektedir; bundan başka (*K III 3* işaretli elyazmaları gibi) başlıksız elyazmaları da vardır. Ayrıca, sayfaları numarasız tek tek yapraklar halinde elyazmalarına da rastlanmaktadır.

5 Husserl'in yapıtının büyük kısmıyla *programatik* kuruluşta kalışını, öznel birtakım nedenlerde aramaya kalkışmak kadar bu yapıtın özünü zedeleyen bir davranış olamaz. Bu programatik nitelik, hiç kuşku yok ki, Husserl'i konu olarak alan yorum denemelerini, ciddi birtakım güçlüklerle karşı karşıya getirmekte, çok kez şaşırtmakta, hatta yanlış yollara sürüklemektedir. Ancak, bu yapıtın programatik niteliği, Husserl'in, şeylerin kendisini kavramak isteyen objektivite ethos'unu; bazı sorunları, temelli önemi bakımından, durmadan yeni baştan ele alıp işlediği için, başlangıçtan öteye gidememekten yılmayan tutumunu açığa vurmaktadır. Husserl, basılı yapıtlarını yeniden ele alıp kendi kendini düzeltmekten hiçbir zaman çekinmemiştir. (*Logische Untersuchungen*'in ikinci basımına yazdığı "önsöz" ile bu yapıtın "değiştirilmiş" başlıkları; Husserl'in, büyük bir olasılıkla yeni bir baskı için, düzeltici sayfa kenarı notlarıyla bezediği *Philosophie als Strenge Wissenschaft*'ın –bugün Louvain'deki Husserl-Arşivinde bulunan bir ayrı-basımı, bunun tanıklarıdır.) Husserl, felsefede, kendisine hep bir yeni başlayan, "sözcüğün tam anlamıyla bir yeni başlayan", "Anfaenger" gözüyle bakmakta ve bundan kıvanç duymaktaydı. (Krş.: "Ideen I'e "Nachwort", *Husserliana* III, S. 161; Pierre Thévenaz, *La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl* adlı yazısında, Husserl'in "başlangıç pathos'u", "le pathos de l'Anfang" üzerinde şöyle demektedir: "Husserl hiçbir zaman başlamayı bitirmiş değildir. Bu da kısacası, hiçbir zaman, gerçekten bitirmeye başlamadığından ileri gelmektedir", *Probl.act.de phén.*, S.26.) Bütün bunlar, Husserl'in, düşünce yapısını şu ya da bu biçimde kapatmadığını, böylece bu yapıya açıklık kazandırdığını göstermektedir.

6 Yalnız bu araştırma elyazmalarında değil, öbür sınıflara giren elyazmalarında da yeryer şu notlara rastlanmaktadır: "Üzerinde düşünülecek", "burası bu durumuyla yeterli değil", "açık değil", "bunun genel olarak akla yatkın olup olmadığı düşünülüp araştırılacak", "tek anlamlı değil", "işte bu olmaz", "burada söylenen doğru mu?", "bu doğru değil", "bu kısım baştanaşağı karmakarışık", "değiştirilecek", "hiç değeri yok", "kâğıt sepetine!" Bundan başka 'deleatur' işaretleri, sorgu işaretleri, üstü karalı sözcükler, variantlar, değiştirmeler, düzeltmeler ve eklemeler elyazmalarını doldurmaktadır.

7 Husserl'in bilim terekesi, bilim bırakıtları üzerinde ayrıca bilgi edinmek için karşılaştırınız: H. L. Van Breda: *Les Archives Husserl à Louvain. Leur état actuel*, Revue Néoscolastique de Philosophie XXXIII (1945), S. 346 356; *Das Husserl Archiv in Löwen*, Zeitschrift für philosophische Forschung II (1947 - 1948), S. 172 176; Husserliana I'in "Préface"ı, S.V. – XII; *Notes sur les Archives à Louvain*, Probl, act. dé

phén., S. 155-159. Walter Biemel: *Einleitung des Herausgebers*, Husserliana VI, S. XIII-XXII; H.L. Van Breda R. Boehm, *Les Archives Husserl à Louvain*, Les études philosophiques, 1954 janv. - mars, 1-20 S.

8 Ziegenfuss, S. 569.

9 Bu, en açık biçimiyle, E. Fink'in, Husserl felsefesini, önceki yapıtlardan (özellikle *Logische Untersuchungen*'den) kalkıp sonrakileri (özellikle *Ideen I*'i) kavramaya çalışan, ama bu yüzden "yanlış" kavrayan R. Zocher ile Fr. Kreis'in Yenikant'çı saldırılarına karşı savunmayı amaç edinen *Die phaenomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwaertigen Kritik* adlı Husserlce otorize edilmiş, yetkiyle bezenmiş yazısında belirmektedir. Krş.: Kantstudien XXXVII, S. 321, 323, 326, 329.

10 Ana yapıtları içinde biriki kısa parça bir yana bırakılacak olursa Husserl, bir tek yazısında, ölümünden sonra E. Fink eliyle yayımlanan *Vorrede zu den Logischen Untersuchungen*'de (Uit Tijdschrift voor Philosophie, 1939, Vol. I, S. 106 131) mu ârızlarıyla etraflıca bir hesaplaşma denemesine girişmiştir.

11 Biryandan bu araştırma elyazmalarının özel durumu ile öbür sınıflara giren elyazmalarının yazılışı, öteyandan da basılı yapıtlarda ortaya çıkan son derece inceayrımlı dil hesaba katılarak bu çalışmaya Husserl'den alınan ve Türkçeye ilk kez olmak üzere aktarılmaya çalışılan parçaların en önemli kavramları, Husserl üzerinde yapılmış olan İngilizce ve Fransızca incelemelerde olduğu gibi ( ) içinde verilmiştir. Böylece, modern felsefe diline pekçok yeni terminus technicus'lar katmış olan Husserl'in çevrilmesi güç deyim-sistemini, bilimsel anlatım lar bakımından ne yazık ki pekaz işlenmiş olan , Türkçede aşırılıklardan kaçınarak elden geldiğince Türkçe sözlerle karşılamaya çalışırken, kolayca içine düşülebilecek birtakım karışıklıkların önüne geçilmiştir.

12 Şimdiyedek "başkasının ben'i" sorununun tarihini aydınlatmak için hiçbir deneme yapılmamıştır. Bu, kuşku yok ki, sorunun sistematik durumu ile ilgilidir. Bu sistematik durumun son derece güncel olmaya başladığı günümüzde bu çeşitten bir denemeye duyulan gerekseme gittikçe artmaktadır. Nitekim, monografik incelemeler, şu son 10 15 yıl içinde günden güne çoğalmaktadır. (Bk. M. Chastaing. *L'existence d'autrui*, Paris, 1951, Bibliographie, 333-357 S.) Eldeki çalışmada kullanılamayan *Çağdaş Felsefede başka-ben'in problemi* başlıklı Rusça bir girişim (I. Lapşin, Petersburg, 1911) burada anılmalıdır.

13 Başkasının ben'i sorunu üzerindeki tartışmalar, 1953 yılında Brüksel'de toplanmış olan XI. Milletlerarası Felsefe Kongresi'nde yoğunluk bakımından tepe noktasını bulmuştur. Kongredeki "başkasını-deneme" (expérience d'autrui; the experience of other minds) başlığı altında günlerce süren çoğu yapıcı tartışmalar, bunun en büyük tanığıdır. Çeşitli uluslardan filozofların bildirileri, başkasının ben'i sorununun, günümüzün düşünme doğrultularında, değişik ülkeleri ve araştırma-alanlarını kucaklayan en güncel sorunlardan biri olduğunu açığa vurmaktadır.

I. KISIM

Başkasının Ben'i Sorununun Husserl'deki Transzendental-Fenomenoloji Tabanı

1. *Başka-Ben'in Transzendental Anlamı*

a. Reduktion'un başarısı

Belli bir düşünce yapısına çevrilen her konusal ilgi, çok kez, bu düşünce yapısının bütününü birden ışıklandıran ayrı ayrı birtakım önem-bağlamları bulup ortaya çıkarabilir. Bununla birlikte, her düşünce yapısında, görüşaçılarının göreli kılamayacağı, bütün için taşıdığı canalıcı değerden dolayı her görüşaçısına kendisini benimseten –kimi açık, kimi örtük– bir ya da birkaç nesnel önem-bağlamı vardır. Örneğin, Descartes için: 'cogito ergo sum'; Spinoza için: 'causa sui', 'substantia'; Nietzsche için: 'Übermensch'; Bergson için: 'sezgi' anakavramları bu çeşitten önem-bağlamlarıdır. Bundan, belli bir düşünce yapısının hangi kesitini ele alırsa alsın, her konusal ilgi, bu esaslı önem-bağlamlarıyla ister istemez hesaplaşmak zorundadır.

Nitekim, Husserl'de başkasının ben'i sorununu araştırmak ödevini üzerine almış olan bu incelemenin, Husserl'in kurduğu düşünce yapısının kilit taşını meydana getiren kavram ya da kavramlar üzerinde, geçici nitelikte de olsa, belli bir aydınlığa varmadan edemeyeceği açıktır. Gerçi, böyle bir girişim iki nesnel kolaylığın yardımıyla epeyce sıkıntıdan kurtulmaktadır: İlkin, Husserl'in düşünce yapısında en canalıcı rolü oynayan önem-bağlamı, birden çok değil, birtek anakavramda toplanmıştır, –bu anakavram da *reduktion*'dur. Sonra, reduktion kavramı, bir arkaplanın yarı belirsizliği içinde kendisini aramamızı gerektirmez; 'reduktion' sözü, adlanışı bakımından, çok anlamlara yervermeyecek biçimde, Husserl'ce apaçık dile getirilmek-

te, taşıdığı önemin altı çizilerekten sık sık önplana alınmaktadır. Ancak, Husserl'in reduktion kavramını, özü bakımından, 'anlamak' son derece zor bir iştir. Hatta burada 'anlamak', reduktion'la ilgili olarak Husserl'de rastlanan parçaların anlam-bütününü, başka düşünürler için yapıldığı gibi, hergünkü yaşama içinde, kontemplativ olarak kavramak diye yorumlanacak olursa, reduktion'un ne olduğunu anlamanın hiçbirzaman gerçekleşemeyeceğini söylemek gerekecektir. Çünkü reduktion şu ya da bu biçimde kavranılmaya elverişli bir öğreti değildir: reduktion, ancak kendisini gerçekleştirdiğimiz, bunun için de normal diye adlandırdığımız yaşamayı kökten değiştirdiğimiz zaman özünü açığa vuran bir buyruk, bir ödevdir. – Bu ödevi yerine getirmeye çalışırken herbirimiz, Husserl'in gitmiş olduğu yoldan gitmek zorundayız.

Normal ya da doğal denen yaşamada, ben, kendimi çeşitli varlık biçimlerini kucaklayan bir dünyanın içinde bulurum. Cansız nesneler, bitkiler, hayvanlar, insanlar, değer taşıyan şeyler, yararlı objekt'ler (nesneler) benim için, buradadırlar. Kimini ellerimle tutar, kimini gözlerimle görür, kiminden gelen sesi kulaklarımla işitirim. Kuşkusuz, bu varlıkların hepsi aynı açıklık ve seçiklik derecesiyle bana verilmiş değildir. Kesin olarak kavramak isteğiyle dikkatimi çevirdiğim her uzay ya da zaman içindeki nesnenin, hem kendisinde doğrudan doğruya kavrayamadığım yanlar vardır hem de aynı nesne, azçok alacakaranlıkta kalan başka nesnelerin halkası içinde yeralmaktadır. Dikkatimi ne denli başka yönlerde toplarsam toplayayım: yani, yerkaplayan nesnelerin düzeni sözkonusu oldukta, uzaydaki yerimi ne denli değiştirirsem değiştireyim; zamanlı nesneler sözkonusu oldukta, geçmiş ve gelecek doğrultusunda ne denli ötelere uzanırsam uzanayım, yine de, "sisli kalan ve hiçbirzaman tümüyle belirlenemeyecek olan ufuk, zorunlukla buradadır"[1]. Dünyada bulunan tektek nesnelerin varlığından kuşkulanabilirim. Hatta beni böyle bir kuşkuya götüren nedenler doğal yaşamada hiç de eksik değildir. Varolduğunu sandığım birşeyin, daha yakından incelediğimde, varolmadığını; 'şöyle' olduğunu sandığım birşeyin, 'şöyle değil de böyle' çıktığını apaçık olarak gördüğüm çok olmuştur. Bütün bunlara karşın çeşitli varlıkların, nasıl olursa

olsun, varolduğundan; bu varlıkları çevreleyen sonsuz ufkuyla *dünyanın gerçekliğinden;* gerçek olarak bir dünyanın varolduğundan; benim kendimin, bedenimle, bu dünyanın örgüsünde gerçekten yeraldığımdan kuşkuya düşmek hiçbirzaman aklımdan geçmez.

İşte, Husserl, kimi uyanık kimi yarı uyanık, hergün içinde sürüp gittiğimiz bu yaşayışta takındığımız davranışa *"doğal davranış"*[2] (natürliche Einstellung); bu davranışın özüne, dünyanın apaçık varolduğuna ilişkin sarsılmaz güvenimize de *"doğal davranışın genel savı"*[3] (Generalthesis der natürlichen Einstellung) adını vermektedir. Husserl'e göre, gerek doğal davranışa, gerekse bu davranışın zorunlukla birlikte getirdiği genel sava bir kuram gözüyle bakmamalıdır. İnsan yaşamasının bu ana yapıcıları her çeşit kuramlaştırmadan öncedir. Buradaki 'davranış' ve 'sav' sözleri, kuramsal işlemlerden sonra elde edilmiş olmayıp aslında, varolanı dile getirmektedir. Doğal davranış ile genel savı, yargı halinde açık bir bilince çıkarılsalar da çıkarılmasalar da, ister pratik ister kuramsal olsun, her eylemin temelini meydana getirmektedir; yaşayışımıza şu ya da bu biçimde bir değişiklik sokan hiçbir 'davranış'ın bu temeli ortadan kaldıramayacağı kendiliğinden anlaşılmaktadır. İçinde eylediğim bir şeydünyası, bir değer-dünyası vardır ve varolup gitmektedir. Özel bir biçimde varolduğunu ileri sürdüğüm ideal bir dünya ile, örneğin sayıların dünyası ile beni bağıntıya getiren kuramsal bir davranış, aritmetik davranış ne doğal davranışı, ne de genel savını zedelemektedir. Ben bütün dikkatimi sayılarda topladığım, sayılarla birtakım işlemler yaptığım sürece, yani belli zamanlarda aritmetik davranışı benimserim. Üstelik bu yeni davranış gene doğal davranışa dayanmaktadır. Çünkü aritmetik yaptığım sürece, bir aritmetikçi olarak, insan olarak, doğal davranıştaki yaşamamı sürdürürüm. Ancak, artık doğal dünya dikkatimin dışında kalmaktadır. Böylece, bu dünyanın sarsılmaz bir taban olarak varolduğunu söyleyen genel sav da, gerçekliğinden birşey yitirmiş değildir. Aritmetik ögelerin ideal dünyası, real (gerçek) dünyanın yerine geçmemekte, bu dünyanın uzay-zaman örgüsü içinde yeralmamaktadır. Doğal-real dünya ile aritmetik dünya "birbirlerinin bağlamı dışındadır"[4]. "Aritmetikle uğraştı-

ğımda, aritmetik varlığın ideal dünyasında kendimi büsbütün 'yitirsem' bile" doğal-real dünya yine "varolmakta sürüp gider"[5].

Reduktion'un benden istediği, doğal davranışımı ve bu davranışın genel savını *kökten* (radikal olarak) değiştirmemdir. Burada 'kökten' sözünü, –Husserl'in işaret ettiği gibi[6]–, doğal davranıştaki genel savın dile getirdiği doğrudan bir kuşkucu olarak işkillenmek ya da bir sofist olarak bu doğruyu yadsımak diye yorumlamak, reduktion'u daha baştan sakatlar. Dünyanın gerçek olarak varolduğundan, benim, başkalarıyla birlikte, bu dünyanın –içinde– varolduğumdan (in-dieser-Welt-sein) kuşkulanmaya kalkışmam, hiçbirzaman temellendirilemeyecek olan bir keyfilikten ileri geçemez. Husserl'e göre, doğal davranışı kökten değiştirmek demek, bu davranışın genel savını kendine özgü bir ἐποχή (epoche)ye uğratmak demektir: bu epoche doğal dünyanın genel savından kuşkulanmak ya da bu savı, ortada hiçbir neden yokken yokumsamak değil, bu tezi, *özgür olarak, kullanmaktan çekinmektir.* Bunun için de, dünyanın apaçık varlığından bütünüyle *"vazgeçmek"*, bu varlığı bütünüyle "işe karıştırmamak", "dışarıda bırakmak", "kullanmamak", bu varlığın, bütünüyle yürürlükte kalmasını "yasak etmek", bu varlığı, bütünüyle, bir deyime *"parantez içine almak"* gerekmektedir[7] (aufgeben, ausser Aktion setzen, ausschalten, keinen Gebrauch machen, inhibieren, einklammern). Böylece, dünyanın sarsılmaz varlığı olduğu gibi kalmakta, yalnız, bu varlığın *anlamı değişmektedir.* Epoche'ye uğrayan doğal davranışın genel savı, artık "parantez-içine alınmış bir sav"dır[8] (eingeklammerte Thesis); bundan böyle, doğrudan doğruya dünyanın varlığından değil, parantez-içine-alınmış değişikliğiyle dünyanın ve dünyalı olan şeylerin varlığından söz açmaya hakkım vardır.

Epoche ile parantez-içine alma, doğal davranışı kökten değiştirmektir. Çünkü bu davranışın özünü meydana getiren genel sav, artık gücünü bütünüyle yitirmiş, yürürlüğünden düşmüş bulunmaktadır. Husserl'in henüz yayımlanmamış bir yazıda dediği gibi, benim için doğal bir kader olan "dünya çocukluğu"[9] (Weltkindschaft) artık sona ermiştir: taşlar, bitkiler, hayvanlar, türdeşlerim, kültür nesneleri, 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. Dünyanın artık "yokluk işaretiyle bezenmesi gerekmektedir (mit dem Index der Nullität zu versehen); yani dünyanın varolması, geçerliği, ne varolma ne de geçerlik olarak kabul edilmelidir..."[10]. Örneğin, tarih boyunca yaşamış olan düşünürlerin öğretileri, bilim kuşaklarının varmış olduğu sonuçları artık kesin olarak bıraktım – yanlış ya da eksik oldukları için değil (hatta belki de, bir kısmının, hiçbir kuşkuya yervermeyecek biçimde doğruluğuna inancım, hiç sarsılmaz olabilir), yalnızca dünyaya ilişkin birer kültür nesnesi oldukları için[11]. Husserl'ci epoche ile parantez-içine-alma, yalnız doğa ve kültür nesnelerine, dünyanın örgüsü içinde yeralan kendi bedenime değil, çok daha ötelere uzanmaktadır. Ben kendim, günlük anlamda benim kendi ben'im, psişik ben'im (ruhum, öznelliğim, içim, bilincim) de artık epoche'ye uğramış, parantez-içine-alınmıştır. Çünkü psişik ben'im, biryandan zamanlı yaşantılardan meydana gelmektedir; öteyandan da, şu ya da bu biçimde, yerkaplayan real dünyadan olan bedenimle birlikte varolmaktadır; dolayısıyla da olsa, real dünya ile ilişki halindedir; bunun için de, zamanlı-uzaylı dünyanın bir parçasıdır. – Verilen açıklamalardan, epoche'nin son derece *universal* (evrensel), *herşeyi kuşatıcı* bir niteliği olduğu; bu kuşatıcılığın, epoche'nin köktenliğiyle (radikalliğiyle) birarada gittiği meydana çıkmaktadır; "dünyanın toptan gerçekliğinden vazgeçme"[12], epoche ile 'parantez-içine-alma', doğal davranışın genel savını, yalnızca bir kısmıyla değil, bütünüyle kavramaktadır.

Özgür isteğimle giriştiğim köklü ve kuşatıcı epoche, beni, tuhaf mı tuhaf bir duruma sürüklemiş bulunuyor: Nasıl olursa olsun, baştanaşağı nesneler dünyasını, başka ben'leri, kendimi (yalnızca bedenimi değil psişik kendimi de) parantez-içine-aldım; nesnel dünya karşısında benimseyebileceğim bütün davranışları benimsemekten vazgeçiyorum, – dünyanın "varlığı, görünüşlüğü (Schein'ı), olabilen-varlığı, tasarlanabilen-varlığı, belkili-varlığı"[13] üzerinde tartışma hakkını kendi kendimden aldım. Bundan böyle, hep daha gerçekleştirme yolunda olduğum

reduktion, kaygılarımı ister istemez şu sorularla açığa vurmaya sürüklüyor: "Peki, biz insanları da katın, bütün dünya işin içinden çıkarıldıktan sonra geriye ne kalıyor? Dünya-bütünü genel olarak varolan şeylerin bütünü değil midir? 'Geriye' ne kalıyor diye sormanın bir anlamı var mıdır?"[14]. Doğal-normal yaşayışta sağlamca bastığım varlığı olduğu gibi aparan epoche, bizleri "hiçliğe"[15] mi (Nichts'e mi) götürdü?

Reduktion'un ilk gerçekleştiricisi Husserl, bu canalıcı sorulara belli birtakım yanıtlarla karşı çıkmaktadır. Husserl'e göre, herşeyi kapladığı sanılan evrensel parantez-içine-almanın dokunamadığı yepyeni bir 'varlık-alanı' geriye kalmaktadır: bu da, "*absolut ben*"dir, "*salt ben*"dir (absolutes Ich). Reduktion'un gidişinden de anlaşıldığı gibi, absolut ben'in psişik ben'den temelden ayrı olması gerekmektedir. Çünkü psişik ben, dünyanın bir parçasıdır; çoktan parantez-içine-alınmıştır[16]. Oysa salt ben, parantez-içine alınamadığına göre, real-olaysal dünyadan, bu dünyanın nesneleri çeşidinden bir varlık değildir. Ancak, salt ben'i, sözgelişi sayılar türünden ideal varlıklarla da birtutmamak gerekir. Gerçi salt ben de, uzay-zaman belirlenimlerinin ötesindeki ideal varlıklar gibi gerçekdışıdır. Bununla birlikte, absolut ben, ister real ister ideal olsun, kendisinden şu ya da bu biçimde sözaçabildiğimiz ne varsa, herşeye asıl anlamını veren, bütün varlıkları *konstitue* eden bir kaynaktır. Böylece, herşeyin kendisine göre bir anlam kazandığı, herşeyin kendisine göre olduğu salt ben, şimdiye dek bilinip tasarlanabilen real ya da ideal varlıklardan bambaşka bir 'şey'dir. Hatta, 'varlık' sözü yalnızca real ya da ideal varlık çeşitlerini adlandırmak için kullanılırsa, absolut ben'in bir 'varlık' olmadığını söylemeliyiz. Ama bundan, absolut ben'in bir hiç olduğunu çıkarmak yanlıştır. Bir real dünyanın varolmadığı düşünülebilir; böyle bir yoksayım çelişmeli değildir. Ayrıca, aslında kendi başına varolan ideal dünya, biz kendisiyle bilinçli bir bağ kurmadıkça, örneğin, sayılar ele alındıkta, en yalınından da olsa, aritmetik öğrenmedikçe, çok kez, varlığından haberimiz olmayan bir varlık-alanıdır. Oysa absolut ben, biz kendisini bilelim bilmeyelim, kendisi olmadan hiçbir varlık olmayacak olan sarsılmaz, vazgeçilmez, *kendinden* bir varlıktır. Hatta, kendisine özgü olan apaçıklık bakımından,

hiçbir varlıkla birtutulamayacağı için, hiçbir kuşku ve sallantıya düşmeden 'var' diyebileceğim biricik varlık, salt ben'imdir. Bütünüyle dünyayı parantez-içine-almakla, dünyalı şeyleri temizlemekle, yani tam bir *"dünyasızlaştırma"* (Entweltlichung) gerçekleştirmekle kazandığım salt ben'i, Tanrı diye anlamak da yerinde bir yorum olmaz. Sonsuz gücüyle herşeyi meydana getiren, dünyaya 'transzendent' ve absolut bir varlık diye tasarlanan Tanrı, doğal davranışa ilişkin bir teoloji ilkesi olarak çoktan parantez-içine alınmış bulunmaktadır.

Ne real, ne ideal ne de Tanrıca bir varlık olan salt ben'i, şu ya da bu biçimde, içeriksiz bir konstitutiv güç sanmak da doğru olmaz. Dünyayı konstitue eden, ama kendisi, doğal davranışa yapışık her çeşit dünya içeriğinden *"temizlenmiş"*, *"arınmış"* (rein, gereinigt) olan salt ben, dünyanın zenginliğini içinde taşımaktadır. Ancak, bu, çeşitli içerikleriyle varolan dünyanın, son derece küçültülmüş bir kılıkta da olsa, salt ben'de tıpatıp varolması demek değildir; salt ben'in şimdiyedek açığa çıkmış olan ana-yapıları, özellikle gerçeklikten temizlenmiş olan dünyasız varlığı, hiçbir yeni açıklamayı gerektirmeksizin, böyle bir düşüncenin saçmalığını ortaya koymaktadır. İçerikçe dünya-bütünü kadar zengin olan salt ben, somut çeşitliliği ile konstitue ettiği dünyanın, gerçek olarak değil, bir *fenomen* olarak tıpatıp içinde bulunmaktadır. Artık, dünyaya, gerçek ve geçen, yürürlükte olan bir varlık gözüyle bakmamak zorundayım. Çünkü dünya, salt ben'de, bir *"geçerlik-fenomen'i"*[17] (Geltungsphänomen) olmuştur. Gerçi, apaçık deneylere dayanan dünyanın varlığı, bu "kendiliğinden anlaşılan olay"[18], en iç özünü, yani varoluşunu yitirmiş, varlıkça geçmekten çıkmıştır, yürürlükten düşmüştür; gene de dünyanın büsbütün yokolduğu söylenemez. Bundan böyle, dünya, bir fenomen olarak vardır. Ancak, bu 'fenomen' sözü, dünyanın, solmuş, güçten düşmüş olarak varolmaya başladığını söylemez; tam tersine, fenomen, varlığından hiçbirzaman kuşku uyandırmayan, *doğrudan doğruya apaçık verilen içerikli ve somut bir yaşantıyı* dile getirmektedir. (Bu yaşantının empirik-psişik yaşantı ile aynı olamayacağı meydandadır. Psişik yaşantılar, reduktion'da parantez-içine alınmıştır.) Böylece, olaysal-empirik dünya, salt bir dünya-yaşantısı, salt bir

"dünya-fenomeni"[19] (Welt-phänomen) olarak günışığına çıkmaktadır.

İşte, Husserl, verilen açıklamalara dayanarak, bu dünya-fenomenini bütünüyle konu diye alıp betimleyici bir biçimde araştıran bilime *"fenomenoloji"* adını vermektedir. Dünya-fenomeni, dünyaya transzendent bir alanda, salt ben'de konstitue edildiği için, bu fenomenoloji, *"transzendental-fenomenoloji"*dir. Böylece, salt ben'in *"transzendental ben"* olduğu belirmektedir; parantez-içine-alınamayıp geriye kalan bu ben, *"transzendental-fenomenolojik bir kalıntı"*dır. Bu ben'e götüren yola, *"transzendental-fenomenoloji reduktion"*u ya da epoche demek gerektiği meydandadır. Böylece, doğal davranışın genel savını kökten değiştiren bu reduktion'la *"transzendental-fenomenoloji davranışı"*nı benimsemiş bulunmaktayım[20].

Böylece, yukarıda kabataslak aydınlatılmaya çalışılan Husserl'in *reduktion kavramı, transzendental fenomenolojinin en önemli kavramı* olarak ortaya çıkmaktadır. Reduktion, transzendental-fenomenoloji'nin yalnızca "giriş kapısı"nı[21] meydana getirmekle kalmaz; aynı zamanda, *transzendental-fenomenoloji'yi kuran bütün kavramlara anlamını kazandıran, bu kavramları olanaklı kılan* ortak temeldir. Transzendental-fenomenolojinin kaderi, reduktion'un kaderinden ayrılmaz[22].

Daha önce de işaret edildiği gibi, Husserl'in *reduktion kavramını anlamak* son derece zor bir iştir. Bunu, doğrudan doğruya, reduktion kavramının Husserl'deki açıklanışına, bir bakıma, öznel-dış bir nedene dayandırmaya kalkışmak doğru olmaz. Gerçi, Husserl'in reduktion'la ilgili açıklamaları, hep *programatik-geçici* bir nitelik taşımakta, hiçbir zaman eksiksiz bir kılığa erişememektedir. Üstelik, reduktion kavramı, Husserl'de uzun ve dolambaçlı *gelişme-çizgisi boyunca gittikçe artan menevişler* göstermektedir[23]. Reduktion'a ilişkin Husserl'deki açıklamaların bu durumu, kavramın anlaşılmasını, hiç kuşku yok ki epeyce güçleştirmektedir.

Ancak, bu durumu gerekli kılan başka bir neden reduktion kavramının anlaşılmasındaki asıl zorluğu meydana getirmektedir; bu da, doğrudan doğruya reduktion'daki birtakım özelliklerdir. Bu özelliklerin en ağır basanlarından biri, Husserl'in re-

duktion'unu olanaklı kılan katkısız transzendental epoche'yi gerçekleştirmede ortaya çıkmaktadır. Epoche'yi "adım adım"[24] gerçekleştirilmesi gereken bir ödev diye anlayıp yerine getirmeye kalkışmak, reduktion için büyük bir tehlikedir. Epoche adım adım ilerlemeye başlayacak olursa "sürçtüren yanlış yollar"[25] dan birine sapmış demektir; hiçbirzaman amacına erişmeyecektir. Tek tek nesnel bilimlerde edinilen sonuçların bilgi-değeri karşısında davranış takınmaktan kaçınmak; gündelik yaşayıştaki uğraşıları belirleyen "ilgi-davranışları"ndan[26], (örneğin askerlik ve sanat ilgilerinden) teker teker sıyrılmak; anorganik nesneleri, bitkileri, hayvanları, başka insanların bedenlerini, ruhlarını, kendi bedenimi, kendi ruhumu... birer birer parantez-içine-almak, bütün bu epoche'leri belli bir dizi içinde ardarda gerçekleştirmeye çalışmak in infinitum sürüp gidecek olan bir işe girişmektir. Aslında köklü ve evrensel epoche'yi *"bir çırpıda"*[27] gerçekleştirmek, birtek akt ile, doğal ve normal davranışı bütünüyle dünya yaşamasının sarsılmaz tabanını olduğu gibi barakıp transzendental fenomenoloji davranışını benimsemek gerekmektedir.

Reduktion'un başka bir özelliği de, reduktion'u, "gelip geçici"[28] olarak başarıp yeniden doğal davranışa dönmeyi kesin olarak yasak etmesidir. Reduktion'u, gerçekleştirir gerçekleştirmez bırakmak, yalnız harcanan emeklerden yararlanamamak değil, belli bir anlamda, reduktion'u gerçekleştirememek demektir. Çünkü reduktion'u gerçekleştirmek için, bir çırpıda, doğal davranışın genel savını parantez-içine-almak yetmez; reduktion asıl anlamını, günışığına çıkardığı *transzendental ben'i, bilinçli ve sistematik olarak araştırmada,* yani transzendental-fenomenoloji'nin betimleyici yapısını gerçekleştirmede bulmaktadır. Yalnız, bütün zenginliğiyle somut dünyayı konstitue eden transzendental ben, bir fenomen olarak dünyayı içerdiğine göre, transzendental-fenomenoloji'ye özgü betimleyici çalışmaların hiçbir zaman sona eremeyeceği meydandadır. Bundan dolayı, reduktion, bir kez ele geçtikten, sağlamca saptandıktan sonra, aynı kalan bir başarı değildir; özü gereği, olanaklı kıldığı transzendental fenomenoloji biliminin tektek somut incelemelerinde gittikçe derinden beliren bir ödev olarak ortaya çıkmakta-

dır.

Nesnel önemiyle karşılaştırıldıkta, son derece kısa da olsa, eldeki çalışmanın, reduktion kavramı üzerinde bu kadar durması[29], yalnızca, ilk başta belirtilen genel bir gereksemeden, Husserl'in düşünce-yapısını boydanboya geçen önem-bağlamıyla hesaplaşmak gereksemesinden ileri gelmemektedir. (Bırakın ki, bunun için de reduktion kavramını, yine başlangıçta işlemek zoru vardır.) Bu gerekseme, kendini yalnız başına göstermiş olsaydı, özellikle reduktion kavramının anlaşılmasındaki güçlük gözönüne alınarak, başkasının ben'i sorununu belli bir düzeye dek geliştirdikten sonra, reduktion kavramını ister istemez işe karıştırmak gereken yerde, yani çalışmanın ilerki bir basamağında gidermek söz konusu olabilirdi. Ancak, –daha önce belirtilenlerin ortaya koyduğu gibi–, reduktion kavramının Husserl'in düşünce dünyasında eşsiz bir önemi vardır: bu düşünce dünyası, reduktion'la *başlayıp* reduktion'dan ötürü *anlamlı bir genişlik* kazanmaktadır.

Eldeki çalışmanın reduktion kavramıyla işebaşlamasını, özel bir şey-durumu, doğrudan doğruya anakonunun, başkasının ben'i sorununun kendisi istemektedir. Çünkü reduktion kavramı, ilkin "başkasının ben'i" sözünün Husserl'in araştırmalarındaki temel *anlamını* belirtmekte, bu anlamın özünü meydana getirmektedir. Ayrıca, reduktion, başkasının ben'i sorununu işlerken Husserl'in kullandığı *yöntemi* nesnellikle aydınlatmaktadır. Bir de, reduktion kavramı, başkasının ben'i sorununun Husserl'in düşünce dünyasında nasıl ortaya çıktığını açıklamakta, yani sorunun *yeri* üzerindeki arayışın yanıtını taşımaktadır. Böylece reduktion kavramı, başkasının ben'i sorununun dayanağını, 'başka-ben'in, çeşitli transzendental yönleriyle günışığına çıktığı *transzendental fenomenoloji tabanını* olanaklı kılmaktadır. *Başkasının 'gerçek' varlığı* dolayındaki tartışma da, derinden reduktion'un özüyle ilgilidir. Böylece reduktion, gerek karmaşık yapılı *başkasını-deneme intentionalitesine* gerekse *intersubjektiviteye* ilişkin analizlerin, çözümlemelerin arkaplanını sağlamaktadır.

Demek ki, eldeki araştırmayı başlatmış olan ve bütün araştırma boyunca hazır bulundurulması gereken "reduktion" kav-

ramıyla ilgili olarak verilen açıklama: araştırmanın gittikçe gelişmesiyle, biryandan isteristemez taşımakta olduğu alacakaranlıktan sıyrılacak, öteyandan da başköşede işgal ettiği yere ne denli hakkazandığını gösterecektir.

b. Reduktion'dan sonraki başka-ben

Girişilen araştırmanın son amacı, Husserl'in aracılığı ile "başkasının ben'i" üzerinde aydınlanmaktır. Bundan, şimdi, Husserl'in düşünce-yapısının isteğine uyarak benimsenen transzendental-fenomeloji davranışının başlangıcında, bu davranışın birlikte getirdiği birçok çekici ve çetrefil sorunları bir yana bırakıp doğrudan doğruya başkasının ben'i'ni ele alıp incelemekten daha yerinde bir ödev olamaz.

Hiç kuşku yok ki, burada sözkonusu edilen "başkasının ben'i", başka bir insanın ben'inden apayrı bir şey-durumunu göstermektedir. Başka bir insanın ben'i deyince, genel olarak, türdeşlerim, türdeşlerimin ben'i: ortak bir toplum-düzeni içinde kendileriyle birlikte yaşadığım kimselerin ben'i anlaşılmaktadır; bu, 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.

Nitekim Husserl, *Ideen*'in ilk kitabında, reduktion'a yolaçmak için, doğal davranışın genel savıyla ilgili olarak verdiği geniş-çizgili betimlemeye başka ben'leri de almıştır: Başka insanlar "benim için aracısız olarak buradadır; başımı kaldırıp bakınca onları görürüm, yaklaştıklarını işitirim, ellerini sıkarım, 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"[30]... "Kendim nasıl bir ben-subjekt'i (Ichsubjekt) isem, onları da insan olarak deneye deneye, birer ben-subjekt'i 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 dünya diye kavrarım; ancak bu aynı dünya, herbirimizde başka bir biçimde bilince varır"[31]. Husserl'in bu kısa açıklaması, 'başkasının ben'i', 'başka-ben'ler' ya da 'başkaları' sözünün, doğal davranışın tabanında taşıması gereken anlamın iki canalıcı niteliğini açığa vurmaktadır. Başka-ben'ler, ilkin birer *varlıktır*, doğal davranışın özü gereği, şu ya da bu biçimde gerçek dünyanın bir parçasıdır. Ondan sonra, başka-ben'lerin belli bir varlık-biçimi vardır: öbür varlıklardan ayrılıkları, benim için, yalnızca birer nesne olmamalarıdır; başkaları, ben'i olan birer öznedir; ancak, başkaları, hayvanlar çeşidinden birer özne değil, *tıpkı benim gibi birer özne*'dir; onların da benimki gibi birer ben'i vardır. 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 doğal davranış artık bırakılmıştır; başka türlü söylendikte, doğal davranış, asıl anlamını, bir varlık-dayanağı olmasını yitirmiştir. Bundan böyle üzerinde herşeyi taşıyan biricik anlam-boyutu, transzendental-fenomenoloji alanıdır; kendisinden sözaçılan her anlamlı şey, bütün anlamını bu boyutta kazanmaktadır. Sözü edilen şeyler, doğal davranıştaki anlatımlarıyla, tıpatıp ortaya çıksalar bile, artık doğal davranışta gösterdikleri şey-durumunu değil, transzendental bir şey-durumunu göstermektedir. Aynı şey, doğal davranışta, varolan bir şeydir; transzendental davranışta ise parantez-içine-alınmış haliyle 'vardır'. Aynı şey, tarnszendental davranışta aşılmaz bir anlam-değişikliğine uğramıştır; artık o şeyden, doğal anlamda değil, *transzendental* anlamda sözaçılmaktadır. Dilanlatımı bakımından aynı olan, ama anlamca kökten ayrı olan iki şey-durumunu birbiriyle karıştırmak ya da aradaki anlam ayrılığını yaklaştırmaya çalışmak ise Husserl'ci reduktion'un yapısı gereği sakınılacak bir yanıltıdır.

Söylenenler başkasının ben'i için geçerlidir. Girişilen genelgeçer reduktion'un, doğal davranışın genel savını olduğu gibi parantez-içine-alırken bu savda yeralan başka ben'leri de kavrayacağı meydandadır. Artık ne ortak toplum, ne başka ben'ler ne de başka ben'lerle ilişkili kültür nesneleri vardır. Daha doğrusu,

bütün bu şeylerin anlamı hepten değişmiştir. "Başkasının ben'i" derken, doğal anlamdaki başkasının ben'i değil, *transzendental anlamdaki başkasının ben'i, yani doğal anlamı parantez içine-alınmış olan "başkasının ben'i"* sözkonusudur. Her *iki* anlamın dile gelişindeki aynılık, kökten anlam-ayrılığını gözden yitirmeye götürmemelidir. Öyleyse başkasının ben'ini araştırırken kesin olarak transzendental-fenomenoloji tabanında kalmak zoru vardır.

Notlar:

1 *Ideen* I, S. 59.
2 *Adı geçen yapıt*, S. 57. (*Adı geçen yapıt* deyimi bundan böyle *A.g.y.* kısaltmasıyla gösterilecektir).
3 *A.g.y.*, S. 67.
4 *A.g.y.*, Beilage VII, S. 391.
5 *A.g.y.*, *Beilage* VII, S. 390.
6 *A.g.y.*, S. 67.
7 *A.g.y.*, S. 65.
8 *A.g.y.*, S. 66.
9 *B I 9 VI*, S. 13.
10 *Idee d. Phaen*, S.6.
11 Bu son nokta, gerçekleştirmeye çalıştığım epoche'nin özüne sokulmak bakımından epeyce önemlidir. Hazır düşünce başarılarından hangilerinin doğru, hangilerinin yanlış olduğunu ayıklamak amacıyla, bunları, yakından gözden geçirmedikçe, yargılamaktan çekinmem, tarihçe-felsefece bir epoche'ye başvurduğumu gösterir. *Tarihçe felsefece epoche*, önyargılardan uzak sağlam bilgiler ararken kullanmam yerinde olan bir yöntemdir. Bu yöntem, doğal davranış ile genel savının tabanı üzerinde işini görür. Bundan tarihçe-felsefece epoche, Husserl'ci epoche'nin ne önbasamağı ne de bir parçasıdır. Ayrıca, tarihçe-felsefece epoche'nin, şu bu biçimde, Husserl'ci epoche'ye eklenebileceğini, örneğin, bu epoche'yi, bütünleyebileceğini ileri sürmek de saçma birşey olur. Husserl'ci epoche işe koyulduğu yerde tarihçe-felsefece epoche çoktan aşılmıştır. Bu her iki epoche'nin yönleri, amaçları, etki-alanları ve anlamları arasında derin değişiklikler vardır. Husserl'in de dikkati çektiği gibi, bu iki epoche biçimini "karıştırmamak" gerekmektedir (Krş., *Ideen* I, S. 40 v.ö).
12 *Krisis*, Beilage XX, S. 469.
13 *Cart. Med.* S. 60.
14 *Ideen* I, S. 69 v.ö.
15 *Cart. Med.*, S. 60.
16 Beni sonunda, psişik ben'ime, kendi ruhuma vardıran epoche'yi, Husserl *psikolojik epoche* diye adlandırmaktadır. Psikolojik epoche, psikoloji bilimince kullanılan bir yöntemdir. Bu yöntemin amacı, psişik bilincin tektek verilerini katkısız olarak elealıp incelemek üzere, psişik olayları daha keskin olarak meydana çıkarmak için, bu bilincin çevresine girmeyen herşeyi: dıştaki doğa ve kültür dünya-

sını, hem kendi bedenimi hem de başkasının bedenini soyutlamayla işin içine karıştırmamaktır. Psikolojik epoche gerçekleştirildikten sonra da, doğal davranışın genel savına, nesnel dünyanın varlığına olan sarsılmaz inanç, herzamanki gücüyle ortadadır. Ancak bu inanç metodik, yöntemsel bir amaçla geçici olarak ilgi dışında bırakılmaktadır. Buna göre psikolojik epoche'nin, doğal davranışta hiçbir değişiklik getirmediği ortaya çıkmaktadır. Psikolojik epoche ile Husserl'ci epoche arasındaki ayrılık bir derece ayrılığı değil, bir öz ayrılığıdır. Psikolojik epoche'nin, doğal davranışı kökten değiştirebilmesi için, "Kopernikus'ça bir dönüşümü" başarması, yani doğal davranışın genel savını toptan bırakması gerekmektedir.

17 *Idee d. Phaen.*, S. 6.

18 *Cart. Med.*, S. 58.

19 Krş. *Ideen* I, "Zweiter Abschnitt".

20 Almancadan son aktarılan sözlerin sırasıyla asılları: "Phänomenologie", "transzendentale Phänomenologie"; "transzendentales Ich"; "trenszendental phänomenologisches Residium"; "transzendental-phänomenologische Reduktion"; "transzendental-phänomenologische Einstellung". Son üç paragraf için özellikle *Ideen I*'in 33. paragrafını krş.

21 Krş. *Ideen I*, "Erstes Kapitel".

22 Reduktion kavramının Husserl'in düşünce dünyasındaki eşsiz önemini en iyi tanıyan yine Husserl olmuştur. Bu, ilkin, Husserl'in reduktion problematiğine ayırdığı son derece geniş yerden anlaşılmaktadır. (Özellikle, basılı yapıtları arasında, *Ideen I*'in ikinci kesimi, *Cartesianische Mediationen*'in ilki, *Die Idee der Phänomenologie* ile, Husserl Arşivindeki elyazmalarından, yüzlerce sayfayı bulan *B, F I 17, F I 31* işaretli tomarlar reduktion'la ilgili açıklamalarla doludur. Reduktion'un önemini bildirmek için Husserl'in kullandığı sözler de çok dikkati çekicidir. Husserl'e göre transzendental fenomenolojik reduktion, düşünce tutumunda bir "devrim" getirmiştir. –E. Fink, reduktion kavramını, "Husserl'in felsefe intention'unun kendisine vardığı" (*Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, Kantstudien, Bd. XXXVIII, S. 32) bir buluş olarak adlandırmaktadır. H. Wagner, "Husserl'in terekesi üzerinde eleştirsel düşünceler"inde, reduktion'u, ilk "anakonu" olarak elealıp şöyle demektedir: "Reduktion kavramı, Husserl'in felsefesi için kilit-kavramdır; bu kavram, Husserl felsefesinin bütün öbür kavramları için gereken anlayışa yolaçmaktadır" (Philosophische Rundschau, 1953 Heft I, S. 14).

23 Reduktion kavramını ilgilendiren ilk işaretlere 1905 yazı elyazmalarında rastlanmaktadır. 1907'de Göttingen Üniversitesi'nde verdiği derslerde Husserl, ilk kez olmak üzere bu kavramı öğrencilerine açmıştır. Husserl, gerek basılı yapıtlarından gerekse elyazmalarından görüldüğü gibi, yaşamı boyunca çeşitli kılıklar alan, hiçbirzaman kesin bir biçime varamayan reduktion kavramıyla sonuna dek boğuşmuştur. (Bu esaslı kavramın gelişme tarihini aydınlatan birkaç ipucuna O. Becker dikkati çekmiştir; bk. *Die Philosophie Edmund Husserls*, Kantstudien Bd. XXXV, S. 127, 129 vs.)

24 *Krisis*, S. 151.

25 *A.g.y.*, S. 151.

26 *A.g.y.*, S. 139.

27 *A.g.y.*, S. 153.

28 *Cart. Med.*, S. 116.

[29] Bu çalışmanın ödevi dışında kalan bazı soruları, özellikle reduktion'un çeşitli kılıkları ile metafizik koşulları üzerindeki soruları deşmek isteyenler, E. Fink'in yukarıda anılan yapıtlarından başka, L. Landgrebe'nin *Phänomenologie und Metaphysik* (Hamburg, 1949) adlı kitabına başvurmalıdır.

[30] *Ideen I*, S. 57 v.ö.

[31] *A.g.y.*, S. 62.

2. *Katkısız Bir Deneme Biçimi Olarak "Başkasını-Deneme" ya da "Einfühlung" İntentionalitesi ve Özce Betimlenmesi*

a. Başka-ben'i araştırmada Husserl'in kullandığı yöntem

Husserl'deki reduktion kavramının yapısından zorunlu olarak çıkarılan önceki bölümün sonuçları, eldeki çalışmayı şu soru ile karşı karşıya bırakmaktadır: Husserl, transzendental anlamda başkasının ben'ini araştırırken hangi yöntemi kullanmaktadır? Bu soruya Husserl, doğrudan doğruya bir yanıt vermemiştir. Ancak bundan, Husserl'in, şu ya da bu nedenden dolayı, soruya açık bir yanıt vermekte güçlük çektiği sanılmamalıdır. Bu, daha çok, Husserl'in, soruyu başlıbaşına sormamış olmasından, daha doğrusu, sormayı gerekli görmediğinden ileri gelmektedir. Çünkü Husserl, transzendental bir anlam olarak başkasının ben'ini incelerken, kendiliğinden belirdiği gibi, öbür transzendental anlamları aydınlatmakta kullandığı yönteme: *intention içeriklerinin özce betimlenmesine* başvurmaktadır. Bu, Husserl'in başkasının ben'ine ilişkin açıklamalarından hiçbir sallantıya yerbırakmıyacak kesinlikle belli olmaktadır. İşte, bunun için şimdi, adı geçen yöntemin ana karakteristiklerini açığa çıkarmak gerekmektedir. Hiç kuşku yok ki böyle bir girişim, en genel kuruluşları açmaktan öteye uzanmayacaktır. Yalnız, eldeki çalışma, ilkplanda, başkasının ben'i üzerinde Husserl'in bulup saptadığı ya da bulumuna yolhazırladığı doğruları ortaya koymak istediğinden, yöntemde, bu doğruların yalnızca daha iyi kavranmasını kolaylaştırdığı oranda derine gidilecektir. Bu

çalışma, Husserl'in yerine başka bir düşünürün, transzendental-fenomenoloji yapmayan başka bir düşünürün yapıtını temel olarak alsaydı belki yöntem üzerinde hiç durmayacak ya da gerekiyorsa, sözkonusu olan düşünürün, başkalarının ben'ini incelerken yararlandığı doğal davranışın bilimlerindeki yöntemlerde yaptığı değişikliklerin altını çizmekle yetinecekti. Ancak, genel olarak Husserl'in yapıtının benzersiz durumu; özel olarak da başkasının ben'i üzerinde Husserl'in vardığı olumlu sonuçların, bunu, geniş ölçüde, getirdiği yeni yönteme borçlu olması, 'Husserl transzendental anlamda başkasının ben'ini araştırırken hangi yöntemi kullanmaktadır?' diye ileri sürülen soruya başlıbaşına bir önem kazandırmaktadır. Bu sorunun yanıtı, başkasının ben'i konusunun doğrudan doğruya özünü ilgilendirmektedir.

Bu yöntemin en esaslı niteliği *yeniliğidir.* Ama bu, "doğal bilimler"de[1] kullanılan yöntemleri şu ya da bu biçimde düzeltmekten, yenileştirmekten ileri gelmemektedir; derece bakımından değil, özce bir yeniliktir. Çünkü intention içeriklerinin özce betimlenmesi, *transzendental-fenomenoloji yöntemidir;* başka deyimle, –önceki bölümlerde verilen açıklamalar gereği–, *reduktion'a dayanan bir yöntemdir:* varlığı, işleyişi, başarıları ancak reduktion'la sağlanır. Bu yöntemin zorunlukla reduktion'dan çıktığı söylenebilir. Gerçi Husserl böyle bir zorunluğu açıkça dile getirmemiştir; ancak düşüncelerinin eğilimi, özellikle *Ideen I,* Husserl'in transzendental-fenomenoloji için nesnel olarak, öz-betimlemesinden başka bir çalışma-yolu tasarlayamadığını göstermektedir. Hatta Husserl çok kez reduktion'dan, transzendental fenomenolojinin biricik yöntemi, "hiçbir kuşku götürmeyecek biçimde geçen temel-yöntem"[2] diye sözaçmaktadır; böylece, transzendental-fenomenoloji anlamında, reduktionsuz öz-betimlemesi, özce betimlemesiz reduktion olamayacağını belirtmektedir. İşte bu gerçek eldeki araştırma bakımından incelendikte, intentionalite içeriklerinin öz-betimlemesi denen yöntemin öbür ananiteliklerini bulup ortaya çıkarırken, daha önce verilen reduktion kavramıyla ilgili açıklamalara esaslı bir görev düşeceği, dolayısıyla bu kavramın azıcık daha derinleşeceği meydandadır.

b. İntentionalite'lerin reflexion'da aranıp bulunması

Transzendental öz-betimlemesinin konu olarak aldığı intentionalite'nin ne olduğunu anlamak için, Husserl'in reduktion'la açığa konan transzendental ben üzerindeki saptamalarından kalkmak gerekmektedir. Transzendental ben, 'ben' sözünün de gösterdiği gibi bir bilinçtir; 'transzendental' sözü ise bu bilincin salt olduğuna işaret etmektedir. "Salt bilinç" ("Absolutes Bewusstsein"), dünyayı, doğal anlamdaki universum'u salt bir dünya-fenomeni olarak içinde bulundurmaktadır. Daha önce zorunlu bir alacakaranlıkta bu dile getirilenler, intentionalite kavramının belirdiği arkaplanı vermektedir. Salt bilinç, konstitutiv etkenliğine dayanarak, dünya-fenomenini, daha doğrusu tektek dünya-fenomenlerini –doğal davranıştaki göreli anlamıyla değil, transzendental-fenomenoloji davranışındaki salt anlamıyla: benim için salt geçerliğiyle tektek dünya-fenomenlerini– içinde taşımaktadır. Bu fenomenler, salt bilincin birtakım tektek *akt*'larından ötürü vardır. *Descartes'çı Meditation'lar*'ın ilkinde, Husserl, bunu, Descartes'ça bir tümcede bildirmektedir: "Dünyalı olan herşey (alles Weltliche), her zamanlı-uzaylı varlık, benim içindir – yani benim için geçmektedir; bu da şöyle olur: ben dünyalı şeyi denerim, algılarım, hatırlarım, herhangibir biçimde düşünürüm, yargılarım, değerlendiririm, isterim vs."[3]. Bütün bunlara Husserl, Descartes gibi, "*cogito*" ya da "*cogitatio*"[4] adını vermektedir. "Cogito" demek "bir bilinç *akt*'ı *gerçekleştiriyorum*"[5] demektir. Çeşitli cogito'lar (ya da 'cogitatio'lar: 'cogitationes'), transzendental ben'de, epoche-reduktionun dokunamadığı salt ego'dadır, bu ego içindir; ego ile cogito birbirinden ayrı iki başlık olmayıp bölünmez bir bütünde içten bağlıdır: 'ego-cogito'. Ancak, her cogito, her "bilinç-yaşantısı" ("Bewusstseinserlebnis") *bir şeyin* bilincidir ("Bewusstsein von"), *amacı bir şey göstermektir*, bir şey'e *yönelmedir* (Meinen; Vermeinen). Cogito, bilinci olduğu şeyi, bir "*cogitatum*" olarak içinde taşır. Başka türlü söylendikte, her cogito'nun bir nesnesi, cogitatum'u vardır. Yalnız buradaki nesneyi bilinç dışındaki objekt'lerle, örneğin yerkaplayan nesnelerle karıştırmamalıdır. Cogitatum'lar (cogitata), bilinç dışında varolan nesneler değildir;

bu nesnelerin bilinçteki korrelat'larıdır, karşılıklarıdır; cogito'nun bilinci olduğu şey, işte bu karşılıklardır. Bundan dolayı, bir şeyin bilinci derken, buradaki 'şey'den, bilinç dışındaki bir şey değil, bilinçteki şey, bilincine varılmış haliyle bilinç dışındaki şey anlaşılmalıdır. Cogitatum, bilinç-yaşantısında yaşanılan şeydir; her bilinç-yaşantısı, Husserl'in henüz yayımlanmış bir elyazmasında dediği gibi, "bu yaşantıda 'bilince vardığı' şeyi içinde bulundurur"[6]. Böylece, ego-cogito bütünü, yakından bakıldıkta, *ego–cogito–cogitatum* bütünü olarak belirmektedir: her cogito, ego'nun cogito'sudur; her cogitatum, cogito'nun cogitatum'udur. İşte Husserl bu bütünü, daha doğrusu bu bütündeki cogito'yu *intentionalite* diye adlandırmaktadır. Bundan dolayı, cogitolara –Husserl'in kendisinin yaptığı gibi– birer bilinç-yaşantısı olarak "intentional yaşantılar" ("intentionale Erlebnisse"); birer akt olarak da "intentional akt'lar" ("intentionale Akte") demek gerekecektir. Aynı şey-durumunu göstermek için ayrım gözetmeksizin kullanılabilecek olan bütün bu deyimlerin içinde en uygunu, hiç kuşku yok ki, intentionalite sözüdür. Nitekim Husserl yapıtlarında en çok bu söze başvurmaktadır[7].

Husserl, intentionaliteyi, "amaç olarak alınan bir şeye doğru yönelmiş olmak" ("Gerichtetsein auf"), "bir şeye çevrilmiş olmak" ("Zugewendetsein auf")[8] diye anlamaktadır; bilinç-yaşantısı, yaşadığı nesneye, yaşadığı bilinç objektine yönelmiş, çevrilmiştir. Yaşantı ile yaşanmış durumuyla yaşanan şey arasında intentional bir bağ uzanmaktadır; intentio-nalite (Latince 'tendere' sözünden geldiğine, 'tendere' de germek demek olduğuna göre), bilinç ile nesnesi arasında bir gerilmedir. İntentional objekt, "gerçek" nesne olmasa da vardır; intentional objekt, yalnızca, 'extra mentem' bir nesnenin (zihin dışındaki bir objekt'in) 'in mentem' (zihin içindeki) yaşantısı değildir; intentional objekt, gerçek olarak varolmayan, düpedüz düşgücündeki bir nesne de olabilir; intentional objekt, eo ipso bilinç-yaşantısında hazır olan, bilinç yaşantısında verilmiş olan nesnedir; çünkü bilinç yaşantısı, özü gereği, aracısız yaşanan nesne'ye yönelmek demektir[9]. Bundan, aynı zamanda, intentionalite'nin *bir* olduğu meydana çıkmaktadır. Ancak, birlikli intentionalite'nin iki kutbu vardır; bu, cogito-cogitatum çiftbaşlılığında belirmektedir.

Husserl, cogito qua cogito'ya *noesis*, cogitatum qua cogitatum'a da *noema* adını vermektedir. Noesis'ler cogito-*biçimleri*, algılamak, anmak, beklemek v.ö. gibi tektek bilinç biçimleridir. Noema'lar ise, bu bilinç-biçimlerinin 'içindeki' herbir bilinç-objekt'idir. Tektek intentinolite'leri ise ayrı ayrı duyu verileriyle karıştırmamalıdır. Bilinç-intentionaliteleri, parçalanmaz bilincin kendisidir. Başka türlü söylendikte, tektek intentionalite'ler, tektek duyu-verileri gibi, bilincin tabula'sında hazır olarak bulunup saptanamazlar. İntentionalite olmuşbitmiş bir veri, bir özellik olmayıp başaran, işgören bir etkenliktir[10]. İşte, bundan dolayı, E. Fink: "intentionalite'yi ancak ve ancak intentional çözümleme meydana çıkarır"[11] demektedir.

Bu açıklamalar, Husserl'in bulduğu transzendental anlamdaki intentionalite kavramının, biryandan önemi ile yeniliğini; öteyandan da bu kavramı anlamanın ne kadar güç birşey olduğunu göstermektedir. L. Landgrebe, intentionalite'den, haklı olarak, "Husserl fenomenolojisinin bütünüyle gelişmesini güden anamotiv"[12] diye sözeder. Ancak, şimdi, Husserl'in intentionalite kavramını çepeçevre elealıp incelemeye girişmemek; bu kavramın, eldeki çalışmanın anaödevini aydınlatmaya yarayan yukarıdaki bellibaşlı birkaç çizgisiyle yetinmek yerinde olacaktır.

İşte Husserl'in transzendental-fenomenolojisi, yukarıda ne olduğu kısaca belirtilmeye çalışılan intentionalitelerin öz-betimlemesini amaç edinmektedir. Başka türlü söylendikte, öz-betimlemesinin konusu intentionalitelerdir. Bunun için herşeyden önce, intentionalitelerin birer konu olarak ortaya çıkarılmaları gerekecektir. Bu başarıyı, Husserl, *reflexion* adı altında toplar.

Daha –Latincede geriye bükülme demek olan 're-flectere'den gelen– reflexion sözünün bildirdiği gibi, bu başarının 'dosdoğru' bir başarı olmadığını anlamak kolaydır. Ancak burada transzendental alanda kımıldanıldığından, dosdoğruluktan ne anlaşıldığını açıkça bildirmeye gerekseme vardır. Husserl'e göre bütünüyle doğal davranış, –daha önce de işaret edildiği gibi–, içinde düpedüz yaşayıp gidilen bir davranıştır; bu davranış, herşeyi konstitue eden salt ben'den haberi olmadığı için, çocuksu; genel savı koşul tuttuğu için de dogmatiktir. Bu davranışta,

ister günlük yaşamda isterse de bilim ve felsefede olsun, bütün eleştirsel-reflektiv başarılar, esasta birşey değiştirememektedir; doğal davranışın dosdoğruluğu yine olduğu gibi kalmaktadır. Oysa transzendental fenomenoloji davranışı, reduktion'dan ötürü doğal davranışın çocuksu-dogmatik anlamını aşmıştır; transzendental fenomenoloji davranışı, 'par excellence' reflektiv bir davranıştır. Transzendental anlamdaki intentionaliteyle ilgili reflexion ise transzendental-fenomenolojinin ana reflektiv tabanında ortaya çıkan yeni bir reflexiondur. Husserl, bu reflexion biçimine *"yaşantı reflexion"*u[13] (Erlebnisreflexion) demektedir. Ancak, Husserl'in bu sözle anlatmak istediğini, doğal boyuttaki paraleliyle karıştırmamalıdır.

Doğal davranışta, özellikle bu davranışta kurulan psikolojide, algı, anma, değerlendirme ve benzeri gibi psişik yaşantılara yönelmeye, bu yaşantıların herbirine yeni bir yaşantıda *bakmaya* (Blick), bu yaşantıları konu yapmaya, yaşantı-reflexion'u denmektedir. Bu psikolojik reflexion'lar, doğal davranışın özü gereği, çevrildikleri yaşantıları psişik, yani dünyalı –mundan– birer varlık olarak koymakta, bu yaşantıları varlık bakımından yargılamaktadır. Oysa Husserl yaşantı-reflexion'u derken, transzendental-fenomenolojik bir başarıyı dile getirmeyi istemektedir. Transzendental anlamdaki her intentionalite, salt noemasına yönelmektedir; transzendental intentionalite, bilinci olduğu şeye, bir çevrilmedir. Bu, bir "dosdoğru modus'u"[14] (Modus des geradehin) içinde olur: intentionalite'de noema'sının bilincine varılır, intentionalite çevrildiği noema'sını verir. İşte, çeşitli ekleri ve bütünleyicileriyle birlikte, böyle bir intentionaliteye çevrilen, bu intentionaliteyi veren, bilince vardıran yeni bir intentionalite çeşidi daha vardır ki, bu da Husserl'in "yaşantı-reflexion'u" dediğinden başka birşey değildir. Demek oluyor ki yaşantı-reflexion'u, aslında bir bilinç modifikation'u başarır: dosdoğru modusu reflexiv modusa döndürür; başka deyimle, bir intentionaliteyi yeni bir intentionalitede konu yapar, bir intentionaliteye, bu intentionalitenin baktığı şey ile birlikte bakar. Bu transzendental-fenomenoloji anlamındaki yaşantı reflexion'unun, psikolojideki reflexion'dan özce başka bir yapısı olduğu açıktır.

Husserl'in yaşantı-reflexion'u, transzendental alanda orta-

ya çıkan bir başarı olup salt intentionalitelere çevrilmekte, reduktion'un özü gereği, bu intentionalitelerde verileni, varlık bakımından yargılamayı işin dışında bırakmaktadır. Yaşantı-reflexion'unun asıl ödevi, dosdoğru modustaki intentionaliteyi yinelemek değil, seyirde yakalamaktır. Bundan, yaşantı-reflexion'unun, çevrildiği intentionaliteyi değiştirip bozduğunu ileri sürerek, reflexionun başarısını küçümsemeye kalkışmamalıdır. Yaşantı-reflexion'u: yaşantıyı olduğu gibi yeniden vermez; reflexion sözünün de gösterdiği gibi, orijinal yaşantının kendisi değildir; orijinal yaşantının yaşantısıdır. Yaşantı-reflexion'unda, yaşantı *aracısız olarak algılanır*. Reflexion, orijinal yaşantıyı salt olarak *"koyan bilinç"*tir[15] (setzendes Bewusstsein). Reflexion'un varlığı, bilincin esaslı bir yapısına dayanmaktır. Husserl, bu yapıyı şöyle dile getirmektedir: "Yaşantının varlık-biçimi, ilkece reflexion halinde algılanmasıdır"[16]. Bu tümcede, yaşantı ve reflexion sözleri transzendental açıdan anlaşılarak yorumlandığında, reflexion'la ilgili son derece önemli iki nitelik elde edilmektedir. Bu tümce, ilkin, orijinal intentionalitenin reflexiondan önce varolduğunu bildirir. Husserl'in sözleriyle: reflexion'un şu "dikkate değer özelliği vardır ki,... reflexionda algıya uygun olarak kavranan şey, ilkece yalnızca varolan ve algılayan bakışın içinde süren birşey olarak değil, *daha önce*, bu bakış kendisine *çevrilmeden önce* varolan birşey olarak belirir"[17]. İkinciyin, istisnasız *her* intentionalitenin reflexiona uğrayabileceği meydandadır; ilke bakımından, istendiğinde, reflexion'da bilincine varılamayan bilinç-yaşantısı yoktur. Husserl'in sözleriyle: "bakışta olmayan her yaşantı, ideal olanakça 'bakılan' bir yaşantı olabilir; ben'in bir reflexion'u yaşantıya yönelir; böylelikle yaşantı, ben *için* bir nesne olur"[18].

Yapısı kabataslak belirtilmeye çalışılan transzendental fenomenoloji reflexion'u, gerçekleştirilmesi ve başarı-gücü bakımından, Husserl fenomenolojisinin doğrudan doğruya kaderiyle ilgili birtakım soruları birlikte getirmektedir. Bunları deşmenin yeri burası olmadığı için burada, yalnızca bu yöndeki soruların eldeki çalışmayla ilgili yanıtına dokunulacaktır: Reflexion-yaşantısı, M. Farber'in de dikkati çektiği gibi, ne denli "doğaya aykırı ve güç"[19] ise de olanaklıdır. Bunun doğruluğunu anlamak

için de, reflexion üzerinde reflexion'a girişmekten başka çare yoktur. Her transzendental fenomenologun kolaylıkla gerçekleştirmesi gereken yaşantı-reflexion'u, Husserl'e göre son derece önemli bir başarının adıdır. Husserl, *Ideen I*'de reflexion'u, " ..reflexion, fenomenolojinin ana bölümlerinden birisinin konusudur"... "fenomenoloji yöntemi baştan sona dek reflexion aktları içinde kımıldanır"[20] diye tanıtır.

Nitekim bir bilinç gücü, bir bilinç yetisi (Vermögen) olarak yaşantı, ancak kendisine yönelen reflexion'dan ötürü günışığına çıkmaktadır. Reflexion, bilincin durmadan 'akıp giden' *"intentional bir yaşama"* (intentionanales Leben) olduğunu açığa çıkarmaktadır. İntentionalitenin, gerek noesis gerekse noema kutbunu konu diye alan reflexionlar: noetik ve noematik reflexionlar, intentionalitelerin içine sokulmayı sağlayan başarılardır. Böylelikle, noesislerin çeşitliliği; her noesisin, değişken bir *ufku* (Horizont'u) birlikte getirdiği; her aktüel noesis'in değişebilen belli bir aydınlığı ve seçikliği olduğu; her noesiste, istendiğinde, sonradan bulunup gözönüne serilebilen sayısız içermelerin ya da güçlerin gizlendiği ancak reflexionla bulunabilir. Türlü türlü noemaların yapısı, belli bir noemanın varlık-modusu bakımından özelliği (örneğin, varlıkça kuşku götürmezliği, olabilirliği, olmazlığı), öznel-zaman modusu bakımından durumu (sözgelişi şimdiki zamanda olması, geçmişte ya da gelecekte olması...) hep reflexion'un bulup ortaya çıkardığı köklü araştırma yönleridir[21].

c. Öz-betimlemesi

Husserl'in transzendental fenomenolojisi, en etkili başarılarından biri olarak, reflexion'da verilenin eksiksiz saptamasına dayanmaktadır. Bu ise, *betimlemeden* (descriptio, Beschreibung) başka birşey değildir. Husserl'in betimleme ile felsefeye neler kazandırdığı açıktır: Husserl, betimlemesine konu olarak psişik fenomenleri değil, transzendental anlamdaki intentional verileri almaktadır. İşte, bunun için Husserl, kendi betimlemesini, *intentional betimleme ya da intentional analiz* diye belirtir. Bu betimlemenin kalkış noktası, zorunlukla intentionalite bütününün co-

gitatum kutbunda bulunmaktadır. Başka türlü dendikte, dosdoğru intentionalitenin yaşadığı intentional nesne (noema) *"transzendental bir ipucu"*[22] (transzendentaler Leitfaden) olarak kullanılmaktadır. Bu, Husserl'in, betimlemeye getirdiği verimli bir yeniliktir. Nitekim, Husserl, somut intentionalite betimlemelerinde, ilkin, transzendental ipucunu saptamaya çalışmakta, yani noematik reflexion'un verdiğini analiz etmektedir. Sonra, bu noematik betimlemeyi, noetik betimlemeyle bütünlemekte, yani transzendental ipucuna çevrilen bilinç-yaşantılarının betimlemesine geçmektedir. Husserl'in transzendental-fenomenoloji betimlemesini kuran en esaslı özelliklerden biri de bu betimlemenin bir öz-betimlemesi olmasıdır.

Betimleme, Husserl'de kendi sözüyle: "koskocaman bir konu-bağlamı"[23] olarak ortaya çıkmaktadır. Burası, bu konu-bağlamını deşmenin yeri olmadığı için eldeki çalışmanın ana amacı bakımından, yalnızca betimlemenin öz ile olan ilişiği üzerinde kısaca durulacaktır.

Husserl'in betimleme ile öz arasında bir bağ kurması; daha doğrusu, betimlemenin öze yönelen bir betimleme olmasını, *"öz betimlemesi"* (Wesensdeskription, Wesensbeschreibung) olmasını istemesi; öz-betimlemesi olmayan herçeşit betimlemeyi, transzendental fenomenolojinin dışında bırakması, –bu fenomenolojinin en esaslı niteliklerinden biridir. Hiç kuşku yok ki, "öz-betimlemesi" kavramı, transzendental reduktion ve intentionalite ile birlikte Husserl fenomenolojisini taşıyan bir temel-taşıdır. Bu en çok, Husserl'in, fenomenoloji'yle ilgili olarak verdiği tanım karakterli açıklamalarda dile gelmektedir. Nitekim, bunların *Ideen I*'de bulunan en vecizlerinden biri, fenomenolojiyi: "transzendental olarak arınmış yaşantıların fenomenoloji davranışında betimlemeye dayanan öz öğretisi"[24] diye belirlemektedir. Öz-betimlemesine fenomenolojide düşen canalıcı görev, Husserl'in *herçeşit individuation'dan, bireyselleştirmeden yüzçevirmekteki*[25] kesin kararıdır. Husserl'i zorunlukla bu karara sürükleyen neden apaçıktır: Tektek individuel, bireysel intentionolitelerin betimlenmesi, sonu gelmeyen birşeydir; tektek noetik ya da noematik betimlemelerin 'empirik' (doğal davranıştaki anlamıyla değil, transzendental-fenomenolojideki anlamıyla empi-

rik) bir geçerliği vardır; bu ise, bir temel-bilim olmak savıyla ortaya çıkan, tam bir evrenselliğe hakkazanmak isteyen fenomenolojinin ana eğilimine aykırıdır. İşte, bunun için Husserl, fenomenolojinin, her fırsatta, öze dayanan bir betimlemeden başka türlü düşünülemeyeceğini belirtmektedir.

Öz (Wesen, allgemeine Form, essentia, Eidos, 'Idea' Husserl'in özü göstermek için kullandığı eşanlamlı sözlerdir) deyince, Husserl, pek belli bir varlık-biçimini anlamaktadır. Ancak, bu varlık ortada değildir; ortaya çıkarılması için güçlükle ve adım adım oluşan bir *süreci* (Prozess'i) gerçekleştirmek gerekmektedir. Husserl bu sürece, (özü gösteren çeşitli sözlerden biri olan 'idea' ile 'eidos'tan kurduğu) *ideation* ya da *eidetik* reduktion adını vermektedir[26]. Husserl'e göre ideation sürecinin *ilk* basamağında herhangibir individuel-konkret, bireysel-somut objekt'ten: bilinç dışındaki gerçek bir nesneden ya da psişik bir yaşantıdan değil, fenomenolojik bir objekt'ten, yani transzendental olarak arınmış bir veriden, örneğin herhangibir intentionaliteden, bu intentionalitenin noesisinden ya da noemasından kalkılır. Çıkış noktası olarak alınan rasgele nesne, bir "kılavuz örnek"[27] (leitendes Vorbild) diye kullanılır. Başka türlü söylendikte, 'hic et nunc' varolan nesne, düşgücünde, fantezide bir son konamayan çeşitli düşünülebilirlikleri (Erdenklichkeiten) boyunca *keyfi* olarak değiştirilir. Böylece, çıkış noktasındaki nesne, sonsuz bir variant'lar zincirinin ilk halkası halinde belirmektedir. Ancak, burada, değiştirme (Variation, Variieren) sözünü, değişiklik (Veränderung) sözü ile karıştırmamaya dikkat etmelidir. Değişiklik, real birşeyin, gerçeklikteki birşeyin başka-türlü-olması olayını bildirmektedir; değişiklikte, değişen şey, bireysel bakımdan yine aynı şey olarak kalır; örneğin, herhangibir nesnenin kırmızısı, solup değişse de, yine o nesnenin kırmızısıdır. Oysa değiştirmede, nesnenin bireysel varlığı ortadan kalkar, nesne serbest bir fanteziyle olabilen başka bireysel objektler halinde düşünülüp tasarlanır (um-fingieren). İdeationun *ikinci basamağı*, durmadan çoğalan variantlar'ın örtüşme (Deckung) yoluyla aralarında *birlikli bir bağ* meydana getirdiklerini saptamaya dayanmaktadır. *Üçüncü* basamakta ise, birbirine bağlı olan sayısız variantlar boyunca, hep aynı kalan ayrılıklara karşın variantların

arasında belli bir noktada, zorunlukla bir 'congruens', bir uyum olduğunu görmek gerekmektedir. İşte, Husserl, bu congruens'e: genel form, genel biçim, öz ya da idea; özü veren görmeye ise *öz-görü'sü* –Almanca sözlerle: Wesensanschauung, Wesensschauung, Wesensschau, Wesenserschauung, Wesensintuition– adını verir. Öz-görüsü, çapraşık bir akt'tır; bir çırpıda değil, uzun ve karmaşık bir hazırlıktan sonra gerçekleştirilebilir; edilgin değil etken, aktiv bir başarıdır; özü, herhangibir uyduruğu (fiktion'u) değil de varolan genel formu, tıpkı bireysel bir nesne gibi apaçık veren ve çeşitli açıklık dereceleriyle yakalayan pek özel bir algılamadır. Böylece, öz-görüsünün, bir bakıma reflexion'dan başka birşey olmadığı ortaya çıkmaktadır. Belli bir intentionaliteye yönelen öz-görüsü, genel olarak o intentionaliteyi kavrayan bir yaşantı-reflexionudur. Demek oluyor ki, transzendental fenomenoloji, reduktionun tabanı üzerinde öze ilişkin doğrular (Wesenswahrheiten) ile örülen, yani özce genel ve özce zorunlu eidetik-betimleyici yargılardan kurulan bir temel-bilimdir[28].

d. Başka-ben intentionalite'sinin öz-betimlemesi yönünde işlenişi.

Transzendental fenomenoloji yöntemi üzerindeki kısa açıklama, başkasının ben'i sorununun Husserl'deki işlenişini aydınlatmak için gerekeni vermiş bulunuyor: Transzendental anlamıyla 'başkasının ben'i sorunu', Husserl'de, ancak, başkasının ben'i intentionalitesinin özce betimlenmesi yönünde ele alınıp incelenebilir. Nitekim Husserl, transzendental davranışından zorunlukla çıkan bu sonucu gerçekleştirmekten geri kalmamıştır.

Noema kutbunda "başkasının ben'i" bulunan intentionalite, Husserl'de *başkasının ben'i intentionalitesi* olarak ortaya çıkmaktadır. Husserl, bu özel intentionalite biçimine *"başkasını deneme"* (Fremderfahrung) ya da *"Einfühlung"*[29] adlarını vermektedir. Aynı intentionalite'yi göstermek için Husserl'in kullandığı bu iki ayrı deyim, araştırılan şeyi daha adlandırmada bir terminoloji kararsızlığının ya da bir deyim savsamasının belirdiğini sanmaya götürebilir. Ama böyle bir yorum, başka ben'lerin

özüne sokulmak için Husserl'in yoğunlaştırdığı çabaları daha baştan bir önyargıyla karşılamak demektir. Oysa Husserl'in başkasının ben'i intentionalitesiyle ilgili incelemeleri bütünüyle ele alındığında, adlandırmadaki birlik eksikliğini, adlandırılması istenen şeyin, yani başkasının ben'i intentionalitesinin kendisinde aramanın daha doğru olacağını ortaya koymaktadır. Bu intentionalite, nesnel yapısı bakımından öyle karmaşıktır ki, bir tek sözle dilegetirilemez. Kullanılan çeşitli sözler bu intentionalite'nin ya alacakaranlık bir biçimde bütününü ya da –ne denli içten olursa olsun– belli bir yönünü bildirebilir.

Nitekim Husserl'in başvurduğu "başkasını-deneme" (Fremderfahrung) deyimi, intentionalite'nin bütününü göstermekle birlikte, aydınlanması gereken bir deyimdir. Bu deyimdeki "başkası" sözü, ilk bakışta apaçık belirlenmiş bir içeriği bildirir gibiyse de, aslında tekanlamlı değildir. Transzendental fenomenoloji açısından bakıldıkta, "başkası" deyince neyi anlamalıdır? Bir intentionalite olarak başka bir insanın transzendental ben'ini mi, ruhunu mu, bedenini mi? "Deneme" ne demektir? Bu denemenin transzendental anlamdaki öbür anadeneme biçimleriyle; örneğin algılama, anımsama, 'retention', bekleme, 'protention'... çeşidinden deneme biçimleriyle ne gibi bir ilgisi vardır? Kabataslak söylendiğinde, transzendental fenomenolojiye göre, algılama: uzaylı-zamanlı birşeyin belli bir yanını ya da bir değeri doğrudan doğruya bir 'tode ti' olarak kavramak, bu kavrayışı sonra olabilen algılamalarla bütünlemektir; anımsama: geçmişte olup bitmiş bir olayı, 'eskiden' güncel olan bir olayı, 'sanki-yeniden-verilmişçesine' yaşamak, algılamaktır; retention: birşeyi, bir olayı, 'daha şimdi', 'hemen az önce' özelliğiyle, büsbütün 'kaybolup' gitmeden, bir "henüz-bilinci" (Soeben-Bewusstsein), bir "hâlâ-bilinci" (Nochbewusstsein) olarak hatırlamak, algılamaktır; bekleme: gelecekte olacak birşeyin algılanmasıdır; protention: hemen olacak olan, olmaya başlayan birşeyin beklenmesidir, – geçmiş için retention ne ise gelecek için de protention odur[30]. Demek oluyor ki bütün bu deneme biçimlerinde algının özel bir yeri vardır: algıya bir bakıma asıl deneme denebilir. Buna göre, bir deneme biçimi olarak başkasını-denemede algının rolü nedir? "Başkası"nın neyi denenebilir? "Baş-

kasını-deneme" sözünün birlikte getirdiği bu sorular, sözün anlamını arayıp bulmada birer kılavuz olarak kullanılabilir. Gerçi Husserl açıkça bu soruları sormamıştır; ama gerek yapıtının kuruluşu gerekse erişmek istediği yanıtlar ile vardığı sonuçlar, söze yapışık olan bütün bu soruların, güdücü birer arkaplan olarak Husserl'de varolduğunu meydana vurmaktadır. Ancak, Husserl'in "başkasını-deneme" diye adlandırdığı intentionalitede, bu adlanıştan ötürü esaslı birtakım nitelikler kavranmaktadır. İntentionaliteyi, apaydınlık olmasa da, sınırlayan "başkasını-deneme" sözü, ilkin, intentionalitenin bir *deneme* biçimi olduğunu belirtmektedir. Ondan sonra, denenenin "kendim" değil "başkası" olduğunu bildirmektedir: "*Kendimi denemem*" başka şey, "*başkasını denemem*" başka şeydir (Selbst-erfahrung; Fremderfahrung). Bu iki başlıca deneme yönünün birbiriyle ilişkisi ise yukarıdaki soruların yanıtları gibi, eldeki çalışma geliştikçe, Husserl'e dayanarak birer birer ortaya konacaktır.

Başkasının ben'i intentionalitesine Husserl'in verdiği öbür ada, "Einfühlung"a gelince, bu söz pekçok karışıklıklara yolaçabilir. 'Einfühlung' sözünde, genel olarak, bir metafizik, bir estetik bir de etik anlam saptayabiliriz. Metafizik anlamıyla 'Einfühlung', dünyadaki bütün nesneleri: insanları, kültür objekt'lerini, hayvanları, bitkileri, anorganik şeyleri... tıpkı kendim gibi canı olan bir varlık diye yaşamamı sağlayan olaydır; kendimdeki duygu ve diriliği başka varlıklara aktarmamla, introjektion'la gerçekleşir. Estetikte 'Einfühlung': kendimi sanat güzelinin ya da doğa güzelinin içine koymam, bütün varlığımla onları, onlarda dile geleni içten yaşamamdır. Etik alanda 'Einfühlung': başkalarının ahlak akt'larını, bu aktların motivation'larını, kendimi başkalarının yerine koyarak, içten anlamamdır. Oysa Husserl'in 'Einfühlung' sözünü, bu sözün anılan çeşitli kullanışlarından kökten ayırmak gerekir. 'Einfühlung', Husserl'de, doğal davranıştaki bilimlerin kurulmasında başvurulan bir anakavram değildir. Doğal davranıştaki 'Einfühlung'a, yani 'einfühlen' edilen şeyi –doğal davranışın savına göre– gerçekten varolan birşey diye koyan akt'a, Husserl: *empirik* 'Einfühlung' demektedir. Kendi 'Einfühlung' kavramı ise nesnesini absolut olarak, salt olarak içinde taşıyan transzendental bir bilinç-yaşantısını, transzenden-

tal anlamda bir intentinoliteyi göstermektedir. Husserl, bu 'Einfühlung'u, henüz yayımlanmamış bir elyazmasında, *fenomenolojik* 'Einfühlung' diye adlandırmaktadır[31]; böylece, 'Einfühlung' bütün anlamını, reduktionla elde edilen fenomenoloji alanında bulmaktadır. Bundan dolayı, Husserl'in 'Einfühlung sözünü' daha çok hangi doğal bilgi kolu yönünde kullandığını sormak saçma birşey olur. İster empirik ister transzendental anlamda kullanılsın, 'Einfühlung' sözünde, 'duygu' sözünün (Fühlung, Fühlen sözünün) ağırbastığı meydandadır. Bu saptama, 'Einfühlung' deyince, Husserl'de kolayca, başka ben'in, yalnız ama yalnız duyguya dayanarak yaşandığı intentionalitenin anlaşılması gerekeceğini sanmaya götürebilir. Ancak bu, Husserl'in 'Einfühlung' anlayışını daha baştan kötürümlemek demektir. Nitekim Husserl 'Einfühlung' sözündeki bu darlıktan, bazı araştırma-elyazmalarında uzun uzun yakınmaktadır. Husserl'in başkasının ben'i üzerindeki açıklamaları, hiç kuşku yok ki, bu intentionalitenin "duyma" ile esaslı bir ilişiği olduğunu göstermektedir. Gene de başkasını veren intentionalite, bütünüyle transzendental bir duygu akt'ı demek değildir. 'Einfühlung', Husserl'de, son derece çetrefil ve içiçe giren katlardan meydana gelmektedir. İleride aydınlatılacağı gibi Husserl'in 'Einfühlung' kavramı, herbiri başkasının ben'ine ilişkin belli bir yapı-bağlamını veren birçok 'Einfühlung'ları içinde taşımaktadır.

Gerek 'başkasını-deneme' gerekse 'Einfühlung' sözlerini, Husserl, başkasının ben'i sorunuyla ilgilenmeye başladığı ilk zamanlardan beri hiçbir ayrılık gözetmeksizin, son günlerine dek kullanmıştır. Bununla birlikte, 'Einfühlung' sözünün, Husserl'de, yerini gittikçe 'başkasını-deneme' sözüne bıraktığı söylenebilir. 1910/1911 kış semestresindeki Göttingen ders-notları *Einfühlung'un transzendental teorisi* adını taşımaktadır; 1912-1918 yılları arasında kaleme alınmış olan *Ideen II*'de başkasının ben'i intentionalitesi için, 'Einfühlung' sözü ağır basmamaktadır. Bunu o çağın anlatım eğilimiyle açıklayabiliriz. Gerçekten de o çağda özellikle Th. Lipps'in etkisiyle 'Einfühlung' sözü en çok kullanılan sözlerden biriydi. Husserl'in bu sözü doğrudan doğruya Lipps'ten aldığı ileri sürülebilir. Husserl'in, bir psikolojist, bir mantık psikolojisti olarak Lipps'i ağır bir dille eleştirmiş ol-

ması, Lipps'in Husserl üzerindeki etkisini dışta bırakamaz. 'Başkasını-deneme' sözü Husserl'in 1920'den sonraki yıllarında 'Einfühlung' sözünden çok daha sık geçmektedir. Sorunla ilgili önemli bir elyazmanın başlığında[32] 'başkasını-deneme' sözü bulunmaktadır. *Cartesianische Meditationen*'de, 'Einfühlung' sözüne 'başkasını-deneme' sözünden daha az rastlanmaktadır. Husserl, V. meditation'da başkasının ben'i üzerindeki çalışmasını: "Başkasını-denemenin, 'Einfühlung' diye tanınan şeyin teorisi"[33] konu-başlığı altında toplamaktadır. Husserl'de, başkasının ben'i intentionalitesindeki hem "deneme" hem de "duyma" nitelemelerini birarada veren bileşik deyimler de eksik değildir; örneğin, "Einfühlung yapan deneme"[34] (einfühlende Erfahrung) ile "Einfühlung'lu deney"[35] (Einfühlungserfahrung) bu çeşit deyimlerdendir.

İster 'başkasını-deneme', ister 'Einfühlung' isterse de bu ikisinden kurulan birleşik bir sözle adlandırılsın, başkasının ben'i intentionalitesini incelerken Husserl'in, genel olarak intentionaliteleri işlemede kullandığı yönteme başvuracağı meydandadır. Nitekim Husserl, başkasını-denemenin ya da Einfühlung'un kuramı deyince, esas olarak, başkasının ben'i intentionalitesini, yapıcı bir açıklama-temelinden kalkarak birlikli bir tutumla aydınlatmayı anlamaz. Husserl'in 'Einfühlung kuramı' bir kuramlaştırma değildir. Husserl'in isteği ve gerçekleştirdiği, buna ters yönde bulunur: başkası'nın ben'i intentionalitesini *transzendental reflexion-intuitiona dayanaraktan özü bakımından betimlemek*. Bu amaçla da tektek başkasının ben'ini değil, genel olarak başkasının ben'ini, bir 'eidos' olarak başkasının ben'ini ele almakta, önceki bölümde bütün intentionalite biçimleri için kısaca belirtilenleri 'mutatis mutandis' 'başkasının ben'i' transzendental anlam-bütününe, dolayısıyla 'başkasını-deneme' intentionalitesine uygulamaktadır. Bu arada, Husserl'in, başkasını-deneme intentionalitesinin ana ögeleri ile esaslı içerimlerinin gerek noetik gerekse noematik yönde atlamasız bir biçimde betimlenmesine (analizine) ayrıca önem vermesi gerekeceği kendiliğinden anlaşılmaktadır. Bu betimleme, başkasının ben'inin, özü bakımından ne olduğunun belirtildiği bir bilgi-bağlamı ortaya koyacaktır. Bu bilgi-bağlamının zorunlu-apriorik bir geçerliği olacaktır.

Çünkü bu bilgi-bağlamı, transzendental bir fenomenoloji olarak tektek betimlemeci-özcü tümcelerinden kurulmaktadır. Bu arada, zaman zaman yeni deyimlere ve kavramlara uzanılacak ya da eski kavramlara transzendental bir öz kazandırmak gerekecektir. Böylece, sonunda, başkasının ben'i sözünün transzendental-fenomenolojik anlamı, olanca ufkuyla birlikte günışığına çıkarılmış olacaktır. İşte, Husserl'in bu güç ödevi işbaşında nasıl ve ne derece gerçekleştirdiği sorusu, yanıtı ancak, eldeki çalışmanın adım adım ilerlemesiyle verilebilen canalıcı bir sorudur.

Notlar:

1 Burada "doğal bilimler" ("natürliche Wissenschaften") sözü, yalnızca fizik, kimya ve benzeri gibi "doğa bilimlerini" (Naturwissenschaften) değil, tarih-bilimi, hukuk ve benzeri gibi "manevi bilimleri", "kültür bilimlerini" (Geisteswissenschaften) de içine almaktadır. "Doğal bilimler", "doğal davranışta" kurulan, doğal davranışın genel savına dayanan bilimlerdir.

2 *Ideen* II, S. 179.

3 *Cart. Med.*, S. 60.

4 Husserl, 'cogito' ile 'cogitatio' sözleri arasında bir ayrılık gözetmemektedir. *Ideen I* ile *Krisis*'te, aynı bağlam içinde, bazan 'cogito' bazan da 'cogitatio' sözlerini; *Cartesianische Meditationen*'da ise en çok 'cogito' sözünü kullanır. Kılı kırk yarmaya kalkıp bunu bir terminoloji ilgisizliği diye anlamamalıdır. Aslında, belli bir anlamda, cogito 'cogitatio'dur.

5 *Ideen, I*, S. 79.

6 *C 16 V*, S. 2.

7 Burada, 'akt', 'bilinç yaşantısı' ve 'cogito' sözlerinin çeşitli anlamları ile gerektiğinde bu sözlerin birbirlerinden ayrılmasını sağlayan incelikler (nuance'lar) hesaba katılmamıştır. Husserl'in özellikle "V. mantık araştırması"nda başarıyla ortaya koyduğu bu incelikleri işe karıştırmak, eldeki çalışmanın şimdi yerine getirmek zorunda olduğu sınırlı ödevin dışında kalmaktadır.

8 *Ideen* I, S. 78.

9 Husserl, V. mantık araştırmasında bunu şöyle anlatmaktadır (Band II, Teil I, S. 373): "Tasarımlanan objekt ister gerçekte varolsun isterse de uydurulmuş ya da büsbütün saçma olsun, bilinç için verilen, özü gereği, hep aynıdır. Jupiter'i Bismarck'tan, Babil kulesini Köln katedralinden, düzenli bir binköşeyi düzenli bir binyüzeyden başka türlü tasarımlayamam."

10 Krşl. *Cart. Med.*, II. Meditation.

11 E. Fink, *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*, Revue internationale de philosophie, II, S. 265.

12 L. Landgrebe, *Phänomenologie und Metaphysik*, S. 59. Husserl'deki intentionalite kavramı üzerinde daha fazla bilgi edinmek için Husserl'in görüşlerini Descartes ve Brentano ile karşılaştırmalı, bu arada L. Landgrebe'nin adı geçen yapıtındaki

"Die Intentionalität bei Husserl und bei Brentano" adlı bölüme (S. 59 v.ö.) baş vurmalıdır.

13 *Ideen I*, S. 181.

14 *Cart. Med.*, S. 14.

15 *Ideen II.*, S. 224.

16 *Ideen I*, S. 105.

17 *A.g.y.*, S. 104.

18 *Ideen I*, S. 178.

19 M. Farber, *The Foundation of Phenomenology*, Cambridge (U.S.A.), S. 214.

20 *Ideen I*, S. 177; 181.

21 Krş. *Cart. Med.* S. 74.

22 *Cart. Med.* S. 87.

23 *A.g.y.*, S. 77.

24 *Ideen I*, S. 171.

25 *A.g.y.*, S. 75.

26 Buradaki reduktion'u, transzendental fenomenolojinin anatabanı olan transzen dental reduktion'la karıştırmamalıdır. "Eidetik reduktion" deyimindeki redukti on sözü, (eidos'a) indirme, (eidos'a) gerigötürme, (eidos olmayan herşeyi) dışta bırakma demektir. Buna göre, genel olarak ele alındığında, transzendental re duktion ile eidetik reduktion birbirlerinden bağımsız başarılardır; her iki reduk tion arasında bir öncelik-sonralık ilişiğinin varolması gerekmez. Husserl'in fe nomenolojisinde ise her iki reduktion birlikte işgörmektedir; transzendental fe nomenoloji aynı zamanda *eidetik fenomenolojidir.*

27 *Erf. u. Urt.*, S. 410.

28 Ideation (mahiyet, öz-görüsü) problematiği, Husserl'i en çok uğraştırmış olan problematiklerden biridir. "Salt fenomenolojiye genel giriş" olarak düşünülen *Ideen I*'in ilk kesimi "öz ve öz bilgisi" adını taşımaktadır. Yayımlanmamış elyaz maların birçoğunda, sırası düştükçe Husserl, düşünce dünyasının en bellibaşlı kavramlarından biri olan ideation'u her kez yeniden deşmekten geri kalmaz. Bu, kuşkusuz sorunun önemi ve güçlüğü kadar, Husserl'in kendi açıklama de nemelerini yeter bulmamasından ileri gelmektedir. Husserl'in ideation'a ilişkin en olgun açıklaması, besbelli ki, *Erfahrung und Urteil*'ın üçüncü kesiminin II. bö lümünde yer almaktadır. ("Öz görüsü yöntemine dayanarak arınmış genellikle rin kazanılması", –S. 409 460) Eldeki çalışma amacı gereği, ideation'u kısaca da olsa aydınlatırken, Husserl'e çevrilen kitaplar ile yazılarda nedense unutulmuş olan, hiç değilse savsaklanmış olan bu olgun bölümü kılavuz olarak elealmış, birer bütünleyici kaynak olarak da *Ideen I*'in her kez belirtilen yerleri ile *Cartesi anische Meditationen*'daki 34. §'a (S. 103 v.ö.) başvurmuştur.

29 Alman düşünme-dünyasında özellikle Novalis ve Jean Paul gibi romantik ya zarların geniş çevrelere yaydığı "Einfühlung" sözü, kısa zamada, yabancı dillere çevrilemeyen bir içerik kazanmıştır. Fransızcaya "pénétration", İngilizceye de "penetration" ya da "imaginative understanding" diye çevrilmeye çalışılan bu söz, eksik yorumlarla verilmek istenmediğinde, Almanca aslıyla kullanılmakta dır. Nitekim, Husserl'in ilk kez Fransızca çevirisi yayımlanmış olan *Cartesianisc he Meditationen*'inde böyle yapılmıştır. (Meditations cartésiennes. Introduction á la phénomenologie, Trad. Par Mlle Gabrielle Peiffer et M. Emmanuel Levinas, Paris, 1931 örneğin S. 77 v.ö.). İşte bundan dolayı, "Einfühlung" sözü, eldeki incelemeye, Türkçeleştirilmeye kalkışılmadan olduğu gibi alınmıştır.

30 Başlıca tektek fenomenolojik deneme türleri için krş.: *Ideen* I, S. 97, 178, 182, 274; *M. III 9 VI b.*, S. 26 30.
31 Empirik ve fenomenolojik 'Einfühlung' ayırması için krş. *M. III 9 VII b*, S. 55.
32 Bu, bugün Louvain'deki (Belçika) Husserl-Arşivinde bulunun *B I 9 VII* işaretli elyazmadır.
33 *Cart. Med.*, S. 124
34 *M. III* 9 *VII* b, S. 52.
35 *Ideen II*, S. 228.

II. KISIM

Başkasının "Gerçek" Varlığı Soru Çevresi

3. "Transzendental Solipsizm" Sorusunun Husserl'deki Yeri ve Önemi

a. "Başkasının ben'i" kavramı ile "transzendental solipsizm" sorusu arasındaki zorunlu bağ

Reduktion'la uçsuz bucaksız bir araştırma alanı olarak transzendental taban kazanıldı. Bu tabanda ortaya çıkan tüm sorunların biricik işlenme biçimi, intuitiona dayanan eidetik-betimleyici yöntem, bellibaşlı kurucu ögeleriyle açığa kondu. Böylece, transzendental anlamda belirebilen başkasının ben'ini incelemek için: arınmış salt bir bütün olarak başkasını-deneme intentionalitesinin eidetik bir betimlemesine girişmekten başka tutulacak yol olmadığı meydandadır. Ancak, şimdi Husserl'in yürümüş olduğu bu zorunlu yola koyulmadan önce, önemli bir soruyu atlamamaya dikkat etmelidir: Husserl niçin başkasının ben'i sorunuyla ilgilenmiştir? Yazılı ve sözlü bildirilerden değil, bilim çalışmalarının kimi kapalı kimi açık eğilimlerinden de anlaşıldığı gibi tüm yaşamasını transzendental fenomenolojiyi kurup geliştirmeye vermiş olan Husserl, bu son derece önemli ve çetrefil anaödevin yanında, başkasının ben'i sorunu çeşidinden Batı Felsefesi geleneğinin dışında kalan özel bir konuyu elealmak gereksemesini neden duymuştur?

Husserl'in bu konuya olan ilgisini: fenomenolojinin temel taşlarını koyduğu sırada, gerek yöntemsel tutumunu işbaşında göstermek isterken, bir örnek olarak, rasgele, başkasını-deneme intentionalitesine başvurduğu doğrultusunda; gerekse bellibaşlı yapılarının aydınlatılması, fenomenolojiyi temellendirme işi-

ne giren, intentional yaşamanın bütününden, belli bir kesiti yakından göstermeyi dilerken, rasgele bir intentionalite diye, başkasını-denemeyi ele alıp incelediği biçiminde yorumlamak yersizdir. Çünkü böyle bir yorum, biryandan Husserl'in başkasının ben'i sorununa sarılışındaki ısrarı, dolayısıyla bu sorunun Husserl'in düşünce dünyasındaki eşsiz durumunu açıklayamamakta; öteyandan da Husserl'in sorunu çözmek için göze aldığı çabaları, baştanbaşa güden anaeğilim bakımından, ışıklandıramamakta, dolayısıyla çözüm-çabasındaki savların asıl anlamını karanlık bırakmaktadır. Demek oluyor ki, Husserl'in başkasının ben'iyle uğraşmasındaki nedeni, *transzendental fenomenolojinin kurulmasında ortaya çıkan nesnel bir zorunluk*'ta aramak gerekecektir. Bu yöndeki arayış başarıyla sonuçlandığında; hem başkasının ben'i sorununun Husserl'in düşünmesindeki yeri ve önemi hem de sorunun çözüm-yöneltisine ilişkin ana ögeler: çözüm yöneltisinin arkaplanı, dürtüsü, eğilim ve amacı anlaşılmış olacaktır.

Husserl'i başkasının ben'i sorununu elealmaya götüren zorunluğu kavramak için, dolambaçlı birtakım açıklamalara girişmesek de olur. Bu zorunluk, transzendental fenomenolojinin yapısındadır. Kökten bir dünyasızlaştırma olarak gerçekleştirilen transzendental reduktion sonunda, dünyalı olan herşeyi: doğayı, kültür yapıtlarını, başkalarını, kendi bedenimi, ruhumu... epoche'ye uğrattım. Artık birtek 'varlığın' sözünü edebilirim; bu da parantez içine alamadığım kendi transzendental-salt ben'imdir. Transzendental ben'im olmayan herşey, *bu ben için, bu ben*'de konstitue edilen, kurulan bir fenomenden başka birşey değildir. Böylece, yalnız kendi kendimle, transzendental ben'imle başbaşa kalmış oluyorum: yapayalnızım. Demek ki, ben, *transzendental* bir *solipsist*'im: kendi transzendental ben'imden başka hiçbir şeyi 'var' diye kabul etmiyorum. Giriştiğim reduktionu tutarlı olarak ileri götürüp tektek transzendental anlamların eidetik betimlemesini vermeye çalıştığımda da, transzendental fenomenolojiyi *solipsist* bir *bilim* diye adlandırmak gerekecektir. Bu ise transzendental fenomenolojinin koskoca bir *tehlike* ile karşı karşıya bulunduğunu söylemektedir: kesin bir bilim, bilimlerden rasgele bir bilim değil, bütün bilimlerin te-

mellendiği kesin ve kuşatıcı bir bilim olmak savıyla ortaya çıkan ve böyle bir bilime düşen bütün ödevleri yerine getirmek isteyen transzendental fenomenoloji, solipsist bir bilim halinde tutunabilir mi? Hangi amaçla, ne biçimde olursa olsun, biricik araştırma alanı olarak *yalnızca benim* transzendental subjektivitemi koyan bir bilim, nesnel-genelgeçer bir yapıya erişebilir mi? Solipsist olan, dolayısıyla yalnız benim için geçerli bir bilim nasıl düşünülebilir? 'Solipsizm' ve 'bilim' sözlerini birbirine bağlamak saçma birşey değil midir? Bilim olan yerde solipsizmin, solipsizmin sunulduğu yerde de bilim diye birşeyin anlamı var mıdır?

b. Başka-ben: transzendental fenomenolojinin düğüm noktası

Transzendental fenomenolojinin bu kaçınılmaz solipsist niteliği, yabancı yorumcuların buluşu olmayıp doğrudan doğruya Husserl'in dikkati çektiği bir olaydır. Husserl, daha transzendental fenomenolojinin temellerini atarken, içinde kımıldandığı solipsist havayı açıkça görmüştür. *Ideen I*'e, özellikle fenomenolojiye yolaçan reduktiona ilişkin açıklamalarında ağır basan *ben diye konuşma* (Ichrede)[1] zorunun nerelere götürebileceği baştanberi Husserl'in gözünden kaçmamıştır. Transzendental ego'ya reduktion'un, gerigitmenin, solipsizmden başka bir ad taşıyamayacağından Husserl'in de kuşkusu yoktur. Bu, özellikle transzendental fenomenolojinin en canalıcı yerlerinden birinde ortaya çıkmaktadır: "Ben, meditation yapan ben, fenomenoloji epoche'siyle, kendimi, salt transzendental ego'ma geri götürdüğümde, *solus ipse* olup fenomenoloji başlığı altında kendi kendimin tutarlı bir yorumuna giriştiğim sürece, solus ipse olarak kalmakta sürüp gitmez miyim?" Buna göre, "böyle bir fenomenolojiye ...transzendental solipsizm damgasını vurmamak olur mu?"[2]. Husserl'in bu tümcelerine başkasının ben'i sorununun zembereğini kuran bir anahtar gözüyle bakılabilir. Çünkü Husserl başkasının ben'ini, ancak ortaya attığı bu sorularla içten ilgili olarak araştırmak gereğini duymuştur.

Bundan dolayı, şimdi, başkasının ben'i sorununun Hus-

serl'deki yeri ile önemini aydınlatmak için transzendental solipsizm sorusunun belirişini aydınlatmak gerekecektir. Transzendental solipsizm üzerindeki soru, yukarıda Husserl'den aktarılan olgun deyimle, *Descartes'çi Meditation'lar*'da yeralmaktadır. Daha bu saptama, sorunun önemini anlatmaya yetebilir. Gerçekten de, oylumca oldukça küçük olan *Descartes'çı Meditation'lar* transzendental fenomenolojinin en esaslı yazılarından biridir. Bu yazı için, Husserl'in kendisi, bir mektubunda: "yaşamamın anayapıtı", ... "içimde filizlenen felsefenin bir taslağı, yöntem ile felsefe problematiğinin temel yapıtı. Hiç olamazsa *benim* için kendisinden yana olabileceğim, kendisiyle rahatça ölebileceğim bitim ve son aydınlık"[3] demektedir. Nitekim Husserl, ister varılanla kolay kolay yetinmeyen araştırma atılışından dolayı, isterse de bir dönemde kişiliğini çevreleyen politik düzen yüzünden, yaşarken yayımlayamadığı bu yazısında, transzendental düşünme çığırının en bellibaşlı sorunlarına dokunmaktadır. Yapıt, Descartes'in bütün bilim ve felsefeyi, ben'den kalkıp salt olarak temellendirmek isteyen öznel davranışını örnek diye alarak işe başlamaktadır. İlk dört meditation'da, fenomenoloji reduktion'una başvurmakla, transzendental ego meydana çıkarılıp eidetik-deskriptiv bir yöntemle iç özellikleri bakımından gözönüne serilir. İşte, yukarıda Husserl'den alınan solipsizm üzerindeki sorular, sonuncu olan V. meditation'unu başlatmaktadır. Transzendental solipsizm, fenomenolojinin varlığını tehdit eden pek ciddi bir itiraz olarak görünür. Husserl, cesaretle kendi kendine yaptığı bu itirazı, çeşitli yanlarından didikleyip aşağı yukarı ilk dört meditation kadar yer kaplayan V. meditation'un odağı yapmaktadır. Asıl amacı ise sağlam verilere dayanarak itirazı kökten çürütmektir. Bunun için de her türlü dolambaçlı soruları dışta bırakan fenomenoloji yönteminin özü gereği, başkasının ben'i intentionalitesini ele alır. Nitekim, V. meditation'a kılavuzluk eden ilk paragraf *"solipsizm'in itirazına karşı* başkasını-deneme sorununun ortaya konması" başlığını taşımaktadır. Fenomenoloji çözümlemelerinin yalnızca meditationu yapan ben için geçmeyip nesnel bir geçerliği olduğunu; dolayısıyla, araştırılan salt tekben'den başka ben'lerin de, bağımsız birer insan subjekti olarak var-olduğunu belgelemek dileğiy-

le girişilen bu meditation'un, transzendental fenomenolojinin kuruluşunda çok özel bir yeri vardır.

Demek oluyor ki başkasının ben'i sorunu, Husserl'in düşünce dünyasının ekseninde bulunan bir sorundur. Husserl bu sorunu herhangibir yöntemi, herhangibir içeriği daha da açıklamak isteğiyle elealmış değildir. Transzendental fenomenolojinin en önemli noktasında ortaya çıkan transzendental solipsizm itirazı, *başkasının ben'i sorununa, fenomenolojinin ölüm-dirimi üzerinde sonsözü söyleyecek olan karar-yerini* sağlamaktadır.

Ayrıca, esaslı bir itirazı önlemek için bir sorun olarak ortaya atılıp işlenen 'başkasının ben'i' başlığı, transzendental fenomenolojinin olmuş bitmiş varlığını güven altına almak amacıyla başvurulan bir araştırma-konusu değildir. Bu konunun *görünmesiyle birlikte*, transzendental fenomenolojinin *genişlik ve derinlik bakımından da yeni bir döneme girdiğini* kesinlikle söylemek gerekir. Bu konu ile biryandan transzendental alanın daha önce açığa çıkarılmış olan yapıları yeni bir anlam kazanmakta, öbüryandan da yeni birtakım yapılar günışığına kavuşmaktadır. Böylece, başkasının ben'i sorununa, transzendental fenomenolojinin gelişmesini güden bir anamotiv gözüyle bakmak yerinde olur. Bu, en iyi V. meditation'da belirmektedir. V. meditation'da açılan çeşitli inceleme yönleri, başkasının ben'i konusunun, transzendental fenomenolojiyi ne çok zenginleştirdiği üzerinde inandırıcı bir gerekçe vermektedir. Başkasının ben'i üzerinde birkaç işaretle yetinen *Paris Konferansları*'nı, –sözlü bildirmenin bazı istekleri bir yana bırakıldığında–, kuruluşça farksız olan *Descartes'çı Meditation'lar*la sorun bakımından karşılaştırmak, başkasının ben'i konusunun fenomenolojiye neler kattığını göstermektedir[4]. Bu durum, Husserl'in öbür yazılarında da bellidir. Başkasının ben'i sorusunun ağırlık merkezine alındığı 1910/11 kış semestresindeki Göttingen derslerinin, transzendental fenomenolojiye yapışık olan birçok güçlüğü aydınlatmada sıradışı yeri vardır. Aynı sorun, büsbütün ayrı bir alanı ilgilendiren *Formal ve Transzendental Mantık*'ta da *önplana* çıkmaktadır. Mantık kuruluşlarını, sezgisel köklerine geri giderek salt olarak temellendirmek isteyen bu yapıtta, sonkaynak olarak, tasarlanabilen herşeye anlam veren transzendental ben'e dönülmekte, bu yapı-

lır yapılmaz da, transzendental solipsizm sorusu, dolayısıyla başkalarının ben'i, *kaçınılmaz* bir araştırma-konusu olarak kendini kabul ettirmektedir. Konstitution fenomenolojisine ayrılmış olan *Ideen*'in *II.* kitabına ise başkasının ben'i sorunu kılavuzluk etmektedir. Bu, açıktan açığa bir program olarak belirtilmemişse de, her konstitution basamağında, transzendental solipsizm sorusuna yeni bir yanıt aramanın savsaklamaya uğramaması, böyle bir yorumu haklı çıkarmaktadır. Gerek bu bellibaşlı çalışmalar gerekse türlü türlü konu-bağlamlarının çevresinde dönen birçok basılmış yazılar ya da yayımlanmamış elyazmaları, dönüp dolaşıp solipsizm sorusuna, dolayısıyla başkasının ben'i sorununa varmakta, bu sorunun çözümü için ileri sürülen denemelerle gelişmektedir. Bundan ötürü *başkasının ben'i sorununa, transzendental fenomenolojinin düğüm noktası* gözüyle bakmak yerinde bir yorum sayılmalıdır.

İşte, Husserl'in başkasının ben'i sorununa gösterdiği çok yakın ilgi ile bu soruna tanıdığı *önem* de, ancak sorunun transzendental fenomenolojideki nesnel durumuyla anlaşılabilir. Husserl, transzendental fenomenolojideki araştırmalarını ileri götürdüğü ölçüde, –transzendental fenomenolojiye ilişkin yazıların kronolojik dizilişinden de belirdiği gibi–, başkasının ben'ine olan ilgisini de arttırmıştır. Fenomenolojinin bağrında çözülmesi gereken bir *güçlük* diye ortaya çıkan transzendental solipsizm'in, dolayısıyla başkasının ben'i sorununun, böylece önemi de daha çok meydana çıkmıştır. *Formal ve Transzendental Mantık*'taki bir sayfa-altı notu[5], transzendental solipsizm sorusunun Husserl için ne denli ilgi çekici ve önemli olduğunu göstermektedir. Husserl, bu notunda, 1929'dan sonraki yayımını transzendental solipsizm sorusu üzerinde toplamak dileğini bildirmektedir. Gerek bu not gerekse bu notun yeraldığı 96. paragraf, Husserl'in, başkasının ben'i konusuna ne çetrefil ve ağır bir sorun gözüyle baktığını anlatan işaretlerle doludur. Husserl'e göre bu "son derece çapraşık problematik"... "bilmecelerle çevrilmiştir"; çözülmesi için "güç olan birtakım tektek araştırmaları" gerektirmektedir[6]. Nitekim Husserl bu güç araştırmalara girişmekten kaçınmamıştır.

Notlar:

1 Krş., *Ideen I*, S. 57.
2 *Cart. Med.*, S. 121.
3 19 Mart 1930 tarihinde Husserl'in R. Ingarden'e yazdığı mektuptan (S. Strasser'in "Husserliana I"e yazdığı "Giriş"ten alınmıştır, S. XXXVII).
4 1929 yılının şubat sonunda Sorbonne'da verdiği konferansları, daha birkaç hafta sonra Strassburg'da yinelerken Husserl'in, başkasını-deneme intentionalitesiyle ilgili olarak ayrıntılı birtakım bilgiler vermiş olması, transzendental fenomenoloji üzerindeki bir açıklamanın, ne denli bir taslak olmak isterse istesin, yine de başkasının ben'i sorununu işe karıştırmak zorunda olduğunu meydana vurmaktadır.
5 *Bk. Form. u. trans. Log.*, S. 215.
6 Krş. *a.g.y.*, Paragraf 96/a.

4. "Transzendental-Fenomenolojik İdealizm" ve Başkasının "Gerçek" Varlığı

a. Fenomenoloji çerçevesinde başka-ben'in "varlığı"

Zorunlukla vardığı başkasının ben'i sorununu, Husserl, bir sorun olarak nasıl dile getirir? Bu soru, işlenen konu üzerinde azıcık daha aydınlığa kavuşmak amacıyla düpedüz sorulmuş değildir. Bu soruya verilecek karşılığın, Husserl'in çözüm yönünü, dolayısıyla erişmek istediği sonucu bulup ortaya çıkarmakta hiç de küçümsenmeyecek bir yardımı dokunacaktır. Çünkü genellikle, sorunun dile getirilişi, araştırmayı içten belirlemektedir. Yanıt bir bakıma sorunun içindedir.

Başkasının ben'i sorununun Husserl'de ne gibi bir anlatımla belirmesi gerektiği, soruyu doğuran transzendental solipsizm konusundan çıkarılabilir. Transzendental solipsizm, reduktion'un yapısından ötürü biricik gerçek varlık olarak, yalnızca kendi transzendental ben'imin içinde kapanıp kalmak demek olduğuna göre, bu güçlüğün üstüne çıkmak için başvurulan başkasının ben'i sorunu şu kılıkta görünecektir: Benim salt ve apaçık olan kendi transzendental ben'imden başka gerçek ben'ler de var mıdır? Burada 'gerçek' sözü ise bu başka ben'lerin benim kendi transzendental ben'imin dışında, benim kendi ben'imden ayrı, bağımsız bir varlığı olduğu anlamını taşımaktadır. Bu sorunun olumlu yönde yanıtlanması, transzendental solipsizmi yersiz bir kaygı diye ortadan kaldıracaktır; olumsuz bir yanıt da, bütün transzendental düşünce-dünyasının yıkılmasına yol açacaktır.

Nitekim Husserl, gerek başkasının ben'i sorusunu dilde anlatmada gerekse bu anlatımın önemini belirtmede, düşünmesinin zorunlukla çizdiği yukarki yönü tutturmuştur. Husserl, II. meditation'da, kendi transzendental ben'inin genel yapısını birer birer gözönüne sermeye çalışırken solipsist bir düşünüşü benimsediğini açıkça bilmektedir. Ancak, meditation'ların bu durağında, solipsizme, kendine göre hakkı olan zorunlu bir düşünme basamağı gözüyle bakmaktadır. İşte, burada, bir ara Husserl, tartışmayı sonraki bir düşünme basamağına bıraktığı solipsizme, dolayısıyla başkasının ben'i sorununa dokunarak: "Kuşku yok ki, reduktion davranışında başka ego'ların –herbiri yalnızca birer dünya fenomeni olarak değil, transzendental birer ego olarak– var diye konulabilecekleri (als seiend sollen setzbar werden können) ... henüz tamamıyla bilinmiyor"[1] demektedir. Bu ileriye dönük tümcede, Husserl, düpedüz başkasının ben'i sorununu dile getirmektedir. Nitekim, biricik transzendental ego'nun çeşitli yapılarının birer birer gösterilmesi aşağı yukarı sona erdiği sırada: meditation'u yapan ego, salt yalnızlığı üzerinde *dehşete* kapılmaya başladığından, solipsizmin esaslı bir tehlike olarak elealınıp yenilmek istendiği V. meditation'da, başkasının ben'i sorununu, Husserl, aşağı yukarı benzer bir söyleyişle ortaya koymaktadır: "Peki, aslında yalnızca bende düpedüz birer tasarım ve tasarlanan şey (Vorstellung und Vorgestelltes) olmayıp... anlamları gereği doğrudan doğruya *başkaları* olan başka ben'lere ne demeli?"[2]. *Formale und transzendentale Logik*'te ise sorunu, Husserl şöyle sunmaktadır: "... Benim için varlıkça geçen herşeyin (Urgrund'u) enilk temeli olan kendi transzendental ego'm, nasıl olup da içinde başka bir transzendental ego, sonra da bu çeşit ego'ların açık bir çokluğunu konstitue edebilir? –bu ego'lar 'yabancı ego'lar olup orijinal varlıkları bakımından benim ego'ma salt olarak kapalıdırlar; buna karşın yine de, benim için, var olarak ve belli bir biçimde var olarak bilinebilirler"[3]. Bu sonuncu anlatıma, Husserl, "başkalarının sorunu"[4] (das Problem der 'Anderen') adını vermektedir. Alınan son üç tümceye göre, ister 'yabancı ben'lerin isterse de 'başkalarının' (Fremdiche; Anderen) sorunu başlığıyla ortaya çıksın, –günümüzün felsefe terminolojisinden ayrılmadığından ve el-

deki çalışmaya birlik sağladığından[5]–, "başkasının ben'i" deyimiyle belirlenen sorun, herşeyden önce *başkalarının birer varlık olarak varlıklarını* araştıran bir sorun diye kendini kabul ettirmektedir. Gerçekten varolan başka ben'lerin, transzendental ben'imce varolan bir başka-ben olarak konstitue edilmesi; bu başka ben'in biricik olmayıp 'başka ben' sözüyle sayısız başka ben'leri anlamak gerektiği; bu ben'leri bilmenin başlıbaşına bir sorun olduğu, hep *başka ben'in 'gerçek' varlığı* üzerindeki soru çerçevesinde ele alınıp işlenmesi gereken birer araştırma yönüdür.

Şimdi de eldeki çalışmanın gidişi gereği ister istemez birtakım güçlüklerle karşılaşılmaktadır. 1. bölümde de açıklandığı gibi, fenomenoloji reduktion'uyla kavuşulan transzendental ego, daha doğrusu biricik varlık diye tanımam gereken kendi ego'm, olabilen herşeyin anlam kazandığı salt bir alandır. Bu alanda beliren başkasının ben'inden ancak, reduktion'a uğramış, yani hertürlü gerçek varlık koyumundan sıyrılmış transzendental bir anlam-bütünü olarak sözaçılabilir. Başkasının ben'inin transzendental anlamını incelemek için de, yürünmesi gereken birtek yol vardır: O da transzendental ego'nun başkasını-deneme başarısını, bir intentionalite olarak, intuition'a dayanarak eidetik bir tutumla betimlemektir. Transzendental fenomenoloji, bu esasların dışında başkasının ben'iyle ilgili hiçbir araştırma yönünü tanımamaktadır. Başkasının ben'ine çevrilen her anlamlı ilgi, transzendental fenomenolojinin çerçevesi içinde kalmak zorundadır. Nitekim, ilkin, transzendental fenomenoloji tabanını, başkasının ben'i sorununun bu tabandaki özel anlamı ile işleme biçimini belirttikten sonra, eldeki çalışmadan, artık doğrudan doğruya başkasını-deneme ya da 'Einfühlung' intentionalitesinin özelliklerini fenomenoloji yöntemiyle birer birer ortaya koyması beklenir. Oysa sorunun Husserl'in düşünme-dünyasındaki yeri ile önemini araştırırken işe karıştırmak zorunda kalınan transzendental solipsizm sorusuyla birlikte, o zamana dek yürünen yoldan bambaşka bir yola sapılmıştır. Hele transzendental solipsizmin yoğurduğu başkasının ben'i sorununun Husserl'deki değişik anlatımları, başkasının ben'ine çevrilmiş olan eldeki araştırmayı, transzendental fenomenoloji çer-

çevesinden çok daha uzaklara götürmüştür. Hatta transzendental fenomenolojinin dışında uzanan bu araştırma yönünün, biricik anlam ortamı olan transzendental fenomenoloji açısından bakıldıkta, hiçbir anlamı olamayacaktır. Çünkü bir kez reduktion gerçekleştirildi mi, geriye, doğal davranışın parantez-içine alınmış olan genel savına dönülemez artık. Herçeşit varlık koyumunun ötesinde transzendental bir anlam olarak zorunlukla başkasının ben'ini incelemek varken, bu başka-ben'in transzendental ego'mun dışındaki gerçek varlığını soru konusu yapmak saçma birşey olmaz mı?

Bütün bu güçlüklerin kökü, transzendental fenomenolojinin *kendi özündedir.* Eldeki çalışmanın da yansıtmayı denediği gibi transzendental taban, belli bir noktadan sonra, hiç belli etmeden, yukarıda kabaca çizilmek istenen güçlüklere götürmektedir. Şimdi, bu güçlüklerin bir anlamı olup olmadığını araştırmaya kalkışmak, transzendental tabana dayandığı halde, fenomenoloji olmayan başka bir düşünme-düzeninin Husserl'de ortaya konup konmamış olduğunu araştırmak demektir. Bunun için de temeldeki transzendental tabana, dolayısıyla bu tabanda ilk olarak gerçekleştirilen transzendental fenomenolojinin yapısına eğilmek, bu arada fenomenolojiden ayrılan düşünme yönünün başlangıcı ile anayapısını belirlemek gerekir.

Fenomenoloji, Batı düşünce-tarihine, 20. yüzyılın başlarında, Husserl'in kazandırmış olduğu son derece etkili ve yeni bir *araştırma biçiminin* adıdır. Konusu fenomenlerdir. Batı düşünmesinin kaderini belirleyen birkaç bellibaşlı kavramdan biri olan 'fenomen' (Grekçesi: phainomenon): görünen, kendini gösteren, görünüş demektir. Husserl biryana, düşünürler, fenomen deyince, varolan bir dünyada kendini göstereni anlamaktadırlar; Husserl'in önemli bir deyimine başvuruldukta, bu fenomenler, olanca anlamlarını, doğal davranışın genel savına borçlu olan fenomenlerdir. Oysa Husserl fenomenolojisinin konu yaptığı fenomenler, varlıklarını asıl doğal davranışın ötesinde kazanmaktadırlar; başka türlü söylendikte, bu fenomenlerin birer fenomen olarak ortaya çıkmaları için doğal davranışı bırakmak gerekmektedir. Husserl'in fenomenleri, –daha önce de belirtilmeye çalışıldığı gibi[6]– salt, transzendental fenomenlerdir. İşte bun-

dan dolayı, Husserl, bu fenomenlerin bilgisi olarak ortaya çıkan kendi fenomenolojisini, kattığı *"transzendental"* sözüyle öbür fenomenolojilerden ısrarla ayırdetmektedir.

Özel bir fenomenoloji biçemi olarak *yalnızca* Husserl'de ortaya çıkan transzendental fenomenoloji, bilinip uygulanan bütün düşünme alışkanlıklarından özce başka olan bir davranışı gerektirmektedir. Reduktion epoche, yalnız yepyeni bir araştırma biçimi değildir; aynı zamanda şimdiyedek işitilmedik bir araştırma alanını da ortaya çıkarmaktadır: transzendental ben. İşte bu transzendental ben'i olanca varlığıyla: yapısı, yetisi, ana kuruluşları ve bağlamları bakımından intuition'a dayanarak eidetik olarak betimlemek, Husserl fenomenolojisinin en bellibaşlı çizgisidir. Buna göre, fenomenolojinin ilkin, *"egoloji"* (Egologie) olarak işleneceği meydandadır. Kendiliğinden anlaşılacağı gibi, Husserl'in egolojisi ile yine ego'nun bilgisi olan psikoloji aynı şey değildir. Psikoloji dünyaya yapışık ("mundan") bir bilimdir; dünyadaki bir varlık-biçimi olarak psişik ego'yu, insan ruhunu konu diye almaktadır. Oysa Husserl'in egolojisi, transzendental salt ben'i açmakta, yorumlamaktadır; bunun için Husserl, egolojisini, "arınmış egoloji" (reine Egologie) diye nitelemektedir. Transzendental fenomenolojinin başka bir ödevi de, salt egolojiye sıkı sıkıya bağlı olarak, başlıca transzendental-salt intentionaliteleri yine eidetik yöntemle araştırmaktır, *intentional çözümlemeyi* başarmaktır.

Transzendental fenomenolojinin özünü daha baştanberi yoğurmuş olan en esaslı tasarım, *"bilimsellik"* (Wissenschaftlichkeit) tasarımıdır. Bununla, Husserl'in başdöndürücü bir uzmanlaşma süreci içinde, sayıları gittikçe artmakta olan tektek bilimlere 'transzendental fenomenoloji' adı altında bir bilim daha katmayı tasarladığı sanılmamalıdır. Transzendental fenomenolojinin dileği "mundan" bir bilim olmak değildir. "Bilim" deyince, Husserl, 'omnitudo realitatis' olarak dünyanın bir kısmını konu diye alan ya da doğal davranışta anlam kazanan dünya bilimlerinden çok, reduktion'la kurulan dünyasız, "extra-mundan" araştırma yönlerini, transzendental fenomenolojiyi anlar. Husserl'e göre transzendental fenomenoloji, intuitiona dayanan öz-betimlemesi çeşidinden apaçık bir yöntemle çalışan ve trans-

zendental ben'in uçsuzbucaksız apriori alanını araştıran sağın-"positiv" bir bilim bütünüdür. Çünkü transzendental fenomenoloji, yalnız positiv olanı, hiçbir önyargıya ve yetkeye dayanmaksızın "en kökten kavrananı" betimlemektedir[7]. Transzendental fenomenolojiye özelliğini kazandıran, kesin, sağın-positiv, apriorik-apodiktik niteliğini veren, herşeyden önce, çevrildiği 'şeylerin kendisinden' gelmektedir. Transzendental fenomenolojide, aslında, herbiri kendine göre salt ve somut bir bağlam olan transzendental ben, intentionaliteler ve parantez-içine-alınmış dünya fenomenleri ışığa konmak istenmektedir. Bu bilim, Husserl'in geniş çevrelerce duyulmuş olan bir yazısının başlığında klasik anlatımını bulmuştur: "Kesin bir bilim"dir (Strenge Wissenschaft). Hatta Husserl bu bilimi, öbür bilimlerden ayırmak için bazan "en kesin bilim" (strengste Wissenschaft) diye belirlemektedir. Böylece Husserl, Batı düşünce tarihi boyunca binbir çabayla kurulmuş olan 'bilim' kavramını yalnızca genişletmemiş, aynı zamanda özce değiştirmiştir.

Benzersiz kesinliğiyle sıkı sıkıya ilgili olarak, transzendental fenomenolojinin özüne uzanan en belirgin yanlarından biri de varlık ile: doğal davranışı taşıyan dünya ile, uzaylı-zamanlı dünya ile olan ilişiğidir. Transzendental fenomenoloji, ne temelleri ne de konusu bakımından bir dünya bilimidir; ne dünyanın varlığını gerektirir ne de nesnel dünya üzerinde bir bilgi olmak savındadır. Çünkü reduktion'la, dünyanın gerçekteki varlığı bırakılmıştır. Artık, dünyadan her sözaçıldığında, parantez-içine-alınmış olan "dünyayı", yani transzendental anlamda dünya fenomenini: "salt bir intentionalite"[8] (reine Gemeintheit) olarak dünyayı anlamalıdır. Böylece, transzendental fenomenolojiden, dünyanın gerçekteki varlığı üzerinde değil; ancak bu varlığın *transzendental* işaretli "dünya-anlamı"[9] (Weltsinn) üzerinde bilgi vermesi beklenebilir. Transzendental tabanda 'varlık' deyince, gerçekteki varlığın kendisi değil; bu varlığın anlamına işaret edilmektedir. Transzendental fenomenolojide, gerçekteki varlığın sözü edilemez; bu saçma birşey olur. Transzendental tabanda, *varlık* (Sein) diye birşey yok, *varlık anlamı* (Seinsinn) ya da düpedüz anlam (Sinn) vardır. Buna göre, bir varlık öğretisi (Seinslehre), bir ontoloji olan transzendental fenomenoloji, aslında

bir anlam-*öğretisi* (Sinnlehre) diye kendini kabul ettirmektedir. Fenomenoloji *salt bir anlam-yorumudur* (reine Sinnesauslegung)[10].

Varlık ile anlam arasındaki ilişiği, daha doğrusu *eşitliği*, Husserl, en açık biçimiyle V. meditation'un başlarında dile getirmektedir: "Hiç şaşmadan şuna sıkıca bağlanmalıyım: Herhangi bir varlığın benim için taşıdığı ya da taşıyabileceği her anlam, gerek *'nasıllığı'* (Was) gerekse 'vardır ve gerçekte vardır'ı bakımından, intentional yaşamanın *içinde*, dolayısıyla bu yaşamanın kurucu çözümlemelerinden *çıkan*, uyumla doğruluğu pekişen sistemlerinde (einstimmige Bewahrung), benim için kendisini ışıklandırıp örtüsünden sıyrılan anlamdır"[11]. İşte, bu pek önemli tümce ile aşağı yukarı aynı sıralarda kaleme alınmış olan *Formale und transzendentale Logik*'teki şu tümceler arasında içten bir bağ kurulabilir: "Herçeşit nesnel varlığın, herçeşit gerçeğin hem varlık hem de bilgi temeli transzendental subjektivitedir..."[12]. *"Benim (Ich bin) ... dünya için intentional ilk temeldir* (Urgrund)" ... "Demek oluyor ki her zaman ben, yine ben, herşeyin benim için varlık-anlamı kazandığı bilinç yaşamasının ben'i olarak ben"[13]. Atılgan dillerine karşın aynı düşünceleri bildiren, ama çok daha çetrefil bir kılığa bürünerek birçok değişik yazılarda yeralan öbür anlatımlar arasından –Husserl terminolojisine yabancı olanlarca da– oldukça kolay anlaşılabilecekleri için buraya alınan bütün bu tümceler, transzendental fenomenolojinin, esasta, "içten ışıklanmayla, herşeyden önce nesnel dünyayı benim için var kılan bir evrensel anlam-tarihini"[14] (Sinngeschichte), nesnel dünyanın *konstitutionunu* araştıran bir bilim olması gerekeceğini açığa koymaktadır.

Buna göre transzendental fenomenoloji, varlığın, –E. Fink'in yerinde bir deyimiyle[15] , "dünyanın-kökü", "dünyanın-kaynağı" olan transzendental ben'de nasıl kurulduğunu araştırmak zorundadır. Bunun için, günlük yaşamada psişik temellere geri gitmekle asıl anlamı kavradığını sanan eleştirsel ve 'bilimsel' başarıların da başarıldığı kaynağı bulup ortaya çıkarmalıdır. Böylece, transzendental fenomenoloji, –Husserl'in henüz yayımlanmamış elyazmalarından birini adlandıran bir sözle–, bir *arkeolojidir*. Husserl'in, dünyaya ilişkin bir kültür bilimine adını

veren bu söze başvurmasındaki neden: transzendental fenomenoloji'nin, hazır anlamlarda ('varlıklarda') nerdeyse bir kazı yaparak en alttaki başlangıca, arche'ye, yani transzendental ben'in herşeyin ilk kaynaktan fışkırdığı salt başarılarına gerigitmesinden, sonra da 'herşeyi' buradan kalkarak yeniden kurmasından ileri gelmektedir. Bu açıdan bakıldıkta, Husserl transzendental fenomenolojiyi, "fenomenolojik arkeoloji" başlığını taşıyan araştırma-elyazmasında, biraz karmaşık da olsa, şöyle tanımlamaktadır: "Varlık anlamını yapan tektek başarıları, son'lara, 'archai'a dek gerigidip araştırmak; alabildiğine çokyanlı temellenmiş olan varlık-geçerlik'lerinin kendiliğinden anlaşılan bütünlüğünü relativ (göreli) varolmalarıyla sonradan açığa koymak; daha sonra da, bunlardan ileriye giderek tasarımda yeniden meydana getirmek"[16].

İster 'varlık-öğretisi', ister 'anlam-yorumu' isterse de 'arkeoloji' çeşidinden adlar verilsin, Husserl'in transzendental fenomenolojisi, *son derece genel bir bilim* olmak savıyla ortaya çıkmaktadır. Bu sav, daha Husserl'in fenomenolojisini belirlemek için sık sık kullandığı "universal" ve "total" sözlerinde de en açık kılığıyla dile gelir. Husserl'in bazı yayımlanmamış karalamalarına göre, buradaki evrensellik: herçeşit, herçeşit varlık-anlamının, tüm genişliğiyle fenomenolojinin araştırma alanı içine alındığını göstermektedir. Fenomenoloji, anlam diye hiçbirşeyi dışarıda bırakamaz; "*genel olarak* varolanın asıl anlamını"[17] konu yapar. Böylece, düşünülebilen herşeyin, fenomenolojide elealınabileceği meydandadır. Fenomenoloji, hiçbir sınır tanımaz. *Bütünlüğüyle* dünya, bir fenomen olarak, fenomenolojinin araştırmasına açıktır. Bundan dolayı fenomenolojinin sonsuz bir işleme alanı vardır. Fenomenoloji, sözcüğün her yönüyle evrensel bir bilimdir.

Bir bilim, kavramı bakımından, Batı kültüründe nicedir bakım görmekte olan tektek empirik bilimlerden özce ne çok ayrılırsa ayrılsın, bir bilim olarak evrensellik savında bulunabilir mi? Böyle bir savı gerçekleştirdiği zaman da, bu bilimin, en esaslı belirlenimi evrensellikte dile getirilen felsefe ile aynı şey olması gerekmez mi? Ama bütün işleme-alanı intentionalite başlığı altında toplanan bir bilim'e evrensel denebilir mi? İnten-

tionalite'nin noeması ile gerçekteki nesne arasında ne gibi bir ilişki vardır? Bu soruyu sormaktan vazgeçmek, daha doğrusu, böyle bir soruyu sormanın saçma birşey olduğunu ileri sürmek, transzendental fenomenolojinin, bazı soruları dışarıda bıraktığını, bu yüzden evrensel olmadığını, dolayısıyla da anadileğini gerçekleştiremediğini söylemek değil midir? Sonra, varlık-anlamı da ne demektir? Varlık-anlamı hangi 'varlığın' anlamıdır? Başka türlü dendikte, varlık-anlamının 'anlamı' nedir? Bu anlamın ne gibi bir haklılığı, geçerliği vardır? Varlık-anlamının bilinç dışındaki 'gerçek' 'varlıkla' ilişiği olmayan bir nesnelliğe objektivite denebilir mi? En son olarak, bütün bu soruları ortaya atmak; kökten reduktion'la kazanılan salt transzendental tabanın dışına sıçramayı istemek; böylece artık aşılmış olan doğal davranışa yeniden dönmek diye bir çırpıda yokumsanabilir mi? Fenomenoloji davranışının kendisi, sözün en parlak bildiriminde eleştirsel davranış olduğuna göre, bu davranışta varılan sonuçlar üzerinde düşünmeye kalkışmak, bunları 'kritik' etmek, fenomenolojiye aykırı boş ve saçma birşey olmak şöyle dursun, tam da fenomenolojinin uğraşı doğrultusuna uygun bir çaba değil midir?

Bütün bu sorular, yalnızca fenomenolojinin yabancısı olanların ya da fenomenolojiye yeni başlayanların aklına gelen birtakım geçici güçlükler olmayıp doğrudan doğruya fenomenolojinin birlikte getirdiği son derece köklü bir *iç gerginliği* açığa vurmaktadır. Nitekim, bu sorular, bu aydınlık ve sırayla ortaya çıkmasalar da, daha baştanberi Husserl'in düşünmesine yönvermiştir. Ancak, burada, bu soruların Husserl'de ne gibi yanıtlar bulduğu araştırılmayacaktır; böyle bir işe girişmenin, eldeki çalışmayı, asıl amacına götüren yoldan ayıracağı meydandadır. Asıl belirtilmek istenen şey, transzendental fenomenolojinin, ister istemez *ileri götürülmesi* gereken bir düşünme biçimi olarak ortaya çıkmasıdır. Transzendental fenomenoloji, derinliklerinde öyle birtakım güçlükler taşır ki, bunların tümden giderilmesi gerekmektedir. Yalnız, bu, artık fenomenoloji çerçevesi içinde başarılamaz. Böylece, fenomenolojiye sıkıca bağlı olan, ama fenomenolojiyi *aşan yeni* bir çalışma-biçimine gerekseme olduğu açıktır.

Eldeki incelemenin şimdi üzerinde durduğu bağlam: başka ben'lerin 'gerçekten' varlığı bakımından görüldükte, bu yeni düşünme yönünün "büyük sorunu"[18], intentional doğruların nesnel geçerliğidir. Meditation'larında epeyce derinleşmeyi sağlamış olan bir yerde, Husserl, sorunu şöyle koymaktadır: "Kendi bilinç-alanımda, beni belirleyen motivation'ların bağlamında kesinliklere (Gewissheiten), hatta zorlayıcı apaçıklıklara varmam, kendiliğinden anlaşılır birşeydir. Ama bilinç yaşamasının içinde olup biten bütün bu oyun (Spiel) nasıl nesnel bir anlam ve önem kazanabilir? Apaçıklık (clara et distincta perceptio) nasıl, benim içimde bir bilinç niteliği olmaktan daha fazla birşey isteyebilir?"[19] "Sorun, bu anlatımıyla kendini kabul ettiren düşünme biçimine, genel olarak transzendental bilginin...kritik'i"[20] gözüyle bakmak gerektiğini bildirmektedir. İşte, Husserl, yazılarındaki ana eğilimlerden biri adlandırıldığında, fenomenolojisinden *sonra* gelen yeni düşünme yönüne *fenomenolojik felsefe* adını verir.

b. Fenomenoloji mi Felsefe mi?

Transzendental fenomenolojinin kendisi ile bu felsefe arasındaki *ilişki*, hiç kuşku yok ki, bir bütün olarak Husserl'in düşünce dünyasına çevrilenleri uğraştıran *en canalıcı* noktayı meydana getirmektedir. Husserl'in yapıtı topluca tartışılan heryerde, zorunlukla bu konuya el atılmıştır. Husserl'e bağlanan değişik çığırların birbirinden ayrıldığı başlıca yer de buradadır.

Ama ortada hiçbir yorumun değiştiremeyeceği birşey varsa, o da Husserl'de, transzendental fenomenolojiden başka, en eksiksiz anlatımını 'transzendental fenomenolojik felsefe' sözünde bulan bir düşünme yönünün de, yalnızca üstü örtük birtakım işaretlerde değil, apaçık ve dallı budaklı bir kılıkta göründüğüdür. Daha programı bakımından, Husserl'in birkaç anayazısından biri, gerek sorun zenginliğince gerekse etkice, belki de en önemli yapıt olan ve eldeki çalışmada "Ideen" kısaltmasıyla belirtilen üç kitaplık yapıt, aslında, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* ("Salt Fenomenoloji

ile Fenomenolojik Felsefe Üzerinde Düşünceler") başlığını taşımaktadır. İşte bu başlık, Husserl'de, birbirinden *ayrı iki* düşünme yönünün varlığını; bunların *sırasını* ve *bağlılığını* açıkça dile getirmektedir. Husserl'in sık sık belirttiği gibi, felsefe fenomenolojiden sonra gelmektedir; başka türlü söylendikte, fenomenoloji felsefenin temeli, "felsefenin temel bilimidir"[21]; adı geçen yapıtın ilk tümcesinde de dendiği gibi felsefe, bu temel üzerinde kurulur. Buna göre fenomenoloji, felsefeye ilk basamaktır; Husserl'in bir sözüyle, "tam anlamıyla felsefi olmayan bir basamakta"[22] kımıldanmaktadır. Bununla birlikte, Husserl'in transzendental fenomenoloji çalışmasını, zaman zaman felsefeden saydığını da unutmamalıdır. *Ideen I* için yazdığı pek önemli "sonsöz"de, Husserl, fenomenolojisini: "ilk felsefe"[23], yani asıl felsefeyi başlatan felsefe diye sunmaktadır. Öteyandan, daha *"fenomenolojik* felsefe" sözünün de gösterdiği gibi, fenomenolojiden sonra gelen felsefe de bir fenomenoloji savıyla ortaya çıkmaktadır. Bu en parlak biçimiyle, Husserl'in *Philosophie als strenge Wissenschaft* ("Kesin Bilim Olarak Felsefe") adlı Logos-yazısında kendini belli etmektedir. Bu yazıyı taşıyan anasavlardan biri: "İnsan kültüründeki en yüksek ilgilerin kesin ve bilimsel bir felsefenin kurulmasını istemeleridir"[24]. Bu ise felsefenin, herçeşit dünya-görüşlülüğünden ve relativitelerden sıyrılmış, genelgeçer bir öğreti-içeriğiyle ortaya çıkması gerektiğini bildirmektedir. Ancak, felsefe bu amacını hiçbirzaman gerçekleştirememiş, birbirinden ayrılan birtakım tartışmalı ve atak 'sistemler' olmaktan ileri geçememiştir. Oysa fenomenoloji, reduktion'la açılıp özleri araştırmayla salt yapı olarak gelişen fenomenoloji; bu amaca varmak için yürünmesi gereken biricik yoldur. Logos-yazısında, fenomenoloji ile felsefe arasında henüz kesin bir ayırma yapılmamaktadır. Ancak, aynı yazıda, erişilmesi gereken kesin bilim olarak felsefenin fenomenoloji ile aynı şey olduğu açıkça söylenmemişse de, fenomenolojinin, bu felsefenin içinde en esaslı yeri, temeli yoğuracağı, hiçbir sallantıya yer bırakmaksızın belirtilmektedir. Ama Husserl'de, fenomenoloji ile felsefeye açıkça bir ve aynı şey diye baktığını gösteren yerler de eksik değildir. Bütün düşünme çabalarının belli bir dönemde kazandığı son durumu özetleyen önemli bir yazısında, Encyclo-

pedia Britannica'daki "Phenomenology" maddesinde, Husserl, fenomenolojiyi, "evrensel felsefe" diye tanımlamakta ve bu fenomenolojinin rationalizm, platonizm, empirizm gibi "gelenekteki bütün birbirine karşıt görüş noktalarını, bir dialektik'in sanatına ya da uzlaşmanın çelimsizliğine (without the art of a dialectic or the weakness of compromise'e) başvurmaksızın bağdaştırdığını"[25] ileri sürmektedir. *Ideen II*'ye eklerden birinde ise, fenomenoloji ile felsefenin bir ve aynı şey olduğu hiçbir kuşkuya yerbırakmaksızın söylenmektedir[26].

Demek oluyor ki, en derin istekleri bakımından elealındıklarında, Husserl'in salt fenomenolojisi ile fenomenolojik felsefesi arasında son derece *sıkı bir bağlılık* vardır. Salt fenomenoloji, sonunda felsefe olması gereken bir fenomenolojidir; fenomenolojik felsefe ise, fenomenoloji olarak başlayıp fenomenolojide temellenen bir felsefedir. Buna göre, amaçları bakımından fenomenoloji ile felsefenin içiçe girdiklerini kabul etmelidir. Her iki düşünme yönünü üzerinde taşıyan kuşatıcı temel, reduktion'la kavuşulan transzendental tabandır. İşte bunun için Husserl, kendi fenomenolojisini, nasıl transzendental fenomenoloji diye öbür fenomenolojilerden ayırıyorsa, kendi felsefesini de *transzendental felsefe*[27] (transzendentale Philosophie) diye belirtmektedir.

Ancak burada, isteği bakımından kesin, yani genelgeçer ve apaçık bir bilim halinde kurulması gereken transzendental fenomenolojinin, aslında, bu isteği ne dereceye dek gerçekleştirdiği sorusu ortaya çıkmaktadır. Şimdi, eldeki bölümün başından beri adım adım yaklaşılan bu sorunun incelenmesine geçilecektir. Ama, bundan amaç, genel olarak Husserl'in düşünce dünyasını anlayıp değerlendirmede çok az bulunur bir anahtarı kullanmaktan çok; başkalarının gerçekteki varlığı sorunu çerçevesinde girişilen araştırmayı azıcık daha derinleştirmektir.

Erişmek istediği amaç bakımından değil de, gerçekte büründüğü kılık bakımından incelendikte: Husserl'deki transzendental-fenomenolojik felsefenin, bir *idealizm* halinde ortaya çıktığı görülür. Gelişme tarihi açısına yerleşip geriden ileriye giden bir yorum biçimine başvurulacak olursa, idealizmin, Husserl'de oldukça geç hatta düşünce dünyasının anaeğiliminde bir dev-

rim yaparaktan birdenbire göründüğünü söylemek zorundayız. Ama eldeki çalışmanın seçtiği yoldan yüründüğünde, sonraki olgun anlatımlardan kalkıp bunlardaki anasavların yoğurduğu kimi belirsiz kimi de karanlık olan daha önceki yazılara dönüldüğünde, böylece savlar bütünlükleriyle sistematik olarak yeniden düzenlenmeye çalışıldığında, idealizmin, bir bakıma daha baştanberi Husserl'in düşünce dünyasındaki en bellibaşlı eğilimlerden birini meydana getirdiğini saptamak gerekecektir.

Nitekim Husserl'in idealizmi gerek adlanma gerekse anlatım olgunluğu bakımından, en klasik biçimiyle *Cartesianische Meditationen*'de kendini açığa vurmaktadır. Daha epoche'nin gerçekleştirilmesi, dünya varlığının toptan parantez-içine-alınması, –önce de belirtildiği gibi[28]–, dünyayı, hiçbir kuşkuya yer vermeyecek bir ilk temel olmaktan çıkarmaktadır. Bu ise, asıl en ilk olanın dünya değil de dünyadan "önce gelen" (kronolojik sırada değil, logos'u bakımından önce gelen) başka bir 'şey' olduğunu savunmaktır. Böylece, dünyanın, "kendinden (an sich) daha önce gelen bir varlık-tabanını gerektirdiği"[29] kabul edilmektedir. Dünyadan önce gelen varlık bilinçtir, bilinç yaşamasıdır, daha doğrusu, transzendental bilinç-yaşamasıdır. Husserl'in bir sözüyle: "Demek oluyor ki, gerçekte, dünyanın doğal varlığından –dünyanın her kez sözaçtığım ve sözaçabileceğim varlığından– önce, kendi başına (an sich) önce gelen bir varlık alanı olarak salt ego ile cogitatio'larının varlığı gelmektedir. Doğal varlık-tabanı, varlık-geçerliği bakımından ikincidir, herzaman transzendental varlık-tabanını gerektirmektedir"[30]. Buna göre: "Dünya, genel olarak, bir cogitatio'da bilincine varılan ve benim için geçen dünyadan başka birşey değildir"[31] ... "Gerçekten varolan nesne yalnız bilinç bağlamında kendisine yönelinen (vermeinen) nesne olarak ve bilinç bağlamında yönelinmesi gereken bütün olarak anlam taşır"... "Nesneler benim içindirler (für mich) ve yalnızca gerçek ve olabilen bir bilincin nesneleri olarak benim için neyseler odurlar"[32] ... "Düşünülebilen her anlam, düşünülebilen her varlık, kendisine ister immanent ister transzendent densin, anlam ve varlık konstitue eden bir alan olarak transzendental subjektivitemin alanına girer." Husserl'den alınan bütün bu savlar, hiçbir sallantıya yer bırakmayacak bir açık-

lıkla, dünyanın varlığını doğrudan doğruya bilincin, daha doğrusu bilincimin varolmasına geri götürmektedir; başka türlü dendikte, dünyanın var olarak konulması için daha önce bilincin var-olması gerektiğini ileri sürmektedir. Keskin bir anlatımla dile getirildikte: Genel olarak dünyanın varlıkça olabilmesi için bilincimin varolması gerekir. Bilinç olmadan dünya diye birşey olamaz; birşeyin varolması, onun bilincine 'varılması' demektir.

İşte meditation'lardaki tekanlamlı bildirimlerin ışığı ile *Ideen I*'e yaklaşıldığında, aslında bu kitapta, Husserl'in savunduğu bir düşünme yönü olarak bir kez bile "idealizm" sözü geçmediği halde[33], Husserl'in bütün idealizm gerçeklerini gütmüş olan birkaç önemli savı bulup göstermek zor olmayacaktır. "İmmanent varlığın" (bilincimin varlığının ve bilincimdeki varlığın), "salt varlığın, ilkece 'nulla re indiget ad existendum' olması anlamında kuşku götürmez bir varlık" olmasına karşılık, "transzendent res'lerin dünyası" (yani bilincimin dışındaki şeylerin dünyası) "baştanaşağı bilince, hem mantıksal olarak düşünülüp tasarlanan bir bilince değil de aktüel bir bilince bağlıdır"[34] ... "Bir dünyanın varlığı, birtakım belli öz biçimlendirmeleriyle belirlenmiş olan deneme çeşitliliklerinin korrelatıdır"[35]. Ya da Husserl'in aynı şey-durumunu bildiren daha başka bir anlatımıyla: "gerçek dünya, ... 'deneyen bilinç' ideasının özce olabilen birtakım değişmelerine korrelat'lar olarak" ortaya çıkar; "nesneler ne iseler,... denemenin nesneleri olarak odurlar"... "Realite... bilince relativ olan varlıktır"[36]. "Bütün uzaylı-uzamlı dünya, anlam bakımından, yalnızca intentional bir varlıktır; yani öyle bir varlıktır ki, yalnızca bilinç için bir varlığın ikinci sırada gelen relativ anlamını taşır"... Gerçek dünya "bu bilincin denemelerinde varlıktır... – ama bunun ötesinde bir hiçtir"[37].

Bu düşüncelerin herbiri, Husserl'deki idealizmin varlığını ve özelliğini gösteren sağlam birer tanıktır. İlk bakışta, burada anılan düşüncelerin, transzendental fenomenoloji çerçevesinde bildirilenlere yeni birşey getirmediği, daha önce söylenenleri, anlamca hiçbir değiştirmeye uğratmadan azıcık başka türlü bildirdiği sanılabilir. Oysa böyle bir yorum, Husserl idealizminin yerini ve önemini çarpıtmakla kalmaz, aynı zamanda, Husserl

fenomenolojisinin özünü ve değerini de zedeler. Çünkü Husserl, transzendental fenomenolojisini kurarken, bilince transzendent varlığı, yani bütünüyle dünyayı, dünyadan olan şeyleri yalnızca parantez-içine almaktadır. Bunu da, dünyanın presumptiv bir varlığı olduğu için, dünyanın varolmadığını düşünmenin çelişmeli olmayacağı için yapmaktadır: "Dünyanın thesis'i 'rastlantısal bir thesis'tir"[38]. Dünya varlığının verilişi, intentionalitenin verilişi gibi apaçık ve salt değildir. Ama, bununla: dünyanın varolmadığı, dünyanın bilinç-intentionalitesinden başka birşey olmadığı; intentionalitenin, bilincin ötesinde kalan herşeyin hiçbir varlığı olmadığı söylenmiş değildir. Varlığın anlamını elde etmek, varlığın anlamdan başka birşey olmadığını savunmayı gerektirmez. Varlığın bilinçle bilinebildiği, varlığın denemede verildiği yadsınmaz bir gerçektir; ama bu, varlık bilinç-için'dir, bilinçteki varlıktır, yani günlük anlamındaki 'varlık' olarak varlık yoktur demek değildir.

İşte, Husserl, bu son derece kritik sonuçlar veren *karıştırmayı* yapmaktan çekinmemiş, daha doğrusu –fenomenolojik araştırmalar ile idealist görüşlerin içiçe girdiği *Ideen I*'deki 47. ve 49. paragrafların da gösterdiği– bu karıştırmayı yapmaktan kendini alamamıştır.

Husserl, düşünce dünyasına en esaslı değişikliği getirmiş olan bu attığı ölüm dirim adımına, zorunlu bir adım gözüyle bakmaktadır. Ona göre transzendental fenomenoloji "eo ipso"[39] bir idealizmdir; ya da idealizm, fenomenolojiden zorunlukla çıkmaktadır: "İdealizm, başka birçok özel savlardan ve kavramlardan biri değildir; idealizm üzerinde hiçbir söz söylenmese de, transzendental fenomenoloji, somut bir bilim olarak, kendi içinde evrensel bir idealizmdir..."[40]. Husserl'in bu son tümcesi, daha çok çeşitli itirazlara, bu arada özellikle kendisini idealizme 'sapmakla' suçlandıran itirazlara geçici de olsa bir yanıt vermek üzere kaleme aldığı *Ideen I*'in "sonsöz"ünde bulunmaktadır. Husserl'in kendi kendisi üzerindeki yorumlarının belki de en önemlisini kavrayan bu "sonsöz"de, Husserl açıktan açığa idealizmi savunmaktadır. Bile bile idealist olduğunu, çünkü fenomenoloji için başka bir yol olmadığını söylemektedir. Husserl bir bütün olarak elealındığında, bu kendi kendini yorumlama-

nın arkaplanı, hiç kuşku yok ki, idealizmin, bir 'konstruktion', bir 'izm', felsefeye özgü bir 'görüş' olmadığıdır. Yoksa, sağın-kesin bir bilim olarak fenomenolojiyi kurmuş olan Husserl'in, savaştığı 'izm'lerden birine, hem de en eskisine düştüğünü kabul etmek gerekecektir. Husserl'e göre, kendi idealizmi: "oyunu andıran birtakım belgelemelerin, realizmle yapılan dialektik kavgada, zafer armağanını kazanmak üzere vardığı bir kuruluş değildir"...[41] "Bu idealizmin gösterilmesi... fenomenolojinin gösterilmesi demektir"[42].

Gerçi Husserl'in vardığı idealizm, bir eşi daha önce ortaya konmuş olan bir idealizm değildir. Hiç kuşku yok ki burada, Husserl'in idealizmi ile öbür idealizmler arasında herhangibir karşılaştırmaya girişilmeyecektir; başkalarınca, birer başlangıç halinde de olsa başarılan bu iş, eldeki çalışmanın ödevini aşmaktadır. Şimdi yalnızca, bu idealizmin, içinde kımıldanılan bağlam bakımından yettiği oranda belirtilebilmesi için, zaten oldukça açığa konmuş olan özel yapısı adlandırılacaktır. Husserl'in idealizmi: *transzendental fenomenolojik idealizm*'dir[43]. Husserl'in kendi idealizmini göstermek için başvurduğu bu deyim, idealizminin ayırıcı özelliğini dile getirmektedir. Dünyanın, transzendent olanın, kendisi için var-olduğu, altında sıralandığı bilinç: transzendental ben'dir. Bu ise, –Husserl'in de apaçık kavradığı gibi– transzendental idealizmi, ilkin, herçeşit *psikolojik idealizm*'den ayırmaktadır. Bu idealizm çeşidi: bilinç deyince, bütün dünyayı kuran temel olarak, bütün dünyanın geri götürüldüğü taban olarak psyche'yi, bilen ruhu anlamaktadır. Ama bu, Husserl'e göre "anlamsız birtakım duyusal verilerden anlamlı bir dünyayı türetmeyi istemek"[44] demektir. Transzendental fenomenolojik idealizm, Husserl'e göre *Kant'çı idealizm* de değildir. Çünkü ona göre bu idealizm, "sınır-kavramı (Grenzbegriff) olarak kendinden (an sich) varolan bir nesneler dünyasının açık bırakılabileceğine inanmaktadır"[45]. Oysa Husserl'in idealizmi böyle bir olabilirliği saçma bulmaktadır: "Transzendental idealizm, sistematik egolojik bilim çerçevesi içinde tutarlı olarak gerçekleştirilen kendi-kendini-yorumlamadır (Selbstauslegung'tur)"[46].

Bütün bunlara karşın, gerek adı gerekse yapısı bakımından,

bilinen idealizmlerden ne denli ayrılırsa ayrılsın, Husserl'in idealizmi *yine de* bir idealizmdir. Bilinci (ben'i, öznelliği) ne denli başka ve yeni bir yapıda yorumlarsa yorumlasın, herçeşit idealizmin ananiteliklerini belirleyen kalıba uygun düşmektedir: Biryanda herşeyi yaratan bilinç vardır, öbüryanda da bilinçte, bilinçle yaratılan 'bilinçdışı' nesneler vardır; ancak, bu bilinçdışı nesnelerin, hernekadar böyle adlanırsa adlansınlar, bilincin dışında bir varlığı yoktur; daha doğrusu, bilinç dışı nesneler 'varlığını', varolma olanağını, kendilerinden 'önce' gelen, kendilerini temellendiren bilince borçludur; buna göre, sözcük anlamıyla bilincin dışında kalan dünyanın, bir transzendens-bağlamı yoktur. Böylece transzendental fenomenolojik idealizm, Husserl'in bütün itirazına karşın genel olarak idealizmin, dolayısıyla 'izm'lerin kaderini paylaşmaktadır: eninde sonunda, bir inanç, kişisel bir görüş, bir dünya-görüşüdür; genel geçerlik-nesnellik savı, hiçbir zaman *olasılıktan* öteye uzanamaz.

Bu ise transzendental fenomenolojik idealizmin, bilimlerin en kesini olmak şöyle dursun, sistemlerden bir sistem olduğunu söylemekten başka birşey değildir. İdealizminin bir fenomenoloji olduğu üzerinde Husserl ne denli ayak direrse diresin, bu idealizmin fenomenolojideki kesinlikle hiçbir ilgisi yoktur. Kuşkusuz, bu idealizmin transzendental-reduktiv bir temel-tabanı vardır; gerek kavramları gerekse sorunlarının bazıları, doğrudan doğruya transzendental fenomenolojinin yardımıyla anlaşılabilir. Kendisine ancak bu anlamda transzendental fenomenolojik bir idealizm denebilir. Ama bu deyim ile idealizmin, nesnel bir zorunlukla fenomenolojiden çıktığını, fenomenolojiyi bütünlediğini ya da fenomenolojinin idealizmden başka birşey olmadığını savunmak, hiç de fenomenologca bir savunma değildir. İşte bunun için, bütün içiçe girmelere karşın Husserl'deki fenomenoloji ile idealizmi birbirinden *keskin* olarak ayırmak gerekir.

Şimdi burada, böyle ilgi çekici bir girişimin birlikte getirdiği güçlükler deşilmeyecektir. Eldeki bağlam bakımından asıl belirtilmesi gereken şey: Husserl'deki verimli sonuçları ile yaşama gücü olan tutamakları, özel idealist öğretisinde değil, fenomenolojisinde, en çok da bu fenomenolojinin yönteminde araştır-

mak gerektiğidir. Ayrıca, burada, Husserl'ci idealizm, birtakım karşı-savlar göstererek çürütülmeye de çalışılmayacaktır. Asıl önemli olan: bu idealizmin, nesnel olarak bakıldıkta, fenomenolojinin yapısına *aykırı* bir öğreti olduğu, hiçbirzaman genelgeçerlik taşıyamayacağıdır. Bununla birlikte, bir yapının zorunlu olmayan bir ekini yıkmak nasıl bütün yapıyı ve temelini incitemiyorsa tıpkı bunun gibi, bu idealizmin çökertilmesi, hiçbirzaman fenomenolojiye, fenomenolojinin kesin niteliğine herhangibir zarar vermeyecektir. *Fenomenoloji, başarılı bir yöntem olarak hiçbir üstyapıya bağlı değildir.* Husserl'deki idealizm –bu idealizmin özünü fenomenolojik yöntemle ilişkisi bakımından açıklarken, doğru olarak Th. Celms'in de söylediği gibi– "ilkece, idealizm-realism sorusunun ötesindedir"[47].

c. İdealizm ve başkasının "gerçek" varlığı

Yukarıda geliştirilen düşünceler, başka-ben'lerin gerçek varlığı üzerindeki soruyu yeri, anlamı, değeri ile eldeki çalışma için yettiği oranda aydınlatan tutamakları açığa koymuştur. Daha önce, soruyla ilgili çıkış-noktasında da belirtildiği gibi, başka-ben'in 'gerçek' varlığı sorusunu, Husserl genel olarak başkasının ben'i sorununu dile getirirken ortaya atmıştır. Ama bu, transzendental fenomenoloji çerçevesi içinde hiç beklenilmeyen bir sorundur; daha doğrusu, bu dünyadan arınmış olanın, transzendental tabanın dışında kalan herşeyi isteristemez yersiz diye kabul eden fenomenolojide, anlamlı bir bütün halinde görülmesine olanak tanımayan bir sorudur. Husserl'in tüm düşünce – dünyası, yalnızca biricik transzendental fenomenoloji yönünde toplandığında, bu sorunun Husserl'de, bir tutarsızlık sonunda ortaya çıktığı; dolayısıyla da saçma birşey olarak eldeki araştırmayı hiç uğraştırmaması gerektiği meydandadır. Bununla birlikte, Husserl'de transzendental fenomenolojiye sıkıca bağlı olan, ancak bilim savı ve önemi bakımından fenomenolojiden büsbütün ayrılan bir düşünme-akımı da, transzendental fenomenoloji idealizmi de kendini gösterir. İşte, başka-ben'in 'gerçek' varlığı sorusu, transzendental fenomenolojide *değil de*, bu

idealizmde anlamlı bir soru olarak belirmektedir. Böylece, Husserl'in başkasının ben'i sorununu incelerken varmak istediği amacı belli etmek dileğiyle, sorunun anlatım biçimlerini saptamak için girişilen soruşturmada bulunup altı çizilen başka-ben'in gerçek varlığı sorusu, nesnel bir zorunlukla, eldeki araştırmayı, belli bir ölçüde, transzendental fenomenolojiden idealizme kaydırmıştır.

Şimdi, ilk bakışta, eldeki çalışmanın bundan böyle yürüyebileceği bir yol belirmektedir: Transzendental idealizm çeşidinden olası bir geçerlik tabanında yeralan başka-ben'in gerçek varlığı konusunu geliştirmekten vazgeçip fenomenoloji çerçevesinde görünen başkasını deneme intentionalitesini çepeçevre incelemeye koyulmak. Bu ise başkasının gerçek varlığı sorusu dolayısıyla transzendental idealizm üzerinde yukarıda verilen açıklamaların, sorunun idealizmde ortaya çıkabileceğini belirtmekle olumlu; ama idealizmi herçeşit fenomenolojik kesinlikten uzak bir felsefe 'izm'i olarak gözönüne sermekle de olumsuz bir rolü olduğunu söyleyerek bunların, eldeki çalışmanın başkonusu bakımından, konudan sapma olmaktan ileri geçemeyeceğini söylemek demektir. Oysa başkasının ben'i sorununda kendini kabul ettiren intentional çözümleme yolunda yürümeye başlamazdan önce, başka-ben'in gerçek varlığı sorusu üzerinde şimdiye dek yapılan derinleştirmeyi, başsoruna çok yakından bakılınca, eldengeldiğince daha da derinleştirmek gereği ortaya çıkacaktır. Çünkü başka-ben'in gerçek varlığı konusunun, Husserl'in düşünce dünyası bakımından ele alındıkta, olsa olsa fenomenolojinin ötesinde geçerliği olabilen idealizm içinde bir anlamı vardır; dolayısıyla, bu konu ile ilgili olarak varılacak sonuçların, çok çok sınırlı bir geçerliği, sınırlı bir bilgi-değeri olabileceği meydandadır. Ancak, başkasının gerçek varlığı konusu, herhangibir filozofun düşünce bağlamı içindeki yeri bakımından değil de kendi başına ele alındıkta, son derece dikkate değer bir nokta kendini açığa vurmaktadır: başkasının gerçek varlığı konusu, genel olarak başkasının ben'i soru-bütününün en canalıcı yanlarından biridir. Başkasının ben'i nerede ortaya çıkarsa çıksın, başka ben'in gerçek varlığı sorusu da, isteristemez kendisiyle özel olarak uğraşmayı gerektirmektedir. Şu ya da bu

yönde olsun, bu soruya verilecek yanıt, genel olarak başkasının ben'i sorununu meydana getiren öbür yanları aydınlatmada varılan sonuçlara içten bağlıdır; bu, Husserl için de böyledir. İşte bundan, eldeki çalışmanın asıl amacı, Husserl'de başkasının ben'i üzerindeki olumlu-kalıcı sonuçları bulup çıkarmak, bunları arkaplanlarıyla birlikte yorumlamaksa da, şimdi burada, düpedüz anasorunu kuran esaslı bir konu olduğu için, başkasının gerçek varlığı sorusuna Husserl idealizminin çerçevesi içinde verilen yanıt, geniş çizgileriyle aranıp kuşbakışı ışıklandırılacaktır.

Transzendental fenomenolojik idealizmin özel yapısı üzerinde açığa konan işaretler, başkasının gerçekteki varlığı sorusunun yalnızca genel anlamı ile yerini değil, bu soru için önerilebilecek olan çözüm-denemesinin arkaplanı ile gelişme yönünü de sağlamaktadır. Husserl'in transzendental idealizmi, herşeyden önce, bir bilinç idealizmidir: 'varlık' sözü altında toplanan herşey, kendi biricik somut transzendental bilincime (ben'ime) indirilmekte; başka türlü dendikte, bütün transzendent varlık, bilincin nerdeyse funktion'u yapılmaktadır. Buna göre, anlamlı bir bütün olarak ortaya atılan başka ben'in gerçekteki varlığı sorusuna, ilkbakışta, birbirlerinden ayrı olduğu sanılan iki yanıtın verilebileceği meydandadır.

Bunlardan birincisi: kendi ben'imin, solus ipse'min dışında, kendi ben'imden bağımsız başka bir ben'in varolamayacağıdır. Bu ise sözün tüm bildirimiyle bir solipsizm'dir. Genel olarak bilinç-idealizminin önceden çizip hazırladığı bu yanıt, Husserl'in özel bir idealizm biçimi olan transzendental idealizmine uygulandığında: Husserl'in idealizmi, kendiminkinden başka transzendental bir ben'in varlığını *kabuletmeyen* transzendental idealizm halinde ortaya çıkacaktır. Nitekim Husserl, düşünce dünyasını ürküten böyle bir olasılığı anmakta, ama bunun kendi düşünce dünyası için söylenemeyeceğini güvenle ileri sürmektedir. Gerçekten de Husserl'in yazılarında, gerek fenomenolojisinde gerekse felsefesinde, kendi (transzendental) ben'inin yalnız başına varolduğunu; 'ben' deyince yalnızca kendi ben'inin anlaşılması gerektiğini; 'başka-ben' sözüyle yalnızca kendi ben'indeki başka ben tasarımının gösterildiğini açıkça dile geti-

ren birtek yer yoktur. Reduktion ile doğal davranışın genel savındaki başkalarının gerçek varlığı ne yokedilmekte ne de bunların varlığı üzerinde kuşkuya düşülmektedir; reduktion ile başkalarının varlığı yalnızca parantez-içine alınmıştır. *Ideen I*'deki: "Einfühlung yapan denemede koyduğum herçeşit bilincin varolmayacağı olanağında hiçbir saçmalık (anlam aykırılığı, Widersinn) bulunmaz"[48] tümcesi ise, Husserl'in başkalarının ben'ini yokumsar görünen bütün sözleri gibi, bir varlık yargısı olarak değil, bir bilgi saptaması olarak elealınmalıdır. Anılan tümce, büyük ölçüde haklı olarak: kendiminkinden başkaben'lerin varolmadığını, dolayısıyla ben'im kendimin biricik ben olduğumu değil; başka-ben'lerin gerçek varlığına özgü verilme-biçiminin, bu verilişteki kesinliğin, bütün transzendent denemeler gibi apodiktik-evident, şaşmaz-apaçık bir kesinlik olmadığını dile getirmektedir. Transzendental felsefesinde ise Husserl, durmadan solipsizm'le savaşmaktadır.

Sistematik olarak ele alındıkta, idealizm çerçevesinde, başka-ben'in gerçekte varolup olamadığı sorusuna verilebilecek ikinci yanıt ise, kendi ben'imden başka birçok sonlu ben'ler (ruhlar) *kabuletmeye* dayanmaktadır. Böylece, olanca dünya transzendenz'ini, dünya aşkınlığını kendi bilincime gerigötürdüğüm idealizmde bir tutarsızlık başgöstermektedir. Dünya transzendenz'inin yalnız bir parçasını, hatta küçük bir parçasını meydana getiren başka-ben'ler, bu transzendenz'ten ayrı tutulmaktadır: yer kaplayan her transzendent'in bilincimde yaratıldığı ya da konstitue edildiği doğrulanmakla birlikte, başkaben'lerin, bilincimin yalnızca bir tasarımı olmayıp bilincime özgü anlamıyla transzendent bir varlığı da olduğu savunulmaktadır. Böyle bir idealizme *pluralist idealizm* adı verilerek, bunun, kendi ben'imden başka ben'ler kabul etmeyen –deyim yerindeyse– *monist idealizm*'den olan ayrılığı belirtilebilir. Ancak, yakından bakıldığında, ister monist isterse de pluralist adı verilsin, ister tekçi ister çokçu diye nitelensin idealizmin: eninde sonunda bir idealizm olarak kaldığı; yani idealizmdeki tek-bilincin, kendi içine kapalı bir ada, –modern felsefenin geleneğinde yaygın bir sözle–, bir bilinç-adası olmaktan ileri geçemeyeceği; dolayısıyla da genel olarak solipsizm'e kapanıp kalacağı mey-

dandadır. – Ancak, burada idealizmin kaderini içten ilgilendiren bu durumun sistematik-tarihsel incelenmesi açık bırakılıp pluralist idealizm yönündeki çözüm denemesinin Husserl'e ne dereceye dek uygulanabileceği gösterilecektir.

Husserl'in idealizmi, başka-ben'in gerçekteki varlığı bakımından elealındıkta, sözcüğün tam anlamıyla pluralist bir idealizm olarak ortaya çıkmaktadır: Husserl, kendi ben'inden başka, kendi ben'i gibi bağımsız olan ben'lerin gerçekten varolduğuna *inanmaktadır*; kendi ben'i ben'lerden biridir; çünkü aslında bir ben'ler çokluğu vardır. Şimdi burada son derece önemli bir soru dizisi belirmektedir: Herbiri kendi içine kapalı bir bütün, transzendental bir "monad" olan ben'lerin birbirilerinden nasıl haberi olabilir? Yalnızca kendi içinde, kendi immanenz'i içinde yaşayan, katışıksız bir transzendenz'i kesinlikle değil de belkisellikle bilebilen, presumptiv olarak bilebilen bir monad, kendi gibi başka bir monad'la nasıl ilişki kurabilir? Tektek empirik Einfühlung'ları olanaklı kılan temel nedir?

Husserl'de bütün bu sorulara bir yanıt diye gösterilebilecek olan tekanlamlı bir tümce bulmak zorudur. Çünkü bu sorulara verilecek yanıtın, ne denli özenli olmaya çalışırsa çalışsın, yine de transzendental fenomenolojinin güttüğü kesin bilim idealine taban tabana karşıt bir anlatıma bürüneceğinden kuşku etmemek gerekir. Husserl'in 1910/11 kış semestresine ilişkin henüz yayımlanmamış ders-notlarından birinde: "Erişilebilen Einfühlung, bir monadın başka bir monad içinde 'yansımasıdır' (Spiegelung)" diye yazılıdır. Bu yansımanın olanağını da, Husserl: "uzaylı-zamanlı bir doğanın uyumlu konstitution'unda, bütün ben'leri saran koşut bir bilgi konstitution'u için gerekli olan bir işarette" görmektedir. Ancak, bu tümcenin üzerinde büyük bir titizlikle durmuş olan Th. Celms'in de gözünden kaçmadığı gibi: tektek monadların arasındaki ilişkiyi sağlayan bu "uyumlu doğa konstitutionu" önceden kurulmuş bir uyuma, (bir 'harmonie préétablie'ye) dayanmaktadır. *Böylece, Husserl'in transzendental idealizmini, önceden kurulmuş uyuma dayanan bir monadoloji* olarak belirlemek gerektiği meydandadır. Bu ise idealist Husserl'in sonunda isteristemez, metafiziklerin en ataklarından birine: Leibniz geleneğinin içinde yeralan monodoloji'ye vardığı-

nı göstermektedir. Ama burada, Husserl'in kesin fenomenolojisinden kalkarak bu metafizik'in eleştirisine girişilmeyecektir. Asıl altı çizilmek istenen şey: Husserl'in bir fenomenolog olarak, solipsizmi aşmak için –kendi düşünce dünyasında, solipsizmin anlamlı bir sorun diye elealınabildiği– idealist nitelikteki transzendental felsefesinde, enaşırısından metafizik varsayımlara başvurmaktan çekinmediğidir. İşte bununla da, böyle bir sapmanın olanca tehlikesine karşın bir bakıma, son derece olumlu bir istençle kımıldatıldığı söylenmektedir: Husserl bütün çabasını, solipsizmin, aslında bir görüntüden başka birşey olmadığını belgelemede toplamıştır (Bunun en iyi tanığı V. meditation'dur).

Böyle bir girişimin başarısızlığı hiçbir kuşkuya yerbırakmıyacak biçimde meydandadır; bu, Husserl'e yapılan haklı haksız saldırmaların korkusuzca kullandığı bir gediktir. Nitekim, daha Husserl yaşarken, öğrencilerinden Th. Celms (çeşitli fırsatlarla daha önce anılan *Der phänomenologische Idealismus Husserls* adını taşıyan yapıtın önemli bir yerinde), Husserl idealizminin[49]: ayrı türden birtakım metafizik ögeleri büyük bir "hafiflikle" birleştiren konstruktiv bir sistem olduğunu; başkasının gerçek varlığı sorusuna, bu konstruktion'da, pluralist de olsa, solipsizm'den başka bir yanıt aramanın boşuna olacağını göstermiştir. *Descartes'çı Meditation'lar*'ın Almanca basımıyla yeniden alevlenen solipsizm konusuna ilişkin bir konuşmasında, J. Thyssen: Husserl'de, kapalı monadolojik sisteminden dışarı götüren bir yol bulunamayacağını belirtmiştir[50]. Thyssen, olanca hızını Husserl ile yaptığı idealizm-realism sorusu üzerindeki hesaplaşmadan alan aynı yöndeki başka bir yazısında: son derece kaypak, hatta "nerdeyse realist" bir yapısı olan Husserl idealizminde, solipsizm'den kurtulmak için başvurulan karmaşık çabalamaların amaca erişemediği görüşünü benimsemektedir[51].

Hiç kuşku yok ki eldeki çalışma, başka başka bağlamlar içinde ve yukarıda yürünen oldukça ayrı yollardan da olsa, aynı sonuçlara varmaktadır. Bununla birlikte, burada asıl istenen: Husserl'i hırpalayarak eleştirmek değil, Husserl'de başkasının ben'i sorununu tartışmada ortaya çıkan olumlu ipuçlarını daha da günışığına çıkarmaktır. İşte bundan, Husserl'in solipsizmi

yenememiş olduğu ne denli önemli bir şeyse; solipsizmi yenmek için gösterdiği yoğun çaba da o denli önemlidir. İlerde de görüleceği gibi[52] bu çabaları verimli kılmak, hatta bazı değişikliklerle solipsizme karşı en sağlam kalkan olarak kullanmak gerçekten kolaydır. Hem bu çabaların Husserl'de sonuçsuz kalmasını, –Celms ile Thyssen gibi–, yalnızca idealizmin anayapısına yükletmek, pek eksiksiz bir görüş sayılmaz. Benim kendi bilincimden başka bilinçlerin gerçekten varolduğunu belgelemek, yani solipsizmi kuramsal gerekçelerle çürütmek son derece zor birşeydir. Solipsizmi yenmek için başvurulması gereken en sağlam gerekçeleri kuramsal-mantıksal tabanda değil, –sözgelişi Fichte'nin yaptığı gibi–, daha çok eylemsel yaşamada aramak gerekir.

Şimdi burada, Husserl'in vardıkları, yalnızca ortaya çıkışlarındaki düzen bakımından saptanıp çepeçevre yorumlanmak istendiğinde, şu soru kendini kabul ettirmektedir: Acaba kesin fenomenolojinin kurucusu Husserl, solipsizmi yenmek için başvurduğu gerekçelerin herçeşit kesinlikten uzak o konstruktiv, o yapay özelliğini görememiş midir? Solipsizm sorusu üzerindeki araştırmaya, hiç kuşku yok ki, yeni bir derinlik getirecek olan bu soru, Husserl'in gerek yayımlanmış yazılarındaki gerekse yayımlanmamış çalışmalarındaki eğilimler birlikte elealındığında, şöyle yanıtlanabilir: Husserl, transzendental felsefesinin, dolayısıyla idealizminin hiçbir sallantıya yervermeyecek biçimde fenomenolojik, yani kesin bir yapısı olduğuna inanmaktadır. Onun için, idealizm çerçevesinde solipsizmi yadsımak için giriştiği sınayışın uyduruksal kurmalardan (konstruktion) uzak olduğunu sanmaktadır. Ona göre, idealizmin: "farkına varmayı istemeksizin transzendental bir solipsizme düştüğü ve yabancı öznellik ile katkısız nesnelliğe doğru atılan adımın ancak örtük bir metafizik ile, Leibniz geleneğini gizlice bir benimseme ile sağlandığını"[53] ileri sürmek haksızlık olur. Bu sanısını temellendirmek amacıyla Husserl, idealizmini fenomenolojik yöntemle bir kendikendini-yorumlama diye anladığından, başkasını deneme intentionalitesini araştırmaya girişmekte ya da bu yönde daha önce yaptığı araştırmaları işin içine karıştırmakta; bu sonuçları birer belge temeli olarak kullanmaktadır. Böylece, trans-

zendental fenomenolojinin kesin çerçevesinde saptadığı son derece önemli birtakım gerçekleri, bu arada ençok *transzendental fenomenolojik monadoloji*'yi yardıma çağırmaktadır. Salt başkasını-deneme intentionalitesinin çözümlenmesiyle elde edilen, dolayısıyla transzendental tek-ben'in yalnızca kendisi için geçerliği olan bu transzendental *monadolojik birlik* (monadologische Gemeinschaft), gerçekten de, epeyce belli bir anlamda, transzendental solipsizm tehlikesini, tam da Husserl'deki "biricik gerçekten huzursuzluk verici kaygıyı"[54] ortadan kaldırmaktadır. İşte yalnızca bu son yöndeki fenomenolojik öz-betimlemesine dayanarak varılan sonuçların kuşku götürmez bir kesinliği vardır; yalnızca *bu* sonuçların *pek belli bir anlamda* solipsizm tehdidini, ayakta tutunamayan bir görüntü olarak çürüttüğü söylenebilir. Ancak, yalnızca fenomenolojik deneme tabanında geçerliği olan bu sonuçları, idealizmdeki belgelemeler için verimli bir temel diye kullanmak haklı birşey midir? Daha eldeki çalışmanın şimdiki durumunda, böyle bir girişimin hiç de haklı olmadığı savunulabilir. Gelgelelim burada bir ön-almayla, bir sonraya-uzanmayla ortaya atılan bu savunmanın kendisinin ne derece yerinde olduğunu göstermek için, transzendental monadolojinin pek karmaşık ve basamaklı yapısını özel nitelikleriyle gözönüne sermek gerekecektir.

İşte böylece eldeki araştırma, II. kısımda başkasının gerçekteki varlığı sorununu bazı ayrıntılarıyla tartıştıktan sonra, yeni birtakım ödevleri yerine getirecek olan III. bir kısmı gerektirmektedir. Bu III. kısım ise: biryandan I. kısmın günışığına koyduğu transzendental-fenomenolojik taban ve yöntem üzerindeki verilere somut bir içerik kazandırarak Husserl'in, başkasının ben'i sorununu aydınlatmaya yardım eden asıl çözümleme ve betimlemelerini, çokyanlı ve çetrefil yapısı ile ortaya koymaya çalışacak; öbüryandan da Husserl'in, idealist felsefe çerçevesinde solipsizmi çürütmek için kurtarıcı olarak başvurduğu transzendental anlamdaki 'monadolojik birliği'ni, ne olduğu bakımından açıklamaya savaşacaktır.

Notlar:

1 *Cart. Med.*, S. 69.
2 *A.g.y.*, S. 121.
3 *Form. u. trans. Log.*, S. 212.
4 *A.g.y.*, S. 212.
5 Çağdaş düşünmede, özellikle M. Scheler'in başlattığı geleneğe uyarak Alman çevrelerinde, "Das Problem vom fremden Ich"; Fransız çevrelerinde "Le problème d'autrui", İngilizcede de "The problem of other minds" deyimleri hep bir ve aynı sorunu göstermek için başvurulan sözlerdir.
6 Krş. S. 17.
7 *Ideen I*, S. 46.
8 *Cart. Med.*, S. 60.
9 *Ideen I*, S. 356.
10 Krş. *Cart. Med.*, S. 177.
11 *A.g.y.*, 123.
12 *Form. u. trans. Log.*, S. 242.
13 *A.g.y.*, S. 209.
14 *Cart. Med.*, S. 124.
15 E. Fink, *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls' in der gegenwärtigen Kritik*, Kantstudien, XXXVIII, S. 346.
16 C 16. VI, S. 1.
17 *Cart. Med.*, S. 120.
18 *Cart. Med.*, S. 116.
19 *A.g.y.*
20 *A.g.y.*, S. 68.
21 *Ideen I*, S. 3.
22 *Cart. Med.*, S. 68.
23 *Husserliana V*, S. 148.
24 *Logos*, S. 293.
25 *Phenomenology*, Encyclopedia Britannica, 14 th. ed. vol. XVII.
26 Bk. *Husserliana* IV, S. 315.
27 Husserl'in "transzendental felsefe" sözü, Kant'ın, *Kritik der reinen Vernunft*'u ile geniş çevrelere duyurduğu 'transzendental felsefe' sözü ile aynı anlama gelmez. Her iki transzendental felsefe arasında ortak yön, bilgiyi kurmada en son kaynaklara gerigitmeleridir. Ancak, Husserl'e göre, 'naif' bir filozof olan Kant'ta ilk kaynak olarak gösterilen "ben-kendim" (Ich Selbst) ile reduktion'u gerçekleştirmiş olan Husserl'in temel-ben'i arasında esaslı bir ayrılık vardır. Her iki transzendental felsefeyi karşılaştırmak, hiç kuşku yok ki, ortak yönler ile ayrılan yönleri belirtip derinleştirmekle tam da özellikle Husserl'in tutumunu aydınlatmaya çok yardım edecektir. Th. Celms'in verdiği birkaç ipucu biryana (bk. *Der philosophische Idealismus Husserls*, Riga 1928), yayımlanmamış elyazmalarındaki birkaç işaret ile *Ideen I*'in 33., 50., 150. ve 153. paragraflarından başka *Krisis*'in 26. paragrafını çıkış noktası olarak alması gereken böyle bir araştırmaya ne yazık ki şimdiye dek girişilmiş değildir.
28 Bk. I. Kıs. 1/a.
29 *Cart. Med.*, S. 58.
30 *A.g.y.*, S. 61.

31 *A.g.y.*, S. 60.
32 *A.g.y.*, S. 99.
33 L. Langrebe'nin *Ideen I*'in sonuna eklediği "Sachregister"in "idealizm" maddesini ve ilişik notu krş.
34 *Ideen I*, S. 115/116.
35 *A.g.y.*, S. 114.
36 *A.g.y.*, S. 111.
37 *A.g.y.*, S. 117.
38 *A.g.y.*, S. 108.
39 *Cart. Med.*, S. 118.
40 *Ideen-Nachwort, Husserliana* V., S. 152.
41 *Cart. Med.*, S. 118.
42 *Ib.*, S. 119.
43 Bu konuda bilgi edinmek için: Th. Celms'in *Der phänomenologische Idealismus Husserls* adını taşıyan ve Husserl'i yalnızca belli bir dönemiyle inceleyen olduk ça eski ama önemli bir yapıtı ile H. Wagner'in *Kristische Betrachtungen zu Hus serls Nachlass*'ındaki bazan tekyanlı ama bütünüyle uyartıcı işaretleri krş.
44 *Cart. Med.*, S. 118.
45 *A.g.y.*
46 *Par. Vort.*, S. 33.
47 Th. Celms'in yukarıda anılan yapıtının 317. sayfasını krş. – Husserl'in fenomenolojiden idealizme geçişindeki karanlığı, bu girişimin nesnel olarak haklı bir temele dayanmayışını, aceleciliğini ve anlatımlarındaki savrukluğu en iyi saptayan belki de R. Ingarden'dir. Ingarden, *Descartes'çi Meditation*'lar için yazdığı "düşünceleri"nin (*Husserliana I.*, S. 202 v.ö.) birinde, yukarıda 54. sayfaya alınan son derece önemli bir tümcenin ("Demek oluyor ki, gerçekte.."), fenomenolojiye bağlı kalındığında şöylece değiştirilmesini önermektedir. "Bundan dolayı, dünyanın –kendisinden hiçbir sınır koymadan sözaçabileceğim dünyanın ben'i min *kavradığı* doğal varlığı, kendi başına *daha önce* gelen bir varlık olarak salt ego'nun ve cogitatio'larının varlığını gerektirmesidir." Ingarden'i bu değiştirme ye haklı olarak götüren şey: "dünyanın doğal varlığı" ile "dünyanın kendi be nimce kavranan doğal varlığı"nın Husserl'de "kesin olarak eşdeğer" ortaya çık tığı; oysa aslında, bu iki kavramdaki eşitliğin "kendiliğinden anlaşılır birşey ol madığıdır" (*Husserliana I*, S. 209).
48 *Ideen I*, S. 107.
49 Th. Celms, *Der phän. Ideal. H*' S. 437.
50 Krş. J. Thyssen, *Wege aus dem geschlossenen System von Husserls Monadologie* (Ac tes du XXième Congrès International de Philosophie, vol. II, Epistémologie, Amsterdam 1953, S. 188-194).
51 Bk. J. Thyssen, *Zur Neubegründung des Realismus in Auseinandersetzung mit Hus serl* (Zeitschrift für Philolosophische Forschung VII/2-3).
52 Bk. III. Kıs. 7.
53 *Cart. Med.*, S. 174.
54 *Par. Vort.*, S. 34.

III. KISIM

Bir İntentionalite Olarak "Sen-Subjektivitesi"nin Açığa Konması

5. *Başkasını-Denemenin Ana Özellikleri*

a. "Başkası"nın primordial dünyadan fışkırması

Eldeki araştırmanın I. kısmında, genel olarak intentionaliteye ilişkin kısa açıklamalarda belirtilmeye çalışıldığı gibi, transzendental fenomenolojik anlamda somut bir intentionalite, olmuşbitmiş bir halde ortaya çıkan bir bilinç-verisi ya da psişik bir yeti değildir. Herhangibir intentionaliteye, kendisine çevrilen çözümlemeden, intentional çözümlemeden önce varolan, bu çözümlemeyle birtakım kurucu parçalara ayrılabilen, böylelikle de aydınlatılan bir yapı gözüyle bakmak doğru olmaz. Daha çok, hangi türden olursa olsun, her intentionalite, bütün varlığıyla, özünü meydana getiren başarıcı nitelikleriyle, *ancak* intentional çözümlemeyle birlikte ortaya çıkmaktadır; başka türlü söylendikte, intentionalite, ancak intentional çözümlemeyle *kazanılmaktadır.* Intentionaliteyi: dondurmadan, asıl özünü bozmadan, bir intentionalite olarak kavramak için, intentional çözümlemede, yalnız bölünebilir parçalarına ayırmakla kalmayıp bu parçalarla sonradan yeniden kurmak; bunu yaparken de, aslında başaran, işgören bir bütün halinde gözden yitirmemek; dolayısıyla görevi bakımından *birlikte* yaşamak gerekir. İşte ancak bu yoldan yüründüğünde, tektek intentionaliteler üzerinde doğruyu çarpıtmayan bir tasarım elde edilebilir.

Husserl'de bu seçiklikle belirmiyorsa da, yine Husserl'deki anaeğilime uygun düşen, –nitekim, bunun için de hem L. Landgrebe'ce hem de E. Fink'ce daha önce anılan yazılarda özenle altı çizilmiş olan–, bütün bu koşulları, başkasını-deneme

ya da Einfühlung intentionalitesini incelerken 'mutatis mutandis' yerine getirmek gerekecektir. Demek oluyor ki ilkin, yapılacak en önemli şey: başkasını-deneme intentionalitesini kazanmak olacaktır. Hiç kuşku yok ki, böyle bir girişimi, aslında varolmayan bir şeye, spekülatif (sözgelişi salt usavurucu) birtakım temellere dayanarak, varlık kazandırmakla bir tutmamalıdır. Başkasını-deneme intentionalitesi, daha önce de belirtildiği gibi transzendental fenomenolojinin çevresi içinde *katışıksız*, özbeöz bir deneme biçimidir[1]; bu, hiçbir sallantıya yer bırakmayan apaçık bir gerçektir. Çünkü 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 ben'ler ve denenmeleri, doğal davranıştaki yaşayışın en bellibaşlı ögelerinden biridir. İşte bütün bunların, doğal davranıştaki gerçek dünyanın olanca zenginliğiyle bir fenomen olarak ortaya çıktığı transzendental tabanda da varolması kendiliğinden anlaşılır birşeydir. Burada, başkasını deneme intentionalitesini kazanmak derken, istenen: daha çok, başkasını deneme intentionalitesini, bir başarı bütünü olarak *açığa koymak;* bu intentionaliteyi, özvarlığını zedelemeksizin, aslında başka intentionalitelerle içiçe dolandığı bilinç-akışındaki çizgileriyle sınırlayıp günışığına çıkarmaktır.

Bunun için de, –genel olarak intentionaliteleri kavrarken yapılması gerektiği gibi–, başkasını-deneme intentionalitesinin noematik kutbunu ya da fenomenolojik anlamda ontik yanını saptayarak işe koyulmalıdır. Noematik kutup, herçeşit intentional çözümlemenin transzendental ipucunu meydana getirmektedir. Başkasını-deneme ya da Einfühlung intentionalitesi için transzendental ipucu ise, transzendental fenomenolojik anlamıyla yani reduktion'a uğramış haliyle, "başkası"dır, "başka ben"dir. İşte, transzendental bir bilinç biçimi, bir yaşantı olarak başkasını deneme intentionalitesinde denenen (ya da Einfühlung intentionalitesinde 'einfühlen' ile kavranan) bu başka ben'dir. Bir kez başkasının ben'i noemasını belirledikten sonra, yaratan-konstitue eden bilincin bir başarı biçimi olarak başkasını-denemede, başkasının nasıl konstitue edildiğini; bu konstitutionda ne çeşitten etmenlerin rol oynadığını araştırmaya geçme-

lidir. Bu çetrefil programı gerçekleştirmeye çalışırken de, Husserl'in fenomenolojisine özgü intuitiona ve ideationa dayanan yöntemden hiç ayrılmamak gerekecektir. Ancak bununla, esasları I. kısımda açıklanmış olan fenomenolojik araştırmaların ruhuna yaklaşılmış olur.

Husserl, başkasını deneme intentionalitesini incelerken, hiçbir yazısında yukarıda belirtilmiş olan programı bu dizi ve açıklıkla yerine getirmiş değildir. Bununla birlikte, birçok basılmış ya da yayımlanmamış yazılarında, bu arada en çok *Descartes'çı Meditation'lar*'da, esas program yönünde, kimi açık kimi kapalı, birçok verimli işaretler bulup çıkarılabilir. İşte şimdi de bu işaretlerin yardımıyla, başkasını-deneme intentionalitesinin transzendental fenomenoloji anlamı ve yapısı *bütünüyle* aydınlatılmaya çalışılacaktır.

İlkin sorup araştırılması gereken şey şudur: Başkasını-deneme intentionalitesini belirlemek üzere transzendental bir ipucu olarak, başka-ben noeması nasıl günışığına çıkarılabilir? Ya da: başka-ben, bir deneme verisi olarak kendini, benim transzendental bilincimde nasıl açığa koyar? Ya da başka türlü söylendikte: transzendental anlamdaki yabancı ben'i, yani transzendental anlamda başka bir insanın ben'i olan ben'i, kendi ben'im olmayan ben'i, kendi transzendental ben'imde, transzendental bir anlam olarak nasıl saptayabilirim?

Bu biçimde dile getirilmemişse de kuşkusuz, Husserl'in başkasını deneme üzerindeki araştırmalarına gizlice yön ve yol çizmiş olan bu temel soruya Husserl'in verdiği yanıt apaçıktır. Husserl, V. meditation'un başlangıcında, başkasını deneme intentionalitesini incelemede, yerine getirilmesi gereken "ilk yöntem koşulu" olarak "özel çeşitten yöntemli bir epoche'ye"[2] başvurmaktadır. Husserl, bununla neyi anlatmak istediğini şöyle dile getirir: "Şimdi, sorup araştırılan herşeyi konusal alanın dışında bırakıyoruz; yani, gerek doğrudan doğruya gerekse dolayısıyla yabancı öznellik ile ilgili olan intentionalitenin bütün konstitutiv başarılarını bir yana bırakıyoruz; ilkin ister gerçekte ister güçte olsun, ego'nun, yalnızca kendinin olanla kendini konstitue ettiği ve bu yalnızca ego'nun olandan ayrılmayan, yani yine ego'ya yapışık olan, sintetik bütünlerin konstitue edildi-

ği intentionalitenin genel bağlamını sınırlayıp belirliyoruz"[3]. Yalnız başına alındıkta, hiç kuşku yok ki, aslında kolay olanı zorlaştırıyormuş gibi gelen ve zorunlukla bir alacakaranlık içinde görünen bu istek tümcesi, içinde yeraldığı anlam bağlamından, dolayısıyla Husserl'in bu isteği yerine getirdikten sonra vardığı sonuçlardan kalkarak incelendiğinde, büyük bir aydınlık kazanmaktadır.

Buna göre Husserl'in erişmeyi dilediği ve eriştiği şey, şöyle dile getirilebilir. Transzendental ben'imde: transzendental birer anlam-bütünü olarak tasarlanabilen herşeyi içinde taşıyan, olabilen herşeyi konstitue eden bu uçsuz bucaksız fenomenolojik evrende bir *ayıklama* yapmak gerekmektedir. Yabancı ben'lerle (transzendental-fenomenolojik anlamdaki yabancı ben'lerle), başka öznelliklerle şöyle ya da böyle bir ilişiği olan herşey bir yana ayrılacak; sanki bunlar 'yokmuş' gibi davranılacaktır. Demek oluyor ki, ilkin, transzendental ben'imde bir intentionalite olarak varolan başkasını-deneme ya da Einfühlung başarısı; sonra, bu intentionalitenin başarısını gerektiren bütün öbür transzendental sintetik anlam-bütünleri: herkes için ortak bir temel olarak konstitue edilen doğa, herkesin payaldığı toplumsal çevre, kültür-bilim-tarih-töre düzeni; daha sonra da, bu anlam bütünleriyle uzak yakın herhangibir alıp vereceği olan herçeşit anlam bütünleri dikkat konusu yapılmaktan vazgeçilecektir. Böylece, Husserl'e göre geriye son derece zengin bir kosmos olan transzendental fenomenolojik alanın *yalnızca belli bir kesiti* kalır. Bu, doğrudan doğruya ego'nun öztemelini kuran bir alandır. Husserl, bu alanı göstermek için, aslında birçok anlamlara gelebilen ancak burada verilen açıklamayla iyiden iyiye belirli bir anlam kazanan birkaç söz kullanmaktadır. Bunların en bellibaşlıları arasında: "benim olan", "bana yapışık olan", "yabancı-olmayan", "özümden olan", "özce bana ilişkin olan alan", "orijinal alan", "primordial alan" (das Meine, das Mir-Eigene, Nicht-Fremdes, eigentliche Sphäre, Eigenheitssphäre, Originalsphäre, primordiale Sphäre) çeşidinden tüm ayrıntılarıyla Almancadan başka bir dile çevrilmeyen deyimleri saymak gerekir[4]. Demek ki, primordial alan, negativ olarak belirlendikte: transzendental ben'de, doğrudan doğruya beni konstitue etme-

yen anlam bütününün dışında kalan herşeyi; positiv olarak belirlendikte: yalnızca benim öz ben'imin çevresine girmekte olan konstitutiv anlam bütününü dile getirmektedir.

Yukarıda verilen açıklamalar, Husserl'in başvurduğu konusal epochenin yapısı ile zorunluğunu da aydınlatmaktadır. Gerçekleştirilen bu yeni epoche, ne trenszendental fenomenolojik davranışı sağlayan ve eldeki çalışmanın I. kısmında geliştirilmiş olan epoche ile aynı şeydir; ne de bu epoche'yi düzelten, herhangibir yönde değiştiren bir ektir. Bunun tersini düşünmek, gerçekten de, fenomenolojik epoche'nin, reduktionun özünü sakatlayacaktır. Çünkü bu epoche, özü gereği, kökten ve evrenseldir; ne çeşitten olursa olsun, hiçbir ek ile sonradan düzeltilmeye, genişletilmeye ya da bütünlenmeye gerekseme duyurmaz. Primordial alanı sınırlamaya yarayan epoche ise, Husserl'in yanlış anlamaları önlemek üzere söylediği gibi, asıl fenomenolojik epoche tabanı üzerinde işgören "konusal" bir epoche'dir; yalnızca transzendental alanda, belli bir kesiti belirlemek, aslında parçalanmaz somut bir bütün olan transzendental alanın belli bir bölümünü, belli bir konu dolayında toplanan bir kesiti somut olarak gözönüne sermek amacını gütmektedir. Sözü edilen konusal epoche, bütün anlamı fenomenolojik epoche'de temellenen *özel* bir yöntemdir.

Böylece, konusal epoche ile gerçekleştirilen soyutlamanın anlamı da aydınlanmaktadır. Doğal davranışta, kendimi, kendi ben'ime ilişkin olan herşeyden ayırmam: kendi ben'imi, başka insanları, belli sayıdaki birçok başka insanlar için yürürlükte olan ortak kültür ve doğa çevresinden sıyırmam; yalnız insan olarak kendime çevrilip sanki kendimden başka hiçbir kimse yokmuş gibi yaşamam da, kuşku yok ki, bir soyutlamadır. Ancak bu yolla kendimi yalnızlaştırmam, kendi başıma kalmam, 'solus ipse' olmam, Husserl'e göre hiç de radikal (köktenci) birşey değildir. Çünkü, "bu çeşitten bir yalnız-başına-varolma (Allein-sein), dünyanın herkes için denenebilir (für 'Jedermann'-erfahrbar) birşey olarak taşıdığı doğal anlamda henüz hiçbirşey değiştirmez; dünyanın bu anlamı, herkesi kırıp geçiren bu vebadan bir ben arta kalsam bile, doğal olarak anlaşılan ben'e yapışıktır ve ortadan kaybolup gitmez"[5]. Oysa transzendental ta-

banda başvurulan konusal epoche, köklü-somut bir bütün olan transzendental alanda, başkaları ile ilgili herçeşit anlamı dışta bırakmakta; böylece, doğal davranıştaki tek-ben'i değil, herşeyi konstitue eden transzendental bilincin en iç çekirdeğini elegeçirmektedir. Bu, Husserl'in dediği gibi, "alışılmamış bir anlamı olan"[6] bir soyutlamadır.

Şimdi, birbirine bağlı iki soru ister istemez önplana çıkmaktadır: Haklı bir yöntem olan konusal epoche'nin, özel soyutlamanın yardımıyla elegeçirilen primordial alanın ne çeşitten bir yapısı vardır? Bu alanın, aranmakta olan "başkası" ya da "başka-ben" transzendental anlamı ile ilişkisi nedir? Husserl'in, gerek V. meditation'un ilk paragraflarında gerekse yayımlanmamış elyazmalarından birinde verdiği açıklamalar derlenip toplanacak olursa sorulan sorulardan ilkine, asıl araştırılan ikincisini aydınlattığı ölçüde, şöyle yanıt verilebilir[7]: Primordial alan, genel transzendental deneme alanında, yani bütünüyle transzendental ego'yu veren fenomenolojik deneme alanında, ego'nun en orijinal olarak kavranan kısmıdır. Husserl, bütünüyle transzendental-somut ben'imi denememe, "kendimi-deneme" (Selbsterfahrung) denilebileceğine göre; bu denemede doğrudan doğruya ben'ime ilişkin olanı veren ve genel olarak kendimi denemenin özel bir çeşidi olan denemeye de, çok kez, *"primordial deneme"* ya da *"orijinal deneme"* adını vermektedir. İşte bu primordial deneme, –transzendental reduktion ve transzendental ego üzerinde eldeki çalışmada verilen işaretlerden de çıkarılabileceği gibi–, dünya fenomeninin belli bir kısmını açığa koymaktadır; Husserl, primordial denemenin verdiği dünya fenomenini, *"primordial dünya"* (primordiale Welt) diye adlandırmaktadır. Primordial dünya ise Husserl'e göre, en kesinlikle ve doğrudan doğruyalıkla kavranan sonlu bir dünyadır. Primordial dünyanın sonlu olması da, bu dünyanın, pek belli birtakım transzendental anlam-bütünlerini çevreleyen belli ufukların içinde yeraldığını göstermektedir. Ancak, bu sonluluktan[8] (Endlichkeit'tan) primordial dünyanın, yoksul ve dar bir alan olduğunu çıkarmamalıdır. Primordial dünya, zengin bir aktüalite ve potentialite bütünüdür. Transzendental alanda konstitue edilen bu dünya (fenomeni) birtakım katlardan meydana gelmektedir.

Bunların en önemlilerinden biri, Husserl'e göre "katkısız doğadır" (eigentliche Natur). Bu asıl doğayı ise, herkes-için-ortak-olan 'nesnel' doğayla birtutmamalıdır. Asıl doğa, "bu herkes-içinliği"ni (Für-Jedermann'lığı) kaybetmiş olan basbayağı bir doğa anlamıdır"[9]. Bunun böyle olması zorunludur; çünkü konusal epoche ile, başka ben'lerle ilgili herçeşit transzendental anlam bütünü, soyut olarak işe karıştırılmamaktadır; oysa nesnel doğanın konstitue edilebilmesi için, daha önce başkalarının konstitue edilmiş olması gerekir[10]. Katkısız doğada bana, gene tam bir katkısızlıkla birtakım anlam-bütünleri verilmektedir; bunlar, asıl doğamı meydana getiren 'düpedüz' cisimlerdir ('blosse' Körper). İşte bu cisimler arasında, iyiden iyiye belli bir tanesini, taşıdığı özel birtakım niteliklerden dolayı, zorunlukla, kendi bedenim (mein Leib, Eigenleib) olarak kavrarım. Bu anlamdaki bedenimle ilgili olarak, bu bedenle birlikte bana bir de 'kendi ruhum' dediğim şey verilir. Böylece, yalnızca kendimin olan beden ile, ruh ile, bunların kurduğu psiko-fizik bir anlam bütünü elde etmiş olurum. Gelgelelim burada sözü edilen beden, ruh ve psiko-fizik bütünler, ben-insandaki (Ich-Mensch) aynı adı taşıyan anlam-bütünleriyle karıştırılmamalıdır. Çünkü "ben-insan", kişiliğinin bütünlüğüyle, dolayısıyla kişisel ilişkilerinin içine örüldüğü insan-kültür-tarih çevresiyle anlam kazanır. Oysa konusal epoche'ye bağlı kalındığından, başka ben'lerin konstitutiv varlığını gerektiren hiçbirşey işe karıştırılmamalıdır.

Husserl'in primordial alanın yapısı üzerinde verdiği oldukça karmaşık işaretlerden derlenen yukarıdaki tutamaklar, hiç kuşku yok ki, eldeki sorunun; "başkası" ya da "başka-ben" anlamının kazanılması için, belirtilmesi gerekeni içinde taşımaktadır. Asıl alan, dünya fenomeninin yalnızca bir parçasını kavramaz. Asıl alan öyle bir tabandır ki, bu tabanda, dünya fenomeninin en bellibaşlı bağlamlarıyla ilgili bir kesiti görünmektedir: dünya fenomeninin ana ögelerinden olan doğa, kendi bedenim ve ruhum, pek belli bir anlamda da olsa, primordial dünyada ortaya çıkmaktadır. Böylece, asıl alan, bütünüyle dünya fenomeninin konstitue edilebilmesi için bir temel yerine geçmektedir. Asıl alandaki anlam-bütünlerini genişleten, bir bakıma, bu

bütünlere yabancı olan dünya fenomeninin olanca zenginliğiyle konstitue edilebilmesi için, yani asıl alanı aşan birtakım transzendental denemelerin elde edilebilmesi için, asıl alanın bir temel olarak, bir primordium olarak işe karışması gerekmektedir; nesnel dünya fenomeninin bir anlam olarak varolabilmesi için, ilkin, (zaman bakımından değil) primordial alanın varolması gerekir. Husserl bu düşüncesini, burada verilen açıklamadan sonra, artık aydınlanmış olması gereken şu tümcede dile getirmiştir: Dünya fenomeninin konusal epoche'ye dayanan soyutlamadan sonra erişilen "bu birlikli kesiti... kendini, özce temellendiren bir kesit olarak belli etmektedir; yani, bu kesite gerçek bir denemede sahip olmadan, besbelli ki, *yabancı* olanı denemeyle elde edemem, dolayısıyla nesnel dünya anlamını bir deneme anlamı olarak elde edemem..."[11].

Bundan iki sonuç çıkmaktadır. Bunlardan ilki: asıl alana göre bir "yabancı" olan, bu alana "transzendent" birşey olan başka-ben'lerin konstitue edilebilmesi için, bir temel olarak asıl alanın –burada yapıldığı gibi, kısacık da olsa– ele alınıp incelenmesi gerektiğidir. İkinci sonuç ise şudur: Değilmi ki primordial dünyada bütünüyle dünya fenomeninin her anaögesi, belli bir anlamda da olsa, vardır; öyleyse, eksiksiz olarak başka-ben'in denenebilmesi için, primordial anlamdaki başka ben'in, primordial dünyada varolması zorunludur. Husserl, böyle bir zorunluğu, apayrı bağlamlar içinde yeralan ve apayrı anlatımlara bürünmüş olan iki önemli tümcede bildirmektedir. "Şurası açıktır ki, bu primordial bir biçimde benim kendime ilişkin alanımda (Sphäre primordialer Eigenheit) bu alanı aşan *transzendenzlerin* konstitutionu için gerekli olan o katkısız *motivation-temelinin* bulunması *gereklidir; bu* transzendensler de ilkin, başkaları –başka psikofizik varlıklar ve başka transzendental ego'lar– halinde ortaya çıkar ve böylelikle nesnel bir dünyanın konstitutionunu... *olanaklı kılarlar*..."[12] ... "Ego olarak bana özel bir biçimde asıl olan (das mir als ego spezifisch Eigene) ..., her intentionaliteyi olduğu gibi, *yabancıya* (başka olana) çevrilen intentionaliteyi *de kavrar*"[13]. Aşağı yukarı aynı tarihlerde kaleme alınmış olan Husserl'in bu tümceleri, hiçbir kuşkuya yer bırakmadan, "başka-ben" noema'sının primordial alanda *varolduğunu* dile getirmektedir.

Demek oluyor ki, Husserl'e göre başka-ben noeması, son derece esaslı bir anlam-bütünüdür. Transzendental ben alanı, soyutlamayla ne denli daraltılırsa daraltılsın, dünya fenomeni, ne denli yalnızca benim olana indirilirse indirilsin, başka-ben, primordial bir anlamda da olsa, *yine* ortaya çıkmaktadır. Hiç kuşku yok ki, bu başka-ben, henüz bütünlüğüyle kurulmuş olan başkasının ben'i, nesnel-genel yürürlükteki bir doğa ve kültür dünyasında görünen başka-bir-insanın-ben'i değildir. Bunun için, soyut bir bütün olan primordial alanın aşılması, dolayısıyla kendi bedenimin, ruhumun primordial anlamlarından başka birtakım içeriklerle zenginleşip tamamlanması gerekmektedir.

Basamak basamak bu zenginleşmeyi incelemeye geçmeden önce, eldeki çalışmanın şimdiden yanıtlayabileceği önemli bir soru ortaya çıkmaktadır: Husserl, neden primordial alan ve bu alanda kurulan dünya diye primordial dünya çeşidinden –yukarıda belirtilen kılıkta– birtakım soyutlamalara başvurmuştur? Kuşku yok ki Husserl böyle bir yolu tutmakla, zaten çetrefil olan sorunu gereksiz yere zorlaştırmak istememiştir. Primordial alana ve dünyasına geri gitmek, Husserl'in transzendental fenomenolojisinin yapısı gereği, kaçınılmaz bir uğraşıdır. Böylelikle Husserl, ilkin, *başkasını deneme intentionalitesinin ne denli asıl, ne denli özden bir intentionalite* olduğunu belirtmek fırsatını bulmuştur. Bu ise başka-ben noemasının boş bir söz olmayıp bir çekirdek halinde de olsa, son derece özden bir anlam-bütünü olarak varolduğunu göstermekten başka birşey değildir. Bunu, Husserl'in primordial alanı adlandırmak için kullandığı eşanlamlı sözlerden birini anmakla da gözönüne serebiliriz. Yukarıda bildirildiği gibi Husserl, primordial alanı göstermek için, aynı zamanda, "yabancı-olmayan" (Nicht-Fremdes) sözünü kullanmaktadır. İşte bu söz, benim kendime özden bir biçimde yapışık olanı bile belirtmek için, "başka-olana" ya da "yabancı-olana" (das Andere, Fremde) gerekseme olduğunu bildirmektedir. "Başka olan", genel olarak, yalnızca "başka-ben" değilse de, hiç kuşku yok ki, asıl anlamıyla ben-olmayanın en bellibaşlı anlamlarından biri, hatta Husserl'e göre –ilerde belirtileceği gibi– en esaslı ögesi "başka ben"lerdir. Husserl'in, primordial olana geri gitmesinin öbür nedeni ise doğrudan doğruya fenomenolojinin

anaeğilimi ile anlaşılabilir. Daha önce de kısaca dokunulduğu gibi[14], transzendental fenomenolojinin en son amacı: dünyanın kökünü, kaynağını bulup ortaya çıkarmak; sonra da bütün dünyanın bu kaynaktan nasıl adım adım konstitue edildiğini açığa koymaktır. İşte bunun için Husserl, en ilk başlangıca, primordium'a geri gitmektedir. Başkasının ben'i sorunu bakımından ele alınıp incelendikte, bu gerigidişle Husserl, primordial anlamdaki "başkasının ben'inden", eksiksiz olarak, tam anlamıyla başkasının ben'inin yavaş yavaş nasıl konstitue edildiğini aydınlatabilecektir. İşte böylelikle primordial alana varmak için yüklenilen çabaların önemi anlaşılacaktır. Şimdi, Husserl'de açıkça ortaya çıkmayan ancak, Husserl'in fenomenolojisindeki anaeğilimlerin incelenmesinden elde edilen bu işaretler, çalışmanın ilerlemesiyle doğrulukları bakımından daha da pekişecektir.

b. Başkasını-denemede bedenliliğin rolü

Başkasının ben'i boş bir başlık değildir. Kendi transzendental ben'imde, transzendental fenomenolojik deneme tabanının *daha* primordial kesitinde, başkasının ben'ini tam olarak kurmayı motiv'lendiren bir temel bulurum. Bu temel, asıl doğamda, primordial anlamdaki kendi bedenimin, ruhumun yanında, bana verilen ve yine primordial bir anlam taşıyan başkasının bedeni, dolayısıyla başkasının ben'idir. Husserl'deki tutamaklar yorumlanarak –eldeki çalışmanın önceki bölümünde– erişilen bu saptama, aydınlatılması gereken yoğun bir karanlığa bürünmüştür. Primordial anlamdaki başkasının bedeni, yani yabancı olan herşey konuca soyutlamaya uğratıldıktan sonra geriye kalan, daha kendisine sözün tam anlamıyla "başkasının bedeni" denilemeyen, başkasının bedeni, bu ada hakkazanmak için herşeyi konstitue eden transzendental ego'nun ne çeşitten bir konstitutionuna gerekseme göstermektedir? Başkasının bedenini algılamak ile başkasının ben'ini kavramak arasında ne gibi bir ilişki bulunur? Ne çeşitten olursa olsun, varolduğundan hiç kuşkuya düşülmeyen bu ilişki için başkasının bedeninde ne gibi niteliklerin olması gerekecektir? Peki, başkasının bedenini ba-

na veren nedir? – Bu soruların yanıtı bulunduğunda 'bütün halinde başkasını nasıl denerim' anasorusunun özünü anlamada kesin bir adım atılmış olacaktır.

Elden geldiğince Husserl'le bir dialog yaparaktan üzerine aldığı ödevi gerçekleştirmek isteyen bu araştırma, şimdi, gerek yöntemsel gerekse nesnel birtakım nedenlerden dolayı, yukarıdaki soru dizisinin en sonundaki güçlüğün örtüsünü kaldırmayı denemekle işekoyulacaktır. Bunu temellendirmek için, 'başkasının bedenini bana veren nedir' sorusuna, Husserl'in: "kendi-bedenim" (Eigenleib) diye karşılık verdiğini belirtmek gerekecektir. Demek ki, ilkin kendi bedenimi elealıp incelemekle: biryandan bana "başka-bedeni"[15] (yabancı-bedeni, Fremdleib'ı) veren varlık üzerinde, dolayısıyla da başka-ben'in verilişi üzerinde bilgi edinmiş olacağım; öteyandan başkasının bedeni de benimki gibi bir ben olan başka bir ben'in bedeni olduğuna göre, kendi bedenimde derinleşmekle başkasının bedenini, bir bakıma kavramak fırsatını elde etmiş olacağım.

Primordial alanda, yalnızca bu alana özgü bir anlam ile ortaya çıkan, ama transzendental-somut ego'mun bütünlüğü içinde elealındığında "kendi bedenim" diyebileceğim bir anlamda beliren transzendental fenomenin yapısını ortaya koymak işine, Husserl büyük bir önem vermiştir. Bu, eldeki çalışma geliştikçe daha yakından belli olacağı gibi, transzendental fenomenolojide, bu fenomenolojide açığa çıkan çeşitli varlık katlarının konstitutionunda, kendi bedenimin büyük bir payı olmasından ileri gelmektedir. Ancak burada, genel olarak kendi bedenim tüm çapraşık yapısı ile elealınıp araştırılmayacaktır; başkasının ben'ini kavramada bir yardımı dokunduğu oranda, kendi bedenim üzerinde Husserl'in saptadığı gerçekler yorumlanacaktır.

"Bedenim kendini *eşsiz* bir biçimde belli etmektedir, yani bedenimi düpedüz bir cisim (blosser Körper) olarak değil beden (Leib) olarak bulurum"; bedenim nesneler (objektler) içinde "biricik nesnedir"[16]; bedenim, son derece "özel çeşitten bir şeydir"[17] – Husserl'in bu düşüncesine bedenim üzerindeki soruşturmasının anahtarı gözüyle bakılabilir. Buna göre bedenim, bir cisimdir; ancak bedenim, çevremizdeki öbür cisimler gibi bir cisim değildir. Demek oluyor ki bedenim ile cisimler arasında

hem bir benzerlik hem de bir ayrılık vardır. Husserl'e göre, dıştan bakıldıkta, "dışdavranış"tan (Ausseneinstellung'tan) elealınıp incelendikte, bedenim "maddesel bir cisimdir". Bedenim, bütün öbür maddesel cisimler gibi onlarla birlikte, nedensel doğa dünyasının, uzaylı-zamanlı dünyanın zorunlu bağlamı içinde yeralmaktadır; birtakım fizik-kimya süreçlerinin içindedir; dışarıdan gelen maddesel koşullara bağlıdır. Bu açıdan görüldükte, bedenim, belli bir anlamda, maddesel cisimlerden rasgele bir cisimdir. Oysa "içten" bakıldıkta, "içdavranış" (Inneneinstellung) benimsendikte, bedenim, kendisiyle çevreme etkide bulunduğum bir *organ bütünüdür.* İçdavranışın bulup ortaya çıkardığı birçok nitelikten daha bu ilki, bedenin cisimden bambaşka birşey olduğunu dile getirmektedir. Bedenim bir cisim değil, *canlı* bir cisim, bir organizmadır. Ancak, bu organizma-olma, aslında maddesel bir cisme sonradan eklenen, o cismi bedenim yapan bir derece ayrılığı, bir ek diye anlaşılmamalıdır. Yoksa Husserl'in bedenimle ilgili olarak getirdiği yenilikler, yılmadan savaştığı hem materialist-mekanist hem de dualist beden-görüşleriyle daha başlangıçta karıştırılmış olur. Organizma-olma, bir cisim olan bedende öbür cisimlerden fazla olarak görünen bir cisim özelliği değildir. Bedeni beden yapan şey, organ bütünü olmasıdır; yani beden aslında bir organ bütünüdür. Demek ki, burada sözü edilen (Husserl'deki) birbirinden ayrı iki davranış biçimi, bedenin dualist bir anlayışına işaret etmemektedir. "İç" ve "dış" davranış, aslında *Bir* olan bedenin birbirinden ayrılamayan iki ayrı "görünüşünü" belirtmek için benimsenmektedir[18]. Bedenim, Husserl'e göre hem cisim hem organizma olarak görünen bir bütündür. Başka türlü söylendikte, Husserl'e göre bedenim: doğa-kültür çevremdeki her yerkaplayan şey gibi 'cisimleşmiş' (ver-Körpert) olarak ortaya çıkan organımdır[19]. Bedenim, uzaylı-zamanlı birşey olduğu için cisimli birşeydir; ancak bu, 'bedenim bir cisimdir' demek değildir. Husserl bu yalın ama çok önemli gerçeği, yayımlanmamış elyazmalarından birindeki özlü bir tümcede şöyle anlatır: "Bütün real olanlar cisimliliğe sahiptir (haben Körperlichkeit); ama böyle diye, real olanlar düpedüz cisim (blosse Körper) değildir"[20]. Bu esaslı özelliklerle Husserl'in, beden konusunda, ister monist ister du-

alist olsun, hiçbir "izm" yönünde çekilemeyecek olan ne denli yeni bir anlayış getirdiği, daha çok yayımlanmamış elyazmalarında, bedenimi belirlemek için kullandığı sözlerde de ortaya çıkmaktadır. Husserl, bedenim realitesinden sözaçtığında, benimsediği davranışa uygun olarak iki sözden birine başvurmaktadır: 'Bedenim' kavramı, Husserl'de, kimi "cisim-organizma" kimi de "organizma-cisim" (kimi 'Körper-Leib', kimi de 'Leib-Körper') diye geçmektedir. Gelgelelim bu bileşik sözlerin arasındaki (–) işareti, bedenimdeki bir varlık ikiliğini değil, daha çok bedenimin birtek sözle dile getirilemeyen karmaşık bir gerçeklik olduğunu bildirmektedir. Cisimlikle organizmalık, bedenimde birlikte, aynı zamanda varolmaktadır[21].

Bedenim bir organizmadır. –Bedenin bu temel niteliği ile Husserl'in neyi anlatmayı dilediğini öğrenmek için, yine araştırma elyazmalarından birinde yeralan bir tümceden kalkmak yararlı olacaktır: "İnsan ben'inin organı olarak beden, tektek birtakım özel organların (Sonderorganen) çokluğundan meydana gelen bir bütündür"[22]. Husserl'in bu tümcede bildirdiği, yakından elealınıp bedenim üzerinde başka bağlamlar içinde yaptığı oldukça dağınık araştırmalarla ilişkiye getirilecek olursa, anılan tümcenin bedenimi anlamada ne büyük bir aydınlık sağladığı görülecektir. İlkin, bedenimde birtakım tektek organlar vardır; ellerim, ayaklarım, kulaklarım gözlerim... bu çeşit tektek organlardandır. Ancak bedenimin kendisi, bu organları taşıyan, içine ya da üstüne bu organların oturtulmuş olduğu bir temel, bu organlardan bambaşka birşey değildir. Bedenimin *kendisi*, bir organ-bütünü, bir organ-"sistemi"dir[23]. Husserl, bedenimin kendisine "organ" adını vermektedir; bedenim bütünüyle bir organdır. Ancak, bu organ, bir organ olarak başka birşeyin organı olduğuna göre, bedenim neyin organıdır? Husserl'den anılan tümcede bu sorunun yanıtı da vardır: Bedenim *ben'imin* organıdır. Şimdi açıklanması gereken şey şudur: Bedenim ne organıdır? Ya da: Bedenim ne çeşitten bir organdır? Bundan başka, bedenim ile bedenimin organlık ettiği ben'imin arasında ne gibi bir ilişki vardır?

İlkin, bu sorulardan ikincisi elealınıp araştırılacak olursa şu söylenebilir: Ben (ruh) ile beden birbirinden koparılıp ayrılama-

yan somut bir psikofizik bütündür. Ruhum hiçbir zaman bedenimden, bedenim de ruhumdan ayrı, ayrılmış olarak görünmez. Gerçi, bedenim "ben" demek değildir. Ama ben kendim, ruhum, bedenim olmaksızın, kendimi, ruh-varlığımı belli edemem. Benim bir bedenim bir de ruhum yoktur. *Ben bedenli-ruhlu bir bütünüm.* – İşte, bedenim ile ruhumun birlikteliğini çeşitli bakımlardan aydınlatmaya çalışan bu gözlemleri, Husserl: "Beden... benim mülkümdür"[24] (Der Leib ist meine Habe) diye kısacık bir tümcede özetlemiştir. Husserl'in hemen yukarıda açıklanmış olan ruh-beden (ya da beden-ruh) anlayışına göre, anılan tümceyi: ruhum, özelliklerinden biri olarak, beden diye birşeye sahiptir; ruhun beden denen cisimden bir 'mülkü' vardır; hatta ruh, istediğinde, bu sahip olduğu kabı silkip atabilir yönünde yorumlamamalıdır. Husserl'in bu tümcesini daha çok: ben yalnızca beden değilim; 'ben' deyince yalnız bedenim anlaşılmamalıdır; ama benim, ruhumun-subjektimin, bir bedeni vardır; örneğin yerdeğiştirdiğimde yalnızca bedenim yerdeğiştirmiyor, yer değiştiren aynı zamanda benim diye kabul etmek gerekir. Husserl, herçeşit kuramdan önce herkesin doğrudan doğruya denediği bu gerçeği *Ideen II*'de şöyle bildirmektedir: "Ne kendimi bedenimden ne de bedenimi kendimden uzaklaştırabilirim[25]". Husserl, bu esaslı görüşünü, son yıllarına doğru kaleme almış olduğu yayımlanmamış bir yazıda da açıkça saptamıştır: "Kesinlikle şunu tanıyıp gösterebilirim: bu cisim ("bedenim")... gerçekten vardır ve *benim'dir*, kendi ego'mla psikofizik olarak bağlanmıştır"[26]. Bütün bu betimlemeye dayanan bilgiler, beden-ile-ruhun-birliği üzerinde Husserl'in ne inançlı bir özenle durduğunu göstermektedir.

Bedenim ne çeşitten bir organizmadır sorusuna gelince, Husserl bu soru ile yakından ilgilenmiştir. En çok *Ideen II*'nin I. ve II. kesimleri, bir organ olarak bedenin özellikleri ve görevleri üzerinde değerli işaretlerle doludur. Husserl'e göre, bir organ olarak bedenim *"algı-organı"*dır (Wahrnehmungsorgan). Algıladığım herşeyi, başta kendi bedenimi, sonra çevremdeki türlü türlü varlık-biçimleri halinde konstitue ettiğim 'şey'leri bedenim *ile*, bedenimin *aracılığıyla* algılarım. Bedenim olmasaydı benim için hiçbirşey varolmayacaktı. Bedenim dünyanın varlık

koşuludur. Dünyaya "zorunlukla şunlar yapışıktır: dünyanın benim-için-bir-varlık-olması..., kendi bedenli varlığım (leiblic-hes Sein), bedenimin olması (meine Leibhabe)"[27] ... Bedenimi, dolayısıyla bedenimdeki tektek organları organ yapan şey ise, bedenimin, –Husserl'in bir benzetmesine başvuruldukta–, öbür cisimlerden ayrı olarak özel birtakım "erdemlere (Tugenden) sahip olmasıdır... İşte bedenim, bu erdemlerden dolayı, son derece belli bir anlamda özneldir"[28]. Bedenim bir algı organı olarak elealındıkta, bedenimin erdemi, dokunma-duyu alanı, sıcaklık-soğukluk alanı ve benzerleri çeşidinden belirli birtakım 'duyumlardadır'. Husserl'in kendine özgü lokalisation anlayışı, esasta, daha önce kısaca belirtilmiş olan ruh-beden-birliği üzerindeki anagörüşüne dayanmaktadır. Tektek organların kurduğu bir organ olan beden, "fizik-estesiologik bir bütün"dür. Başka türlü söylendikte, bedenimin, birer "aisthesis" olan, yani algılanabilen, duyulabilen öbür maddesel cisimlerden ayrı olarak, doğrudan doğruya algılayan, duyan bir yapısı vardır. Ancak, bu algılayabilme bedene eklenmiş bir özellik olmayıp bedenin asıl kendisinde, *beden-olmasında* temellenmiştir. Beden algılayabiliyorsa bu, bedenin –Husserl'ce artık hangi anlamda kullanıldığı açığa çıkan– "öznel" bir cisim olmasından ileri gelmektedir. Beden, Husserl'e göre bir "özne'dir"; daha doğrusu, bedende, bedenle algılayan bir özne vardır; bu da ruhtur. Bedendeki duyuların varolması, bedenin (bir 'şey' olarak bedenin – Leibding'in) ruhlu bir beden olmasıyla açıklanabilir. "Bütün duyular ruhumdadır"[29]. Bu ise, duyuların yalnızca maddesel değil, ruhsal birer bütün olduklarını söylemekten başka birşey değildir. İşte bedenim, son derece özel varlığı ile, *hem* meddesel *hem de* ruhsal bir katı olan, yani biryandan uzaylı bir organa yapışık olan, öbüryandan da ruh ile *anlam kazanan* duyuların bir taşıyıcısıdır.

Bedenimin bir algı organı olması, aynı zamanda, *bedenimin kendi kendine verilişini* de aydınlatmaktadır. Husserl, bedenimin kendi kendine verilişini, bedenimin kendi kendini kavrayıp denemesini (Selbstgegebenheit; Selbstapperzeption; Selbsterfahren) hiçbir kılıkırkyaran kuramlaştırmaya girişmeksizin betimleyen ilk düşünürlerden biridir. Zamanımızda geniş anlamıyla

"Fenomenoloji Okulu"nda, Husserl'in verimli yöntemiyle çalışan düşünürlerde, özellikle M. Scheler'de, daha sonra da filozofça antropologlarda, yeniden elealınıp derinleştirilen bu etkili betimlemelerin getirdiğini kısaca şöyle anlatabiliriz: Kendime ilişkin birşey olarak bulduğum bedenimi, çevremde algıladığım şey'lerden bambaşka bir biçimde algılarım. Bedendışı bir şeye dokunduğumda, bana belli bir dokunma görünüşü, sözgelişi sertlik ya da pürtüklük verilir. Dokunduğum şey: nesne, dokunan elim (bedenimin eli, bedenimdeki el) ise: öznedir; burada, özne ile nesne arasında varlıkça bir ayrılık olduğu meydandadır. Oysa bir organımla öbürünü algıladığımda, diyelim ki sağ elimle sol elimi tuttuğumda, bedendışı şeyleri algıladığımda hiçbirzaman varolmayan bir özellik ortaya çıkar. Şimdi bedenim, hem özne hem de nesnedir; daha doğrusu, sağ elim özne, sol elim nesne olarak rol oynamaktadır. Ancak, dokunduğum sol elime yalnızca bir nesne gözüyle bakamam. Sol elime nesne dediğimde, yaptığım bir soyutlamadır. Ayrıca, sol elimle sağ elimi tutmam, böylece sol elimle sağ elimi de algılamam olağandır. Demek ki, bedenim bana pek karmaşık bir ilişki içinde *çift* olarak verilmiştir. Bedenim, kendini, herçeşit nesneden ayrı olarak çift bir verilişle konstitue eder.

Husserl'in araştırmaları, bedenimin yalnızca bir algı organı değil, aynı zamanda *istenç organı*, bir *irade organı* (Willensorgan) da olduğunu göstermiştir. Bedenim, "*içinde* aracısız olarak serbestçe *kımıldandığım* biricik nesnedir"[30]. Ben, gerek bütünüyle bedenime gerekse bedenimin tektek organlarına belli sınırlar içinde dilediğim gibi sözgeçiririm. Bedenim, kendisiyle istediklerimi gerçekleştirdiğim bana özgü bir organdır. Ben kendimi, ben'imi, bedenimin içinde buyuran *aktiv* bir varlık olarak yaşarım. Bir yere gitmek istediğimde, yürürüm; elimi kaldırmak mı istiyorum, kaldırırım. Bedenimin belli organlarını *kendiliğimden*, zorlamasız olarak kımıldatırım. Bu kımıldatma madde düzeninde birtakım başarılar gerçekleştirir. Demek ki beden, yalnızca estesiologik bütünleri taşımaz; beden ayrıca "özgür birtakım kımıltıların da taşıyıcısıdır"[31]. Böylece, ben kendim, bedenime dayanarak birtakım isteme ve kımıldatma yetilerinin öznesi olarak ortaya çıkarım. Ben, istediğimde, "işte, yapmaktayım" diye ger-

çekleştirebileceğim birtakım "yapabilirim"lerin efendisiyim.

Bedenimin iki esaslı niteliği, bedenimin hem bir algı organı olması hem de bir istenç organı olması, Husserl'e göre, ancak bedenimi incelerken ayrı ayrı elealınabilen, ama aslında birbirinden koparılamayan bir gerçektir. Başka türlü dendikte, bedenimdeki çift-organlılığın *birlikte işgören* bir bütün halinde varolduğunu gözden yitirmemelidir. Husserl'in başarılı bir deyimiyle, bedenim bir *"yönelme-merkezi"* dir (Orientierungszentrum). Bedenim, kendisi için, dolayısıyla ben, kendim için: bir *"sıfır-noktası"*yım (Nullpunkt). Gerek çeşitli algılarımda gerekse kımıldanmalarımda, kendisine herzaman bağlı olduğum temel, herşeyi kendisine *göre* yaşadığım merkez, daha doğrusu kendisini merkez diye benimsemem gereken şey bedenimdir. Neyi algılarsam algılayım, nereye gidersem gideyim, herşeyi hep bedenime olan ilintisi bakımından denerim. 'Yukarı', 'aşağı', 'uzak', 'yakın', 'sağ', 'sol', 'orası'... – bütün boyutlar hep esas olan bedenime göre bir anlam kazanır. İşte, bunun için Husserl, bedenime *"salt burası"* (absolutes Hier) adını vermektedir. Ancak "salt burası", uzayda yerini, durumunu, açısını durmadan değiştirebilen, dolayısıyla içinde yöneldiğim çevreyi sonsuz olarak genişletip değiştirebilen, böylece gerek algı gerekse istenç yaşantılarımı –hiç kuşku yok ki belli yasalara göre– zenginleştirip perspektiv'leştiren bir merkezdir. Şöyle bir başımı çevirdiğimde, bana bambaşka bir profili olan bir dünya kesiti verilir; yalnızca yerimi değiştirmekle ya da etkenliğimle doğanın nedensel bağlamında birçok değişmeler ortaya koyabilirim. İşte ne yaparsam yapayım, her kez bana *orijinal* olarak verilmiş olan bir yönelme merkezine, bedenime bağlıyımdır. Bütün dünyaya, benim için sürekli bir ortam olan bedenimin aracılığıyla açılırım. Dünyada yönelmem demek, bedenimle yönelmem demektir. Bana verilen herşey bedenimle verilir; her işimde, dünya içindeki bütün etkenliklerimde bedenim de *present*'tir. Algı ve kımıltı alanıma giren herşeyle birlikte bana bedenim de verilir. Doğadünya içinde eylem, iş-görme (Praxis), kaçınılmazlıkla "bedenli bir eylem"dir (leibliche Praxis). Bedenim olmaksızın hiçbir yaşama eylemim, hiç bir eylemim olamaz.

Bedenimle ilgili olarak Husserl'in verdiği açıklamalar, elde-

ki çalışmada da belirtildiği gibi herçeşit kuram ve varsayımın, çıkarım ve usavurmanın ötesinde gelişmektedir; bedenim üzerinde Husserl'in ortaya çıkardığı gerçekler, gelenekten kalma kabullerle hiçbir alıpvereceği olmayan betimlemelerdir. Bu betimlemeler, esasları 1. kısımda günışığına konmuş olan fenomenolojik betimlemelerdir; bedenimin meydana konan ananiteliklerinin, transzendental fenomenoloji tabanında bir geçerliği vardır. Husserl'de "bedenim" deyince, kuşkusuz hergünkü davranıştaki "bedenim" anlaşılmamalıdır. Burada sözü edilen beden, doğal davranışın genel savıyla birlikte reduktion'a uğramış olan bedendir; transzendental bir anlam-bütünü olarak "beden"dir. Ayrıca, eldeki çalışmanın şimdiki genel durumu gözönüne getirilecek olursa, –yöntemsel bakımdan gerekli birkaç ileri uzanış bir yana–, transzendental anlamıyla bedenimin de, yalnızca soyut-primordial kesitinin incelenmiş olduğu meydandadır. Çünkü, "ben-insan" olarak bedenimin konstitue edilebilmesi için –ilerde de gösterileceği gibi– apaçık ki, başkalarının, dolayısıyla da nesnel-herkes-için-ortak-olan bir doğa-dünyanın konstitutionu gereklidir. Oysa şimdi araştırılan şey, başkalarının nasıl konstitue edildiğidir.

Bedenim üzerinde buraya dek Husserl'den yorumlanan tutamaklarda, başkasını denemede başka-benlerin konstitutionu için gereken esas temel elegeçirilmiştir. Neyi, nasıl denersem deneyim, bunu ister istemez bedenimle yaparım. Ayrıca, 'kuruluşunu' araştırdığım denemeyle başka bir ben'i yaşadığıma göre, denediğim şeyin de ister istemez, kendi varlığı bakımından bedenle ilgili bir yanı olacaktır. Çünkü başka-ben demek, bir ben olarak kendi bedeni içinde, kendi bedeni ile varolan ben demektir. Kendi öznelliğim-bedenim için saptanan gerçeklerin, başkaben için de yürürlükte kalmasından daha doğal birşey yoktur. Böylece başkasını-denemede en esaslı rolün *"bedenliliğe"* (Leiblichkeit'a) düştüğü meydana çıkmaktadır. Yalnız, burada, bedenlilik deyince, genel olarak beden: bedeni olan varlıkların, hiç ayrılık gözetmeksizin hayvanların, insanların beden bakımından ortak nitelikleri anlatılmak istenmiyor. Burada sözü edilen bedenlilik somut bir şey-durumunu dile getirmektedir. Başkasını-denemede, deneyen ile denenenin, *kaçınılmazlıkla, tam bir zo-*

runlukla bir beden olduğu; daha doğrusu, gerek deneyenin gerekse denenenin bir bedeni olması gerekeceği yokumsanamayan bir gerçektir.

Bu kılıkla dile getirmemişse de, Husserl'in başkasını denemenin anakoşulu olarak gördüğü bu gerçeğin, yalnız biçimsel önemi bakımından değil, içeriği bakımından da, kavranabilmesi için, nesnel bağlam gereği, ancak bundan sonraki bölümde elealınıp incelenecek olan bazı canalıcı kavramların açığa konması gerekmektedir.

c. Anlam-aktarmasıyla başka-bedenin kavranması

Başka-ben'in transzendental fenomenolojik bir varlık-anlamı olarak eksiksizce, yani başka bir insanın ben'i, başka bir kişi halinde konstitue edilebilmesi için ilkin, yönelme-merkezi olan kendi bedenim saptanmaktadır. Bundan sonra, çevremde bana verilen 'cisimlerin' içinden 'bazılarının' başka-bedenler olarak algılanması gerekir. Bir de, algılanan başka-bedene dayanarak kendisiyle birlikte ortaya çıkan başka-ben'in varlığını denemek zoru vardır. Özellikle III. kısmın başından beri adım adım varılmak istenen ama asıl önemiyle önceki bölümde belirebilen bu gerçek, hiç kuşku yok ki başkasını deneme intentionalitesinin yapısını anlamak için yürünmesi gereken yolun *şemasını* sunmaktadır. Ancak, Husserl'deki araştırma yönlerinin bütününden genel bir tutamak olarak çıkarılan bu şema, oldukça karmaşık bir bağlamı aydınlatmak amacıyla başvurulan bütün taslaklar gibi yalın bir kılıkla ortaya çıkmakta; içi çabucak doldurulabilecek olan bir çerçeve izlenimi uyandırmaktadır. Oysa bu şemayla gösterilen şeyin anlaşılması: kendi bedenimden başka-bedene, başka-bedenden başka-ben'e geçiş, açıklanması son derece çetrefil olan bir geçiştir. Nitekim Husserl fırsat düştükçe, bu noktaya işaret etmeyi unutmamış; ençok *Descartes'çi Meditation'lar*'da, başkasını denemede içiçe giren değişik başarıların karmaşıklığından sözaçmış[32], hatta bir yerde, başka-bedenden başka-ben'e geçişi bir "bilmece" diye nitelemiştir[33].

Demek ki başka ben'in bir başka-ben *olarak* nasıl denendiği

sorunu, başkasının ben'i soru düğümünün ışıklandırılması en güç basamaklarından biridir. Husserl'in bu basamakta elde ettiği sonuçlar, gerçekten de, başkasının ben'i sorununun *kaderini* belirleyecektir. İşte bunun için Husserl, araştırmalarının bu basamağında uzunca bir süre durmuştur. Doğrudan doğruya şeydurumunun kendisinden gelen güçlükler, birbirine benzemeyen farklı yapıdaki yazılarda[34], Husserl'i yakından uğraştırmıştır. Tekrarlar, karanlık anlatımlar, kılıkırkyaran çözümlemeler, bazan aynı başlık altında toplanan açıklamalarda birbirini tutmuyormuş izlenimini uyandıran tümceler, Husserl'in düşüncelerini kavramak işini epeyce zorlaştırmaktadır. Gerek yazışmalarından gerekse günlük defterlerinden anlaşıldığı gibi, yaşasaydı Husserl, ancak son yıllarında günışığına çıkardığı bu sorunlara gerekli yayın olgunluğu kazandırmak fırsatını bulacaktı. Nitekim araştırma-elyazmalarındaki bazı apaçık deyimler bunun en iyi tanığıdır. İşte eldeki çalışmada, bundan böyle, gerektiğinde, *yayımlanmamış elyazmalarındaki* önemli birtakım işaretler *önplana* alınacak; çepeçevre güçlükler ve incelikler gözden yitirilmeksizin, Husserl'in başka-ben'in konstitution'uyla ilgili ipuçları nesnel olarak yorumlanmaya çalışılacaktır. Bu yapılırken, tıpkı Husserl'in yaptığı gibi, başkasını-deneme intentionalitesi, bir tip olarak özce incelenecektir.

İlkin, ne çeşitten olursa olsun her denemede temel dayanak olan kendi bedenim üzerindeki açıklamaları çıkış-noktası diye alarak işebaşlamalıdır. Bütün dünya-bilincim, yani yaşadığım herşey, –eldeki araştırmanın şimdiki durumunda primordial alanda kımıldanıldığına göre–, primordial dünya-bilinci, hep kendi bedenimin merkezi etrafında (başta kendisi olmak üzere, bir algı ve istenç organı olan kendi bedenimle) denediklerimin bütünüdür. Daha önce de belirtildiği gibi[35], denediğim herşeyin şu ya da bu biçimdeki gerçeklikle ilgili olarak ortaya çıkması, yani cisim-leşmiş olması gerekmektedir. Cisimleşmiş şeylerin birçoğunu düpedüz maddesel birer cisim olarak algılarım. İşte bu arada, belli bir cisim tipinin de algı alanıma girdiğini görürüm. Ancak, bu cisim, benim için düpedüz bir cisim değildir. Bu cisme ben, kendisini algılamada beliren birtakım özelliklerden dolayı *hiç çekinmeden* 'başkasının bedeni' derim.

Husserl'in şimdiyedek geliştirilmiş olan düşüncelerine zorunlukla bağlanan bu çıkış-noktasında, atlanmaması gereken canalıcı bir güçlük gizlidir. Daha önce söylenenlere göre: ben "beden" başlığı altında, içinde bir bakıma dilediğim gibi eylediğim ve orijinal biçimde yaşadığım birtek organ-sistemini anlarım. "Beden" deyince, –primordial anlamda da olsa–, yalnızca kendi biricik bedenim sözkonusu olabilir. Oysa, Husserl'in bir elyazmasında dediği gibi: "başka bedende dilediğimce sözümü geçiremem; başka bedeni kinestetik olarak kımıldatamam; başka bedeni, kendi bedenim gibi, orijinal olarak denediğim biricik beden gibi deneyemem. Ama buna karşın başka bedeni de sıkıntısızca, bir beden, bir organ olarak başka bir ben-subjekt'inin (Ichsubjekt'in) organı olarak kavrarım..."[36] Demek ki, şimdi, denemelerime kendi bedenimden *başka* bir bedeni de katıyorum. Artık, araştırılması gereken soru belirmiştir: Bu nasıl olur? Hiçbirzaman kendi bedenim gibi yaşayamadığım, *ama yine de* bir beden olarak kavradığım bir "cismin", böyle bir anlam kazanabilmesi için, başka bir ben-subjekt'inin bedeni olarak benim benimce konstitue edilebilmesi için neye gerekseme vardır?

Bu soruya verilecek yanıtın yönünü bulmak amacıyla burada, Husserl fenomenolojisinin –eldeki çalışmada daha önce dokunulmuş olan[37]– bir dayanağını anımsamak gerekecektir. Bu da, transzendental bir nesnenin konstitue edilebilmesi için, bir denemede –intentionalitede– hem noema hem noesis kutuplarının belirmesi zorunluğudur; başka türlü dendikte, transzendental alanda belli bir varlık-anlamının meydana gelebilmesi için, hem konstitue eden öznenin hem de öznede konstitue edilen nesnenin (konstitue edilen bir objekt olarak) işgörmesi gerekecektir. Bu, transzendental bir varlık-anlamı olarak başka bedene uygulandıkta, şöyle bir durum ortaya çıkar: başka bedenin başka beden olarak konstitue edilebilmesi için, biryandan böyle bir konstitutionun noema kutbunu meydana getirecek olan algı cisminin, şu ya da bu varlık-anlamı olarak değil de, belli bir varlık-anlamı olarak, yani 'başka beden' olarak anlam kazanmasını sağlayacak bir motivationu olması gerekir; öbüryandan da, konstitution'daki noesis kutbunun, yani başka bedeni denemede, denemeyi yapanın, (çalışmanın şimdiki ufkuna göre de)

kendi bedenli ben-subjekt'imin yapıcı, kurucu, aktiv bir temel olarak işe karışması gerekecektir. Husserl, bu esaslı noktayı, son yıllarında hiç yorulup dinlenmeden aydınlatmaya savaştığı başka-ben'i (bu arada başka-bedeni) deneme konusunda, birtek yerde olsun açıktan açığa dile getirmiş değildir. Ancak bu, yukarıda anılan esasın: artık nedense güçten düşmüş olduğu, başkasını deneme için önemsiz olduğu biçiminde yorumlanmamasını gerektirir. Husserl, bu esası yeniden gözönüne koymuyorsa, bu daha çok, *Ideen I*'de temellerini attığı transzendental fenomenolojideki intentional çözümlemeleri, her konusal araştırmanın 'sine qua non' bir koşulu diye benimsediği içindir. Nitekim başka bedenin başka beden olarak konstitutionunu günışığına çıkarmak için Husserl'in yürüdüğü yol, bunun ne denli haklı olduğunu göstermektedir[38].

Bedenimin uzaydaki yerini ya da tektek organlarımdan bazılarının (örneğin gözlerimin, elimin) duruşunu değiştirdikçe, içeriği değişen algı alanıma öyle birtakım 'cisimler' girer ki, bunlar: belli biçimleri, davranışları, özel kımıldanmaları ve görünüşleriyle kendilerini başka cisimlerden ayırmamı *gerektiren* bir yapıda ortaya çıkarlar. Bu çeşit cisimlerin büyük bir kısmını başkasının bedeni, dolayısıyla "başkası" diye algılarım. İşte bu şey-durumu, intentionalite bütününün yukarıda anlatılan kuruluşu gereği, başka-bedeni denemede noema kutbunu, daha doğrusu ontik tutamağı meydana getirmektedir. Bir cismin, başkasının bedeni olarak algılanmasını sağlayan temelin, herşeyden önce o cismin *kendisinde* varolduğuna en iyi tanık: bazı 'cisimlerin' ilkin başkasının bedeni diye kavrandıkları halde, sonradan, benim için *gerçekten* başkasının bedeni halinde varolmakta devam edemedikleridir. Husserl, bunu şöyle anlatır: "Denenen yabancı beden sürekli olarak kendini, gerçekten beden olarak bildirir" ...Bu da, o 'cismin' "değişen ama hep birbirini tutan davranışında" olur. "Yoksa beden, 'görüntü-beden' (Scheinleib) olarak denenebilir"[39].

Ancak, transzendental fenomenolojinin konstitution ilkesine göre, bir şeyin ne olduğunu belirleyen son-dayanak: yapıcı, yaratıcı, anlam-verici özne'dir. Başka bedenin, *benim için* bir 'beden' olarak konstitue edilebilmesinde en büyük rolü oynayan

"öznel" etmen ise: kendi bedenim, dolayısıyla da kendi bedenimi kavrayışımdır. Bir cismin, benim için "başkasının bedeni" varlık-anlamını kazanabilmesi için, kendi bedenimin işe karışması; algı-nesneme, kendi bedenime dayanaraktan 'beden' anlamını aktarmam gerekmektedir. İntentional kuruluşun özünden çıkan bu sonucu, Husserl: *"anlam-aktarması"* (Sinnesübertragung), *"anlam-kayması"* (Sinnesüberschiebung) diye adlandırmaktadır[40]. Bu anlam aktarmasına neden gerekseme olduğunu Husserl şöyle dile getirmiştir: "...Kendi bedenim, beden olarak (işgören organ olarak) en ilk ve en özden (ursprünglich) konstitue edilen ve konstitue edilebilen biricik beden olduğuna göre; beden olarak kavranan 'oradaki' cisim, bu anlamı *benim kendi bedenimden kalkarak yapılan apperzeptiv bir aktarma* ile kazanmak zorundadır; hem bu öyle bir aktarmadır ki, bedenliliğin özel niteliklerinin gerçekten aracısız (direkt), böylelikle de primordial bir halde gösterilmesini, en özden algı ile gösterilmesini dışarıda bırakmaktadır"[41]. Husserl'in bu tümcesi, başka-bedenin konstitutionundaki yönü bütünüyle görmek bakımından büyük bir önem taşır: Başka-bedenin, benim için başkasının *bedeni* olarak varolabilmesi ancak, bana özden verilmiş olan kendi bedenimin örneklik etmesiyle sağlanır. Ayrıca, başka bedeni hiçbirzaman kendi bedenim gibi en özümden deneyemeyeceğimden, bir beden olarak başka bedene aktardığım "beden" anlamının apperzeptiv bir niteliği vardır. "Apperzeptiv" sözü, burada, bu söze felsefe geleneğinin, bu arada Leibniz'in kazandırdığı anlam-değeriyle anlaşılmamalıdır; "apperzeptiv" sözü, burada, büsbütün bilince çıkarılmış apaçık algıyı dile getirmemektedir. Husserl, "apperzeptiv" sözünü, daha çok etimolojik anlamda kullanmaktadır: (*Ad*-percipere'den: birşey *ile*, başka birşey *aracılığıyla* algılamaktan) "apperzeptiv", Husserl'e göre, başka-bedeni, beden olarak kendi bedenim gibi doğrudan doğruya, özümden algılamadığımı (perceptio); başka bedenin algısına kendi bedenimden kalkarak (ad) vardığımı göstermektedir. İşte, Husserl'in, hiçbir yazısında rastlanmayan, ama doğruluğunu, Husserl'in gerek apperzeption'la gerekse de aynı anlayışla başvurduğu öbür sözlere ilişkin içerik açıklamalarından alan bu sözyorumu, başka-bedeni kavramada ilk yöngösterici ışığı getir-

mektedir: başka bedeni apperzeptiv olarak algılarım; yani başka-bedeni, yukarıda bildirilen anlamda kendi bedenim dolayısıyla algılarım.

Şimdi daha yakından araştırılması gereken şey: apperzeptiv anlam-aktarmasının nasıl olup bittiğidir. Hiç kuşku yok ki, böyle birşeyin olabilmesi için, ortak bir aktarma temeli varolmalıdır; herhangi bir anlam-aktarmasının meydana gelebilmesi için, kendisine anlamı aktardığım şey ile özden anlamı veren şey arasında besbelli bir ilişiğin, bağlılığın varolması gerekir. Husserl, bunu *"motivation temeli"* diye adlandırmaktadır. Bu motivation temeli, Husserl'e göre, kendi bedenim ile başkasının bedeni arasındaki *"benzerlik"*tir (Aehnlichkeit). İşte böylece, sözü edilen anlam-aktarmasındaki apperzeption'un bellibaşlı niteliklerinden biri elde edilmiştir: *"apperzeption benzerliğe dayanan apperzeption"*dur[42] (verähnlichende Apperzeption). Husserl'in "analojiye dayanan kavrama" (analogisierende Auffassung) adını da verdiği bu 'benzerliğe dayanan apperzeption'da, "benzerlik" sözü ile gösterilmek istenen nedir?

Burada, Husserl'in kendi yaptığı gibi, yine transzendental fenomenolojinin konstitutionla ilgili en bellibaşlı ilkelerinden birine başvurmak gerekecektir. Bu ilke, her nesne-(ya da anlam) konstitutionunda, konstitue edilecek olan nesnenin, belli bir intentional objekt tipinin, somut bir örnek olarak ortaya çıktığını söylemektedir. Buna göre, her konstitue edilen nesnenin (hatta ilk bakışta yepyeni bir nesne gibi gelen objekt'lerin bile) önceden şu ya da bu biçimde bilinmiş olması; yani o nesneyi içine alan belli bir tipin çerçevesindeki başka, *ama* esasta benzer bir nesne dolayısıyla ilk bir konstitutiona (Husserl'deki özel bir deyimle bir 'Urstiftung'a) geri götürülmesi gerekmektedir[43]). Bu ilke, başka bedenin konstitutionuna uygulandığında: belli bir cismi başkasının bedeni olarak algılarken, bunu, bana özüyle hiç yabancı olmayan kendi bedenime dayanarak algıladığımı söylemektedir. Kendi bedenim, bana orijinal olarak verilir. Ben böylece kendi bedenimin dolayısıyla herhangibir bedenin, beden olarak ne olduğunu, ne olması gerekeceğini bilirim. Demek ki, başka bedeni algılarken, bunu, bedenliliğin konstitutionunda bir *orijinal* olarak yürürlükte kalan kendi bedenimle bir ben-

zerlik, bir analoji kurarak gerçekleştiririm. Başka türlü dendikte, (aslında başka birinin bedeni olan) bir algı cismine aktardığım "beden" anlamını, bir *assoziation*'la, bir *çağrışım*'la meydana getiririm. Bu söylenenlere göre başka-beden, benzerlik ve çağrışıma dayanarak algılanan bir varlık bütünüdür.

Husserl'in yukarıda açıklanan düşünceleri, ilk başkışta, başkasının ben'i üzerindeki klasik görüşlerden birini andırmaktadır; hatta Husserl'in, başkasının ben'i sorunuyla ilgili verimli birtakım ipuçlarını, tam da öze adım adım sokulurken eski bir görüşle çarpıttığı sanılabilir. Bu görüşse 'analojiye dayanan çıkarım' (ratiocinatio per analogiam) adını taşımaktadır; başkasının varlığını göstermede ve bilmede yüzyıllar boyunca tekbaşına yürürlükte kalmıştır. Bu çıkarıma göre: iki ayrı nesnede aynı diye saptanan bazı özelliklerden, her iki nesnenin başka özellikler bakımından da aynı olduğunu kabul etmek gerekir. Bu, başka bedeni denemeye uygulandıkta: birer nesne olarak ele aldığım kendi bedenim ile başka bir cisim (-beden) arasında yaptığım bir karşılaştırmadan sonra, her iki nesne için aynı olan birtakım özelliklerden kalkıp başka cismin de kendi bedenim *gibi* bir beden olduğu; her ikisinin 'beden' olmak bakımından birbirine benzediği sonucuna varmak demektir. Böylece, belli bir cismin, ancak ortak özelliklerden kalkarak, belli bir anticipation'la, bir ileri uzanışla başkasının bedeni olarak konduğu meydandadır. Her iki nesne için birden geçmekte olan bazı özellikler, nesnelerden birinde, yani başkasının bedeninde, doğrudan doğruya algılanamayan başka birtakım özellikleri de bir çağırışımla varmış gibi kabul ettirmekte; böylelikle de özgünlükle algılanmayan başka-bedenin, 'başkasının bedeni' olarak kabul edilmesini gerektirmektedir.

Husserl'in başkasının bedeni üzerindeki görüşlerini bu yönde yorumlamak, Husserl'deki eğilimlere tümüyle aykırıdır; böyle bir yorum, hiç kuşku yok ki, Husserl'in başkasının ben'i üzerindeki en güçlü aydınlatmalarından birini kökten sakatlamaya yolaçacaktır. Gerçi böyle bir yanlış yorumu, görünüşte, Husserl'in terminolojisine geri götürebiliriz: Husserl kendisi "analoji"den, "çağrışım"dan, "anlam aktarması"ndan söz eder. Ancak bu deyimler, Husserl'de, analojiye dayanan çıkarım ku-

ramlarında olduğundan bambaşka boyutlarda kullanılmaktadır. Husserl'deki "analoji", sözügeçen kuramdaki analoji değildir; "çağrışım" düpedüz çağrışım değildir; böylece "anlam-aktarması"nın düpedüz anlam-aktarmasıyla bir alıpvereceği yoktur. Nitekim Husserl keskin bir dille, kendi analojisine dayanan apperzeption'unu şöyle tanıtır: "Demek oluyor ki, (apperzeption) benzerliğe dayanan belli bir apperzeption olacaktır; ama bu yüzden hiçbir zaman analojiye dayanan bir çıkarım (Analogieschluss) değildir"[44]. Bunun böyle olduğuna ilk tanık, biçimsel bakımdan yine Husserl'in birsözünde aranmalıdır. Başkasının bedenini kavramak işi, Husserl'e göre bir "apperzeption"dur. Apperzeption ise belli bir algı türüdür; Husserl'in bir sözüyle, "apperzeption bir çıkarım, bir düşünme aktı (Denkakt) *değildir*"[45].

Şurası var ki şimdi burada asıl bu apperzeption'un niteliği araştırılmaktadır. Bundan, araştırılanı yine kendi biçimsel özelliğiyle ışıklandırmaktansa, araştırılanı içerikçe belirten özellikleri, yani analoji ile çağrışımı ele alıp incelemek, böylece de apperzeption'un yapısı üzerinde derinleşmek daha doğru olacaktır.

Başka bedenin konstitutionunda ortaya çıkan analoji nasıl bir analojidir? Bu analojinin esası, Husserl'e göre şuna dayanır: "İlk konstitutionu yapan orijinal, sürekli olarak canlı bir biçimde hazırdır yani ilk konstitutionun kendisi sürekli olarak canlı bir biçimde etkide bulunur..."[46]. Demek ki bir cismi başka birinin bedeni diye algıladığımda, ilk beden konstitution'u, sonradan bir 'beden' olarak konstitue edilecek olan bir cisimle karşılaşılınca, kendi bedenimle o cisim arasındaki benzerlikten dolayı, hatırlanmakla işe karışmaz. Başka cisim (-bedeni) algılamada, ilk beden konstitutionu, kendi bedenimin *kendisi* hazırdır; başka cisim-bedeni algılayan benim *kendi* bedenimdir; böylece başka bedeni konstitutionda, ilk kez olmak üzere 'beden' olarak konstitue edilmiş olan kendi bedenimi hatırlamam; kendi bedenim hatırlanan birşey olarak değil, *işgören* bir organ olarak başka bedenin konstitutionunda bir rol oynamaktadır. Orijinal analogon'la *birlikte, aynı zamanda* vardır. Oysa yukarıda da gösterilmeye çalışıldığı gibi, analojiye dayanan çıkarımda böyle birşey yoktur; orijinal konstitution, eskiden, daha önce gerçekleştiril-

miş bir yaşantıdır; esasta aynı biçimde konstitue edilmesi gereken aynı tipten bir nesneye rastladığımda, ilk konstitution kendiliğinden hatırlanır. Analogon'un konstitue edildiği yerde orijinal de bulunmaz; orijinal'e yardımcı bir tasarım, analogon'un anlam kazanmasında payı olan yardımcı bir tasarım gözüyle bakılabilir.

Çağrışım nedir? Genel olarak ele alındıkta, Husserl'e göre çağrışım, bilincin ana niteliklerinden birini meydana getiren 'passiv(edilgin)sintesis'in biçimlerinden biridir. İki şey arasında gerçekleşen bir çağrışımda, ister açığa çıkarılsın isterse de dikkat edilmeden bırakılsın, iki şey arasındaki benzerliğe dayanan intentional bir bütünlüğün, bir kuşatıcılığın (Übergreifendes) kendini gösterdiği meydandadır. Böylece, nesnelerden biri öbürünü uyandırır (Sich-wecken), nesnelerden birinin anlamı "kayarak öbürünün anlamıyla örtüşür" (überschiebendes Sichüberdecken). Çağrışımın özel bir türü olan, kendi bedenim ile başkabeden arasındaki çağrışımdaysa, başkasının bedeni yalnızca kendi bedenimin görünüş-biçimini uyandırmaz; kendi bedenim, "kendi çeşitli ve bana yabancı olmayan görünüş-biçimleriyle..." "sintetik bir bütün"[47] olarak işe karışır. Kendi bedenim ile başka bedenin çağrışımsal örtüşmesi, birbirinden ayrı duran iki nesnenin tasarımda örtüşmesi değildir; bedenler arasındaki çağrışımsal örtüşme: bir beden olarak kendi bedenimi başka bedenin yerine koymakla gerçekleşir.

Husserl'de oldukça karışık bir kılıkla ortaya çıkan ve transzendental fenomenolojideki genelgeçer birtakım yasaların meydana getirdiği bir arkaplana dayanan, bunun için yukarıda ancak geniş çizgileriyle sunulmuş olan açıklama, başka-bedenin, başka-beden olarak konstitution'una yoğun bir ışık getirmektedir: Başka bedeni, kendi bedenimi algıladığım gibi algılamam. Bununla birlikte, başka bedeni, *yine de* beden olarak denerim. Bunu yaparken de, doğrudan doğruya algıladığım bir cisme, –başlıca özellikleri yukarıda belirtilmek istenen analoji ve çağrışıma dayanarak–, "beden" anlamını, kendi bedenimin anlamından aktarırım. Böylece, başka-bedeni denemem demek, belli bir algı-cismini başkasının bedeni olarak *yorumlamam* demektir. Başka-bedenin konstitutionu öyle bir cisim perceptio'suna da-

yanır ki, bu perceptio'da doğrudan doğruya verilen, başkasının bedeni olarak *anlamlandırılır.* Böylelikle, başka-bedenin apperzeption'u gerçekleştirilmiş olur. – Böyle bir sonucun ilk dayanaklarını, içerikleriyle iyice gösterilmemiş bir kılıkta bile olsa, yine Husserl'in kendisinde bulabiliriz. *Ideen III*'te, Husserl, başka-bedenin algısına: "yorumlamaya dayanan bir kavrama"[48] (interpretatorische Auffassung) demekte; *Descartes'çı Meditation'lar*'da da, başka-bedenin apperzeption'unu "başkasının bedenliliğini anlama"[49] diye betimlemektedir.

d. Başka-bedenden başka-ben'e

Şimdi önceki bölümün başında belirtilen kılavuz şemaya göre, başka-bedeni yorumlamayla konstitution'dan başkasının ben'ine nasıl geçtiğimi; başka-ben'i nasıl denediğimi; başka-ben varlık-anlamını nasıl gerçekleştirdiğimi araştırmak gerekiyor. Bunun için ilk yapılacak şey, başka-bedenin apperzeption'unda karanlık kalan noktaları aydınlatmak olacaktır. Bu yalnızca eldeki çalışmanın yöntemce yürüyüşü bakımından kendini kabul ettiren bir zorunluk değildir. Bunu, aynı zamanda, nesnel bağlam buyurmaktadır: beden ile ben arasında, daha önce açıklanmış olan sıkı ilişik, daha doğrusu ayrılmazlık, başkasının bedeni olarak yorumlanan bir cisim-bedenin, kaçınılmazlıkla başka bir ben'in bedeni olarak kavranmasını gerektirmektedir. İşte daha önce kendi bedenim üzerinde bildirilenlerden çıkan bu sonucun, başkasının-bedeni-ile-ruhunu kavramada, Husserl'ce nasıl açığa konduğunu incelemek, bu bölümde yerine getirilmesi gereken en canalıcı ödevdir.

Başka-bedenin apperzeption'unda bedenime düşen rol nedir? Yukarıda Husserl'in çözümlemeleri açıklanırken, işte bu nokta alacakaranlığa bürünmüştür. Başka bir bedeni, bir algı ve istenç organı olan kendi bedenimle algılamam, gerek analojide gerekse çağrışımda, doğrudan doğruya hazır olan kendi bedenime dayanmam, – bütün bunlar, hiç kuşku yok ki, başka-bedeni denerken kendi bedenimin yüklendiği işin önemini dile getiren esaslardır. Ancak, başka-bedenin analojik konstitution'unda,

kendi bedenimin bedenlilik konstitution'unu temellendiren ilk konstitution olarak *nasıl etkide bulunduğunu*, kendi bedenim ile başkasının bedeni arasındaki çağrışımsal örtüşmede, bedenimin *nasıl işe karıştığını* daha yakından belirtmek gerekir.

Bunun için de hiç kuşku yok ki: kendi bedenim ile konstitue ettiğim başkasının bedeni arasındaki ilişiği dile getirmek için, Husserl'in önemli bir kavramı açıklanmalıdır. Bu kavram: *"çift-olma"*dır (Paarung). Husserl, bu "çift-olma" ile, bedenimle başka-bedenin her zaman birlikte varolduklarını bildirmek istemiştir. Başka-bedeni algılayabilmem için, kendi bedenimin *aktüel* bir algı organı olarak işgörmesi zorunludur. Bu ise kendi bedenim ile başka-bedenin, özce birbirinden ayrılamayan iki varlık olduğunu söylemekten başka birşey değildir. Kendi bedenim ile başkasının bedeni "en kökten bir çift-olma" (ursprüngliche Paarung) meydana getirirler. İşte bundan dolayı, Husserl, çift-olma'yı, "çift halde kurulmuş olarak ortaya çıkmak" (das konfigurierte Auftreten als Paar) diye tanıtır. Buna göre başka-bedenin apperzeptionu: hiçbir kuramlaştırma ile ilgili olmayan, herçeşit düşünme ve dikkat akt'ından önce gelen, bunun için de yadsınamayan bir çift-olmaya dayanmaktadır. Böylece, başkasının bedenini apperzeptiv bir tutumla denemenin öbür iki temeli, çift-olma ile birlikte görünmektedir. Nitekim Husserl bunu: "çift-olma ile ilgili analoji'leştirme" (gepaarte Analogisierung), "çift-olma ile ilgili çağrışım" (gepaarte Assoziation) sözlerinde açığa vurmaktadır. Bütün bunlar, kendi bedenimden başka bedene aktardığım "beden" anlamının son derece özel bir "çift-olma ile ilgili bir anlam aktarması" (gepaarte Sinnesübertragung) olduğunu bildirmektedir[50].

Getirdiği bu esaslı aydınlıktan başka, Husserl'in bu "çift-olma" kavramı: kendi bedenim ile başka-bedenin varlık-anlamını; herbirinin kendi başına bir varlık anlamı halinde nasıl varolabildiğini de açıklamaktadır. "Çift-olma" sözü, kendi bedenim ile başka-bedenin, beden olmada *bir*, ama başka başka ben'lerin (yani kendi ben'im ile başkasının ben'inin) bedeni olarak da birbirinden *ayrı iki* beden olduklarını meydana koymaktadır. Çünkü genel olarak "çift-olma", esaslı bir bakımdan aynı olan, aynı bir kategori altında sıralanan, buna karşın yine de iki tane olan

varlık için söylenebilir. Burada sözü edilen aynı-olma ile iki-tane-olmayı biribiriyle karıştırmamalıdır. Yoksa, çift-olma, bir-olma halinde ortadan kalkar. Kendi transzendental tabanımın primordial kesitinde rastladığım ve başkasının bedeni olarak konstitue ettiğim bir cisim: kendi bedenimle karışmıyorsa; kendi ben'im için özbeöz anlamıyla kendimin olan ikinci bir beden halinde konstitue edilmiyorsa bu, kendi bedenim ile başka bedenin çift-olmalarından ileri gelmektedir. – Hiç kuşku yok ki Husserl, çift-olma ile ilgili böyle bir yoruma girişmiş değildir. Ancak, gerek şimdiye dek eldeki çalışmada başkasını-deneme intentionalitesine ilişkin olarak Husserl'den açıklanan çözümlemeler gerekse bundan sonra başka-ben'in konstitution'unda geliştirilecek olan Husserl'in düşünceleri bütünüyle elealındıkta, yukarıdaki yorumun: hem fenomenolojinin iç düzenlenişine hem de çift-olma kavramının Husserl'deki nesnel önemi ve yerine uygun düştüğü meydandadır.

Nitekim Husserl'in, başka-ben'i denemenin eldeki araştırılmasına kılavuzluk eden bu konudaki en derlitoplu yazısında, konu ile ilgili kesin adımlarından birini atmasına şu yerinde soru yolaçmıştır: "Bedeni, kendimin ikinci bir özbeöz bedeni değil de başkasının bedeni yapan şey nedir?"[51]. İşte Husserl'in bu konuya verdiği yanıt, biryandan bedenler arasındaki çift-olmayı derinden ışıklandırmakta, dolayısıyla başka bedenin apperzeption'una son aydınlığı getirmekte; öbüryandan da başkasını denemede, yalnızca başka bedenin değil başka-ben'in de, başka-bedenin ben'inin de denendiğini, bu denemenin ne gibi bir özelliği olduğunu açığa vurmaktadır.

Başka-bedeni kendi bedenimle karıştırmama olanak yoktur; çünkü ben yalnız başka-bedeni algılamakla kalmam, *aynı zamanda* başka-ben'i, bu bedendeki ben'i de algılarım. Zaten başka-bedenin başka bir beden olarak konstitue edilebilmesi için, *zorunlukla* başka-ben'in de algılanması; daha doğrusu, başka-bedenin, başka bir ben'in kendi bedeni olarak algılanması gerekir. İşte, birçok basılmış yazılarında ve yayımlanmamış elyazmalarında, Husserl'in yukarıdaki soruya verdiği yanıtın özeti budur.

Husserl genel olarak yabancı ben'ler sorunuyla ilgilenmeye

başladığı ilk zamanlardan yaşamının sonunadek, başkasını-deneme ya da Einfühlung intentionalitesini bir *"appresentation"* (Appräsentation) olarak nitelemiştir. "Appresentation" sözü, tıpkı yukarıda belirlenmiş olan "apperzeption" sözü gibi, başka-ben'lerin *doğrudan doğruya değil de, present olan başka bir şeyden kalkarak, başka birşey dolayısıyla algılandığını* göstermektedir. Başka-ben'i algıda present olan şey, yani hiç çekinmeden 'işte burada' deyip koyduğum şey, başkasının bedenidir. Kuşkusuz, başkasının bedeni, daha önce de belirtildiği gibi bana apperzeptiv olarak verilir. Ama apperzeption, bana gerçekten başka-bedeni verir. Ancak, bu başka-beden, bir beden olarak bir ben ile, kendi ben'i ile kompresent'tir; başka-beden ile ben'i biraradadırlar. "İşte bu içiçegirmede (Verflechtung) başkasının bedencismi ile bu bedende sözgeçiren başka-ben, bana birlikli bir denemede... verilir"[52]. Böylece, Husserl'in çok yerinde bir sözüyle başka "beden" "burada" (da), başka-ben ise bu beden dolayısıyla, bu "bedenle birlikte' buradadır (mit da)[53]. Bundan ötürü başka-ben, Husserl'e göre, benim için kendisi varolan birşey değil, başka-birşey-ile-varolan bir anlam-bütünüdür. Bunu daha yakından bildirmek için Husserl, yabancı bir dile kolay kolay çevrilemeyen iki Almanca söze başvurmaktadır: başka-ben benim için bir "Da-sein" değil, bir "Mit-dasein"dır. Başkasının ben'ine ilişkin yayımlanmamış elyazmalarının önemlilerinden birinde Husserl, konstitue ettiğim başka-bedene *"sıçrama-tahtası"*[54] (Sprungbrett) adını verir. Husserl'in yalnızca anmakla yetindiği, yakından aydınlatmadan bıraktığı bu güzel benzetmeden, appresentation üzerindeki açıklamalarıyla bağ kurulduğunda, şu sonuç elde edilebilir: Başka-ben'in benim için presenz'ini başka-bedeni algılamam *temellendirmektedir.* Başka-ben, benim için, zorunlukla, belli bir temellendirme, belli bir motiv'leme ile vardır; bu temel, bu motiv başkasının bedenidir. Başka-beden, başka-ben'in: benim için konstitution'unu, başka-ben'i denememi *taşımaktadır.*

Başka-bedenden başka-ben'e nasıl sıçranır? İlk akla gelen, başka bedeni konstitue eder etmez, başka-bedende varolması gereken bir ben tasarlamamız; başka bedene bir ben sokmamız, bir ben yerleştirmemiz, başka-bedenle birlikte varolan bir ben

'kabul etmemiz' çeşidinden bir düşüncedir. Hatta böyle bir düşünceye, Husserl'in kendisinde rastlanan bazı dilegetirişler yolaçmaktadır: Husserl, *Descartes'çı Meditation*'larda, appresentation'u: "bir çeşit 'başka-bir-şey-ile-birlikte-kendine-present-kılma" (eine Art des Mit-gegenwaertig-machens); "birşeyin, başka-birşey-ile-present-kılarak-bilincine-varma"[55] (mitgegenwaertig bewusst machen) diye tanımlar. Yayımlanmamış bir elyazmasında da, anlamı bakımından çok kez appresentation'dan ayırmadığı Einfühlung'u, Husserl: "Başkasının bedenini algılamam ve (bu bedene) bu bedende var diye kabulettiğim başka-bilinci yerleştirmem"[56] (mein Supponieren) diye tanıtmaktadır. Ayrıca, *Ideen III*'e birer ek olarak yayımlanan bazı elyazmalarında, Husserl, başka-ben'i: algılanan başka-bedene "bir yorum sonucunda koyduğumu", başka-bedene, bir ben "yorduğumu"[57] söylemektedir (eindeuten; hineindeuten; zudeuten). Ancak, anılan bu sözlerden, Husserl'in, psikoloji ile felsefede genel olarak *"introjektion-kuramı"* diye tanınan görüşten yana olduğunu çıkarmak, Husserl'in başka-ben'in denenmesi üzerinde yaptığı incelemelerin özüne haksızlık olur. İntrojektion-kuramı, Alman Felsefesine ilk defa R. Avenarius tarafından getirilmiş ve en klasik anlatımını W. Jerusalem'de bulmuştur; M. Scheler, bu kuramı inandırıcı birtakım belgelemelerle eleştirmiştir. İntrojektion kuramına göre: insan, türdeşlerinin yalnızca "dış"ını, yani bir cisim olarak bedenini algılamakta; sonradan bu bedene, yine bu bedende saptanan birtakım anlatım ve kımıltılara dayanarak, bir "iç", bir ben 'sokmakta'; böyle bir ben'in varlığını tasarlayıp 'kabuletmektedir'. Böylece, başka-ben bir düşünme işlemi sonucunda konmaktadır. Başkasının ben'i, denediğim bir ben değil bir 'quasi-ego'dur, bir 'sanki-ben'dir.

Husserl'se böyle bir kuramdan yana olamaz. Bu gerçeği, ilkin, bedenlilik ile başkasını-deneme üzerinde daha önce sunulmuş olan Husserl'in çözümlemeleri açığa vurmaktadır. Husserl'e göre: beden anlatımlarında, ontik bakımdan elealındakta, "iç" ile "dış" arasında bir ayrılık yapılamaz. Ayrıca, introjektion kuramı ile analojiye dayanan çıkarım arasında sıkı bir işbirliği vardır. Bir cismin yüzeyinde görünen birtakım biçimler (örneğin kırışıklar), kendi bedenimdeki benzer işaretler gibi, anlam-

landırılmakta; yani bu işaretlere, bunların aracılığı ile başka birinde, başka-bedende kabul edilen 'içdünyanın' anlatımları gözüyle bakılmaktadır. Böylece, introjektion'la, insan, algı çevresine giren bir nesneye, birtakım göstergelerden kalkarak bir duygu ve düşünme dünyası 'sokup aktarmaktadır'. Bundan, introjektion kuramının, bir bakıma, 19. yüzyılın üçüncü çeyreğinde epeyce yandaş bulan Einfühlung-kuramı ile: bir nesneye duygu-sokmayı, bir nesnede kendimdeki duyguların benzerini kabuletmeyi, bir nesneyi kendimle duygu-daş görmeyi ileri süren kuram ile sıkı bir ilgisi olduğu meydandadır. Oysa eldeki çalışmada şimdiye dek geliştirilmiş olan Husserl'in başkasını denemeye ilişkin açıklamaları burada sözü edilen kuramların hiçbirine bağlanamaz. Husserl'in düşünmesinde, buradaki haliyle ne introjektiona, ne analojiye ne de Einfühlung'a yer vardır. Daha önce de belirtilmeye çalışıldığı gibi, başka-bedenin konstitutionunda, Husserl'de ortaya çıkan "analoji" sözü, analoji kuramlarındaki "analoji" sözüyle birtutulmaya karşı, özel yapısı, anlamı ve önemi bakımından direnmektedir. Öbüryandan Husserl'in başkasını-deneme kavramından anlamca ayırmadığı "Einfühlung" deyimi, ençok Th. Lipps ile J. Volkelt'in verdiği psikolojik-estetik damgayı taşıyan Einfühlung kuramlarındaki "einfühlen"den: bir nesneyi kendi duygularımla canlandırmam; bir nesnenin içine kendi duygularımı sokmam; herhangibir nesnede kendi duygularımı andıran duyguları tasarlamam çeşidinden bir işlemden büsbütün başka bir şey-durumunu dile getirmektedir. Husserl'de *"Einfühlung"* –eldeki çalışmanın bundan sonraki basamaklarında iyiden iyiye belireceği gibi– başka ben'in konstitution'undaki değişik aşamalarda, her kez ayrı bir rol oynamakta; ama çepeçevre incelendikte, bütünüyle başkaben'i veren katışıksız bir deneme türü olarak kendini kabulettirmekte; dolayısıyla düpedüz 'fühlen'in, 'duymanın' sınırlarını pekçok aşmaktadır.

Husserl'deki çift-anlamlı birtakım söyleyişleri, 19. yüzyılın sonlarındaki klasik biçimiyle introjektion-Einfühlung kuramları ile birtutmada insanı son derece çekingen davranmaya zorlayan nedenlerden biri de, yukarıda Husserl'den anılan sallantılı deyimlerin kırıntı halindeki elyazmalarından alınmış olmasıdır.

Bu, Husserl'in bu deyimlere, son bildirim olgunluğu kazandırmamış olduğunu göstermektedir. Buna karşın burada, kimi yayımlanmış kimi yayımlanmamış elyazmalarındaki bu yerlere başvurulmadan geçilememiştir. Çünkü bu yerler, ilkin araştıran Husserl'in yürüdüğü yorucu yolu açığa vurmaktadır. Ayrıca, yine bu elyazmalarında, Husserl'deki anaeğilimi şaşırtıcı bir yalınlık ve açıklıkla gözönüne seren parçalara rastlanır. Nitekim Husserl, böyle bir elyazmasında "başka-ben'in açığa konması" (Klaerung des anderes Ich) başlığı altında şunları yazmaktadır: Başka-ben'i "bedenimin algısına dayanarak bir cisim olarak bulurum (ich finde wahrnehmungsmaessig...); 'Einfühlung' ile de, birlikte varolan bir varlık olarak bu cisme yapışık olan bir ben ve yaşam bulurum; bu da şöyle olur: hep aynı cisim, bu ben'ce kendi organı olarak denenir; ayrıca dünya da bu ben'in deneme çevresine girer; dünya, bu denemede kendi bedenime eş, kendi bedenime benzer, kendi bedenime analog olarak işgören başkasının bedenine bağlıdır. Başka ben, doğrudan doğruya algı ile present (gegenwärtig) olmadığı için, yalnızca başka birşey ile birlikte (mit da) 'appresent' olduğu için, durum tıpkı öbür appresentation'lardaki gibidir; sözgelişi, bir şatonun yalnız bir kanadını gerçekten gördüğümde, bu kanadın karşılığı olan kanadın birlikte varolduğunu da hiçbir kuşkuya yer bırakmaksızın anticipation'la, önceden algılarım"[58]. Bu sözler, bir yandan başka-ben'i appresentation kılmanın, Husserl'e göre, özel yapısını belirtmekte; öteyandan da 'analoji', 'Einfühlung', 'anticipation' çeşidinden kavramları Husserl'in, şu ya da bu kuramla karıştırılmaması gereken besbelli bir anlamda kullandığını bildirmektedir.

Husserl'den aktarılan son tümceler, herşeyden önce başka-ben'in, kehaneti andıran bir anticipation'la *değil,* bir varsayım ve tahmine dayanan kabul ile *değil;* son derece *temelli bir olaya* dayanılarak konduğunu dile getirmektedir. Başka-ben, benim için varolan birşeydir; ancak bu varolan, benim için hep başka birşey ile varolan bir 'şey' olarak ortaya çıkmaktadır. *Başka birşey ile varolma, varolmanın belli bir türüdür.* Husserl'de rastlanmayan, ama bir yorum olarak Husserl'in araştırmalarının özüne uygun düşen bu fenomenolojik değinmeler, haklılıkları bakımından,

appresentation'un evidenz'ine ayrılan bundan sonraki bölümde daha da sağlamlaşmaktadır.

Ancak, bu önemli evidenz sorununu deşmeye geçmeden, başka-ben'in hiçbir kuşkuya yerbırakmaksızın, bir bakıma, *kendisi* olarak nasıl algılandığını açıklayan, Husserl'in son derece köklü bir çözümlemesini burada elealıp incelemek gerekmektedir. –Daha önce bildirildiği gibi, Husserl'e göre kendi bedenim, herçeşit denemenin temel koşulunu meydana getirir; kendi bedenim yönelme-merkezidir; kendi bedenim salt bir 'burası'dır; yalnız, bu salt 'burası' yerini değiştiren bir 'burasıdır'. Husserl, pek yalın olan ama kuramlar düzmeye girişince çabucak unutulan bu gerçeği, bir elyazmasında: "Şimdi buradayım, biraz sonra da oradayım"[59] betimleyici tümcesinde dile getirmiştir. Bedenimin bu temel olanağı, bedenimle sahip olduğum bu 'yapabilirlik', –transzendental fenomenolojik bir kavram ile–, bedenimin bu potentialite'si "her 'oradayı', bir 'burada'ya çevirebileceğim"i[60] anlatmaktadır. Başka türlü dendikte: bedenimin uzaydaki belli bir durumunda, ben kendim, buradayım; denediğim herşey, benim için, bana göre 'orada'dır; ancak, ben uzaydaki yerimi değiştirerek 'buradan' kalkıp herhangibir 'oraya' gidebilirim; o zaman, benim için 'orada' olan birşey, bazı hallerde 'burada' olur, 'burası' olur. İşte Husserl bedenimdeki böyle bir potentialite'yi, başka-ben'i denemede işekarıştırarak bu denemenin özyapısına büyük bir ışık getirmektedir. Başka-ben'ler bir deneme nesnesi olarak, bedenleriyle birlikte, benim için hep 'orada' olan birşeydirler; ben 'burası' olduğuma göre, başka biri 'orası'dır. Yalnız, *ben kendimi başka birinin yerine koyabilirim, "kendim-orada-olurum"*[61] (Selbst-Dort-sein). Böylece, benim için zorunlukla "orada modus'u" (im Modus Dort) halinde varolan ben'i denerken, aslında, 'buradan' kalkıp 'orada' olan, beden dediğim 'oradaki' cisimde varolan birşeyi denemem. Bir cisme, bir cisim-bedene, bu başka bir ben'in bedenidir, bu başkasıdır dediğimde, bunu, "sanki ben kendim orada imişim gibi" modusunda bir denemeyle gerçekleştiririm. Böylece, Husserl'e göre, başka bir ben'i denemek demek şudur: başka-bedenin yerinde kendi bedenim olsaydı, yani ben 'burada' değil de 'orada' olsaydım, 'orası' zorunlukla benim için 'burası' olacaktı; herşeyi: bü-

tün canlı-cansız nesneleri, şimdi 'buradaki' kendimi ve başka-insanları, 'oradan', 'oraya' göre algılayacaktım; şimdi benim için 'orada' olan beden, bir cisim olmaktan çıkacaktı; 'oradaki' beden, benim içinde sözgeçirdiğim 'burası' olacaktı, benim organım, bedenim olacaktı. Nitekim, ben 'burada' olduğuma göre 'oradaki' beden, şimdi 'orada' olan başka bir ben'in organıdır, 'oradaki' başka ben'in bedenidir. – Şurası kaçınılmaz bir gerçek ki, Husserl'den yorumlanan bu tümcelerde, hep 'orada' olsa *idim* biçimiyle ağır basan şart kipi, denenen başka ben'in: varolduğu sanılan, umulup istenen, özlenen, kestirilen, varsayılan birşeyi olduğunu göstermez. Buradaki şart kipi, herhangibir şeyin varsayıldığını değil, bedenimdeki, benim kendimdeki gerçekleşebilir bir olanağı bildirmektedir.

Yukarıda anlatılan 'burası' ile 'orası' arasındaki bağlılık, hiç kuşku yok ki, Husserl'deki anlamıyla analojili, benzemeli bir çağrışıma dayanan "çift-olma" kavramına, dolayısıyla "apperzeption" kavramına son aydınlığı getirmektedir. Bu en açık Husserl'in son meditation'unda dile gelir: "Demek ki kendi monadik alanımda, 'orası' modusu'nda ortaya çıkan ve başkasının beden-cismi olarak, alter ego'nun bedeni olarak apperzeptionu yapılan cisim, bu appresentation'da başkasının *kendi* monadik alanında 'burada' modusunda algıladığı aynı cisme işaret etmektedir"[62]. Buna göre, Husserl'de başkasının bedenini algılamaya ilişkin assoziation ve analoji bir *identifikation* (özdeşlik) olarak belirir. Ben, çift-olmada, benim için başkasının bedeni diye algıladığım cismi, kendimi başkasının yerine koyduğumda, başkasının kendi bedeni ile aynı olan –özdeş olan– cisim olarak algılarım. 'Buradan' bakıldıkta, başkasının doğrudan doğruya algılayıp yönettiği beden, benim için benim bedenime analog olan beden, 'oradan' bakıldıkta, başkası için orijinal bedendir. Başka-ben'i deneyebilmem için, benim-için başkasının bedeni ile başkasının kendisi-için kendi bedeni arasında *tam bir örtüşmenin* varolması gerekir; başkasını deneme gerçekten de böyle olupbiter. 'Oradaki' bedene "başkasının bedeni" anlamını aktarabilmem için 'oradaki' bedenin, 'orada', kendi 'burasında' olan ben ile kaynamış olması gerekir.

Husserl'deki tutamakların altını çizen bu yorumdan şu çık-

maktadır: Genel olarak Einfühlung psikologlarının sandığı gibi, başkasının bedeni benim için 'gösterge' sözüyle Türkçeye çevrilebilecek olan bir 'signal', bir 'index', bir 'indicatio' değildir; ben bir işaretten kalkıp bunun, göstergesi olduğu başka ben'e işaret ettiğini, dolayısıyla da başka ben'in varlığını bir düşünme akt'ı ile kabul etmem. Çevremdeki bir cismi 'beden' olarak algıladığımda, bu bedenle birlikte, bu bedenle kompresent olarak başka bir ben'i de algılarım. Başka-ben kendisini bana kendisi için orijinal olan bedeniyle appresentativ olarak verir. Ben yalnızca başka-bedeni değil, varolan başka-ben'i algılarım. Çünkü, bedende doğrudan doğruya "ruh kendini verir" (Selbstbekundung der Seele); beden, bütünüyle ruhun görünmesidir. Ruh ile beden arasında bir yanyana-olma ya da ek-olma ilişiği yoktur; ruh ile beden "düzenli bir biçimde birlikte varolmaktadır" (geregeltes Koexistieren). (Bunu orijinal olarak kendi bedenimde yaşarım.) Bundan dolayı, bana yalnız başkasının bedeni değil, doğrudan doğruya başka ben'in kendisi verilir. Ancak, ben, bu ben'i kendisine verildiği gibi orijinal olarak değil, appresentativ olarak denerim[63]. Başka-ben bir 'ben'dir; ama *başka* bir ben'dir, bir *alter ego*'dur. Daha bu söz-durumu, Husserl'in dikkati çektiği gibi, başka-ben'in: benim bir duplikat'ım olmayıp bir *modifikation*'um olduğunu göstermektedir. Başka-ben, benim bir duplikat'ım, ikinci ben'im değildir; başka-ben, tıpatıp benim ben'im değildir; başka ben, benim bir kopyam değildir. Çünkü algıladığım başka-ben'imin, 'buradan' baktığımda, benim kendi ben'imden başka bir orijinal alanı ve görünüş çevresi vardır; ancak, bu başka orijinal alan ve başka görünüş çevresi, kendimi 'oraya' başka ben'in yerine yerleştirdiğimde, benim kendi orijinal alanım ve görünüş çevrem halini alabilir. İşte bunun için başka-ben benim bir başka türlümdür, benim bir değişiğimdir; daha doğrusu, benim intentional bir modifikation'umdur. Başka-ben, öyle bir anlam-konstitution'udur ki, bu konstitution'da ben, kendisi için orijinal olarak varolan bir ben'i, *başka* bir ben olarak kavrarım. "Gerçekten duyularla görülen (beden), başkası-için-bir-işaret (Anzeige für den Anderen) diye değil, doğrudan doğruya başkasının bedeni olarak kavranır"[64].

Yukarki yorum, başkasını denemede ortaya çıkan *konstituti-*

on basamaklarının özünü de açığa vurmaktadır. Buna göre, önce kendi bedenimin, sonra başka-bedenin, ondan sonra da başka-ben'in konstitue edildiğini; konstitutionlar arasında kronolojik bir genesis'in, zaman içinde süre giden bir doğuşun varolduğunu savunmaya kalkışmak, Husserl'in bütün transzendental çözümlemelerine dayanak olan bir esası hesaba katmamak olur. İlkin, şurası iyice belirtilmelidir: Husserl, konstitution çözümlemelerinde, varlık üzerindeki tasarımların, insanın gelişmesinde nasıl oluştuğunu araştırmaz; başkasının ben'i elealındıkta, insanın değişik yaşlarda, örneğin ilkin çocukken sonra gençlikte, başka-ben üzerinde ne gibi bir tasarımı olduğunu incelemez. Bu, dünyaya ilişkin bir bilim olan gelişme psikolojisine düşen bir ödevdir. Husserl ise transzendental fenomenoloji alanında kımıldanmaktadır. Bundan başka, birbiri üzerinde temellenen tektek konstitution basamakları, insanın belli bir dönemde, zaman bakımından ardarda gerçekleştirdiği varlık-anlamları değildir. Konstitution basamakları, Husserl'de, ontik bir bütünün aydınlatılmasında yalnızca yöntemsel olarak birbirinden koparılabilen anlam-verişleridir. Husserl'in konstitution fenomenolojisine, örtük bir biçimde de olsa kılavuzluk eden bu esas, başka ben'e uygulandıkta şu açığa çıkar: 'başka-ben', 'kendi bedenim', 'başkasının bedeni', 'başkasının beden anlatımı'... zamanda ardarda kurulan birtakım varlık anlamları halinde, sonradan birleşerek "başka-ben"i meydana getirmezler. 'Başka-ben', bir bütün olarak appresentation'da bana verilir. Çeşitli basamaklar, bu bölünmez bütünün içinde *aynı zamanda ve birlikte* yeralmaktadır. Şimdiyedek yalnızca primordial alanda elealınıp incelenen bu konstitution basamakları, –ilerde görüleceği gibi–, aslında son derece karmaşık bir biçimde içiçe dolanmışlardır. Bu dolanıklığı elden geldiğince yalınlaştırmadan, olduğu gibi ışıklandırmış olmak, transzendental fenomenolojinin en verimli başarılarından biridir.

Notlar:

1 Krş. I. Kıs., 2
2 *Cart. Med.*, S. 124.
3 *A.g.y.*, S. 124/125.
4 "*Primordial* alan" deyimi, *Descartes'çi Medidationlar*'da "*primordinal* alan" diye yazılmıştır. Yapıtın Almancasından önce çıkmış olan Fransızca çeviride ise, söz hep "primordial" diye geçmektedir. Husserl'in orijinal elyazmalarında, bazan aynı bağlamda, kimi "primordial" kimi de "primordinal" sözüne rastlanmakta dır. Ayrıca, *Form. u. transzen. Log.*'te yalnızca "primordinal" sözü kullanılmıştır. Bu yazılışlardan "primordial" sözü, Latincede "asıl başlangıç", "özbeöz" an lamlarına gelen "primordium" sözünden yapılmış olup birçok Avrupa dillerin de Latinceden alınmış bir sözcük olarak eskidenberi kullanılmaktadır. Oysa "primordinal" yazımı, yalnızca Husserl'de görülmektedir. Bundan, basılı yazı lardaki "primordinal" sözüne, H. Wagner'in yaptığı gibi –Krş : *Kritische Betrach tungen zu Husserls Nachlass*, Philosophische Rundschau, 1953/ 54, Heft 2/3, S., 102, 14. sayfaaltı notu bir baskı yanlışı gözüyle bakmak doğru olmaz. Hiç kuş ku yok ki, bir uydurma söz olan "primordinal" sözünü, araştırma elyazmaları nın özel durumunu gözönüne getirerek bazı transkriptorların yaptığı gibi, Hus serl'in sürekli dalgınlığına verip "primordial" biçiminde düzelterek okumak da sağduyuya aykırı kaçmaz; nitekim, Husserl'in elyazmalarını yakından tanıyan lardan "Husserliana"nın bir çıkarıcısı, W. Biemel, böyle yapmaktadır. Gene de, "yalnızca ben'im kendi ben'ime ilişkin olanı" bildirmek üzere, Husserl'in ilkin, "primordial" sözüne başvurduğu, ama sonra bir bakıma zaten primordial bir alan olan transzendental deneme alanında, daha da özden bir ben alanını gös termek için, "primordinal" sözünü bulduğu akla gelebilir. Bu, transzendental fenomenoloji ışığı ile birçok yeni varlık kesitleri ortaya çıkaran ve bunları anlatmak için sık sık yeni sözler yaratan Husserl'in araştırma ruhuna hiç de aykırı bir tutum değildir. Bununla birlikte, 'yalnızca benim olanın' kavramı üzerinde birazcık daha derinleşmek amacıyla dokunulan, ama daha çok *Husserl-filolojisi ne* giren bu tartışmayı burada kesip ancak sorunları anlamaya yardım ettikleri ölçüde sözlerle uğraşmayı isteyen eldeki çalışmada, bütünlüğü sağlamak üzere, bundan böyle, yalnızca "primordial" sözü kullanılacak.
5 *Cart. Med.*, S. 125.
6 *A.g.y.*
7 Krş. : *Cart. Med.* 44-46. paragr; *B S 9 VI* işaretli elyazması.
8 *C 8 I.*
9 *Cart. Med.*, S. 128
10 Krş. III. Kıs., 7
11 *Cart. Med.*, S. 127.
12 *Form. u. trans. Log.*, S. 213.
13 *Cart. Med.*, S. 125
14 Bk, S. 48 v.ö.
15 Eldeki çalışmada, "başka-bedenler" derken hep başka bir "insanın" bedeni, in san-bedenleri anlaşılmaktadır. Bir deyime, insan bedenleri gibi bir organizma olan "hayvan bedenleri" (Tierleiber) gerek konstitutionları gerekse insan-beden lerinden özce ayrılıkları bakımından, transzendental fenomenolojide inceleme konusu yapılmamışlardır. Gerçi Husserl'in tektek varlık alanlarının (Seinsregi-

onen) konstitue edilmesiyle ilgili olarak verdiği açıklamalarda özellikle *Ideen II*'nin ilk kesiminde) hayvan-bedenlerinin nitelikleriyle ilgili birtakım verimli tutamaklara rastlanmaktadır. Ancak, bu tutamaklar, Husserl'de, derinleştirilmeden bırakılmıştır. Herçeşit hayvan psikolojisinin ötesinde gelişen (bugünkü anlamıyla) bir hayvan fenomenolojisi yönünde Husserl'in yaptığı betimlemeler, dolayısıyla günışığına çıkardığı az sayıdaki birkaç gerçek, titizlikle ele alınıp araştırılmalıdır. Genel olarak Batı Felsefesinin geleneğinde, ama en çok Alman İdealizmi felsefesinde, hayvan bedeninin özel bir varlık biçimi olarak hemen he men hiç görülmemiş olduğu gözönüne getirilirse, böyle bir girişimin değeri apaydınlık anlaşılır. Yalnız eldeki çalışma, üzerine aldığı ödev gereği, kaçınıl maz biriki işaret biryana bırakılacak olursa, Husserl'deki durumuyla araştırılması başlı başına güç bir konu olan 'hayvan sorununa' hiç dokunmamaktadır.

16 *Cart. Med.*, S. 128.
17 *Ideen II*, S. 158.
18 "İç" ve "dış" davranış için Bk. *Ideen II*, S. 161.
19 Bu düşünce için Krş.: *B I 14 X, 16/17.*
20 Krş. *K III 14.*
21 Ne İngilizceye ne de Fransızcaya tam olarak çevrilebilen Almanca "Leib" sözü eldeki çalışmada, yerine göre "beden", yerine göre de Husserl'in bu sözle gös termek istediğini en iyi bildiren (nitekim bunun için de *Descartes'çi Meditati on'lar*'ın Fransızca baskısında başvurulan) "organizma" sözü ile Türkçede karşılanmıştır.
22 *B I 14 VII*, S. 40.
23 *Ideen II*, S. 161.
24 *Ideen II*, S. 247.
25 *Ideen II*, S. 159.
26 *K III 3*, S. 31.
27 *A.g.y.*, S. 35.
28 *Ideen II*, S. 212.
29 *A.g.y.*, S. 150.
30 *Cart. Med.*, S. 128.
31 *Ideen II*, S. 151.
32 Krş.: *Cart. Med.*, 49-55. paragraflar.
33 *A.g.y.*, S. 150.
34 Bu yazıların hangi yazılar olduğuna, eldeki bölümün notlarında işaret edilmiştir.
35 Bk. S. 78.
36 *B I 9 VI.*
37 Bk. I. Kıs. 2/b.
38 Husserl, bu yoldan özellikle *Cart. Med.*'in 140, 141, 144. sayfalarında yürümüş tür.
39 *Cart. Med.*, S. 144.
40 *A.g.y.*, S. 142/143.
41 *A.g.y.*, S. 140.
42 *Cart. Med.*, S. 141.
43 Yalnız Husserl'ce değil, Husserl'den sonra gelen çeşitli fenomenoloji çığırlarınca da önemli bir doğru olarak benimsenen bu ilkeyi, her tektek konstitutionun belli bir tipi olduğu ilkesini, fenomenoloji'nin içyapısına uygun bir örnekle şöyle ay-

dınlatabiliriz: Birdenbire karşılaştığım yepyeni bir 'maden'i algıladığında, içyapısından ve özelliklerinden hiç haberim olmayan bu maden, benim için büsbütün yabancı değildir. Herşeyden önce, bu maden bir algı objektidir; yani algı çevreme giren öbür cisimlerden ayrı değildir, onlar *gibidir*. Sonra real birşey, ger çek birşey olduğu için, her gerçek şeyin ana kategorileri: uzaylı-zamanlı olma, bu maden için de yürürlüktedir... Demek ki, yepyeni bir madeni algılarken, onu, daha önce konstitue etmiş olduğum madenlere dayanarak algılarım; yani ne olduğunu bilmediğim yeni madenin, doğrudan doğruya algıladığım, bana yabancı olmayan bir temeli vardır. Sonradan yeni madenle ilgili olarak yapaca ğım saptamalar, esasa bir değişiklik getirmez. Hatta yakından incelendikte, ilkin maden sandığım şeyin 'maden' olmadığını anlayabilirim. O zaman da algıladı ğım şey, bildiğim başka bir objekt tipine girer. Bırakın ki, algılı objekt'im bir 'şey' olarak kalsa bile, real şeylerin kategorileri hep o yeni 'şey' için de yürür lüktedir. İşte bundan, transzendental fenomenoloji açısından görüldükte, her konstitue edilen tektek şeyin daha önce yaşanmış bir algı tipine bağlı olduğu so nucu çıkarılır.

44 *Cart. Med.*, S. 141.
45 *A.g.y.*
46 *A.g.y.*, S. 141/142.
47 *A.g.y.*, 147.
48 *Ideen III*, S. 8.
49 *Cart. Med.*, S. 148.
50 Bu paragrafta Husserl'den alınan teknik deyimler için krş. *Cart. Med.*, S. 51.
51 *Cart. Med.*, S. 143.
52 *A.g.y.*, S. 143/144.
53 *A.g.y.*, S. 139.
54 *B 1 9 VI*, S. 12.
55 *B I 9 VI*, S. 12.
56 *M III 9 VII*, S. 12.
57 *Ideen III*, Beilage I, S. 109 vö.
58 *B I 14 IV, V*, S. 7.
59 *M III VI* b. S. 12.
60 *Cart. Med.*, S. 146.
61 Krş. *Cart. Med.*, 53. parag.
62 *A.g.y.*, S. 146.
63 Bu yoruma esas olan 'ineditum' : *E III 12* sayılı elyazmasıdır.
64 *Cart. Med.*, 150.

6. Başka-Ben'i Denemenin Evidenz'i Sorunu

a. Evidenz'in önemi

Evidenz-sorunu, *apaçıklık*-sorunu: işte Husserl fenomenolojisini boydanboya kesipgeçen sorunun adı. Eldeki çalışmanın I. kısmında da belirtildiği gibi, bir düşünür olarak Husserl'in, hangi yönde kımıldanırsa kımıldansın, onyıllar süren çabalarında son amaç: *evident bir düşünme yapısında şeylerin kendisini özleri bakımından olduğu gibi aydınlatmaktır.* Husserl, köklü bir reduktion'a girişmişse bu, salt evidenz'i olan taşıyıcı bir alana kavuşmak içindir; konularını öz-betimlemesi yöntemiyle işliyorsa bu, yöntemin, evidenz'leri evident olarak veren bir yöntem olmasından ileri gelmektedir. Başka türlü söylendikte: Husserl, transzendental fenomenolojiyi kurmuştur; çünkü bütünüyle transzendental fenomenoloji, dileği bakımından, *yalnız, ama yalnız evidenz*'lerle işgörmektedir; dolayısıyla bu fenomenoloji, evident olmayan hiçbir anlatıma yervermemektedir; böylece de kesin, şaşmaz bir temel-bilim olarak ortaya çıkmaktadır. Husserl, hangi konuda olursa olsun, bütün yaşamı boyunca, nerdeyse tutkuyla evidenz'e kavuşmaya çalışmıştır; bir evidenz'e varır varmaz başkalarını aramaya koyulmuştur. Evidenz, fenomenolojinin gizli yayıdır[1]. Nitekim, Evidenz'in Husserl'deki eşsiz öneminden dolayı, E. Fink, "evidenz... Husserl fenomenolojisinin *merkez* sorunu için başlıktır"[2] çeşidinden haklı bir saptamada bulunmuştur.

Evidenz nedir? Yukarıdaki açıklamaların isteristemez ortaya koyduğu bu sorunun yanıtı, evidenz kavramının Husserl'in

düşünce dünyasındaki özel yerinden ve kavramın birlikte getirdiği bazı esaslı güçlüklerden dolayı, hiç kuşku yok ki, başlıbaşına bir araştırmaya konu yapılmalıdır. Ancak, eldeki çalışma, Husserl'de genel olarak evidenz sorununda, yalnızca başkasını denemenin evidenzini temel anlamı ile başlıca nitelikleri bakımından aydınlatmak üzere, zorunlukla ama dolayısıyla duracaktır. Bu girişim, başkasının ben'i sorunuyla ilgili arkaplanları bulup göstermek isteyen çalışmanın tutumuna uygun düşmektedir[3].

Husserl'in programına göre, "evidenz'in genel öz-öğretisi" ya da "evidenz fenomenolojisi"[4] (allgemeine Wesenslehre von der Evidenz; Phaenomenologie der Evidenz) başlığı altında toplanabilecek olan çeşitli yazılarındaki ipuçları nesnel bir bağlam içinde birleştirildiğinde, Husserl'deki evidenz anlayışının, felsefe geleneğindeki klasik evidenz anlayışında esaslı bir *yenilik* getirdiği görülür. Bu, evidenz'in yalnız transzendental alanda elealınmasından ileri gelmez. Bunun başlıca bir nedeni de evidenz kavramının Husserl'de büyük bir *genişlik* kazanmasıdır.

Bütün felsefesini Husserl gibi evidenz'e dayatan, hatta birçok bakımdan olduğu gibi bu bakımdan da transzendental fenomenolojiye örneklik etmiş olan Descartes'ta evidenz: algının, dolayısıyla düşünmenin açıklığı ve seçikliği, "clara et distincta perceptio" diye tanımlanmakta, buna bağlı olarak da, aslında bir olan evidenz, iki kısma ayrılarak elealınıp incelenmektedir; evidenz ya doğrudan doğruyadır ("intuitus mentis") ya da sonunda doğrudan doğruya bir intuition'a dayanan aracılı bir evidenz'tir ("deductio")[5]. Descartes'ta tekanlamlı, salt, upuygun ve kesin bir evidenz ülküsü ağır basar. Bu anlayışa göre evidenz: bir şeyin hiçbir kuşkuya yerbırakmaksızın "görülmesi" demektir. Nitekim Latincede 'videre'den (görmek'ten) gelen 'evidens'ten yapılmış olan 'evidentia' sözü: bir şeyi, hiçbir karanlık yanı kalmaksızın, aydınlık bir biçimde, apaçık 'görmek' demektir. Salt apaçıklıkla birtutulan bu tekanlamlı evidenz kavramı, bazı ufak tefek eklerle Malebranche, Leibniz, Kant'tan geçerek klasik felsefe geleneğini belirlemektedir.

Oysa Husserl'de evidenz, yanlız absolut-apodiktik, salt-kesin karakterli, tek-anlamlı bir kavram değildir. Bunun nedeni

Husserl'in "evidenz"i, birbiriyle yakın ilgisi olan *iki* ayrı anlamda kullanmasıdır. Husserl'e göre genel anlamda "evidenz", bütün genişliğiyle *deneme* (Erfahrung) diye adlandırılan şeyi göstermektedir. Gerek *Ideen I*'de[6] gerekse *Formal ve Transzendental Mantık*'ta[7], birçok yerde, Husserl, deneme ile evidenz'i birbirinden ayrı tutmaz. Bu iki deyime hep aynı şey-durumunu dile getirmek için başvurur. Sık sık geçen "deneme *ya da* evidenz" sözleri ise buna ayrı bir tanıktır. Böylece evidenz ya da deneme bir bilinç-biçimi, bir intentionalite olarak ortaya çıkmaktadır. Denemede, –intentionalitenin daha önce açıklanmış olan ananiteliği gereğince[8]–, bir şey'in bilincine varılır; bir denemede, transzendental anlamda bir 'şey' denenir. Demek ki evidenz bir şeyi 'veren' bir başarıdır. Nitekim Husserl evidenz'e, "intentional başarı"[9] (intentionale Leistung) der. Bu evidenz'in psikolojik anlamda "doğru duygusu" ile karıştırılmaması gerektiğini; Husserl'in belirttiği gibi, evidenz'in "işte doğru burada" çeşidinden bir "bilinç-işareti" olmadığını açığa vurmaktadır[10]. Evidenz bir şeyi veren bir bilinç-*aktıdır;* evidenz, bir şey'in deneylenmesidir. Evidenz, edilgin bir verilme değildir; düpedüz bilinç etkenliğidir.

Burada açıklanan anlamıyla elealındıkta, denemeye eşit olan evidenz'in, genel olarak denemenin özelliğini paylaşması gerekmektedir; o zaman, evidenz, salt-şaşmaz bir kesinlik olmayıp doğruluk-geçerliği bakımından değişebilen, yani kimi tastamam, kimi eksik kimi de sonradan bütünüyle yanlış çıkabilen, –Husserl'in güzel bir sözüyle , "üstü çizilebilen" bir bilinç-yaşantısıdır. Evidenz, yalnızca, hiçbir kuşku götürmeyen salt-kesin bir verilme değil; çeşitli yetkinlik *dereceleri ya da basamakları* olabilen *ayrıklaşmış* ('Differenzierung'ları olan) denemelerin adıdır. Demek ki Husserl'e göre birtek evidenz yok; birçok *evidenz'ler*, denemeler var. Descartes'ın 'cogito'su türündeki evidenz, biricik evidenz değildir; böylesi, belli bir evidenz biçimidir. Bu, salt, kesin, yetkin, tekanlamlı, upuygun, aracısız, apaçık, kendi kendisini temellendiren, hiçbir gözden geçirmeye gerek bırakmayan, herçeşit kuşkuyu saçma kılan bir evidenz'tir. Ancak, genel olarak denemeyle aynı şey olduğu için bu niteliklerin bazılarını ya da birkaçını taşıyamayan evidenz'ler de vardır;

kendiliğinden de anlaşılacağı gibi, bu çeşitten evidenz'ler daha da yaygındır. (Şu ya da bu özelliği sonradan düzeltilebilen) relativ (göreli) evidenzler; kesin olmayan (yani presumptiv olan); dolayısıyla yetkinlikçe değişebilen; (verdiği şey, belli bir bakımdan 'şöyle' değil de 'işte böyle, başka türlü' ortaya çıkan); şu ya da bu yönde kuşkuya yerveren; esasta daha başka denemelere dayanan (yani aracılı olan); upuygun olmayan (karanlık bir yan bırakan); hatta sonunda bütünüyle yanlış olarak beliren (yani gösterdiği 'şey'i bir 'hiç' olarak açığa vuran) evidenzler de vardır. Evidenz'teki bütün bu inceayrımlar, yalnızca dille anlatılmış olan evidenzler, 'predikativ' evidenzler (yani yargılar ve yargı sistemleri) için değil, henüz dile getirilmemiş evidenzler, 'predikativ-öncesi' evidenzler için de doğrudur[11]. Böylece, Husserl'in evidenz kavramı, hem Descartes'tan, dolayısıyla Avrupa'daki evidenz geleneğinden ayrılmakta, daha doğrusu klasik evidenz anlayışını genişletmekte; hem de psikolojist İngiliz düşünürlerinin evidenz ile ilgili duygu, inanç- (Belief-) öğretisini (evidenz'in doğru duygusu olduğu öğretisini) yadsımaktadır.

Husserl, bir deneme olarak anladığı evidenz'e herçeşit 'koyma'nın (Setzung, Thesis) *kaynağı* gözüyle bakmaktadır. Herhangibir şeyin şöyle şöyle olduğunu söylemek; herhangibir şeyi şu bu biçimde varolan ya da varolmayan bir şey olarak ileri sürmek, ne çeşitten olursa olsun, bir evidenz'i gerekli kılar. Evidenz thesis'in motivation'u, kotarılabilen her yargının "haktemelidir" (Rechtsgrund): anlamlı, yani akla aykırı düşmeyen her thesis, bütün anlamını dönüp dolaşıp evidenz'ten almaktadır. Böylece, evidenz, herhangibir şeye tümüyle belirsiz bir tutumla yönelen "boş bir intention" (Leerintention) değildir; tam tersine, evidenz *bir şeyi*, hiç olmazsa bir yanıyla *veren* bir temeldir. Hatta özü gereği, evidenz'in amacı, boş intentionları değişik girişimlerle 'doldurmak'tır (Erfüllung). Demek ki, Husserl'e göre, evidenz'ler birleşerek (Synthesis, con-positio) bir şeyi bütünüyle, tastamam vermek isteyen teleolojik, ereğe yönelmiş birer başarıdır.

Evidenz'in öz-öğretisinde Husserl'in ortaya koyduğu son derece verimli esaslardan biri de şudur: "Her bellibaşlı bir nesneye... bellibaşlı bir 'deneme', evidenz yapışıktır"[12]. Husserl fe-

nomenolojisinin bulup ortaya çıkardığı bu ilginç gnoseolojik-ontolojik yasa: her varlık-alanının, her objekt-'tür'ünün ya da Husserl'in mutlu bir sözüyle her "varlık-bölgesi"nin (Seinsregion) kendine özgü tipik bir bilinme-biçimi, denenme-biçimi, 'evidenz'i olduğunu belirtmektedir. Demek ki belli evidenz tipleri, belli varlıkları (varlık-bütünlerini, varlık-anlamlarını) konstitue eden birer dayanak olarak ortaya çıkmaktadır[13].

Genel olarak denemeden başka, Husserl, "evidenz" sözünü, *epeyce belirli bir deneme biçimini* dile getirmek için kullanır. Buna dar anlamıyla deneme ya da sözün en parlak anlamıyla evidenz demek, Husserl'in tutumuna hiç de aykırı birşey olmaz. Bu anlamda evidenz, "bir-şeyin-*kendisine*-sahip-olmaktır" (Selbsthabe); evidenz, bir şeyin ya da şey-durumunun *kendisinin* verilmesidir (Selbstgebung). Ancak böyle olunca bir şeyin "tam da kendisini" kavradığımı, *orijinal* olarak o şeyin bilincine vardığımı bilirim. Böyle bir bilinç: o şeyin kendisini "gördüğümü" (Sehen, Einsicht, Einsehen, Anschauung), o şeyi veren bir yönelişle, "bilincimle-o-şeyde-olduğumu" (Bei ihm-selbst-sein), o şeyi apaydınlık 'yakaladığımı' dile getirmektedir. Şurası gerçek ki, böyle bir evidenz, doğrudan doğruyadır; sonradan 'başka türlü' çıkmayı dışta bırakır, upuygundur; ne zaman denetlense doğru çıkar (Bewährung); verdiği şeyi tam olarak gözönüne serer; böyle bir evidenz, bir şeyi orijinal olarak bilince çıkarmaktadır, eksik değildir, doğrunun ta kendisidir. Husserl, bu anlamdaki evidenz için, herçeşit bilginin haklılığını yetesiye belgeleyen "en ilk kaynak" (Urquelle) demektedir[14].–

b. "Başkasının" present-kılmaya dayanan evidenz'i

Evidenz'e ilişkin yukarıda Husserl'den yorumlanan ipuçları, başkasını deneme intentionalitesinin doğrudan doğruya bilgi değeri ve bilgi-geçerliğini ilgilendiren birtakım esaslı soruları gerektirmektedir: Başka-ben'i appresentation ne çeşitten bir denemedir? Nasıl bir yetkinlik derecesi vardır: örneğin, aracılı mıdır, aracısız mıdır, upuygun mudur? Genel anlamda bir deneme olarak başkasını-denemenin, nesnesini orijinal bir halde veren

dar anlamdaki bir evidenz modusu var mıdır? Varsa, bu modus ne çeşitten bir içyapıyla ortaya çıkmaktadır? İşte bütün bu soruları, Husserl, ne topluca kendi kendisine sormuş ne de yazılarının bir yerinde düzenle yanıtlamaya çalışmıştır. Ancak, geriye bıraktığı yazılara, özellikle henüz yayımlanmamış bazı elyazmalarına dayanarak bu sorulara, eksiksiz bir yanıt verilmese bile, pek büyük bir aydınlık kazandırılabilir.

Bunun için, eldeki çalışmanın daha önce belirtmiş olduğu bir gerçeği[15], yukarıda evidenz'e ilişkin bir saptamayla yakınlaştırarak işe koyulmalıdır. Başkasını-deneme ya da Einfühlung intentionalitesi *katkısız* bir deneme türüdür. Her deneme türü belli bir varlık alanı üzerindeki şu ya da bu biçimde doğru bütün anlatımların kaynağı olduğuna göre, başkasını deneme, genel olarak başkası üzerinde her bildirilenin, eninde sonunda gerigitmesi gereken bir temel olarak kendini kabul ettirmektedir. Başka ben'lerle ilgili olarak ileri sürülen her sav, dönüp dolaşıp başkasını denemede motiv'lenmektedir. Hatta Husserl henüz yayımlanmamış elyazmalarından birinde, Einfühlung'u "zengin" bir "kaynak" olarak göstermektedir[16]. Bu "zengin" sözü: biryandan, geniş çevrelerde Einfühlung'un önemsenmemesine ya da Einfühlung'a duygu ile karışık bir sezme gözüyle bakılmasına karşı bir protestodur; öbüryandan, buna bağlı olarak, Einfühlung'un, çeşitli gerçekleri açan birçok doğrularla örülmüş sağlam bir bilme-temeli olduğunu söylemektedir. Ayrıca, başkasını denemenin tipik bir bilgi-kaynağı olması, aslında kendisini olanaklı kılan başka bir tipik varlık alanının varolduğunu da görmeyi kolaylaştırmaktadır. Kendisine "sen" denen başkasının ben'i: cansız eşyadan, bitkilerden, hayvanlardan, kültür nesnelerinden, benim kendimden *başka ve varlıkça bağımsız* bir bölgedir. Böylece, Einfühlung, başka bir varlık alanına gerigötürülemeyen kendine özgü bir anlam-bütününü konstitue eden bellibaşlı bir transzendental deneme tipi olarak belirmektedir.

Şimdi araştırılması gereken şey: bu deneme tipinin *ne çeşitten* bir evidenz'i olduğudur. Başka türlü dendikte, ilkin, Einfühlung'un, bir deneme biçimi olarak ne denli özel bir yapıyla işgördüğünü aydınlatmaya gerekseme vardır. Bunun için de ilk önce "kendine-present-kılma" (Appräsentation, Wergegenwa-

ertigung) modusunda bir deneme biçimi olarak beliren[17] Einfühlung'un, öbür present-kılmalardan ayrılığı betimlenmelidir. Daha sonra da, Einfühluhg'un, dar anlamıyla bir evidenz olarak, yani nesnesini orijinal olarak veren bir bilinç-aktı olarak ne gibi bir karakteristik taşıdığını incelemeye geçmelidir.

Present-kılma, Husserl'in, en verimli fenomenolojik çözümlemelerini ortaya koyduğu son derece ilgi çekici bir deneme kompleksine taktığı addır. Eldeki çalışmanın şimdi yerine getirmek istediği ödev açısından bakıldıkta, ayrıntıya giren incelikler bir yana, Husserl'de "present-kılma", "re-presentation" ve "re-produktion" sözleri (Wergegenwaertigung, Repräsentation, Reproduktion) hep aynı olayı göstermek için kullanılmaktadır. "Present-kılma", Husserl'e göre, sözün düpedüz anlamından da çıkarıldığı gibi: kendisi verilmeyen bir şeyin, başka birşey aracılığıyla bilincine varmaktır. Bunu Husserl, bir tanımında şöyle bildirir: Re-presentation... "bir nesnenin kendisini gözönüne koymayıp... nesneyi nerdeyse bir betimlemede, nerdeyse bir görüntüde ("gleichsam im Bilde") gözönüne koyan bir akttır."[18] Husserl'e göre, present-kılmanın en bellibaşlı modifikation'larını: *yeniden hatırlama* (Wiedererinnerung) ve *fantezi* (Phantasie) başlıklarında toplayabiliriz. Yeniden hatırlamada: yeniden hatırlamanın olupbittiği zamanda, tastamam kendisi algılanmış olan bir nesne 'görünür'; ancak, yeniden hatırlamanın 'şimdi'sinde, nesnenin algılandığı asıl 'şimdi', 'geçmiş bir şimdi' olarak görünür; nesnenin asıl 'şimdi'si, hatırlamanın şimdisinde present kılınır; bu da, nesnenin algılandığı asıl 'şimdi'nin 'image'ıyla, Bild'iyle, görüntüsüyle gerçekleşir. Fanteziye gelince, fantezi, Husserl'e göre: yalnızca önceki bir algının re-produktion'u değildir; asıl fantezi bir bakıma yaratıcı bir akt'tır; gelecekte öyle ya da böyle olması beklenen bir şeyi, bir "hemen hemen-olmuş-bilincinde" (Gleichsam-Bewusstsein) tasarlamaktadır. Gerek yeniden hatırlama gerekse fantezi, "özgür" reproduktion formlarıdır; yeniden hatırlama, Husserl'in sözleriyle "daha hızlı", "daha yavaş" olabilir; fantezi görüntülerinin ardarda gelmesindeki hızı arttırmak ya da azaltmak belli bir ölçüde elimizdedir[19].

Husserl'e göre "present kılmanın en geniş öbeğine" giren

Einfühlung, bu öbeğin en büyük örnekleri olan yeniden hatırlama ve fantezi'den nasıl ayrılmaktadır? Bu soruya Husserl, basılı yazılarından hiçbirinde yanıt vermiş değildir. Ancak, eldeki araştırmanın önceki bölümlerinde Einfühlung'la ilgili olarak Husserl'den yorumlanan esasları yeniden hatırlamak ve fantezi ile kısaca karşılaştırmak, Husserl'de nerdeyse hazır bulunan yanıtı meydana çıkarabilir. Başka-ben'i present kılarken, nesnem, ne geçmişte kendisini algıladığım ne de gelecekte algılamayı beklediğim bir ben'dir. Başka-ben'i present kılmanın içinde olupbittiği 'şimdi', *aynı zamanda* başka ben'in, içinde kendisi için varolduğu 'şimdi'dir. Sonra, başka-ben'i present kılma işine, bir bakıma, dilediğimce *hızveremem;* çünkü başka-ben, benim gibi, yani bana direnebilen bir ben'dir. Daha sonra, başka-ben'i bir hemen-hemen-bilincinde tasarlamam; başka-ben, transzendental anlamda, *teniyle-canıyla önümdedir.*

Bütün bunlardan sonra, Einfühlung'un başka ben'i tasarımlamak *olmadığı* apaçıktır. Einfühlung'un herhangibir görüntü (bir Bild) ile bir alıp vereceği yoktur; Einfühlung, bir şeyi, bir görüntüye dayanarak present-kılmak (çevrilmesi güç Almanca bir sözle "ver-bildlichende Wergegenwaertigung") değildir. Einfühlung'u, öbür present-kılmalardan, bu arada yeniden hatırlama ile fanteziden ayıran esaslı bir noktayı, Husserl, Einfühlung'a ilişkin bazı verimli görüşleri kapsayan henüz yayımlanmamış bir elyazmasında, olgun bir kılıkta olmasa da, açıkça ele alıp incelemiştir. Husserl'in bu yöndeki tutamakları, içkımıldanışı bakımından şöyle derlenip toplanabilir: Herhangibir nesnenin bilincine, gerçekteki nesnenin taşıyıcılığını yaptığı bir "objekt-görüntüsü"ne (bir kopyaya, bir "Bildobjekt"e, bir "Bild"e) dayanarak varmaya, "nesne-bilinci" (Bildbewusstsein) denir. Bir görüntüye dayanarak, tasarımdaki başrolü oynayan objekt-görüntünün yardımıyla, kendisi present olmayan nesnenin kendisi gözönüne getirilir (Husserl'in bu bağlamda kullanmadığı –başka dillere olduğu gibi, tüm incelikleriyle Türkçeye de çevrilemeyen Almanca bir söze başvuruldukta), 'anschaulich' yapılır. Oysa, *Einfühlung, bir görüntü-bilinci olarak kabul edilemez.* Çünkü Einfühlung aktında, başka-ben'in kendisine götüren nesne-görüntüsü ya da nesne-kopyası çeşidinden bir aracı yoktur. Gerek

genel olarak başka-ben'i algıda gerekse başka-ben'e ilişkin özel bir durumun (sözgelişi başka birindeki öfkenin) algısında; ne başka bir ben'in varlığı üzerinde meydana getirilen bir 'görüntü'nün ne de kendi ben'imden edindiğim bir görüntünün (sözgelişi kendi yaşadığım öfkenin) belirsizce ve kendiliğinden de olsa, işe karıştığını ileri sürmek –Husserl'in bir deyimiyle– "açıktan açığa saçma birşey" olur. *Einfühlung, herçeşit görüntülükten sıyrılmış bir deneme biçimidir.* Bu bakımdan Einfühlung'un, hem 'yeniden hatırlama'dan hem de fanteziden büsbütün başka bir yapısı vardır. Gerçi genel olarak hatırlamada, "image", görüntü, geçmiş olanın düpedüz bir görüntüsü, bir kopyası değildir; hatırlama görüntüsünde geçmiş 'geçmiş' bir algı olarak konur. Ancak, ne de olsa hatırlamada yine bir görüntüye gereksememe vardır. Einfühlung'u, bir görüntünün aracılık ettiği bütün bu bilinç-biçimlerinden kesin olarak ayırmak için, Einfühlung'a, belli bir anlamda, görüntüsüzlük anlamında, *aracısız* bir bilinç aktı demek gerekecektir[20].

Einfühlung üzerinde yukarıdaki Husserl-yorumu, bir representation olarak Einfühlung'un temel özelliklerinden birini daha açığa çıkarmaktadır. Husserl'in belirttiği gibi, *Einfühlung*, bir analog'laştırma (Analogisierung) *olamaz.* Çünkü genel anlamıyla analog'laştırma: bir nesneyi, o nesneye benzeyen, o nesneye analog olan fantezideki canlandırıcı, gözönünde canlandırıcı bir görüntünün yardımıyla kavramak, dolayısıyla presentkılmak demektir. Böylece analog'laştırma, aslında bir görüntübilincidir. Oysa ister genel ister özel anlamda olsun, Einfühlung'ta, analog'laştırmaya temel olması gereken görüntü eksiktir.

Einfühlung'u yeniden hatırlama ve fantezi ile *karıştırmamayı gerektiren* en önemli temellerden birini de Husserl, bir araştırma-elyazmasında ısrarla belirtmiştir: Gerek hatırlamalarla geçmişe dönmelerde gerekse beklemelerle fantezide geleceğe çevrilmelerde, geçmiş ile gelecek hep aynı ben'e ilişkindir. Ben, hatırlamada kendi geçmişimi hatırlarım; kendi zamanlılığımın (Zeitlichkeit) hatırlama zamanından önceki bir noktasında kendi algıladığım bir nesneyi, geçmişte kendi algıladığım bir nesne olarak yeniden yaşarım, bilince çıkarırım. Beklemelerimde, ser-

best fantezilerimde, ileride kendi zamanlılığımın belli bir durumu olarak kendi algılayabileceğim, kendimin olan bir nesneyi tasarlarım, kendime present kılarım. Husserl'in haklı olarak saptadığı gibi, hatırlamalarla beklemelerde "ben'in bir özdeşleşmesi" (Identifizierung des Ich) sözkonusudur. Aktüel olarak hatırlayan ya da bekleyen ben ile, yani hatırlama ya da bekleme ben'i ile hatırlanan şeyi algılamış olan ben, beklenen şeyi olasılıkla algılayacak olan ben, hep aynı ben'dir: ben kendimimdir. Oysa Einfühlung'ta kendime present-kıldığım nesne, başkasının ben'i, hiç de kendi zamanlılığımın içine giren, benim olan bir nesne *değildir.* Bu nesne, başkasının, benim olmayan birinin ben'idir. Einfühlung'u gerçekleştiren, başaran ben kendimim; ama Einfühlung'ta denediğim ben, *Einfühlung'ta bana verilen ben, benim kendi ben'im olmayıp başkasının ben'idir.* Bu başka-ben, benim kendi birlikli zamanlılığımın *dışındadır; başka ben'in benimkinden başka, yalnızca kendisinin olan bir zamanlılığı vardır.* Einfühlung'u gerçekleştiren ben ile Einfühlung'ta kendime present kıldığım ben, *varlıkça biribirinden, bağımsız* (autonom) *ben'lerdir, hiçbirzaman özleştirilemezler*[21].

Yukarıda söylenenlerden, Einfühlung'un ne hatırlama ve fantezi ne de görüntü-bilinci çeşidinden bir present-kılma olduğu görünmektedir. Bununla birlikte, Einfühlung, *özü gereği, yine de* bir present-kılmadır. Einfühlung, daha önce de kısaca işaret edildiği gibi appresentativ bir representation'dur. Bundan, şimdi, eldeki çalışmaya düşen ödev: Einfühlung'un *ne özellikte* bir appresentation olduğunu bulup göstermektir. Bunu yaparken kuşkusuz, biryandan appresentation'la ilgili olarak verilen açıklamalardan yararlanılacak, öbüryandan da bu açıklamalar Husserl'den yorumlanacak bazı düşüncelerle iyiden iyiye derinleştirilecektir.

Deneme fenomenolojisinde Husserl'in ortaya koyduğu en kalıcı başarılardan biri, appresentativ present kılmanın ana yapısını günışığına çıkaran çözümlemelerdir. Açıkça söylemese de, Husserl, *appresentation*'a son derece yaygın, hatta evrensel bir deneme modus'u gözüyle bakmaktadır. Husserl'e göre: appresentation'a, şu ya da bu bakımdan uzaylı-zamanlı olan bütün varlık alanlarının denenmesinde rastlanmaktadır. Bellibaşlı

appresentation tipi olarak Husserl'de: dıştaki (cansız) şeylerin denenmesi ile canlı varlıkların (animalia'nın), bu arada başkaben'lerin denenmesi (yani Einfühlung) çeşidinden iki esaslı deneme biçimi kendini göstermektedir. Şimdi, Husserl'in en çok henüz yayımlanmamış elyazmalarında[22], "Einfühlung'a dayanan appresentation" (einfühlende Appräsentation) ya da "appresentativ Einfühlung" (appräsentative Einfühlung) adını verdiği bu son appresentation türü ile cansız şeylerin appresentation'u arasındaki esaslı ayrılıkları belirtmek gerekecektir.

Uzay-zaman düzeninde bütünüyle yeralan önümüzdeki *maddesel bir şeyi denemeye*, Husserl, algı (Wahrnehmung) demektedir. Ancak, bu çeşitten bir algıda, kendisine yönenilen şeyin, özce zorunlukla yalnızca belli bir maddesel yanı, örneğin benden yana olan yüzü, algılanmaktadır. Özbeöz algılanan yan 'asıl' olarak present'tir (Urpraesenz). Öbür yan, özbeöz present olan yan ile "birlikte present"tir ("mit-praesent"tir). Böylece, algılanan cansız şeyin bütünü bir "appresenz" olarak verilmiştir. Özbeöz algılanan yanla *birlikte*, bu *yan*'da, öbür yana da yönelinmiştir (öbür yan "mit-gemeint"tir). Böylece, cansız şey appresentation'unda temel, aslıyla presenz'tir; özbeöz olmayan presenz, isteristemez özbeöz presenz'e *dayanarak* bir anlam kazanmakta, yani denenmekte, algılanmaktadır. – Husserl'deki dağınık tutamaklar toplandığında, cansız şeyin appresentation'unda iki ana özellik belirir. Bunlardan özbeöz presenz'le verilen, dolayısıyla present olan yanın, istendiğinde (örneğin, uzaydaki yerimi değiştirdiğimde algı nesneme öbür yanından baktığımda) tüm içeriğiyle benim için asıldan bir presenz halini alması ilkece olanaklıdır. Böylece, cansız şeyin algısında, algı-açılarını çoğaltarak bütünlüğüyle cansız-şeyin 'kendisini' olduğu gibi algılayabilirim. Husserl, bu başarıya: "uyumlu bir doğrulama" (einstimmige Bewahrung) ya da "dolduran bileşim" (erfüllende Synthesis) demektedir. Sözü geçen başarıda şu gerçekleştirilmektedir: algı nesnesinin ilkin dolayısıyla present olan yanları, sonradan özbeöz present kılınmakla, ilkin doğrudan doğruya verilmeyen yan, somut içeriğiyle, en küçük kıyı bucağıyla "doldurulmakta", ilkin dolayısıyla present olup şu ya da bu biçimde bilinen (denenen, algılanan) yan, ya verildiği ilk durumla pe-

kiştirilmekte ya da düzeltilmektedir. Cansız şey appresentation'unun Husserl'ce belirlenen *ikinci özelliği de:* böyle bir appresentation'un ilkece herkes için, her özne için özdeş olmasıdır. Değişik özneler, bazı hallerde aynı zamanda, bazı hallerde de başka başka zamanlarda, belli bir cansız şeyi hep aynı biçimde, özdeş olarak deneyebilmektedirler[23].

Einfühlung modus'undaki appresentation'a gelince, bu appresentation'un, Husserl'e göre, özü bakımından (yani rastlantısal, ilineksel olarak değil zorunlukla) cansız şeyin appresentation'undan *bambaşka* bir kuruluşu vardır. Bu, –Husserl'de apaçık ortaya çıkmamakla birlikte–, *Einfühlung'un yöneldiği nesnenin cansız şeylerden özce ayrı bir varlık-alanı meydana getirmesinden* ileri gelmektedir. Einfühlung'un nesne'si, uzayda-zamanda bütünüyle düzenlenen maddesel bir şey değildir. Einfühlung'un nesnesi başka-ben'lerdir, başka-subjektivite'lerdir[24]. Daha önce de kısaca dokunulduğu gibi, başka-ben'i denemede, başkasının bedenini özbeöz algılarım; benim için doğrudan doğruya present olan yalnızca başkasının bedenidir. Bu bedenle özden kompresent olan başkasının ben'i (ruhu), benim için, beden algısının temellendirip motiv'lendirdiği dolaylı bir presenz'tir. Başka türlü dendikte: appresentativ bir bütün olan başkası, bana, benim için yalnız bedeni ile, o da bedeninin herhangibir açıdan, bakış açısından algıladığım belli bir yanı ile present'tir; geriye kalanı ise dolayısıyla present'tir. Bu durumu, Husserl, yayımlanmamış elyazmalarında, dolambaçlı bir anlatımla da olsa, şöyle betimlemektedir: "Başka insanın algıyla verilen cisimli organizması –bana 'dıştan' verilen organizma– başkasının içinin appresentation'u ile birlikte oradaki insanın algısı rolünü oynar; bu algı, 'yetkin olmayan', her zaman açık kalan bir algıdır; çünkü bu algı, 'oradaki' insandan, özellikle o insanın içi'nden yalnızca birkaç şeyi gerçekten anlatmaktadır; bu da, appresentation'la denenmiştir, 'özbeöz' ya da 'gerçekten' apperzeption'u yapılmıştır; oysa geriye kalan, belirsiz olarak açık kalmaktadır (das Übrige unbestimmt offen bleibt) ya da bölük pörçük, daha önceki algılardan bilinene dayanmaktadır..."[25] Husserl'den derlenen bu önemli düşüncelere göre: appresentativ Einfühlung'ta, başkasının içi; dolayısıyla, ama yine de "özbeöz"

ya da "gerçekten" kavranmaktadır. Hiç kuşku yok ki, buradaki "özbeöz" ya da "gerçekten" sözleri, başka-ben'in, bedenini veren çeşitten özbeöz bir presenz'le verildiğini göstermez; daha çok, başka-ben'in boş bir anticipation olmayıp özbeöz ve gerçek bir presentation'da temellendiğini belirtmektedir. Hatta Husserl'in düşüncesini birazcık daha açmak için şöyle bir anlatıma başvurulabilir: başkasının bedeni doğrudan doğruya, "özbeöz", "gerçekten" verilmiştir: oysa başka-bedenin ben'i, dolayısıyla verilmiştir.

Başka subjektivite'lerin appresentation'unu başka subjektivitelerin appresentation'u yapan, böylece cansız şeyin appresentation'undan ayrılmasını sağlayan yapı: başka subjektivitenin appresentation'unda, cansız şeyin appresentation'undaki –kısaca yukarıda belirtilen– iki özelliğin varolmayışıdır. Bu esaslı noktaya, Husserl, başka-subjektivitenin appresentation'undan nerdeyse her sözaçtığı yerde –hep aynı açıklık ve seçiklikle olmasa da– dokunmuştur. Daha bu ısrar, yalnızca Husserl'in kişisel olarak verdiği bir öneme değil, başka-subjektivitenin appresentation'daki en göze çarpan nesnel iki niteliğe de işaret etmektedir. Husserl, başka-ben appresentation'unun yapısıyla ilgili ilk niteliği şöyle dile getirmektedir: Cansız şeyin appresentation'unda "'dolduran' bir presentation'la (arka yüzün önyüz olmasıyla) doğrulama olanağı vardır; oysa bu, başka bir orijinal alanın içine iletecek olan appresentation için apriori olanaksızdır"[26]. Burada apriori olanaksızlıktan: genel anlamıyla aposteriori olmayan, yani deneyden gelmeyen bir olanaksızlığı değil, –Husserl'in hangi konuda olursa olsun "apriori" ile göstermek istediği şeyi gözönüne getirerek–, bir öz olanaksızlığını anlamak gerekir. Demek ki Husserl'e göre, başka-ben'in appresentation'unda, algı açılarımı ne denli değiştirirsem değiştireyim, *başka ben*'in arka-yüzü olan *"içi"ni bir presentation olarak algılamama özce olanak yoktur.*– Cansız şeyin, appresentation'da, herkesçe özdeşlikle denenebilmesi, başka-ben'in appresentation'unda gerçekleştirilemez. *Ideen II*'nin bir yerinde, Husserl, Einfühlung'un bu ikinci niteliğiyle ilgili olarak şu düşünceyi açığa koymaktadır: "Her bireysel-olan, biricik-olan (subjekt)... yalnızca birtek özneye (kendisine) özbeöz presenz'le verilebi-

lir"[27]. İşte Husserl'in bu saptaması, başka-subjekt'in appresentation'unda: *başka-öznenin herkese özdeş olarak verilmediğini;* çünkü benim başka-özneyi bütünüyle bir appresentation olarak dolayısıyla denememe karşılık, başka-subjekt'in, *kendisini* bir presenz olarak (doğrudan doğruya) yaşadığını bildirmektedir.

Husserl, yukarıda son yorumlanan çözümlemeleriyle bir appresentation olarak Einfühlung'un en iç çekirdeğini olumsuz bakımdan da olsa günışığına çıkarmış bulunmaktadır. Buysa, Einfühlung'ta kendisine yöneldiğim başka-beni hiçbirzaman *özbeöz* bir presenz olarak algılayamayışımdır. Husserl'in bu öz ışıklaması, yakından bakıldıkta, *Einfühlung'a dayanan appresentation'un dar anlamdaki evidenz'inin* kavranmasına; genel olarak evidenz sorununun Husserl'de büründüğü bu son aşamaya da tam bir aydınlık getirmektedir. Dar anlamda evidenz, eldeki bölümün başlangıcında açıklanmaya çalışıldığı gibi, Husserl'e göre: en özden deneme kaynağıdır; bir şeyin kendisini, orijinal olarak 'görmek', kavramak, algılamak demektir. Oysa cansız şeyin appresentation'u ile başkasının appresentation'u arasında yapılan karşılaştırma, hiçbir sallantıya yerbırakmaksızın, şuna vardırmıştır: Başkasının ben'i orijinal olarak algılanamaz. Einfühlung, başkasının, belli bir anlamda kendisi olarak verilmesi değil; bedeni dolayısıyla denenmesidir. Bu gerçek, Husserl'in birçok yazısında ama en çok henüz yayımlanmamış elyazmalarında açıkça dile getirilmiştir. Demek ki Husserl'e göre başka-subjektivite, içi olan bir evrendir; gelgelelim bu evrenden benim, orijinal olarak değil, present-kılmayla haberim olabilir; yalnız bu present kılma, öyle bir present-kılmadır ki, present kıldığım şeyi sonradan doğrudan doğruya present olarak hiçbirzaman yaşayamam. Bu present kılma, özü gereği, başka-subjektiviteyi, hiçbirzaman orijinal yapamayacağım bir verilişle, Husserl'in sözüyle, "ikinci derecedeki" bir verilişle bana tanıtmaktadır. Daha önce Husserl'in değindiği şato benzetmesini gözönüne getirecek olursak[28], durum şöyledir: Şatonun ilkin orijinal olarak algılayamadığım yüzünü, sonradan orijinal olarak algılayabilirim; ama, ne yaparsam yapayım, başkasının benini, belli bir anlamda orijinal olarak kavrayamam. Nitekim Husserl, bunu, şato benzetmesine eklediği bir tümcede açıkça belirtmiştir: Bir şato-

nun appresentation'unda "şatonun dolanıp öbür yanına geçerek öbür yüzünü kendi gözümle görebilirim; oysa aynı şey Einfühlung için özce olanaksızdır"[29]. Bu gerçeği Husserl, hemen hemen aynı sözlerle başka elyazmasında da belirtmiştir. Bunlardan, başkasının ben'i için en önemlilerinden birinde, Husserl şöyle düşünür: "Ben başka bedenleri, ben-subjekt'lerinin 'taşıyıcıları' olarak 'görürüm'; ama ben, başka-ben'leri görmem; daha doğrusu, başka-ben'leri, kendimi (mich selbst) gördüğüm, deneyerek bulduğum biçimde 'görmem'"[30]. Hep aynı yönde, başka bir yerde: "İçimde başkalarını denediğimde... benim için hiçbirzaman orijinal olarak denenmeyen bir ben-alanını (ichliche Sphaere'yi) denerim"[31] denmektedir.

Başka-subjektivitenin (öznelliğin) özce orijinal olmayan denemesini, Husserl, ençok henüz yayımlanmamış birçok elyazmasında, yalnızca cansız şeyin appresentation'undaki sonradan orijinal olarak algılayabilmenin karşısına koymamış, aynı zamanda, *kendi subjektivite'mi deneme* ile de karşılaştırmıştır. İşte bu karşılaştırma, elyazmalarındaki kimi örtük kimi açık anlatımlara karşın başka-subjektivite'nin appresentation'unu yapıca apaydınlık ortaya koymaya son derece yardım etmektedir. Husserl'e göre: *ben kendimi, hiçbir araç gerekmeksizin, tam bir presenz olarak algılarım.* Bu algıyı, Husserl, değişik yazılarında: "kendimi-algılamam", "kendimi-denemem", "tam kendime, bana ilişkin olanı denemem", "kendi üzerimdeki bilincim" (Selbstwahrnehmung, Selbsterfahrung, Eigenerfahrung, Selbstbewusstsein) sözleriyle dile getirmektedir. Tanımsı nitelikteki bu değişik parçalar, hemen hemen hep biribirini andıran bir kılıkla, kendimle ilgili orijinal denemenin ne olduğunu tekanlamlı olarak bildirmektedir: *Orijinal deneme* "benim orijinal olarak deneyebilirliğimdir"... "benim kendime, ama yalnızca kendime ilişkin olanı" denememdir... "Orijinal deneme alanına ben kendim girerim"... "Doğrudan kendimi bilinç-yaşamımın ben'i olarak denerim"... "Bedenimi özden çiftyanlılığı ile denerim", yani bedenimi iç ve dışdavranışın verdiği içeriklerle doğrudan doğruya kavrarım... "Başkalarının yaşantıları" benim kendi orijinal denememin içinde yeralmaz". Demek oluyor ki, Husserl'e göre: ben kendim kendime, dar anlamıyla eksiksiz-yetkin bir evi-

denz'le verilirim; benim kendi kendimi algılamam, nesnesini orijinal olarak kendine vermektedir; kendimi algılamam, orijinal bir kendini veriştir. Oysa başkasını böyle bir orijinalitede deneyemem. *Başkasını*-deneme sözünden de anlaşılacağı gibi, başkası *bana dolayısıyla verilir.* Başkalarının appresentation'u, bu anlamda, *orijinal olmayan bir algıdır.*

Ancak, Husserl'in henüz yayımlanmamış bazı elyazmalarında, başkasını denemenin orijinal olmadığını, hatta olamayacağını işleyip geliştiren elyazmalarında, *başkasını denemenin orijinal bir deneme olduğunu* ileri süren tümcelere *de* rastlanmaktadır. Üstünkörü-biçimci bir bakışla elealındığında, başka-ben'in denenmesini belirlemek için aynı zamanda başvurulan "orijinal" ve "orijinal olmayan" nitelikleri arasında, bir çelişme aramak akla yakındır. Elyazmalarının yeryer gerek biçim gerekse içerik bakımından aşırı dağınıklığı ve karmaşıklığı, böyle bir arayışa hakkazandırabilir. Hatta başkasını denemenin, orijinal olmayan bir deneme olarak belgelerle uzun uzadıya incelenmiş olması, başkasını denemenin orijinalliğini ileri süren azsayıdaki yerlerin, belki de geçici kararsızlıklar sonunda, araştıran Husserl'in kalemine takılmış birer eklenti diye işe karıştırılmamasına yolaçabilir. Yalnız, Husserl elyazmalarının içkımıldanışına alışık bir bakış: yabancı öznelliklerin orijinal olarak denendiklerini söyleyen aykırı savların da ciddiye alınması gerektiğini; bu savların vazgeçilmez bir gerçeği dile getirdiğini gözden yitirmiyecektir.

Husserl'e göre, "orijinal deneme" sözü *çift anlamlıdır.* Orijinal deneme, yukarıda da açıklandığı gibi, bir, kendimi algılamamdır; buna dar ve enilk anlamıyla orijinal deneme demek, tam da Husserl'in düşünmesine uygun bir adlandırmadır. Bir de, Husserl'e göre orijinal deneme: "geniş anlamıyla doğrudan doğruya görmek (algılamak),... gerçekleri... doğrudan doğruya görerek kavramaktır". İşte başkasını deneme, teniyle-canıyla gerçekten karşımda bulunan bir insanı denemem demektir; böyle bir deneme *bu anlamda* orijinal'dir. Nitekim Husserl başkasını denemeden sözederken: başkası "doğrudan doğruya appresentation olarak, doğrudan doğruya gerçekten etiyle-canıyla varolan bir varlık olarak karşımdadır" diye yazar. Ayrıca Husserl, hep aynı araştırma notunda, başkasını appresentation

"son derece aracılı bir kavrayıştır, dolaysız deneme değildir" demekle birlikte, bu gerçeği, yine aynı sayfada: başka bir insan "doğrudan doğruya denenir" gerçeğiyle bütünlemeye çalışır. Başka bir yerde, aynı yönde: "başka birinin varlığı üzerindeki orijinal denemeyi 'Einfühlung'a dayanarak gerçekleştiririm; Einfühlung da hep Einfühlung'la doğrulanmakta, Einfühlung başka türlü doğrulanamamaktadır..."[32] diye düşünür. Bugün *Ideen II*'ye eklenmiş araştırma-elyazmalarından birinin bir yaprağında ise: "Einfühlung... aracılı bir deneme değil, başka birinin aracısız denemesidir"[33] sözlerini okuruz.

Husserl'in bütün bu açıklamaları: bir bakıma, yani kendi-kendimi-algıyla karşılaştırıldıkta orijinal olmayan Einfühlung'un; başka bir bakıma, yani dolayısıyla da olsa, nesnesini 'görme'yle kavratan orijinal bir deneme olduğunu bildirmektedir. Bu orijinal denemenin, cansız şeylerin orijinal denemesinden ayrılığı: şey-appresentation'unda, ilkece heryanın tam orijinal olarak verilebilmesine karşılık, Einfühlung'ta, başkasının ben'inin, ilkece kendisi olarak değil de *dolayısıyla* kavranmasıdır. Husserl, Einfühlung'a 'orijinal bir denemedir' derken, burada, "orijinal" sözüyle: Einfühlung'un yine Einfühlung'la doğrulanabilen *katkısız* bir deneme türü olduğunu göstermek istemiştir. Einfühlung'ta başka-ben'i, bana dolayısıyla verilse de, *gerçekten* yaşarım; Einfühlung, başka-ben'i *koyan* katkısız bir denemedir. Husserl, bir elyazmasında: "ben kendimi ilk orijinalitede koyarım"[34] (ich setze mich in erster Originalitaet) demektedir. Bundan, Einfühlung'u, başka-ben'i *ikinci derecedeki orijinalitede* koyan algı diye adlandırmak, Husserl'in düşünce yönüne aykırı düşmez. Nitekim Husserl: "doğadan *fazla* olan nesneler ikinci derecedeki algıda verilirler" diye yazmaktadır. Başka-öznenin, hiçbir kuşkuya yerbırakmaksızın "doğadan fazla" bir nesne olduğu söylenebilir.

Husserl'e göre, başkasının *hem* orijinal olan *hem de* orijinal olmayan algısı vardır; başka-ben: "bende, benim appresentation'umla algılanan bir orijinaldir; *benim için orijinal olmayan,* ama kendisini bana sunan *başkası için orijinal olan"* bir ben halinde ortaya çıkmaktadır. Demek ki Husserl'e göre: başka ben'in, benim hiçbirzaman orijinal olarak görüp kavrayamayacağım, appre-

senz'le algıladığım yanı ile, başka ben'in doğrudan doğruya bir presenz'le algıladığım orijinal'i arasında bir *örtüşme* kabul edilmelidir. Ancak bu kabul, bir varsayım değil, doğrudan doğruya Einfühlung'la kontrol edilebilen bir *gerçeklik bilincidir.* Husserl'de böyle bir yorumu pekiştiren ipuçları eksik değildir: Öznellik "herkes için orijinal olarak denenmez; her insan için, ama yalnızca o insan için, kendi öznelliği orijinal olarak denenebilir"... "Başka bir ben, başka bir ben olarak şöyle verilir: o da, *tıpkı benim gibi* kendi bedeninin ruhudur, onun da aktüel bir bilinci, yatkınlıkları, karakter yetileri vardır..." ..."Başka birinin benim üzerimde orijinal bir denemesi olabilseydi, onun denediği benim 'öz kendime' ilişkin olacaktı"[35]. –Bütün bu düşünceler: herkesin, hem benim hem de başkasının, kendi başımıza bir varlık olduğumuzu; ama başkasının *benim-için modus'unda* algılandığını göstermektedir. Husserl'in başkasının ben'i üzerindeki araştırmalarının genel yapısına aykırı olmayan, hatta bu yapıdan zorunlukla çıkarılan bir saptamaya başvuruldukta: başkasının 'kendi-başına-varlığı', kendisine doğrudan doğruya verildiği halde, bana bir 'benim-için-varlık' olarak verilir. Bu, başkasının karşısındaki kendi benim için de böyledir.

Özellikle M. Scheler[36] ile çağdaş felsefede "sen-evidenz"i (Du-Evidenz) başlığı altında tanınan başka-ben'in dolayısıyla appresentation'una ilişkin eldeki Husserl-yorumu, başkasını veren *karmaşık* appresentation'un yapısını hemen hemen hiç yalınlaştırmadan açığa koyan Husserl'in bir tümcesinde oldukça yetkin bir biçimde özetlenebilir: Başka-öznelliklerin "hernekadar yalnızca bedeni gerçekten denenebilmekte ve ruha değgin özellikleri ancak Einfühlung ile, bedenle birlikte verilmekte (mitgegeben) ise de; beden-ruh-bütünleri olarak insanlar üzerinde yine de 'orijinal olarak işte orada' (im Original da) biçiminde bir bilincim vardır; başka öznelliklerin içyaşayışını kendi öz yaşayışımız (eigenes Eigenleben) gibi yaşayamayız, –kendi özyaşamımız, orijinal olarak kavradığımız biricik yaşamadır; ancak, başka öznelliklerin (subjektivite'lerin) iç yaşayışını bedeniyle birlikte yaşarız (wir leben es mit); bu iç yaşam genişlemiş anlamıyla deneyen algıya (erfahrende Anschauung) dayanarak verilene ilişkindir"[37].

Notlar:

1 *Ideen I*, S. 353 Bunun en sağlam tanığı *Ideen I*'in dördüncü kesimini meydana getiren "Vernunft und Wirklichkeit" adlı son derece önemli bölüm ile *Descartes'çı Meditation'lar*'dan ilkinin evidenz-sorunu ile başlaması; bir de, *Erfahrung und Urteil*'in, "giriş"inde de belirtildiği gibi, gerek çıkış-noktası gerekse amaç olarak, evidenz sorununun aydınlatılmasına ayrılmış olmasıdır.

2 E. Fink, *Das Problem der Phaenomenologie Edmund Husserls* (Revue İnternationale de Philosophie, tome I, S. 249).

3 Husserl'de evidenz-sorunu, şimdiyedek önemine uygun bir araştırmada bütün ayrıntılarıyla elealınmış değildir. Bu yolda atılmış ilk değerli adım : E. Fink'in sonu henüz yayımlanmamış olan yukarıda anılan yazısının "Das Problem der Evidenz" başlığını taşıyan 5. bölümüdür.

4 *Ideen I*, S. 353.

5 Krş. Descartes. *Regulae ad directionem ingenii*'deki III. kural.

6 Özellikle dördüncü kısmın ikinci bölümünde : "Phaenomenologie der Vernunft".

7 Özellikle 59-65. paragl.

8 Bk. I. Kıs., 2/b.

9 *Ideen I*, 4. kesim.

10 *Ideen I*, S. 354.

11 Bu açıklamalar için özellikle *Cart. Med.*'in 24-28. paragl. - krş.

12 *Form. u. trs. Log.*, S. 144.

13 Bu paragraf için krş.: *Form. u. trs. Log.* 106. parag.

14 Bu parag. için krş.: *Form. u. trs. Log. 59. paragr.* – Bu özel deneme, Husserl fenomenolojisinin pekçok anılan, ama çok kez arkaplanı bakımından deşilmeden bırakılan iki esasını günışığına ulaştırmaktadır. *"Şeylerin kendisine dönelim"* (Zu rück zu den Sachen selbst): insanın kafasına çivi gibi saplanan bu söz, aslında, yukarıda anlatılan dar anlamdaki "evidenzlere dönelim" demektir. Bundan başka, Husserl fenomenolojisinin, *önyargılara ve önceden konulmuş temellere dayanma yan* bir düşünce yapısı meydana getirmesi de (teknik deyimle 'Voraussetzungslosigkeit'ı da), biryandan reduktion'da temellenmesinden, öbüryandan da teorik-diskursiv, kuramsal-usavurucu kaygılardan sıyrılıp yalnızca orijinal evidenz'lere çevrilmesinden ileri gelmektedir.

15 Bk. I. Kıs., 2/d.

16 *M. III 10 III*, S. 4.

17 Bk. S. 90 v.ö.

18 *Zeit*, S. 400.

19 Bu paragraf için, özellikle present kılma üzerindeki fenomenolojik betimlemeler için krş. *Zeit*, 17. paragr.; *Ideen I*, 98-100. paragl.

20 Bu paragraftaki 'aracısızlık' yorumu için *M. III, VII b* işaretli elyazması esas olarak alınmıştır. Ayrıca, *Zeit*, S. 147'deki görüntülülük çözümlemelerinden de yararlanılmıştır.

21 Bu oldukça serbest Husserl yorumu için *C 16 VI* işaretli elyazmalarında verilen tutamaklardan kalkılmıştır.

22 Örneğin *M. III 9 VII b* ile *C 16 VI* işaretli elyazmalarında

23 Bu Husserl-yorumu için krş.: özellikle *Ideen I*'in bütünü; *Ideen II*'nin 44. paragr.; *Cart. Med*'in 50. paragr.

[24] Burada *subjektivite* derken, genel olarak canlılar (Animalia) değil, insanlar anla şılmaktadır. Kuşkusuz, hayvanlar da birer subjektivite'dirler. Ancak, eldeki çalışmada, insan subjektivite'leriyle hayvan subjektivite'leri arasındaki öz ayrılığı, bu konuda Husserl'i saran tam karanlıktan ötürü ele alınıp incelenmemiştir. Gerçekten şu sistematik noktayı belirtmek kaçınılmaz bir ödevdir : Eldeki araştırmada, "başka-subjektivite'ler" derken *yalnızca* başka insanların ben'leri, baş ka ben'ler anlaşılmaktadır. Yeryüzünde kendisine 'ben' diyebilen biricik canlı-varlık insandır.

[25] *M II 9 VII b.*

[26] *Cart. Med.*, S. 139.

[27] *Ideen II*, S. 163.

[28] Bk. S. 98.

[29] *B I 14 IV, V*, S. 7.

[30] *M III 9 VII b.*

[31] *B I 9 VI* (İneditum'da sayfa numaraları karışık olduğundan, belirtilmemiştir).

[32] *A.g.y.*

[33] *Ideen II*, S. 375.

[34] *M III 9 VII b.*

[35] Yeri belirtilmemiş alıntılar *B I 9 VI* işaretli elyazmalarından aktarılmıştır.

[36] Krş. M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Frankfukt a. M. 1958, 5. baskı, S. 252 vö.

[37] *Ideen II, S. 419.* Bu aktarılan sözleri, Husserl, ortalama olarak 1916/17 yıllarında, yani başkasının ben'i üzerindeki araştırmasının oldukça başlangıcında kale me almıştır. Bugün *Ideen II* için yazılan "Kritische Anmerkungen"de yeralan bu tümce "ek"lerin içine işlenmiştir.

7. *İntersubjektivite'nin Kurucusu: Başkasını-Deneme*

a. Dünyanın konstitution'unda solus-ipse'nin yetersizliği

Genel olarak başka bir ben'i denemenin önceki bölümlerde aydınlatılmaya çalışılan bellibaşlı yapıları, başka-ben üzerindeki, özellikle başka-ben'in transzendental varlık-anlamı üzerindeki bilincimi seçiklikle ortaya koymuştur: Başka-ben'i katkısız bir fenomenolojik deneme biçiminde yaşamaktayım. Bu deneme biçimi özel bir appresentation'dur; bu appresentation'un dar anlamıyla belli bir evidenz'i vardır; başkasının ben'i bana hem doğrudan doğruya, hem dolayısıyla, hem orijinal olarak hem de orijinal olmayarak verilir. Bu karmaşık yapıda, apaçık olan birşey varsa, o da: transzendental anlamda başka-ben'in varlığı üzerinde hiçbir zaman kuşkuya kapılmadığım, bu ben'i sallantısızca, transzendental olarak 'var' diye koyduğumdur. Demek ki Husserl'e göre: başka-ben'in transzendental varlığı, özel de olsa, evidenz'le kendini kabul ettirmektedir. Daha bu evidenz, kendi başıma yalnızca yaşamadığımı, bir solus-ipse olmadığımı belirtmektedir. Ben, transzendental ego'sunun içine kapanmış 'biricik' bir ben değilim: bu ego'nun uçsuz bucaksız alanında *başka-ben'lerle birlikteyim.*

Eldeki araştırmada, Husserl'in şimdiyedek geliştirilmiş olan çözümlemelerinden çıkan bu sonucun sağlam belgelerinden ikisi, daha önce yeterince açıklanmaya çalışılmıştı[1]. Bunlardan biri: "başka-ben" anlam-bütününü, kendi transzendental ben'imin primordial kesitinde bulmamdır. Bu gerçek, kendime

yabancı olanı, soyut olarak ne denli dışta bırakmaya yeltenirsem yelteneyim, yine de içimde, başka-ben'e rastladığımı göstermektedir. Husserl'in eğilimine aykırı düşmeyen bir söze başvuruldukta, başkası, transzendental anlamda başkası, benim için öylesine köklü bir anlam-bütünüdür ki, bu anlam-bütünü benim için bir *gerektirme* olarak belirmektedir: *en içimde başkası vardır; 'sen' benimle içiçedir.* Bu içiçeliği meydana vuran ikinci belgeye de daha önce dokunulmuştu: Başkasını-denemenin kuruluşunda zorunlukla bir "çift-olma" kendini göstermektedir. Bu çift olma, benim 'sen' ile çağrışımsal bir birlik içinde olduğuma; 'ben' ile 'sen'in birbirimizden ayrılamayacağımıza işaret etmektedir. *İşte, daha bu belgeler, Husserl'in transzendental anlamda bir solipsist olmadığını apaçık belirtmektedir.* Başkasının ben'ini deneme ya da Einfühlung intentionalitesinin kazanılması, kuruluşu ve dar evidenz'i, Husserl'in solipsizmi çürütmede pek kuvvetli birtakım transzendental temeller bulmuş olduğunu bildirmektedir.

Ancak, Husserl'in, transzendental çerçevede solipsizme karşı bütün söylediği bu kadarla bitmiş değildir. Özellikle, *Ideen II* ile *Descartes'çi Meditation'lar*ın işlendiği 1929'dan sonraki yıllara ilişkin pekçok araştırma-elyazması, Husserl'in transzendental solipsizm konusundaki tutumunu çepeçevre günışığına koymaya yardım eden birtakım fenomenoloji çözümlemeleriyle doludur. Hiç kuşku yok ki, bu çözümlemeler gerek nesnel olarak konunun kendisindeki çetrefillikten gerekse öznel olarak Husserl'in epeyce geç çevrildiği bu konuyu, çokkez son yazım olgunluğuna erişmemiş bir kılıkla sunmasından dolayı, oldukça karmaşık bir halde ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, bu çözümlemeler son derece eşsiz bir değer taşımaktadır. Bu çözümlemeleri, başkasının ben'i sorununa Husserl'in yaptığı hizmetin *en çok yaşama gücü olan kısımlarından biri* diye nitelemek –eldeki çalışmanın bundan sonraki aşamasında somut olarak kendini göstereceği gibi– hiç de abartmalı bir yargı sayılmaz. İşte, bunun için şimdi, Husserl'in konuyla ilgili ayrıtürden malzemesi, karmaşıklığın aradabir nerdeyse buyurduğu herçeşit yalınlaştırmadan kaçınmakla yorumlanacaktır.

İlkin, ben'ler arasındaki içten birliği günışığına ulaştırmada

Husserl'in yürüdüğü *yolu* açıkça belirtmek gereklidir. Başkaben'lerle birlikte varolduğumu; dolayısıyla ister bir kuram ister sözde bir praksis olarak solipsizmin hiçbir zaman ayakta tutunamayacağını belgelemek için, yürünmesi düşünürlerce *alışılmış olan tipik bir yol: bir kişi* olarak ben'imin, günlük yaşamada başka-ben'lerle içten bir ilişki örgüsü içinde yeraldığını; böylece tek-ben'in başka ben'lerden varlıkça koparılamayacağını açıklama yoludur. Bu yoldan gitmiş olan düşünürler, ya doğrudan doğruya solipsizme saldırıp solipsizmi birtakım karşı-belgelerle çürütmeye kalkışmışlar; ya da başlangıçta güttükleri yöntemsel solipsizmi sonradan yeni birtakım belgeler ileri sürerek aşmışlar, solipsizmin olsa olsa yöntemsel bir önbasamaktan öteye geçemeyeceğini saptamışlardır. Bunu yaparken de, solipsizme karşı savaşanlar, kimi açık kimi örtük, insanın, Aristoteles'in o ünlü sözüyle 'physei zoon politikon'un, daha doğadan toplumda yaşayan, kendi özvarlığını ancak toplumda gerçekleştirebilen, bundan dolayı bütün gerçekliğini ancak başkalarıyla birlikte kazanan bir canlıvarlık olarak göründüğünü, esaslı bir arkaplan olarak almışlardır. Bu yöndeki araştırmalar derinleştikçe, tekinsanın özellikle ahlak, hukuk ve kültür düzenleri bakımından değil, genel olarak biyolojik-fizik gereksemeleri bakımından da bütün varlığıyla başkalarına bağlı olduğu dallı-budaklı yapılarıyla birer birer ortaya konmuştur. Hiç kuşku yok ki, bu çabalara, pekçok esaslı insan sorunlarını çözmede olduğu gibi başkaben sorununu aydınlatmada da büyük bir pay düşmektedir[2]. Ancak, sistematik bir gözle yakından incelendikte, bu başarılar, hep konstitution'u tamamlanmış bir dünyadan, yani insan ve toplumun gerçekteki durumundan kalkmakta, hep bu durumun içinde kımıldanmaktadır.

Oysa, Husserl, ben'ler arasındaki içbirliği gösterirken Batı Düşünmesinde hiçbiryerde eşine rastlanmayan *alabildiğine köklü ve verimli bir yöntem* kullanmıştır. Bütün konularda olduğu gibi, bu konuda da, Husserl öbür düşünürlerden, temelde, transzendental taban bakımından ayrılmaktadır; doğal davranışın genel savındaki bütün gerçekleri parantez-içine-almıştır. Ayrıca, bu anaduruşun taşıdığı yeni bir özellik olarak, ben-sen birlikteliğini yalnızca kişi-toplum boyutunda değil, *dünya konstituti-*

on'ının daha aşağı basamaklarında ortaya koymuştur. Bunun için de Husserl, bellibaşlı varlık-alanlarının transzendental ego kaynağında nasıl konstitue edildiğini aydınlatmaya koyulmuştur. Bu arada, tutarlı olmak amacıyla her kez, ilkin, *solipsist bir düşünme-sınayışına* (solipsistisches Gedankenexperiment) başvurmuş: bir solus-ipse'nin, belli bir varlık-alanını ne dereceye dek konstitue edebileceğini belirtmeye çalışmıştır. Ancak, her konstitution basamağında, *solus-ipse'nin*, belli bir varlık anlamını, bütünlüğüne yaklaşamayan bir *eksiklikle* konstitue edebileceğini açıklamış; *konstitution'un tam olabilmesi için, ben'in 'sen'lerle sıkı ve derin bir varlık-bağlılığı* gerektirdiğini açığa koymuştur. Hiç kuşku yok ki, Husserl bunu başarırken, herçeşit individuation'u, bireysel örnekleri dışta bırakmış; yalnızca genelgeçer özleri intuition'a dayanarak betimleme etmiş; yönteminin, I. kısımda işaret edilmiş olan ananitelikleri çerçevesinde kalmıştır. Bütünüyle elealındıkta, burada ben'ler arasındaki iç bağı aydınlatmak, dolayısıyla solipsizmi (transzendental olarak) çürütmek için Husserl'in başvurduğu yöntemin yukarıdaki biçimde yorumu, düşünürün hiçbir yazısında yöntem üzerinde bir düşünüş olarak görünmemektedir. Ancak bu, burada geniş çizgileriyle anlatılan yöntemin, Husserl'e dışarıdan yükletilmiş olduğunu belgelemez. Bu yöntem-yorumu, yakından bakıldıkta hemen kavranacağı gibi, transzendental fenomenolojinin yapısına uygundur; bu fenomenolojinin içinden çıkmaktadır. Sonra, bu yöntem-yorumu, ben-sen birliğiyle ilgili Husserl'deki betimlemelerin içkımıldanışından doğrudan doğruya elde edilmiştir. Nitekim bu, aşağıda açıkça kendini gösterecektir. – Şimdi burada verilen yöntemsel açıklama, başlıca iki nedenden ileri gelmektedir. İlkin, *ancak bu özel yöntemden ötürü* Husserl'in, transzendental çerçevede, *'solipsizme' en olumlu belgelerle karşı çıktığını* açıkça bilmek gereklidir. İkinciyin, Husserl'in işbaşında vardığı oldukça karışık betimleyici-fenomenolojik sonuçları yetesiye kavrayabilmek için, bu sonuçları *sağlayan yöntemin* bilincine erişmek kaçınılmaz bir ödevdir.

Husserl'de transzendental anlamda bir dünya-fenomeni olarak ortaya çıkan 'dünyanın' konstitution'unda enalt basamağı –*Ideen II*'nin ilk kesimine adını veren başlıkla– *"maddesel doğa-*

nın konstitution'u" (die Konstitution der materiellen Natur) meydana getirmektedir. Burada, 'doğa' sözü, *Ideen II* bütünüyle elealındıkta, hiçbir sallantıya yervermeyecek biçimde, genel olarak varlık demektir. Böylece, maddesel doğa, maddesel varlık, "maddesel şey" (materielles Ding) olarak belirmektedir. Maddesel şey, Husserl'e göre herçeşit 'can'lılıktan (Lebendigkeit, Animalitaet), 'ruh'luluktan (Geistigkeit), istençten, ayrıca değer-anlam yüklemlerinden (Bedeutungspraedikate) sıyrılmış olan "düpedüz şey"dir (blosse Sache'dir). Düpedüz bir şey, Husserl'e göre: yerkaplayan, zaman içinde değişebilen, kımıldanan başka düpedüz şeylerle nedensel bir koşulluk (Konditionalitaet) içine örülmüş olan bir varolmadır.

Böyle bir maddesel şeyin bilim-öncesi alanda nasıl konstitue edildiğini betimlemek için Husserl, yukarıda anaçizgileri belirtilen yöntem gereğince, ilkin kimi "tekleşmiş özne" (das vereinzelte Subjekt), kimi "solipsist bir özne" (ein solipsistisches Subjekt), kimi de kendi gibi başka öznelerden ayrılarak "yalnızlaştırılmış özne" (Subjekt in Isolierung) diye adlandırdığı bilentekinsanı, tek-ben'i elealıp incelemektedir. Kuşkusuz, tam da Husserl'in dikkati çektiği gibi, gerçekte böyle bir özne yoktur. Bu, Husserl'in düşünmesine uygun düşecek olan bir deyimle, düşüncede yapılmış bir çalışma-soyutlamasıdır; Husserl'in daha önce anılan bir sözüyle "solipsist bir düşünme sınayışıdır". İşte, böyle bir solus-ipse, Husserl'e göre *belli bir anlamda* maddesel bir şeyi konstitue edebilir. Ancak, burada, 'belli bir anlamda' sözünün üzerinde durmak gereklidir. Solus-ipse, algı çevresine giren düpedüz bir şeyi, değişik açılardan görmek ya da çeşitli durumlarda dokunmakla konstitue edebilir. Böylece, tektek algı başarılarında cansız şeyi koyar (Dingsetzung, Doxa). Hatta, Husserl'e göre, böyle bir koymada, solus-ipse, "görünen şey", "görünüşteki şey" (Erscheinendes Ding; Aussehen von Ding) ile "nesnel şey" (objektives Ding) arasında bir ayrılık bile yapabilir. Solus-ipse, belli bir şeyi değişik koşullar altında algılayabilir; örneğin, belli bir şeye, bir gözünü kapayarak da bakabilir, iki gözüyle de bakabilir; yabancı bir ortamdan –medium'dan– renkli camlarla da bakabilir, hiçbir ortam kullanmadan da bakabilir; bir şeye dinçken ya da sarılığa tutulmuşken bakabilir; bir şeyi

açıkhavada da görebilir, kapalı bir havada, alacakaranlıkta da görebilir; bir şeye yandan da, eğri olarak da bakabilir, düz de bakabilir; solus-ipse bir şeye doğrudan doğruya da dokunabilir, hastayken de, eli yanmışken de, yaralı parmağıyla da dokunabilir... Kısaca, solus-ipse için, aynı tekşey, değişik perspektiv'lerle, değişik niteliklerde buradadır. Solus-ipse, tek şeyi, olanca optimumu ile algıladığında, yani bedenini ve çevresindeki koşulları 'normal' olarak duyduğu herzaman özdeş bir şey olarak algıladığında, o şeyi 'nesnel' olarak koyduğunu ileri sürebilir. Oysa aynı tekşeyi 'anormal' dediği koşullar altında, her kez başka başka algıladığında, o şeyin 'gerçekten kendisini' değil de, 'gerçek' şeyi değil de, o şeyin 'öznel' bir görünüş-biçimini algıladığını söyleyebilir. Ancak, bütün bu nesnel-öznel, normal-anormal, (ya da ister genel ister özel olsun) sağlam-patolojik ayırmalarına karşın, solus-ipse'nin herhangibir düpedüz şeyi tam olarak konstitue ettiği kabul edilemez.

Bunu açıklamak için Husserl, solus-ipse'nin çevresinde, *birdenbire*, tıpkı kendi gibi bilen-algılayan, başka-ben'lerin, başka öznelerin de belirdiğini tasarlar. Böylece, solus-ipse, Husserl'e göre, yalnız olmadığını anlamakla yetinip gene eskisi gibi, cansız şeylerin 'nesnelliği' ile 'öznelliği' üzerinde tekbaşına karar vermekte sürüp gitmeyecektir. Solus-ipse'nin başkalarıyla birlikte yaşadığını öğrenmesi; varlık-ufkuna, "başka-ben'ler" çeşidinden yeni bir varlık biçimi eklemekle ya da varlık çevresini başka-ben'lerle zenginleştirmekle kalmayacaktır. Başka-ben'lerin belirmesi, artık toplum içinde varolmaya başlayan eski solus-ipse'nin "toplum-öncesi bir öznellik olarak" başardığı *cansız şey koyumunda köklü bir devrim* getirecektir. Çünkü, belli bir zaman kesiminden sonra, *solipsist dünyamın sosyal bir dünyaya çevrilmesiyle birlikte*, eskiden solus-ipse olan ben, –Husserl'in apaydınlık belirttiği gibi–, "yeni zaman kesiminde hepimiz için ortaklaşa burada olan şeyler üzerinde başkalarıyla anlaşırım"[3]. Böylece, büyük bir olasılıkla, cansız bir şey üzerindeki koyumlarımı, başkalarının aynı şey üzerindeki koyumlarıyla karşılaştırdığım zaman, son derece esaslı birtakım sonuçlara varırım. Başkalarıyla cansız bir şey üzerinde yaptığım bir düşünce değiş-tokuşu bana, solus-ipse iken, 'normal' dediğim şeyin, 'nesnel' diye belleğiğim

koşulların başkalarının aynı şey üzerindeki koyumlarıyla "çatışmakta olduğunu" gösterebilir. Benim solus-ipse iken, tastamam, dosdoğru koyduğum bir cansız şeyin, kendileriyle anlaştığım öbür öznelerce, türdeşlerimce de bütünüyle öznel bir koyum olarak *yadsınması olağandır.* Hiç kuşku yok ki, benim solus-ipse iken koyduğum 'nesnel' cansız şey ile, türdeşlerimin 'nesnel' cansız şeyi arasındaki çatışma, çok kez benim toplum-öncesi 'nesnel' şeyimi, bütünüyle bir fantom, gerçeklikte hiç varolmayan bir kuruntu, boş bir yöneliş, bir "boş görüntü" (bir 'Schein') olarak çürütmeyebilir. Bununla birlikte sosyal-öncesi şey-koyumlarımın, başkalarının aynı şeyi denemeleriyle düzeltileceği, şu ya da bu bakımdan değiştirileceği besbellidir. Ne de olsa, artık başkalarıyla anlaşmamız, karşılıklı olarak birbirimizi anlayabilmemiz, birbirimizin denemelerine başvurabilmemiz, bana: *cansız bir şeyi, cansız bir şey olarak eksiksiz konstitue edebilmem için, tam anlamıyla* "nesnel" *bir cansız şey koyabilmem için, başkalarının gerektiğini kabulettirmektedir.* Demek ki Husserl'e göre: solus-ipse bir solus-ipse olarak düpedüz bir şeyi *bile* konstitue edemez. Husserl'in sözüyle, düpedüz bir şeyi gerçekten nesnel olarak kavrayabilmek için, zorunlukla, "birbiriyle alışverişte bulunan insanların birçokluğuna başvurmak"[4] gereklidir. Bu ise –Husserl'in, birçok yerde yinelemekten çekinmediği bir anadüşüncesi yalınca özetlendiğinde–, *cansız varlık için asıl nesnellik, intersubjektiv bir koyumdan başka birşey değildir* demeğe gelir. Ya da, Husserl'in bir sözüyle "gerçek cansız şey, artık, öznelerin birçokluğundaki görünüş-çeşitliliğinde özdeş olarak ayakta kalan nesnedir; bu nesne yine algılanan nesnedir ama normal öznelerin bir birliğine bağlıdır"[5]. Çünkü solus-ipse için 'normal' olan, toplum yaşayışındaki 'normal' olanla aynı şey değildir. *Katkısız normal'lik: intersubjektiv bir olaydır.* Ben, normal olduğumu, başkalarının aracılığıyla, hatta bazan başkalarından öğrenirim: öyle durumlar vardır ki, benim normal (ya da anormal) olduğumu yalnız başkaları saptayabilir. Hiç kuşku yok ki, tektek normal özne'lerin aynı cansız şeyle ilgili görünüş-verileri başka başkadır; çeşitli öznelerdeki görünüşler gerçekte apayrı olamaz. Ancak, özneler, belli sınırlar içinde, birbirileriyle anlaşmakla, cansız şeyin nesnelliğini *inter-subjektiv bir özdeşlik* olarak kurarlar.

İşte Husserl'den yorumlanan yukarki düşünceler[6], ben-sen arasındaki içbirliğini *kökten* açığa vurur. Aslında Husserl'e göre, hergün gerçekleştirilen cansız şey konstitution'unda, "faktik konstitution'da", "deneyen özne gerçekte solipsist bir subjekt olmayıp birçok özneden bir özne'dir"[7]. Ancak, solipsist bir düşünme-sınayışı, Husserl'e: cansız şeyin konstitution'unda teksubjektin, ister doğrudan doğruya aktüel olarak isterse de dolayısıyla sonradan, kendisi gibi başka öznelerin çokluğuna bağlı olduğunu, transzendental fenomenolojinin yoğruluşuna uygun bir tutumla kökten aydınlatmak fırsatını vermiştir. Bu, Husserl'i, başkasını deneme ya da Einfühlung konusu bakımından pekçok önemli bir gerçeği bulmaya götürmüştür. Einfühlung *yalnızca*, deyim yerindeyse yüksek dereceden kültür-toplum alanındaki anlam-varlık konstitution'larında koşul tutulan bir başarı *değildir*. Husserl'in *Ideen III*'e eklenmiş olan bir parçada söylediği gibi: "Einfühlung *daha* dış-şeylilik (aeussere Dinglichkeit) için gerekli olan denemenin ana biçimlerinden biridir"[8]. Aslında, cansız şeyi cansız şey olarak, yani herkes için geçen cansız şey olarak konstitue eden tek-ben değil, ben'ler arasındaki Einfühlung bağlılığıdır. Düpedüz bir şeyi konstitue etmek demek: o şeyi bir deyime 'başkalarının yardımıyla', başkalarıyla Einfühlung yaparaktan konstitue etmek demektir. Burada sözü edilen Einfühlung'u, Husserl, *Ideen III*'ün sonunda yeralan ilk ekin[9] içkımıldanışından da apaçık belirdiği gibi, birbirine bağlı iki yönde anlamaktadır. Cansız şeyin koyumu için gereken Einfühlung: hem genel olarak başkalarının varolduğunu yaşamak hem de başkalarının belli bir cansız şeyi denemelerini özel bir tutumla kavramaktır. Bu da, ya kendimizi ideal olarak onların deneme açısına yerleştirmek ya da onların belli bir cansız şey üzerindeki denemelerini bildirmek için başvurdukları anlatımbiçimini anlamakla olupbiter.

Bilim-öncesi yaşayıştaki şey-konstitution'unda kendini kabul ettiren bu gerçek, maddesel objekt'lerin yasalarını saptamaya yönelen *bilimlerde* (özellikle fizik biliminde) 'a fortiori' yürürlükte olacaktır. Çünkü, bilim çerçevesindeki 'fiziksel nesne': insan kuşaklarının, toplumsal-tarihsel nitelikteki birtakım araçların (örneğin aletlerin) yardımıyla vardıkları ortaklaşa başarıları,

değişik anlatım sistemlerinde saptayarak birbirilerine aktarmalarıyla sağlanır. Bilim-öncesi nesnel şey konstitution'u, bilimsel ölçeklere dayanarak, bölük pörçük ya da bütünüyle birtakım değişikliklerden sonra (daha yüksek bir konstitution basamağında) gerçek fiziksel nesne olarak konur. Böylece, değişik anlamlarda gerçek şey olarak cansız şeyin basamaklı konstitution'unda yukarıda belirtilen çift yönlü Einfühlung zorunlukla işekarışır. Gerçi Husserl hiçbir yazısında, *bilimdeki gerçek fiziksel nesneyi*, buradaki açıklıkla, *Einfühlung'a dayanan intersubjektiv bir konstitution* olarak genişçe elealıp incelemiş değildir. Ancak, gerek genel olarak elyazmaların gidişi gerekse *Ideen II*'nin cansız şey konstitution'uyla ilgili ilk kesimindeki bazı geçici işaretler böyle bir yoruma hakkazandırmaktadır[10].

Husserl'in ikinci büyük konstitution basamağı *"canlı doğanın konstitution'udur"* (die Konstitution der animalischen Natur). 'Canlı doğa'dan da, Husserl: canlı varlığı, ruh varlığını anlamaktadır. Burada sözü geçen 'ruh', birbaşına varolabilen metafizik bir alan olmayıp özü gereği hep kendisinin olan bir bedenle görünmekte; can'landırdığı ve beden'leştirdiği bu bedenle, gerçekte parçalanamayan bir bütün meydana getirmektedir. Husserl, 'canlı varlık' kavramı altında, insanlar ile hayvanları toplamaktadır. Ancak Husserl, canlı bir varlık olarak hayvanların konstitution'uyla ilgilenmemiştir[11].

İnsanın ruh-bedeninin konstitution'una gelince, bu konstitution'u açıklamak için, eldeki çalışmada daha önce ayrı bağlamlarda söylenenlerden konuyla ilgili birkaç esaslı noktaya değinmekle işekoyulmalıdır. Canlı bir varlık olarak başka birini konstitue edebilmem için, başkasının ben'ini denemeye, Einfühlung'a gerek vardır. Hiç kuşku yok ki, başka birini başka biri olarak kavramam için herşeyden önce (kronolojik olarak 'önce' değil) başka ruhun bedenini bir beden olarak koymam gerekir. Sonra da, bu bedene dayanarak, başka ruhu (canlıyı) algılarım. Ancak, şurası açık ki, bir bedene 'beden' diyebilmem için o bedenin canlı, ruhlu olması gerekir; beden, özü gereği, ruhun bedenidir. Böylece, önemli bir gerçek kendini kabul ettirmektedir: Canlı doğanın konstitution'u Einfühlung'u gerektirmektedir; daha doğrusu, canlı doğanın konstitution'u, Einfühlung'la içiçe

girmiştir; *canlı doğanın konstitution'u Einfühlung'lu konstitution'dur, Einfühlung'tur.* –Husserl'in bu biçimiyle dile getirmediği bu düşünce, zorlanmış bir çıkarım değildir; Husserl'in fenomenolojik çözümlemelerinin içinde bulunur[12].

Canlı doğanın konstitution'unda, *ben-sen birlikteliğinin,* dolayısıyla Einfühlung'un ne büyük bir rol oynadığını, Husserl, *kendi bedenimi* koyumumda göstermiştir. Bu amaçla yine cansız doğa konstitution'unda verimli kıldığı düşünme-sınayışına başvurmaktadır. Solus-ipse olarak ben, hiç kuşku yok ki, özel bir "iç deneme" ya da "iç algı" ile *belli bir anlamda,* canlı bir varlık olduğumu orijinal olarak kavrarım. Bu durumda, benim, doğrudan doğruya kendimin olduğunu bildiğim birtakım 'ruh' kımıldanışlarımdan haberim vardır. Elimle bedenimin bazı yerlerine dokunmakla, acı ya da tat duyabilen bir canlı bedene sahip olduğumu öğrenirim. Ancak, solus-ipse olarak henüz sözün gerçek anlamıyla, bir bedenim, bir ruhum yoktur. Solipsist 'beden'-denemede, bana yalnızca bedenimde bulunan birtakım tektek kısımlar verilmektedir. Örneğin, ben, kendi gözlerimle bedenimin her yanını, bu arada gören gözlerimi göremem. Çünkü gerek bedenim gerekse ruhum, daha doğrusu bir bütün olarak her ikisi birden, *benim insan olarak varolmamı, "ben-insanı" koşul tutmaktadır.* Bedenim, insan olarak benim bir nesnemdir. Ben beden değilim; ama, bedenim (örneğin, 'benim evim' dediğim ev gibi, benden ayrı, karşımda bulunan bir şey değil) içten benim olan, beni kuran bir parçadır. İşte, bedenime, dolayısıyla da ruhuma, gerçekten varolan tam bir insan olarak 'benim bedenim', 'benim ruhum' diyebilmem için kendimi bir insan olarak konstitue etmem gerekir. "Ben-insan" *ise ancak başka insanlar arasında, başka insanlardan biri olarak anlam kazanabilir.* Başka bedenlerin koyumuysa, onları denemekle, Einfühlung'la sağlanır. Demek ki, ben-insan, *kendimi, Einfühlung'a dayanaraktan, başkalarının yardımıyla konstitue ederim. Ben, gerçekteki varlığımı başkalarına borçluyum. Ben-insan, başkaları için insandır.* Ben, insan olarak kendimi, bedenli-ruhlu bir bütün olarak *kendimi,* bir bakıma, başkalarından kendime aktardığım *Einfühlung'la koyarım.* Aynaya yansıyan kendi gözlerimi, Husserl'in bir sözüyle, "tıpkı başka birinin gözünü görüyormuşum"[13] gibi kendi gözüm olarak

bir Einfühlung'la kavrayıp anlarım. Husserl, bu arada bir noktanın altını çizer: "...ruhlu bir varlığın nesnel bir gerçeklik olabilmesi için intersubjektiv verilmeyi olanaklı kılan koşullar yerine getirilmiş olmalıdır. Ama, böyle bir intersubjektiv denenebilirlik de (Erfahrbarkeit da) ancak 'Einfühlung' ile düşünülebilir"[14] diye yazar.

"Olanaklı" ve "koşullar" sözcükleri dolayısıyla Kant'ça bir çeşni taşıyan Husserl'in bu tümcesi, en başta kendi ruhumun (aynı zamanda bedenimin) konstitution'una uygulanabilir. Beden-ruhlu nesnel bir varlık olarak görünebilmem için esaslı bir şey gerekmektedir. Bu da Einfühlung'la denenen başkalarıdır. Ben, insan olarak, daha önce konstitue ettiğim başka insanların meydana getirdiği intersubjektiv-objektiv canlı bir doğanın üyesiyim. Ben kendimin, bedenimin-ruhumun bilincine *ancak* intersubjektiv alanda varırım. *Ben intersubjektiv olarak varım.*

Husserl'de dayandığı pek az sayıdaki tutamaktan öteye geçmeyen bu yorum, genel olarak başkasının ben'i sorununa (özellikle Einfühlung ve solipsizm kavramlarına) eşsiz bir ışık getirir: Batı düşünmesinin geleneğinde sık sık öne atılan solipsistin, aslında, varlığının özü bakımından bir solipsist olamayacağını, birtakım karşı-belgelerle değil, *positiv olarak olumlu dayanaklarla* çürütmektedir. Çünkü solipsist, intersubjektiv bir tabanda varolmadan, kendisine "ben, biricik ben'im" diyemez. Solipsist, bir varsayım (hipotez) diye de olsa, adına yaraşabilmek için, bir intersubjektive'nin içinde yeralmak zorundadır.

Şimdi, başkasını deneme ya da Einfühlung intentionalite'siyle ilgili olarak burayadek Husserl'in izinden giderek verilen açıklamalar, ilk bakışta bir 'circulus vitiosus'u, bir kısır döngüyü birlikte getiriyor gibi görünmektedir. Husserl'in izinden giderek, bir yandan, daha önce[15] yönelme-merkezi olan kendi bedenimin herçeşit algıda aktiv bir biçimde hazır bulunduğu; çevremdeki bir cisim-bedeni, başkasının bedeni olarak koymada, kendi bedenimin dayanaklık ettiği; başka-ben'i denemenin özel bir anlam-aktarması olduğu belirtilmişti. Öbüryandan, bu bölümde, Husserl'e göre: herhangibir cansız şeyi, sözcüğün tam anlamıyla cansız bir şey olarak algılamam için başkalarının varlığını, dolayısıyla Einfühlung'u gerektirdiğim, kendi bedeni-

min, kendimin bile Einfühlung'la olanak kazanan intersubjektiv bir varlık olarak meydana çıktığı saptanmıştı. Böylece, konstitution'u gerçekleştirilmek istenen şey, daha önce konstitution'ca tamamlanmış olarak kabul edilmektedir: başkalarını deneyen ben kendim, kendimi, bu denemede esas rolü oynayan kendim diye konstitue edebilmem için, daha önce başka ben'leri konstitue etmiş olmak zorundayım. Burada bir kısırdöngü yok mudur?

Bu kritik soru, doğrudan doğruya transzendental fenomenolojinin yapısına, bütünüyle bir konstitution fenomenolojisi olan, yani bellibaşlı varlık alanlarıyla dünyanın, transzendental ego kaynağında nasıl 'kurulduğunu' araştıran o evrensel, herşeyi tümüyle kuşatan fenomenolojinin özüne çevrilmiş bir sorudur. Ancak, *konstitution fenomenolojisi* bir konstitution psikolojisi değildir. Bir konstitution psikolojisi, 'per definitionem': çeşitli varlık alanlarının, ruh'un (psyche'nin) gelişmesi boyunca zaman içinde gittikçe daha tastamam nasıl 'kurulduğunu' incelemekle görevlidir. Oysa Husserl'in değişik yazılarında işbaşında görünen konstitution fenomenolojisi, transzendental bir fenomenolojidir. Esaslı varlık-alanlarının transzendental ego'ca ortaya konan konstitution'unu, kronolojisi bakımından *değil, logos'u bakımından* betimlemeye yönelir. Transzendental ego, dünyaya ilişkin zamanlılığın (ardardalığın, öncelik-sonralığın) ötesinde olduğu için, konstitution fenomenolojisi, varlık-alanlarının zamanca değil anlamca *konstitution'larını özce çözümlemelerde* aydınlatmaktadır. Böylece, konstitution fenomenolojisi ile konstitution psikolojisi birbirinden temelden ayrıdır. Konstitution fenomenolojisi açısından bakıldıkta, bir varlık-alanının anlamca eksik olarak konstitue edilmesinde beliren basamaklar, bir zaman-kesimi olarak değil, zaman-dışı bir anlam-kesimi olarak kavranmalıdır.

Bu durum, başka-ben varlık-alanına uygulandıkta, şu sonuç elde edilir: Başka-ben'in eksiksiz bir anlam bütünü halinde konstitue edilebilmesi için, başka-ben'in eksik ya da bütün olarak gerçekleştiği birçok konstitution'ların, logos'u bakımından, *içiçe kenetlenmesi* gerekmektedir. Örneğin, başkasını konstitue edebilmem için bedenimi; bedenimi tastamam konstitue edebil-

mem için de, belli bir ölçüde, başkasını konstitue etmiş olmam gerekir; ancak böylelikle başkasının eksiksiz konstitution'unu sağlayabilirim. Arkaplandaki bütün bu karmaşık durumun nedeni, kuşku yok ki, tekinsanın kendisinin varolma biçiminden ileri gelmektedir: ben, transzendental anlamda real olan herşeyi konstitue eden salt ben, aslında, doğal davranıştaki anlamıyla, doğal-empirik olarak varolmaktayım: yani konstitue edilmiş bir gerçek dünyanın içinde yaşamaktayım. İşte bu köklü *varlık paradoksu*, konstitution fenomenolojisinde, ilk bakışta bir kısır döngü etkisi uyandıran konstitution özelliğini temellendirmektedir.

Eldeki çalışma, burada, konstitution fenomenolojisinin birlikte getirdiği değişik sorunları deşmeyecektir; bu, ana ödevin dışında kalmaktadır. Burada Husserl'in belli bir yazısından değil de transzendental fenomenolojiye ilişkin basılı ve basılmamış yazıların iç tutumundan nesnel olarak düzenlenen yukarıdaki yorumdan, başkasının ben'i konusuna giren önemli birkaç sonuç çıkarılmakla yetinilecektir: Konstitution fenomenolojisinde en esaslı rol Einfühlung'a düşmektedir. Einfühlung, yalnızca başkasının ben'ini konstitue etmede değil, aynı zamanda hem cansız şeyi hem de kendimi konstitue etmede işe karışmaktadır. Demek ki, daha biçimsel olarak belirdiği gibi, eldeki çalışmada, bundan sonra elealınacak olan insan-kültür dünyasının konstitution'u da doğrudan doğruya Einfühlung'a dayandığına göre: Einfühlung, dolayısıyla başkasının ben'i sorunu, konstitution fenomenolojisinin, dolayısıyla genel olarak transzendental fenomenolojinin en canalıcı sorunu halinde ortaya çıkmaktadır.

b. "Sen"in "ben"den önceliği

Konstitution fenomenolojisindeki hazır varlık-anlamını, transzendental ilk kaynaktan meydana gelişe gerigötürmedeki radikallik, köktenlik "başka-ben"in, "sen"in *bilgi bakımından* taşıdığı şaşırtıcı önemi açığa vurmaktadır. Herhangibir düpedüz şeyi nesnel olarak konstitute edebilmem için, hepten başka-ben'lerin isteristemez işe karışması, şu gerçeği kabul ettirmektedir: Kendimden öte herhangibir şeyin, hatta herçeşit ben-kül-

tür anlamından sıyrılmış bir şeyin konabilmesi, ondan önce "sen"in yaşanmış olmasını, bendeki bir sen-bilincini gerektirmektedir; böylece, kendi benimden öte konstitue ettiğim ilk varlık-anlamı, ilk ben–olmayan, bir cisim ya da 'şey' değil, benim gibi başka bir ben'dir. Bu durumu, Husserl (öneminden dolayı belirtik harflerle yazdığı) bir savında şöyle dile getirmektedir: "Demek ki, *kendibaşına ilk yabancı olan* (ilk-ben-olmayan) *başka-ben'dir*"[16].

Yukarıda Husserl'den yorumlanan başka bir temel düşünce: kendi bedenimin nesnel konstitution'u için, intersubjektiv bir tabanın, dolayısıyla "sen"lerin konstitue edilmiş olması, Husserl'i, 'tekbaşına ele alındıkta, ilk yabancı-olanın başka-ben olduğunu ileri süren savdan da aykırı gelen; ama arkaplanları bakımından kavrandıkta, kesin-fenomenolojik bir saptama olarak anlaşılmaları gereken' birtakım düşüncelere sürüklemiştir. Bunlar, Husserl'in son yıllarında kaleme aldığı o öz ve içerik yönünden çok karmaşık araştırma elyazmalarında yeralmaktadır. Bu savlardan birini Husserl, şöyle sunar: Başka ben'ler "benim için, kendi dünya-bilgimin aracılarıdır; başka-ben'ler, dünya içindeki bir nesne olarak kendi üzerimdeki bilginin de aracılarıdır. Dünyadaki varlığım üzerinde orijinal bir bilgim vardır; bu bilgi apperzeption türünde bir bilgi olup başkasının bilgisini (Fremderkenntnis) gerektirmektedir."[17] Burada sözü geçen "apperzeption", Husserl'in hiçbir bütünleyici açıklamada bulunmamasına karşın son yılların araştırma-elyazmalarındaki genel eğilim hesaba katıldıkta, şöyle yorumlanabilir: Gerçi ben kendimi, varsaydığım toplum-öncesi bir solus-ipse halinde, hiçbir aracıya başvurmaksızın en orijinal, en özgün biçimde algılarım. Ancak, kendimi gerçekten kendim olarak, yani *tam bir insan olarak* deneyebilmem için, (aracılı-aracısız, orijinal-orijinal olmayan) Einfühlung'la başkasını denemiş olmak *zorundayım.* İşte, başka insanlar arasında, insanlardan biri olarak kendimi deneyebilmem için başkalarının aracılığına gerekseme vardır. Böylece kendimi algılamam, tam da kendimi algılamam olduğu halde gene de *bir bakıma* aracılı bir algıdır, başkaları dolayısıyla gerçekleşen bir algıdır: *Kendimi algılamam,* –Husserl'in savındaki çizgiler, yenilikleri anlaşılsın diye birazcık daha belirtildiğinde–,

bir perzeption değil, sözcük anlamı daha önce açıklanmış olan[18] *bir apperzeption'dur.* Bu yorumu Husserl'in aynı elyazmasında bulunan başka bir tümcesi, hiçbir sallantıya yervermeksizin pekiştirmektedir: "İnsan bilgi bakımından ilk bölgedir"[19]. Husserl'in hiçbir derinleştirip verimlendirmeye girişmeden bıraktığı bu büyük sezgi, hem kendimi hem de başkalarını ('insanı') çepeçevre araştıran felsefece bir antropolojinin, bilgi düzenimde temel yeri olduğunu günışığına çıkarmaktadır. Dünyada, ne üzerinde olursa olsun herhangibir nesnel bilgi sağlayabilmem için, koskoca bir varlık alanı olarak insanı (yukarıdaki Husserl-yorumuna göre, herşeyden önce başka ben'leri) konstitue edip tanımak gerekir.

Bu doğrular, Husserl'in başka bir elyazmasında (nerdeyse Husserl'i bile ürküten bir savda) anlama-anlaşma sorunuyla ilgili olarak şöyle bildirilmektedir: *"Ben, 'insan' olarak beni anlayanları koşul tutmaktayım"*[20]. Husserl'in bu savı, dile getirdiği gerçeğin içiçe giren konstitutiv yapılar kompleksi atlanmadan gözönüne getirildikte, şöyle açılabilir: 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.

"Sen'in" 'ratio cognoscendi' (bilgi düzeni) bakımından, belli bir anlamda, *benim kendimden önce gelişi* üzerindeki görüşlerini, Husserl en son sonuçlarıyla çepeçevre derinleştirmemiştir. Ancak bu önemli sorunun, Husserl'i son döneminde yakından uğraştırmış olduğu ortadadır. Nitekim, Husserl'in elyazmalarından birinde, 'sen'in bilgice ben'den önce gelişine doğru götüren birkaç işarete rastlanmaktadır. "Önceden hazır olarak verilmiş şeylerin meydana getirdiği bir alan, bir ülke olmaksızın; ben-olmayan halinde konstitue edilmiş bütünlerin bir ülkesi varolmaksızın hiçbir ben olanaklı değildir"[21]. Metin-bağlamının kendisinden de açıkça belirdiği gibi Husserl, burada, "hiçbir ben olanaklı değildir" derken, ben olarak herbir ben'i gözönünde bulunduruyor. Yukarıda Husserl'den aktarılan bir söz işe karıştırılacak olursa, Husserl'in düşüncesi şöyle aydınlatılabilir: Benim tam bir ben olarak varolabilmemin koşulu, ben-olmayan,

ama benim için kendi başına ilk yabancı olan başka-ben'in, yani 'sen'in varolmasıdır.

Ayrıca, "sen"in "ben"den önceliği "sen"in evidenz'ini tanıtlamak için ortaya atılabilecek belgelerin en sağlamıdır: Varlığından hiçbirzaman kuşkuya düşmediğim kendi benimin, tam olarak konstitution'u için, "sen"lerin gerekmesi, "sen"in ne denli evident bir varlık-alanı olduğunu göstermektedir. Sen evidenz'inin bu sağlam yapısı, hem solipsizm hem analojiye dayanan çıkarım hem de Einfühlung kuramına karşıgelmede ortaya konan kalkanların en eşsizidir. Yalnızca tek-ben'le yetinmek isteyen solipsizm; başka-ben'i varlıkça tek-ben'e dayatıp kabataslak bir analojiyle kavramaya (daha doğrusu oranlamaya) çalışan analoji kuramı; başka-ben'i, konstitution'ca her bakımdan olmuşbitmiş diye bellediği tek-bendeki duygudaşlıkla anladığını sanan Einfühlung kuramı, Husserl'in bulup ortaya çıkardığı sen-evidenz'iyle nesnel olarak çürütülmektedir. Husserl'in kendi düşüncelerinden bu sonucu çıkarmamış olması, hiçbirzaman, düşüncesinin içinde bu sonucun bulunmadığını göstermez[22].

c. Dünya ve birliktelik

Husserl'de gerek canlı gerekse cansız doğanın konstitutionbiçimi, Einfühlung'u, dolayısıyla başka-ben'lerin varlığını kabul eden konstitution biçimi, genel olarak doğaya ilişkin esaslı birtakım yapıları açığa çıkarmaktadır. Bunlardan en önemlisi: doğa yalnızca benim değil, *bizim* doğamızdır savında toplanabilir. Hatta, kültür-insan yaşamasının zorunlukla Einfühlung'la konstitue edilen yapısı da gözönüne getirilecek olursa, genel olarak dünyanın *bizim-için* bir dünya olması gerekir. Nitekim Husserl, konstitution çevresinde yukarıda yorumlanan çözümlemelerinden bu sonucu çıkarmıştır. Şimdi, burada, dünyanın 'bizim-içinliğinin' Einfühlung'la bağlılığı, dünya ile ben'ler-arasındaki-birlikteliğin üzerinde durulacaktır.

Eldeki çalışmaya, "primordial dünya-doğa" başlığı ile daha önce[23] Husserl'den aktarılan 'dünya', soyut-eksik bir dünyadır. Husserl'e göre, başka bir "dünya" kavramı da, 1. kısımda Hus-

serl'den yorumlanan açıklamalarda, geniş çizgileriyle belirmiştir: Bu dünya, fenomenoloji çerçevesinde, ancak transzendental anlamda bir "geçerlik-fenomeni" olan; bilincimin noematik bir korrelatı olan; benim için 'qua cogitata' halinde varolabilen bir dünyadır. Ancak, Husserl'in yapıtının bütünü gözönüne getirildiğinde, bu "dünya" kavramı da tam değildir. Bu dünya kavramı, salt *egolojik* bir nitelikle bezenmiştir; yalnızca benim-içindir. Oysa yukarıda cansız ve canlı şey üzerindeki aydınlanma, dünyaya nesnel dünya anlamını kazandırmıştır. Biricik öznem için bir "dünya"dan sözaçılamaz. Dünya, özü gereği, intersubjektiv'dir; dünyayı dünya yapan bu intersubjektivite'dir.

İşte, Husserl, cansız ve canlı şey üzerindeki konstitutiv betimlemelerin birlikte getirdiği bu sonucu apaçık görüp tutarlıkla geliştirmiştir. Husserl, V. meditation'unda: "Dünyanın, ama özellikle doğanın nesnel bir dünya, bir doğa olarak varlık-anlamına ...*herkes için-burada'lık* (das Für-Jedermann-da) yapışıktır" diye yazmaktadır[24]. "Herkes" sözü ile de Husserl, hiç kuşku yok ki: insanları, bütün insanları göstermek istemiştir. Herkes-için-buradalık yerine, Husserl, bazan, en çok son yıllarında kaleme aldığı araştırma-elyazmalarında, *"bizim*-için-burada'lık" (Das für-uns-dasein), "bizim-hepimiz-için-varolma" (Für-uns-alle-da) demektedir. Husserl, "herkes"i dile getirmek için, zaman zaman "insanlık" (Menschentum, Menschheit) ve "intersubjektivite" (Intersubjektivitaet) sözlerine de başvurmuştur. Bütün bu deyimler: *dünyanın*, gerçekte solipsist değil de, sosyal karakterli bir dünya olduğunu belirtmektedir. Bunun en sağlam tanığı, 'dünya'dan sözederken, Husserl'in sık sık "ortaklaşa", "ortak" (Gemeinsam, Gemeinschaftlich) nitelemelerini unutmamasıdır.

Böylece 'dünya' ile ilgili önemli bir yapı meydana çıkmaktadır: Dünya kişisel bilinci, yapayalnız olmayı değil, birlik-ortaklık-bilincini, *başkalarıyla birlikte olmayı* gerektirmektedir. Dünyanın objektiv konstitution'unu (nesnel yapılanmasını, nesnelce kurulmasını) yalnızca ben kendim gerçekleştiremem; dünya başkalarıyla birlikte bizim bir koyumumuzdur. Bu durumu Husserl, yapıtlarından birinde, şöyle dile getirir: *"Dünya... bizim hepimizin dünyasıdır;* nesnel dünya olarak dünyanın asıl an-

lamına 'herzaman için gerçekten varolma', yalnız benim için değil, herkes için varolma kategorial formu yapışıktır"... "Konstitue eden bir deneme olarak dünya-denemesi (Welterfahrung) yalnızca benim büsbütün özel denememi değil, *ortaklaşa denemeyi* (birlikte-denemeyi, 'Gemeinschaftserfahrung'u) göstermektedir; dünya anlamca bir ve aynı dünyadır; bu dünya, ilke bakımından hepimizin denemesine açıktır; denemelerimizin 'değiş-tokuşunda', yani birlik kazanmasında (ortaklaşalık kazanmasında, 'Vergemeinschaftung'ta) biz hepimiz bu dünya üzerinde anlaşabiliriz; nitekim, 'nesnel' kanıt karşılıklı onamaya (Zustimmung) ve bunun eleştirisine dayanmaktadır"[25]. Demek ki, Husserl'e göre, yalnız benim-için yürürlükte olan bir dünyaya, sözün tam anlamıyla 'dünya' denemez. Husserl'in bir elyazmasında açıkça söylediği gibi, *dünyanın "ortaklaşa bir geçerliği"*[26] (Gemeingeltung'u) vardır. Böylece 'dünya', yalnız insan-tarih-kültür dünyası değil, cansız-canlı dünyası da, –Husserl'in düşünce yönüne uyduğu için, çekinmeden başvurabileceğimiz bir deyimle–, bir *"biz-dünyası"* olarak ortaya çıkmaktadır. Dünyayı konstitue eden biziz; dünyaya anlamını veren ben değilim, – biziz. Dünyayı tekbaşıma kavramam; dünyayı, Husserl'in bir sözüyle, ancak *"başkalarının yardımıyla"* kurabilirim; dünyanın konstitution'u 'yardımla'[27] varolabilir. Nesnel anlamda benim dünyam yoktur, bizim dünyamız vardır. Dünyanın nesnel varlığı, başkalarının "benimle birlikte varolmasında"[28] (Mitdasein, Mit-sein) temellenmektedir. Dünyamı dünya yapan motiv başkalarıdır. Husserl bir elyazmasında bu esaslı gerçeği kestirmeden şöyle anlatmıştır: *"Dünya intersubjektiv bir objektitedir"*[29].

Dünyaya bu ananiteliği kazandıran, dünyanın özüne giren belirlenimlerin, asıl varlığını intersubjektivite'den almalarıdır. Dünyanın iki anabelirlenimi: *uzay ile zaman,* Husserl'e göre, ister bilimöncesinde isterse de bilimde olsun, gerçek anlamını intersubjektivite'ye borçludur. Husserl, "zaman ve uzay belirlenimleri ortaklaşadır" diye dile getirdiği bu görüşünü, araştırmalarının hemen hemen her döneminde altını çize çize savunmuştur. Hiç kuşku yok ki, burada sözü edilen 'zaman', 'nesnel' zamandır. Gerçi, herkesin yalnızca kendisinin olan bir 'öznel' zamanı vardır; ancak, tektek öznel zamanlar, eninde sonunda nesnel za-

manla ilişkiye getirilebilir; bunlar, nesnel zaman düzenindedir. Aynı şey mutatis mutandis uzay için de söylenebilir: herkesin birleştiği objektiv bir uzay düzeni vardır. Gerek zaman gerekse uzay, Husserl'e göre, nesnel deneme biçimleridir. Ancak, buradaki 'nesnel'lik intersubjektiv bir nesnelliktir. Bilinçler, birtek kuşatıcı zaman-uzayda birbirine bağlı olduğu için, dünya da nesnelliğini bu intersubjektiv temelden almaktadır[30].

Husserl'in dünyaya ilişkin açıklamalarından, başka-ben sorununa yakından bağlı başka bir yapı intersubjektiv dünyanın *identik, özdeş* bir bütün halinde konstitue edilmesidir. Husserl'in basılı basılmamış yazıları, tektek ben'lerin dünya denemeleri arasındaki ayrılıklara hakkını veren çözümlemelerle doludur. Husserl'e göre, herkes dünyayı kendi açısından, perspektivinden algılamaktadır. Herkes, dünyanın belli bir kesitini yalnızca kendisinin olan bir biriciklik ve özgünlükle yaşamaktadır. Herkesin kişisel bir dünya-tasarımı vardır; herkes dünyayı başka türlü 'görür'. *Krisis*'e eklenen bir parçada dendiği gibi, herkes belli bir "dünya-ufkuna" (Welthorizont) sahiptir[31]. Herkesin, doğrudan doğruya kendisine verilen, ilkece hiçbirzaman başkasının tıpatıp algılayamayacağı bir "yaşama-dünyası" (Lebenswelt'i) vardır. Yaşama-dünyası, herbir ben'in, herkesin biricikliğini evident olarak bildiği bilim-öncesi 'öznel' yönelmelerin bütünüdür[32]. Ancak, Husserl'e göre: herkes doğrudan doğruya yaşadığı orijinal dünya-ufkunun, *bir ve aynı dünyanın* öznel bir görünüşü olduğunda birleşmektedir. Bu bilinç herkesi kuşatmaktadır. İnsanlar, dünya-tasarımlarının ayrılığına, hatta bazan nerdeyse bütünüyle çatışmasına karşın bir ve aynı dünyayı algıladıklarını bilirler. Bu en açık, kişiden kişiye değişen dünya tasarımlarının herkes için yürürlük kazanabilen nesnelliğinde ortaya çıkmaktadır: Karşılıklı anlaşmanın sağladığı düzeltme ve onamalar dünyanın özdeşliğini gözönüne sermektedir; dünya üzerinde intersubjektiv-objektiv bir doğrulama söz konusudur. "Nesnel dünya anlamında, intersubjektiv olarak doğrulanabilme, özdeş olma bulunur; bu özdeşliği herkes yürürlükte bırakmak zorundadır"[33]. İşte, Hussel'e göre bu, *Einfühlung ile elde edilir.*

Ben'ler arasındaki içten birlik, dolayısıyla dünyanın bizim-

içinliği, Husserl'e göre yalnız cansız şey varlığı ile animalia'nın konstitution'unda değil, özellikle *"Geist dünyasında"* da ortaya çıkmaktadır[34]. Geist dünyası Husserl'in inceleme konusu yaptığı bellibaşlı konstitution basamaklarının üçüncüsü ve sonuncusudur. 'Geist dünyası' deyimi ile Husserl, açıklamalarının bütününde de anlaşıldığı gibi, aynı sözü daha önce felsefeye kazandırmış olan W. Dilthey'in göstermek istediği gerçekliği, kuşkusuz fenomenolojinin gerektirdiği transzendental bir işaretle, dile getirmektedir: Geist dünyası, insan-kültür-toplum-tarih dünyasıdır.

Husserl'e göre, Geist-dünyası insanın *çevresidir* (Umwelt); insan, ister istemez bir Geist çevresi içinde yaşamaktadır; Geist çevresi, tek-insan için –son 10 yılında kaleme aldığı elyazmalarında, Husserl'in sıksık başvurduğu bir deyimle– bir "yaşama-bağlamı", bir "yaşama-ortaklığı"dır (Lebensgemeinschaft). Her insan, belli bir Geist-dünyasının içine yerleştirilmiş olarak yaşar. Memleket-dünyası (Heimwelt) tek-insanın kendi dünyasıdır; köy, soy, dernek, kent, anavatan hep memleket dünyasının içiçe giren değişik basamaklarıdır. İnsanın kendi memleket dünyasının dışında "yabancı dünyalar", "dışdünyalar" (Fremdwelten, Aussenwelten) uzanıp gider. Tek ben'in çevresi, kapalı bir çember değil sonsuzca genişleyebilen bir dünyadır.

İşte tek-ben'in çevresine asıl anlamını veren, bu çevreyi çevre yapan –Husserl'in üzerinde özenle durduğu – bir gerçeklik vardır; bu, başkalarıdır, başka-ben'lerdir. Daha doğrusu çevrem, yalnız benim için varolan bir dünya kesiti değildir; çevrem, benim başkalarıyla birlikte payaldığım bir bütündür. Çevrem ortaklaşa çevredir. Çevremi kuran sayısız kültür objekt'leri (herhangibir eksikliği gidermede işe yarayan nesneler, gereçler, değerli şeyler, sanat yapıtları), büyük ölçüde, *başkalarınca* kotarılıp ortaya konmuş olan şeylerdir. Her parçasını kendim meydana getirdiğim bir yapıt bile ortaklaşa anlamı olan bir yaratmadır; böylece bir yapıt, hiç olmazsa başka birini hesaba katmakta, başka biri ile paylaşılmaktadır. Husserl bunu, bir elyazmasında şöyle anlatır: "Kendimi bir yapıtta başka biri ile birleştiririm – yapıt yalnızca benim için değildir; *bizim ikimiz için* (für uns beide) yapıttır"[35]. Çevremdeki nesneler, kuruluşlarına uyan "özel

birtakım 'manevi' (Geistig) niteliklerle donanmışlardır"[36], kültür nesneleri, bu nitelikleri, genel olarak *başkalarının* "anlam-değer kazandıran aktlarına" (Bedeutungsverleihende Akte) borçludur. Böylece, çevremdeki nesneler, solipsist değil de, sosyal karakterli nesneler olarak kendilerini bana kabul ettirirler.

Çevrenin, özü bakımından sosyal bir çevre olmasını, Husserl, yalnızca kültür nesnelerinin arkaplanını ışıklandırarak değil, aynı zamanda tek-ben'imin içine örüldüğü karmaşık birtakım ilişkiler sistemini betimleyerek belirtmiştir: Ben, herzaman kendimden saydığım ya da kendimi kendilerinden saydığım: ailemle, akrabalarımla, soyumla sopumla 'alışverişte' bulunurum. Ayrıca, benim komşularım vardır; çevresi daralıp genişleyebilen bildiklerim vardır. Ben bir arkadaşlar - birliği içinde sürekli olarak etkenlikte bulunurum; arkadaş, 'birbiri-için' varolan insandır; "arkadaşlar karşı karşıya varolan öznelerdir" (Gegensubjekte). Ben, bir dostlar çevresinin başkalarıyla birlikte üyesiyimdir. Bilimle uğraşıyorsam, benimle birlikte arayıp araştıranlara sıkıca bağlıyımdır. Herçeşit nesnel bilim başarıları, başkalarıyla birlikte meydana getirdiğim bir bilim dünyasının, araştırıcılar birliğinin varlığını gerektirmektedir. Ben, ben'i insan olarak hayvanlardan kökten ayıran özel bir varlık-dokusunun içinde zorunlukla yeralmaktayım. Bu, *tarihliliktir*. Ben'den önce başkalarının konuşmuş olduğu bir dili öğrenip konuşmak zorundayım. Kişisel özgürlüğümle belli bir ölçüde değiştirebilsem bile, başkalarından devşirdiğim çeşitli törelerin, alışkanlıkların, varlığımı sarıp sarmaladığı meydandadır. Hangi alana ilişkin olursa olsun gelenekler, tek-ben'imi belirlemektedir: "İnsan varlığımız sayısız birtakım geleneklerin içinde kımıldanmaktadır"[37].

Husserl'de bu gerçeğe, tekben'in varolmasındaki birlikte'liği en açık biçimde dile getiren betimlemelerde, hiç kuşku yok ki, en son yılları kapsayan araştırma-elyazmalarından sevgi konusunu işleyen elyazmalarında rastlanır. Husserl'e göre *sevgi*, sevginin en bencili bile *sosyal* bir akt'tır. Katkısız sevginin nesnesi, belli bir anlamda ya kendimden başka bir tek-ben, ya belli bir insan öbeği ya da bütün insanlardır. "En belirgin anlamıyla sevgi, kişice bir birlikte varolma ve birlikte yaşamaktır"[38]. Sevgide,

özellikle "karşılıklı sevgide" (Wechselliebe) insan varlıkları içiçe kenetlenmiştir. Sevgi, ben'ler arasında bir "uyum"dur (Harmonieren). Sevgi: bir ben-sen-birleşmesidir (Ich-Du-Einigung), bir "ikilibirlik"tir (Zweieinigkeit), bir "birlikte-eyleme"dir (Mithandeln). Tek olmadığımı, olamayacağımı anlatan çok önemli bir olay, sevgilinin ölümüyle kendini açığa vurmaktadır. Seven, sevgilisi öldüğünde 'varlıkça' ortadan kalkabilir; bundan, sevenin, sevgiliyle birlikte fizik bakımdan öldüğü çıkarılmamalıdır; sevgilinin ölümü, sevendeki yaşama değerini, yaşama sevincini, yaşama duygusunu hepten yokedebilir[39].

Bununla beraber, tekben'imin başka ben'lerle birlikte yaşadığını, tekben için başka bir normal yaşama doğrultusunun varolmadığını Husserl, yalnızca olumlu ilişkilerde değil, düşmanlık ilişkilerinde olduğu gibi olumsuz birtakım bağlarda da belirtmiştir. Husserl'e göre, tekinsan, ister varlığını yoğunlaştırsın isterse de varlığını korkuya salsın, hep başka ben'leri hesaba katmak zorundadır. "Başkası hep yaşama ufkumun içindedir; tıpkı benim kendimin, herzaman, yaşadığım ufkun içinde olduğum gibi; hem de her işte, her kez bana etkiyip beni oyalayabilen her işte bu böyledir. Başkası herzaman bana present'tir"[40]. Tekben'in kaderi, değişik ölçülerde de olsa, başkalarına bağlıdır.

Genel olarak Geist dünyası ile bu dünyanın içiçe giren çeşitli merkezleri üzerinde Husserl'in sunduğu çoğu geçici nitelikteki saptamalardan pek önemli sonuçlar çıkarılabilir. Bunlar, bazan tümüyle açık olmasa da, Husserl'in gözünden kaçmamıştır. Ancak, burada yalnızca başkasının ben'i sorununu ilgilendiren birkaç noktaya işaret edilecektir.

İlkin, bir insan olarak, bir kişi olarak tek-ben, varlıkça yalnız değildir. *Solus-ipse bir soyutlamadır.* Husserl, fırsat düştükçe altını çizdiği bu esaslı gerçeği, elyazmalarından birinde şöyle özetler: "İnsan, tekliğinde (der Mensch in der Einzelheit) gerek istenç yaşaması, gerek çabası gerekse de eksikleri bakımından yalnız (yalnız'laşmış) bir varlık değildir"[41] (nichts Isoliertes). İkinci sonuç şöyle özetlenebilir: İnsanların meydana getirdiği "birlikte yaşama" (Miteinanderleben) bir "kollektion", tektek individuum'ların, bireylerin bir yığını olmayıp içten birbirine kenetlenmiş, içiçe örülmüş bireylerin meydana getirdiği bir top-

luluktur. Böylece, birlikte yaşama, yanyana yaşamaktan daha fazla birşeydir; Husserl'in bir aydınlatıcı sözüne başvurulduktа, tektek ben'ler *"içiçe yaşamaktadırlar"* (Ineinanderleben). Bu içiçelik, insan yaşamasını bütünlüğüyle kavramaktadır; insan hem kuram öncesi eylemsel-değersel yaşamada hem de bilim çalışmalarında başkalarıyla birlikte varolmaktadır. İnsanların birlikteliği, Husserl'in bir deyimiyle "varlıkça bir içiçe örülmedir" (Daseinsverflochtenheit). Ben'ler birbirileri içindedir. Demek ki *"ben" "biz"*de, "biz"le vardır. Tek ben, varlık bakımından, kendini, bir "biz-ufku" (Wir-Horizont) içinde bulur. "Ben 'biz'in içindedir"[42] (Ich in Wir). 'Ben' ile 'biz' korrelat, bağlı varlıklardır. Nitekim Husserl, genel olarak 'ben'den, 'çevre'den sözaçtığında, sık sık "biz insanlar", "ortaklık-birlik-bağlantısı", "insanlık-birliği", "içinde başkalarıyla birlikte varolduğum insanlık", "kişiler bağlantısı", "bütünlük" (Wir-Menschen, Gemeinschaftszusammenhang, Menschheitsverband, Mitmenschheit, Personenverband, Allheit) kavramlarını işekarıştırmakta; böylece, *benler arasındaki koparılmaz varlık bağlılığını* yansıtmaktadır.

Bütün bu saptamalardan anlaşıldığına göre, tekkişinin içten kenetlendiği Geist-kültür düzeninin, nesneleri, öbekleri ve birlikleriyle açık bir dünya olarak konstitue edilebilmesi için, Husserl'e göre, tıpkı öbür iki konstitution basamağında olduğu gibi, başkasını deneme ya da Einfühlung intentionalitesi gerçekleştirilmelidir. Gerek Geist taşıyan nesneleri gerekse de şu bu biçimde alışverişte bulunduğumuz insanları birer toplum-insanı olarak kavrayabilmek için, gene Einfühlung'a, yeniden Einfühlung'a gerekseme vardır.

d. Başkasını-denemenin başarı sınırı

Şimdi, eldeki çalışmanın bıkıp usanmadan arkaplanları arayan, Husserl'ce bildirilenin gerisindeki içkımıldanışı duymak isteyen tutumuna uyulduğunda, şu sorular, sormadan geçilmeyecektir: Peki, herbir ben'in bütünüyle objektiv-intersubjektiv dünyanın identite'si, özdeşliği, aynılığı üzerindeki sarsılmaz bilinç nereden gelmektedir? Bir bakıma, bu aynılığı temellendir-

mede başvurulan anlaşmayı, dolayısıyla da Einfühlung'u (başkasını-denemeyi) olanaklı kılan nedir? Ancak, bu uğraşı her yanı ile burada deşilmeyecektir. Bu, Husserl'de başlıbaşına bir araştırma merkezi meydana getiren intersubjektivite konusuna düşen bir ödevdir. Eldeki çalışmada ise bu konuya, yalnızca Einfühlung konusunun gerektirdiği ölçüde dokunulmaktadır. İstenen, sözü edilen soruları belli bir yere dek işlemek, bununla da eldeki çalışmanın başsorusuna son aydınlığını kazandırmaktır: Einfühlung (ya da başkasını deneme) kavramının başarı sınırını apaçık belirlemektir. Husserl özellikle son dönemlerinde bu sorularla uğraşmıştır.

Husserl'in her iki soruyu yanıtlamak için sunduğu çözümlemeleri, V. meditation'un en yüksek noktası olan *"intermonadolojik birlik"* (intermonadologische Gemeinschaft) başlığında toplayabiliriz. Husserl'e göre, daha önce de açığa konduğu gibi[43], herbiri somut bir monad olan tektek ben'ler, esas yapıları bakımından "birbirini karşılayıp birbirine uyan birtakım konstitutiv sistemlerle donatılmıştır"[44]. Monadlar arasında bir yapı bağlılığı vardır. Buna Husserl, *"monadların uyumu"* (Harmonie der Monaden) adını vermektedir. İşte gerek nesnel dünyanın konstitution'unu gerekse Einfühlung'u temellendiren bu uyumdur. Monadlar, "birbirine uygun olarak ayarlanmış" oldukları içindir ki, ortak bir dünyayı kabuletmekte ve Einfühlung ile değiştokuşta bulunmakta; birbirilerini etkilemektedirler[45]. Bu durum, monadların yalnızca olaysal-gerçek bir yetkisi olmayıp "özce" bir niteliğidir.

Peki, neden intermonadolojik bir uyum var? Bu kaçınılmaz soruya, Husserl, uzunuzadıya bir yanıt aramış değildir. Ancak, Husserl'in, *Meditation'lar*dan sonra giriştiği incelemelerdeki anaeğilimi: intermonadolojik uyumu, yalnızca durumu ve sonuçları bakımından betimlenebilen, nedeni bilinemeyen son bir veri olarak kabulettiği yönündedir. Nitekim Husserl yayımlanmamış yazılarından birinde şöyle der: "Hangisi olursa olsun Einfühlung, herbir monadın başka bir monad içinde 'yansımasıdır' (Spiegelung); bu yansımanın olanağı da, uzaylı-zamanlı bir doğanın uyumlu bir konstitution'una dayanmaktadır; bu doğa öyle bir doğadır ki, karşılıklı yaşantı konstitution'ları için, bütün

ben'lere uzanan bir gösterge meydana getirmektedir"[46]. Şimdi Husserl'in bu önemli tümcesinden: Einfühlung'un, dolayısıyla monadlardaki uyumun dünyanın (doğanın) birliği ile açıklandığını; oysa bunun, daha önce, dünyanın nesnelliğini monadlar arasındaki birlikte aydınlatmaya çalışan düşüncelere karşıt birşey olduğunu; böylece Husserl'de, bu konuda bir çelişme bulunduğunu çıkarmaya kalkışmak, Husserl'i yanlış yorumlamaya götürecektir. Araştırma yöntemi ve atılışı, Husserl çeşidinden bir filozofta çelişmeler saptamaya kalkışmak, soruların kendisini anlamak bakımından hiç de verimli bir iş değildir. Çelişmelerin --çelişmeler gerçekten varsa– nesnel motiv'lerini araştırmak daha yapıcıdır. Aslında, Husserl'in anılan tümcesi, düşüncelerindeki bir çelişmeden çok, şey-durumunun kendisine ilişkin bir zorluğu dile getirmektedir: *Dünya-doğa ile tektek ben'lerin birliği öylesine içiçe girmiştir* ki, bunları olduğu gibi kabul etmekten; açıklamaya kalkınca da, birini öbürüne dayatmaktan başka çare yoktur. Bu açıdan görüldükte, cansıkıcı bir çelişmenin sözünü etmek doğru olmaz. Sallantısızca söylenebilecek bir şey varsa, o da Husserl'in: dünyanın özdeşliğini, daha çok monadolojik birlikten kalkıp aydınlatmaya büyük bir önem vermiş olmasıdır.

Bu yöndeki çabalarında, Husserl, dünyanın özdeşliğini, monadların *birliğinde* zorunlukla temellendirmektedir. Husserl'e göre; her ben'in orijinal dünyası bir ve aynı dünyanın bir 'görünüşüdür'. Olabilen bütün tektek dünya tasarımları, hep bir ve aynı *dünyanın* tasarlanışlarıdır. Çünkü tektek ben'ler *birtek* monad birliği meydana getirmektedir. Tektek monadların, birbiriyle ilişkisi olmayan birtakım "monad-öbekleri" (Monadengruppe) kurduğunu öne sürmek; herbir öbeğin yalnızca kendisinin olan ortak bir dünyaya sahip olduğunu düşünmek, Husserl'e göre, "bir düşünülebilirlikten çok, tam bir saçmadır"[47]. Birbirinden hiç haberi yok diye tasarladığım iki ayrı monad öbeği, dolayısıyla iki ayrı dünya, daha ben böyle bir şeyi tasarlar tasarlamaz, tasarlayan benim kendimle ilgili birer bütün olarak belireceklerdir; böylece kapalı monad öbekleri de benim hep aynı dünyaya ilişkin olan bir çevre-dünyam olarak ortaya çıkacaktır. Demek ki Husserl'e göre: birtek özdeş, ortak dünya varo-

labilir; bu dünya, yine birtek olan monadların birliğinde konstitue edilmektedir.

Monadların birliği, Husserl'e göre, "açık" (offen) bir birliktir. Bir ben, başka ben'i konstitue etmiş olan bir ben'i konstitue eder; bu, monad birliğini, açık, uçsuz bucaksız bir bütün yapmaktadır. Böylece, monadlar arasında, her monadı, sonsuz sayıda monadları taşımakta olan bir monadla zenginleştiren bir "ben-çokluğu" (Vielheit der Ich) söz konusudur. (Husserl elyazmalarından birinde bu olaya "iterativ alteration" adını verir.) Bundan dolayı, intermonadolojik birlik, *varolabilen bütün ben'leri kuşatan* bir birlik olarak kendini kabulettirmektedir. Husserl, bu *evrensel birliği,* çeşitli yazılarında, hep aynı anlama gelen çeşitli sözlerle adlandırmıştır: *"transzendental intersubjektivite"*, "toplu-öznellik", "monadlar bütünü", "insanlık" (transzendentale Intersubjektivitaet; All-Subjektivitaet; Monadenall; Menschentum) kavramları bunların en önemlileridir. İşte monadların bu açık birliği, konstitue edilen identik dünyanın da "açık, sonsuz" (offen, endlos) bir dünya olmasını gerektirmektedir[48].

Yukarıda verilenlerle, eldeki çalışmanın anakonusunun eksiksizce ortaya konabileceği ortama varılmıştır: *Başkasını-denemenin başarısı* nedir? – Başkasını deneme ya da Einfühlung, tam anlamdaki dünyanın, intersubjektiv-intermonadolojik koskoca bir yapı olarak dünyanın konstitution'unu sağlayan temeldir. Bu temelin özü birlikteliği gerçekleştirmesidir. Bu birliktelik ise Husserl'in fenomenolojisini baştanbaşa kucaklar. Hatta bu fenomenolojiye *"birliktelik fenomenolojisi"* denmelidir. Çünkü "birliktelik" kavramı, fenomenolojinin baştanaşağı yapısını olanaklı kılar. Ancak, bununla fenomenolojide bir *devrim* kendini gösterir. Bu devrim şöyle açıklanabilir:

Husserl ile bir dialog yaparaktan gelişen araştırmada da yansıdığı gibi, fenomenoloji bir *egoloji,* bir ben-öğretisi olarak başlamıştır. Ayrıca bu egoloji'nin, özü gereği, bir egoloji halinde kalmak zorunda olduğu zaman zaman belirtilmiştir. Eşsiz bir epoche-reduktion sonucunda, dünya, bütünüyle parantez-içine alınmıştır. Herşeyi konstitue eden, herşeye anlamını kazandıran biricik varlık, işte bu kendi tek-benimdir. Oysa bir yerden sonra, Husserl'in yorumlanmakta olan egolojisi birdenbire bir *sos-*

yoloji halinde, bir toplum öğretisi halinde belirmektedir. Egoloji, Einfühlung'lardan ötürü bir sosyoloji halinde genişlemektedir. Tek-ben, yalnızlıktan kurtulmuştur; kendini, bir ben-çokluğu içinde bulmaktadır. Artık hep 'ben' diye tekil konuşamayız; 'biz' diye çoğul konuşmak zorundayız. Böylece, tehlikeli solipsizm 'görüntüsü' gerçekten silinip gitmiştir.

Bütün bu düşüncelerin doğru olmadığı söylenemez. Ancak, herbirinin transzendental bir anlam değişikliği ile yürürlükte kalabileceğini gözden yitirmemek gerekir. Nitekim başka başka bağlamlar içinde, aynı düşünceleri anlatmak için, Husserl'in başvurduğu birkaç belirleme, bunu açığa koymaktadır: Egoloji nasıl "*salt* (reine) bir egoloji" ise, sosyoloji de "*salt* (reine) bir sosyoloji"dir; varılan ben'lerin çokluğu, "*salt* bir bençokluğudur" (reine Ichvielheit). Buradaki "salt" sözü de, bütün bu deyimlerin, transzendental alanda bir anlamı olabileceğini bildirmekten başka birşey değildir. Demek ki aşılan solipsizmin ancak *transzendental* bir geçerliği vardır. Varılan "biz", tek transzendental "ben'in içinde" konstitue edilmiş olan bir "biz-liktir" (reine Wirheit). Kendimi, bir üyesi olduğum bir ben-çokluğu içine yerleşik bulduğumda, bu bulduğumu, yine kendi transzendental ben'imde, bir intention olarak, 'qua cogitatum' olarak yine kendim konstitue ederim. Başka ben'lerin çokluğu, toplumsallık ve bizlik, hiç kuşku yok ki, transzendental tek-ben'imin tabanında, bu tek-ben'in kendisini aşan birtakım anlam-bütünleri olarak görünmektedir; her biri, tekben'ime göre birer 'transzendenz'tir. Ancak, –Husserl'in başka bir bağlamda kullandığı lojik-onotolojik bir kavramla–, bu transzendenz, *immanent bir transzendenz*'tir. Tek-ben'imi aşan anlam bütünleri, *tek-benimin tabanında*, tek ben'imi aşmaktadırlar. Tek-ben'imin yalnız-başına varolmadığı; başka-ben'lerin evident olarak varolduğu; hatta bir bakıma, başka-ben'lerin gerek varlıkça gerek evidenz'çe benim kendi ben'imden 'önce' geldikleri; ben'lerin içiçe kenetlenen bir universum meydana getirdiği..., – bütün bunlar, en küçük bir sallantıya bile yolaçmaksızın yürürlükte olan sağın-kesin birtakım fenomenolojik betimlemelerdir. Bu betimlemeler, transzendental-fenomenoloji alanında, en kandırıcı solipsizm'leri bile çürütmeye gücü yeten olumlu birer belge olarak belirmektedir-

ler. Ancak, bu belgeleri doğal davranışta belirebilen solipsizm'lere karşı kullanmak; bu transzendental belgelerden fenomenolojinin sınırları ötesinde yararlanmaya kalkışmak, transzendental fenomenolojinin özüne aykırı birşey olur.

Gelgelelim transzendental fenomenolojinin özüne uymayan böyle bir adımı Husserl kendisi atmıştır. Daha önce[49] gösterilmeye çalışıldığı gibi Husserl, transzendental fenomenolojinin ötesinde, fenomenolojiden ayrı bir düşünme yönünde de yürümüştür. Bu yönde doğal davranıştaki anlamıyla solipsizm sorusu ortaya çıkmaktadır; oysa transzendental fenomenoloji çerçevesinde, bu anlamdaki bir solipsizme yer yoktur. Husserl, felsefesinde, solipsizmi çürütmek için fenomenolojisindeki transzendental betimlemelere başvurmuş, böylece felsefesi ile fenomenolojisini ayıran anlam-uçurumunu hesaba katmamıştır. Fenomenolojisinde sağlam, kesin bir temel olarak beliren intermonadolojik-intersubjektiv yapıları, monadlar arasındaki uyumu ve toplumsal kuruluşları... transzendental birer fenomen olan bütün bu esasları felsefesine *aktarmıştır.* Bu aktarma sonucunda, Husserl: "solipsizm görüntüsü ortadan silinmiştir"[50], "solipsizm korkulukları" kaybolup gitmiştir diye sesini yükseltmektedir.

Husserl, daha önce çepeçevre aydınlatıldığı üzere kendi açısından bakılınca, bu savında haklıdır; çünkü, kendisi, fenomenolojisi ile felsefesi arasında –gerçekte varolan– esaslı ayrılıkları kabuletmemektedir. Böylece, Husserl, transzendental fenomenolojideki solipsizmi doğal davranıştaki, dolayısıyla felsefesindeki solipsizmle *karıştırmıştır.* Daha *Encyclopedia Britannica*'daki "fenomenoloji maddesinde" söylediği gibi: transzendental fenomenolojide *tek*-öznellik bir *inter*-subjektivite halinde *genişlemektedir.* Yukarıda belitildiği gibi, intersubjektivite'nin immanent, içkin transzendenz'i tam bir apaçıklıkla doğrudur, evident bir doğruluktur. Ne var ki bu transzendenz'i, doğal davranıştaki bir transzendenz için kullanmak, fenomenolojiye aykırı düşer. Fenomenoloji, kendi çizdiği sınırların, yani reduktion'un ötesine geçmemelidir.

Ancak, şurasını iyice kavramak gerekir: Husserl'in yaptığı karıştırma üzerinde yukarıda söylenenler, transzendental fenomenoloji çerçevesinde başkasının ben'i sorunuyla ilgili olarak

gerçekleştirilen başarılara, nesnel değerleri bakımından, en küçük bir karanlık getirmez. Çeşitli Einfühlung'lar, ben-çokluğu, bu çokluktaki özel bağlılık... kesin-fenomenolojik birer betimlemedir; varolanı özce saptamaktadır. Bu saptamaların, başka bir tabanda (felsefede) kullanılamaması, kullanıldığında da başarılı sonuçlara vardırmaması, saptamaların *kendisine* dokunmaz.

Notlar:

1 Krş. III. Kıs. 5/a, d.

2 Örneğin krş. N. Berdjajew. *Das Ich und die Welt der Objekte;* W. Dilthey, *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt;* J. E. Heyde, *Erkenntnis des Fremdseelischen;* K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen.*

3 *Ideen II,* S. 79.

4 *A.g.y.,* S. 80.

5 *A.g.y.,* S. 82.

6 Bu düşünceler için *Ideen II*'nin bütün ilk kesimi esas olarak alınmıştır.

7 *Ideen II,* S. 78.

8 *Ideen III,* Beilage I, S. 110.

9 *A.g.y.,* S. 109 vö.

10 Husserl *Ideen I*'in girişinde gerçekleştirmeyi sözverdiği programa uyarak (S. 7) bilimlerin ana konstitution'larını açıklamaya girişmiş olsaydı, ister istemez, fizik bilimini fenomenolojik aydınlatmada, bu bilimdeki 'objekti' cansız şeyin, intersubjektiv yapısı üzerinde dikkatle duracaktı. Husserl'den kalan birçok kırıntının çepeçevre kavranmasından çıkan bu sonucu pekiştiren bazı ipuçlarına *Ideen II*'de rastlanmaktadır: Nesnel cansız şey, "intersubjektiv olarak öylesine ortaklaşadır ki, bizimle alışverişte bulunabilen bütün bireyler için geçmektedir. Nesnel belirlenim (objektive Bestimmung), şeyi, kendisine yapışık olanla, olması gereken şeyin aracılığıyla belirlemektedir; ancak bu şeyin, bana ya da benimle alışverişte bulunan birine görünen ve bildirişmeden ötürü birlikte olan herkes için aynı olarak geçmesi gerekmektedir" (S. 87)... "Bir şeyin; nesnel gerçeklikte ne gibi bir anlamı olduğunu, yani görünen, bildirişme halindeki bütün öznelere görünen ve intersubjektiv özdeşleştirmeyle özdeşleştirilebilen gerçeklikte (durch intersubjektive Identifizierung identifizierbare Wirklichkeit) ne gibi anlamı olduğunu, görünüşlerden ve intersubjektiv bağlamdan çıkarabiliriz" (S. 88).

11 Bu son derece ilgi çekici sorun, ama ilgi çekici olduğu oranda da güç olan sorun, genellikle hayvan sorunu gibi, Husserl'in konstitution fenomenolojisinde açık bırakılmıştır. *Hayvan konstitution'unda da, varlık ve bilgi bakımından yine insanın esas olduğu, insanın* "normal örnek" (Normalfall) ya da "asıl norm" (Urnorm) diye kabul edildiği; hayvanların, insanlara göre konstitution'da "anormal" birer varlık olarak belirdikleri; ama hayvanların, kendi aralarında yine 'normal' ve 'anormal' diye ayrılabileceği yönünde Husserl'in *Descartes'çi Meditation'lar*da (S. 55) verdiği çok kısa bir işaret, zorunlukla, hayvanların da, belli bir ölçüde, özel

bir Einfühlung'la kavranabileceğini düşünmeye götürmektedir. Krş. S. 76, not 1.

12 Nitekim *Ideen II*'nin ikinci kesiminin ilk bölümü (22 29. paragrl.) böyle bir yorum a hakkazandıran, ama nerdeyse satırların arasında belirdikleri için buraya alı namayan göstergelerle doludur. – Bu göstergelerden bundan sonraki paragrafla rın işlenmesinde yararlanılmıştır.

13 *A.g.y.*, S. 148.

14 *A.g.y.*, S. 95.

15 Bk. S. 82, v.ö.

16 *Cart. Med.*, S. 137.

17 *K III 18*, S. 26.

18 Krş. III Kısım, C.

19 *K III 18*, S. 20.

20 *K III 14*, S. 4. Husserl, 7. XI. 1935 tarihinde, Kappel'de, bu tümceyi karaladığı sayfanın kenarına "0 (sıfır) hepsinin pek bir değeri yok" (O das Ganze nicht viel wert) sözlerini yazmıştır. Ancak, bu, Husserl'in düşüncesinden büsbütün vazgeçtiğini göstermez. Husserl'in elyazmalarıyla yakından bir tanışma, özellikle araştırma-elyazmalarının eldeki çalışmanın önsöz'ünde belirtilen laboratuvar niteliği, "0 hepsinin pek bir değeri yok" sözüyle, Husserl'in, aslında, intersub jektivite ile ilgili son yıllardaki eşsiz çözümlemelerinin gidişine uyan tümceyi, içinde bulunduğu bağlam ve kılıkla beğenmediğini, sonradan değiştirip geliştirmek istediğini gösterebilir.

21 *B I 9 VI*, S. 48.

22 Husserl'in gerekli sonuçlarına götürmeden bıraktığı bu buluşu, sonradan J. P. Sartre (*L'Etre et le Néant*) ile M. Merleau Ponty (*Phénoménologie de la Perception*) elealıp işlemiştir. – L. Landgrebe, önemli bir yazısında (*Phaenomenologie und Me taphysik* VI, "Phaenomenologische Bewusstseinsanalyse und Metaphysik", S. 140 vö.): "sen"in "ben"den önceliğine Augustinus'un bir buluşu gözüyle bak maktadır. Landgrebe'ye göre : Augustinus'ta, Tanrı olarak anlaşılan "sen"in, insan olarak benim kendimden önce gelen, benimkinden daha sağlam olan, hatta benimkini temellendiren bir evidenz'i vardır. Augustinus'un bu derin buluşu, Batı Felesefesi geleneğinde sonradan kaybolmuştur. Bunun nedeni, Descartes'in tekben felsefesidir. Landgrebe'ye göre, işte, Augustinus'un esaslı buluşunu fel sefeye yeniden kazandıran Husserl olmuştur. Landgrebe Husserl'in, Augustinus'un "sen-evidenz'ini yeniden buluşunu: Batı Felsefesinin, en iç özüne, yeni den kavuşması" diye adlandırmaktadır. (S. 181 vö.)

23 Krş. III. Kıs., 5/a.

24 *Cart. Med.*, S. 124.

25 *Form. u. trs. Log.*, S. 209.

26 *K III 18*, S. 6.

27 *B I 9 VI*, S. 79. Ayrıca, krş. *B I 14, IV, V.* S. 14.

28 *C 8 1*, S. 10.

29 *B I 9 VI*, S. 54.

30 Nesnel uzay-zaman için krş.: *M III 9 VII b; Zeit.*, paragr.

31 *Krisis*, Beilage III, S. 365 v.ö.

32 Husserl'in Türkçeye "yaşama-dünyası" diye çevrilebilecek olan "Lebenswelt" üzerindeki fenomenolojik betimlemeleri, geriye bıraktığı pek değerli bir gömü dür. Özellikle basılı yapıtlardan *Erfahrung und Urteil*'ın 10. paragr. ile *Krisis*'in

34. paragraflarında, yayımlanmamış yazılardan da *E* öbeğinde toplananlarda "yaşama-dünyası" ile ilgili önemli işaretlere rastlanmaktadır. Existenz felsefesi yönünde, en çok, Husserl'in öğrencilerinden M. Heidegger'in "varolma çözümlemeleri"yle (Daseins-analysen) akraba bir tutumla kaleme alınmış olan bu işaretler, henüz bütünüyle incelenmiş değildir. Fransız Felsefesinde (örneğin Merleau Ponty'de) ortaya çıkan "monde vécu" kavramı ile Amerikan Felsefesinde (örneğin H. Spiegelberg'de) görünen "lifeworld" kavramı hep Husserl'den esinlenmiştir.

33 *B I/VI*, S. 28.

34 "Geist" sözü, tarih boyunca yüklendiği çok karmaşık anlamlardan ötürü başka bir dile tüm girdi çıktısıyla çevrilemeyen Almanca bir sözdür. Eldeki bağlamda, gösterdiği özel şey durumu belirtilmiştir.

35 *A VII II*, S. 86.

36 *Cart. Med.*, S. 162.

37 Krş. *Krisis* Beilage III.

38 *E III 8*, S. 10.

39 Husserl'in yukarıdaki yorumu esas olarak alınan çoğu telgraf biçemiyle kaleme alınmış olan elyazmaları şunlardır: *C 8 1; E III 8; E III 6; B I 14; C 8 II; K III 3* yukarıdaki yorum, ayrıca, basılı yazılardan özellikle *Ideen II*'nin 3. kesimi ile (S. 172 302) *Krisis*'in sonuna eklenmiş olup ilkin E. Fink tarafından *Vom Ursprung der Geometrie* adı altında yayımlanan (Revue internationale de Philosophie, 1, 2) III. ek'ten yararlanmıştır.

40 *E III 8*. S. 10.

41 *A.g.y.*, S. 22.

42 Krş. *B I 14 X*, S. 12.

43 Bk. II. Kıs., 4/c.

44 *Cart. Med.*, S. 138.

45 Krş. *M III 9 VII b*, S. 66.

46 A.g.y., S. 59. Krş. II. Kıs., S. 62 v.ö.

47 *Cart. Med.*, S. 167.

48 Intermonadolojik birlik'le ilgili bu son paragraf: V. meditation ile aşağıdaki el yazmaların zaman zaman örtük düşüncelerinden yararlanmaktadır: *M III 9 VI b; M III 9 VII; C 16 VII; A VII 11; K III 12*. Bu paragraflarda, başlıbaşına bir araştırma konusu yapılması gereken Husserl'in genel 'monad öğretisi', yalnızca başkasının ben'i sorununu ilgilendirdiği oranda elealınıp işlenmiştir. Bundan, Husserl ile Leibniz arasındaki apaçık düşünme benzerliğine dokunulmamıştır. – Krş. I. Kıs., 4/c.

49 Eldeki bölümün bundan sonraki açıklamaları için krş.: II. Kıs.

50 *Cart. Med.*, S. 176.

SONUÇ

Başkasının Ben'i Sorununun Husserl'deki İşlenişi Üzerinde Eleştirsel Düşünceler

a. Başka-ben sorununun Husserl'in düşünme dünyasındaki yeri

Burayadek eldeki araştırmada yerine getirilmeye çalışılan başlıca ödev: başkasının ben'i sorun düğümünün Husserl'de *nasıl* elealınıp işlendiğini apaçık belirtmekti. Şimdi de araştırmaya, bu son basamağında, elealıp incelemeden geçemeyeceği önemli bir soru kendini kabulettirmektedir: Başka-ben konu-bütünü üzerinde buraya dek yapılan Husserl-yorumundan gerek *Husserl* gerekse *sorun* ile ilgili ne gibi *sonuçlar* çıkmaktadır? Bu soruya verilecek yanıt, hiç kuşku yok ki; biryandan araştırmanın bütününü aydınlatıp derinleştirecek; öteyandan da hem Husserl'in düşünce dünyası hem de sorunun kendisi üzerindeki bilince son biçimi kazandıracaktır. Böyle önemli bir işi gerçekleştirmek için, araştırmadaki Husserl-yorumunu, çepeçevre *krıtik-objektiv, eleştirsel-nesnel* bir bakışla kavramak gerekir. Bu arada, araştırmada kesin olarak varılanın yalnızca altını çizmek; hiçbir yabancı ögeyi yardıma çağırmamak yerinde olacaktır.

Belirtilmesi gereken ilk eleştirsel sonuç: *başka-beŋ sorununun Husserl'in düşünme dünyasındaki yerini* ilgilendirmektedir. Sırası geldikçe çeşitli yönlerden dokunulduğu ve belgelerle açıklanmaya çalışıldığı gibi, başka-ben sorununun Husserl'in düşünme dünyasında canalıcı bir yeri vardır. Sorunun Batı Felsefesi geleneğinin dışında kaldığı gözönüne getirilecek olursa, bu durumun ne büyük bir anlam ve değer taşıdığı, sorunlar di-

zisinde bir *devrim* olarak ortaya çıktığı sallantısızca benimsenmelidir.

"Başka-ben sorunu", Husserl'in düşünmesinin geliştiği iki anayönden birinde, *transzendental fenomenolojik idealist felsefede*, dallıbudaklı bir güçlüğün toplandığı başlıktır. Bu güçlük, eldeki araştırmada çepeçevre incelenmiş olan transzendental solipsizm sorusudur; Husserl'in özel idealist felsefesinin odak-noktasını meydana getirmektedir: Kendi bilincimin dışındaki başka bilinçli varlıkların gerçekliği sorusu, bir idealizm halinde tutarlıkla geliştiğinde, sözün tam anlamıyla solipsist kalmak zorunda olan Husserl'in felsefesini, ne yapıp edip ortadan kaldırılması gereken bir tehlike olarak pek yakından uğraştırmıştır. Bu, solipsizmin, tek-bilinçteki bilgi içeriklerinin nesnellik, genel-yürürlük savını hepten çürüten bir korkutma aracı olmasından; böylece doğru bilgi sevgisi olarak felsefenin, herşeyden önce bu korkuyu yoketmekle görevlenmesinden ileri gelmektedir. Husserl'in idealist felsefesi, solipsizme karşı kalktığı kesin sonuçlu savaşın olupbittiği meydandır. Husserl'in transzendental idealist felsefesindeki en özel sorunları bile anlamak için, solipsizm sorusunu, dolayısıyla başkasının ben'i sorununu deşme gereği vardır. Bu idealist felsefenin *bütünü*, yapısı ve içgelişmesi bakımından, başka-ben sorunundan koparılamaz.

Husserl'in düşünme dünyasındaki öbür anayön *transzendental fenomenolojidir*. Transzendental fenomenolojinin, anlaşılması ve anlatılması son derece zor bir kuruluşu vardır: yöntemi, gidişi ve içiçe dolanık sorun-düzeni bakımından, bütünüyle kavranması güç bir yapıdır. Bu yapının en kuşatıcı sorunu da konstitution'dur; *konstitution fenomenolojisi:* çepeçevre zenginliğiyle dünya fenomeninin bir dünya fenomeni olarak, transzendental ego'nun kaynağında nasıl adım adım konstitue edildiğini açığa koymaktadır. Oysa eldeki çalışmanın özellikle son bölümlerinde gösterildiği gibi, başkasını-deneme ya da Einfühlung başarısını, dolayısıyla başka-ben sorun-bağlamını işe karıştırmaksızın, bellibaşlı varlık alanlarının konstitution'unu aydınlatmaya *olanak yoktur*. Transzendental fenomenolojinin konstitutiv gidişinde, başka-ben sorun düğümü, nesnel yerinden ve öneminden ötürü bilincine varılması gereken *ilk* konulardan bi-

ridir. Transzendental fenomenolojinin çetrefil kuruluşu ancak bu bilinçle son derece anlamlı bir aydınlık kazanmaktadır.

İşte bundan dolayı Husserl'in düşünme dünyasındaki iki anayönde, hem idealist felsefesinde hem transzendental fenomenolojisinde, başka-ben sorununun büyük önemi hesaba katılarak, bu soruna, Husserl'in düşünme dünyasının özüne bir giriş gözüyle bakmak doğru bir yorum olacaktır. Nitekim bu yoruma uyularak eldeki incelemeye: "*transzendental fenomenoloji ile transzendental felsefenin özüne giriş*" altbaşlığı konmuştur. Bu altbaşlık, herhangibir düşünürde, belli bir sorunu araştırdıktan sonra, çok kez düşünürü bütünüyle aydınlatan beklenmedik önemdeki birtakım sonuçlara varılması ve sonuçların genelleştirilmesiyle elde edilmemiştir. Bu altbaşlık, yabancı ben'ler üzerindeki soruşturmaların ışığına bağlı kalınarak, Husserl'in düşünme dünyasını, bütünüyle başka-ben sorunu açısından görüp anlamak gibi öznel bir tekyanlılığın koyumu değildir. Bu altbaşlık: araştırmanın tümünden, özellikle başka-ben sorununun Husserl'deki yerinden zorunlukla çıkmaktadır.

Bu gerçek, hiç kuşku yok ki, bir *paradoks*, bir *aykırılık* etkisi yapmaktadır. Çünkü ne Husserl kendisi ne de öbür Husserl yorumlayıcıları, açıktanaçığa bu altbaşlık yönünde niteleyici bir saptamaya varmamışlardır. Ancak, bu, gerçeğin aslında varolmadığını göstermez. Husserl ile yorumlayıcıları böyle bir sonuca ulaşmamışlarsa bu, başka bir zorunluluktan ileri gelmiştir: Husserl, başka-ben üzerindeki çözümlemelerine son olgunluğu kazandıramadan, sorun üzerindeki son sözünü söylemeden ölmüştür; yoksa, kendisini sık sık doğru olarak yorumlayan Husserl'in, –eldeki çalışmada gösterildiği gibi–, birkaç örtük-açık işaretle belirttiği bu gerçeği: başka-ben sorununun, kendi düşünce dünyasının bütünlüğü için taşıdığı eşsiz önemi, sallantısızca tanıyacağı apaçıktı. Husserl'in yorumlayıcılarına gelince, bu yorumlayıcılar, gerek ilgi çevreleri gerekse yayımlanmamış yazıların araştırmayı zorlaştıran durumu yüzünden, başka-ben sorunuyla, dolayısıyla bu sorunun Husserl'deki yeriyle uğraşamamışlardır.

Başka-ben sorununu Husserl'in düşünme dünyasını kavramak için bir 'giriş' olarak ileri sürmek, bu dünyanın varedici 'gi-

riş'i olan reduktion ile çatışma halinde değildir. Başka-ben sorunu ne reduktion'un önemini azaltmakta ne de onun yerine geçmektedir. Reduktion, Husserl'in düşünme dünyasının temelidir, "giriş kapısı"dır. Ancak, bu dünyaya bir kez girdikten sonra; yöntemsel bir 'başlangıç' olan reduktion'u bir kez benimsedikten sonra; ortaya çıkan çeşitli sorunları ve çözülme olanaklarını özden anlamak için, reduktion'un düpedüz yürütülmesi yetişmez; ayrıca özel konstitution'ların düğüm-noktasını bilmek gerekir. Bu düğüm-noktası ise: başkasının ben'i sorunudur. Cansız şey, canlı şey, toplum yaşaması, genel olarak dünya, evidenz..., dolayısıyla *reduktion üzerindeki sorularla, başka-ben sorunuyla içiçe örülmüştür.* Başka-ben sorununa çevrilmeyen her Husserl-yorumu, bu soruna ne denli uzak bir araştırma tabanında kımıldanırsa kımıldansın, bazı esaslı güçlükleri çözemez; zorunlukla eksik kalır.

Başka-ben sorunu, Husserl'in düşünme dünyasının doğrudan doğruya yapısı bakımından, kendini kabulettiren bir 'giriş'tir. Ancak, buradaki 'giriş' sözünün: ortalama-genel bir açıklama, bir düşünme dünyasını anaçizgileriyle sunma anlamına geldiği söylenemez. Yerine göre bölük pörçük bir nesnel geçerliği ve pedogojik değeri olan böyle bir 'giriş'in, Husserl'inki çeşidinden bir düşünme dünyasını kavramaktan çok çarpıtacağı besbellidir. Buradaki özel 'giriş' sözü, eldeki çalışmanın, Husserl'deki bütün sorunları anlatmak bakımından deduktiv, çıkarımsal bir temel meydana getirdiğini; öğrenilmek istenen özel bir sorunun, yalnızca temelden türetilebilecek birtakım çıkarımlarla aydınlatılabileceğini de göstermemektedir: Transzendental fenomenolojide ortaya çıkan herhangibir sorunu kavramak için, o sorunla ilgili konusal betimlemeleri elealıp incelemek gerekecektir. Ne denli önemli olursa olsun, başka sorunlardan devşirilecek çıkarımlar, şey-durumunun kendisini açıp kolaylaştırmaktan çok bozmaya yarar. Başka-ben sorununun Husserl'e bir 'giriş' olması: bu sorunun Husserl'de *canalıcı* bir sorun olmasından; bu *sorunla hesaplaşmanın* Husserl'in düşünme dünyasındaki yapıcı sorunların özünü aydınlatmasından; bu sorunun, nesnel olarak başka birçok sorunlarla kenetlenmiş olmasından ileri gelmektedir.

b. Başka-ben sorununda Husserl'in vardığı olumlu içerikler

Eldeki araştırmanın bütününden çıkarılması gereken ikinci eleştirsel sonuç: başkasının ben'i sorunuyla ilgili olarak *Husserl'in vardığı olumlu içeriklerle* ilgilidir. Sırası geldikçe belirtildiği gibi Husserl'in başka-ben sorununa en büyük katkısı, bu sorun çerçevesinde ortaya koyduğu olumlu *öz betimlemeleridir*. Sorunun Husserl'in düşünme dünyasındaki, dolayısıyla da Husserl'in sorunun genel-tarihsel gelişmesindeki eşsiz yeri, hep bu olumlu betimlemelere bağlıdır. Bu olumlu betimlemelerle Husserl, soruna az rastlanır bir *önem, değer, bilinç ve genişlik* sağlamayı başarmıştır. Nitekim eldeki araştırmanın asıl amacı, bu olumlu betimlemeleri olanca zenginliğiyle, arkaplanlarını göstererekten yorumlamaktı.

Şimdi, burada, bütün bu betimlemelerin özetlenmesini beklememelidir. Böyle bir girişimin başarıyla sonuçlanması olanaksızdır. Çünkü Husserl'in adım adım, atlamasız ilerleyen fenomenolojik betimlemeleri –hemen hemen bütün betimlemeler gibi– herhangibir özetlemede anlamlarını yitirirler. Bu betimlemeleri vermenin birtek yolu vardır; o da, bunları nasılsalar öyle tekrarlamaktır. İşte bunun için, burada, bir özetleme işine de girişilmeyecek; yalnızca betimlemelerin bütününü ilgilendiren birtakım *kuşatıcı tutamaklar* anılacaktır. Hiç kuşku yok ki, bu tutamaklar, tekbaşına elealınıp incelendiklerinde, bir deyime havada kalırlar. Derin anlamları ve kalıcı yenilikleri bakımından kavranmaları için, eldeki araştırmada yorumlanan fenomenolojik betimlemelerin bütünü ile birlikte gözönünde bulundurulmaları gerekir.

Başkasının ben'i sorunu üzerindeki betimlemelerde, Husserl'in ortaya koyduğu başarıların en önemlilerinden biri, *solipsizmi* yenmek üzere yaptığı transzendental işaretli betimlemeler de toplanmıştır. Bu betimlemelerde, Husserl, solipsizmi transzendental fenomenolojik anlamda, kökten çürütmüştür. Başka ben'ler varolmaksızın kendi bedenimin ve ruhumun varolamayacağı; doğrudan doğruya benim kendimin, objektiv anlamda varolamayacağım; toplum dünyasının, kültür-tarih evreninin, başkalarının, transzendental anlamda benden bağımsız ontik

birer bütün oldukları... bütün bu ince betimlemeler, solipsizmi, negativ-karşıkoyan belgelemelerle değil, positiv-olumlu temellerle özce yokeden betimlemelerdir.

Hangi kılıkta görünürse görünsün, *analojiye dayanan çıkarım kuramındaki* yapıcı kabullerin yıkılmasında, Husserl'in küçümsenmez katkısı vardır. Husserl'in bu katkısını, herhangibir eleştirme dileğinden çok araştırmalarının gelişmesindeki objektiv zorunlukta aramalıdır. Husserl'in başka-ben üzerindeki betimlemeleri: başka-ben'i kavramada çıkarım kuramcılarınca işekarıştırılan herçeşit analojiyi dışta bırakmanın doğru olduğunu açığa koymuştur. Kuşkusuz "analoji", "analog'laştırma", "analogon" sözleri Husserl'de de görünür. Ancak, bu sözlerin Husserl'de bambaşka bir anlamı vardır.

"Einfühlung" (başkasını-deneme), Husserl'in başka-ben üzerindeki en olumlu betimlemelerini toplayan başlığın adıdır. Husserl, "Einfühlung" sözüne anlam, derinlik, başarı-sınırı, değer, önem, köklülük ve genişlik bakımından *devrim* getirmiştir. Bu, Husserl'in başka-ben sorunu üzerindeki araştırmalarında en verimli başarılardan biridir. Einfühlung, Husserl'de: *büyük biçemde bir deneme türü;* başka ben üzerindeki her anlatımın geri gitmesi gereken bir bilgi kaynağı; kendine özgü bir evidenz biçimi; katkısız bir anlam-verme, konstitue-etme temelidir. Husserl'de Einfühlung, hertürlü estetik-psikolojik (bu arada özellikle duygusal) tekyanlılıklardan sıyrılmış son derece karmaşık ve *özce çokanlamlı,* dolayısıyla da değişik değerli ve etkili bir bilme etkenliğidir. İşte, Husserl'in "Einfühlung öğretisi", bu basamaklı, ayrıntılı bilme etkenliğini bütünüyle özce betimlemek isteyen; herçeşit mundan kuramsallaştırmalardan, dünyaya ilişkin kuram dizgilerinden *uzak* transzendental genelgeçer bir içerikdüzenidir. Bu içerik düzenini bütünüyle kavramak hiç de kolay değildir; gelgelelim, parça parça anlamak da olanaksızdır. Çünkü Einfühlung, başka ben'in *her konstitution basamağında özel bir anlam* taşımaktadır; bu özel anlam ancak, Einfühlung'un genel anlamı içinde eksiksiz olarak elealınıp incelenebilir; şu ya da bu yönde saltlaştırılamaz. Einfühlung, zaman genesis'i, zaman sürecindeki doğuşu ve gelişmesi bakımından değil, transzendental bakımdan, konstitution'lardaki çeşitli basamaklarda çeşitli

nitelikleriyle ortaya çıkmaktadır. Örneğin, Einfühlung hem orijinal, özgün bir denemedir hem de özgün olmayan bir denemedir; Einfühlung, hem aracılı (dolaylı) bir denemedir hem de aracısız (doğrudan doğruya) bir denemedir; buna bağlı olarak, başka-ben, hem benim ben'imden 'önce', hem de benim ben'imden 'sonra'dır... Bütün bunları, basmakalıp bir karşıtlığın ötesindeki gerçekler halinde çepeçevere kavrayabilmek için, -eldeki araştırmanın sınadığı gibi–, Husserl'in düşünme dünyasının tümünü gözönünden yitirmeksizin, arkaplanları ışıklandıran atlamasız bir yorum gerekir.

Başka-ben konusunu araştırırken Husserl'in gerçekleştirdiği bütün bu başarılar, yalnızca konunun kendisine çok kez sağlam bir çözüm yönü kazandırmakla kalmış değildir. Bu başarıların, *son derece önemli birçok sorunu aydınlatmada da büyük bir yardımı* dokunmuştur. 'Dünya-sorunu' (dünyanın bütünüyle kuruluşu, bilinmesi sorunu); 'sosyalite sorunu' (toplum-kültür-tarih düzeninin menevişli yapısı, görünümlerinin içten bağlılığı sorunu); 'ruh-beden sorunu' (özellikle ruh ile bedenin bağlılığı sorunu ..., – bu sorunlardan herbirine, hep başka-ben sorunu üzerindeki bilinç esaslı bir çözüm-temeli vermektedir. Daha doğrusu, bütün bu sorunlar, ayrı ayrı dile getirdikleri çeşitli şey-durumlarının varlıktaki içiçe girmelerine uygun olarak, işlenmeleri bakımından da, içiçe girmekte ve aydınlanmaları ancak birlikte elealınıp incelenmeleriyle sağlanabilmektedir. Bu arada, Husserl'deki çözümlemelerin gidişinden apaçık belirdiği gibi başkaben sorununa *odak* bir yer düşmektedir. Böylece, Husserl'in bu soruna ilişkin betimlemeleri, bellibaşlı felsefe ve bilim kollarına, özellikle *ontoloji, sosyoloji, psikoloji ve somatoloji*'ye, bu bilimleri nerdeyse yeniden kurmayı gerektiren ilkeler ve çözüm yolları bağışlanmıştır. Ama bu arada, Husserl en büyük katkıyı, felsefece antropoloji'ye –fenomenolojinin ruhuna daha uygun bir sözle– *insan-ontolojisi*'ne sunmuştur. Husserl'in başka ben üzerindeki araştırmaları, genel olarak insanı, somut bütünlüğü içinde, özce betimlemeye dayanarak özel varlığıyla kavramak isteyen bir insan-ontolojisine sürekli bir hız getirecek ipuçlarıyla doludur. Bunlar, Husserl'deki örtük kılıklarından sıyrılarak, eldeki çalışmada, fırsat düştükçe, dolayısıyla da olsa belirtilmiştir.

Husserl'de henüz işlenmemiş bir alan olarak bekleyen insan-ontolojisini konu yapacak her bağımsız çalışmanın, başka-ben sorununa ayrı bir özen göstermesi gerekir.

Husserl, bütün başarılarını, yapısı, sınırları ve anlaşılma olanakları bakımından I. kısımda açıklanmaya çalışılan *transzendental yöntemine* borçludur. Aynı yöntemi kullanınca, bu başarıları çeşitli yönlerde geliştirip derinleştirmek işinin genel olarak felsefe ve bilim için verimli bir ödev meydana getirdiği apaçıktır. Ancak, amacından uzaklaşmamak isteğiyle eldeki kitap, birkaç işaret biryana, böyle bir ödeve belirginlik vermeye kalkışmamıştır.

c. 'Açık' sorular

Eldeki çalışmadan çıkan bellibaşlı eleştirsel sonuçların üçüncüsünü şöyle saptayabiliriz: Husserl, başka-ben sorunu üzerindeki soruşturmasında ortaya koyduğu pekçok başarıya karşın *sorunla objektiv bakımdan ilgili bütün altkonuları aydınlatmış değildir.* Husserl, ilkin: sorunu çepeçevre çözmek için tasarladığı programı dilediğince eksiksiz olarak yerine getirmemiştir. Bunun sağlam tanığı, sorun üzerindeki görüşlerinin, zaman zaman olgun anlatımlara karşın bitmemiş parçalar halinde kalmış olmasıdır.

Başka-ben, benim gibi olan, ama ben olmayan bir ben, "sen" deyince, Husserl, başkasının hangi ben'ini gözönünde bulundurmaktadır: transzendental ben'ini mi, ruhunu mu, yoksa kişi olarak başkasını mı? Her bağlam içinde ayrı ayrı aydınlatılması gereken bu soruları Husserl keskin bir bilinçle sınırlayıp yanıtlamamıştır. Bu yüzden, Husserl'in başka-ben kavramı yer-yer bulanık bir kılıkla ortaya çıkmaktadır.

Husserl'in, solipsizmi yenmek üzere sınadığı girişimlere, felsefe ve fenomenoloji yönündeki araştırmaları, –anlam tabanı ve objektiv kesinlik bakımından ayrılıkları hesaba katılmaksızın–, birbiriyle *karıştırması,* kuşku yok ki, sorunun aydınlığı için zararlı olmuştur; böylece, Husserl'in bazı buluşları birtakım "izm"lerle, özellikle "ideal-izm" ile örtülmüştür. Husserl'in vargılarını –eldeki çalışmada yapıldığı gibi– içine karıştıkları metafizik örtüden çekip çıkarmak gerekir.

Başkasının ben'i konu bağlamına zorunlukla giren *bazı önemli sorular*, bu arada: başka-ben'ler üzerindeki bilincin (psikolojik açıdan) tekinsanın gelişme tarihi bakımından, (sözgelişi çocuklukta, gençlikte) ne gibi kılıklarla göründüğünü; çeşitli toplum çevreleri ile kültür-uygarlık düzeylerinde (bu arada ilkel denen topluluklarda) başka-ben üzerindeki bilincin ne gibi kurallı değişmeler gösterdiğini; ahlak-değerlendirme-hakbilinci konusunda başka-ben üzerindeki bilincin ne gibi bir rolü olduğunu özce betimleme işi; ben-sen arasındaki bellibaşlı 'karşılaşma' türlerinin fenomenolojik incelenmesi; önemli sen-ben-aktlarının, dolayısıyla da ben'leri kuşatan yaşama bağlılıklarının karmaşık yapıları ve düzenleriyle özden aydınlatılması..., – İşte bütün bu sorunlar, Husserl'de *açık kalmıştır*.

Ancak, bu saptamayla, burada, başka-ben'le ilgili olarak Husserl'in gerçekleştirdiği başarıların, başarı değeri azaltılmak istenmemektedir. Bu başarıların yeraldığı araştırma alanında ortaya çıkan gedikler, başarıları başarı olmaktan çıkarmaz. Hiçbir düşünürden herhangibir sorunu tam bir tüketicilikle eksiksiz olarak işleyip çözmesi beklenemez. Her düşünür, *belli* bir kültür-tarih-bilim durumundan kalkıp *belli* sorunlara yaklaşır; bu sorunlara –doğrudan doğruya ya da dolayısıyla– *belli* derinlikte bir bilinç kazandırır. Böylece, aynı sorunların daha sonraki araştırılmasına *belli* bir taban ve yön hazırlar.

Nitekim Husserl de, Batı Felsefesi geleneğinin dışında kalan başkasının ben'i sorununu, bazı belirli nesnel ve tarihsel zorunluluklardan ötürü belli bir açıdan elealıp incelemiş; 'açık' bıraktığı söylenen soruların büyük bir kısmı da, hiç kuşku yok ki, *yine Husserl*'in anakonuya getirdiği aydınlığın yardımıyla 'açık' birer soru olarak görülebilmiştir. Bu 'açık 'soruların geliştirilme yöntemi ve yönü için en sağlam örnek, yine Husserl'in fenomenolojisindeki araştırma atılımıdır. Bu atılım, başkasının ben'i sorununa somut olarak neler katabileceği, yalnız işbaşında belli olabilir. Ancak, şimdi, bu çeşitten önemli bir işe girişilmiyecektir; çünkü bu, eldeki çalışmanın amacını aşmaktadır.

Yararlanılan Yapıtların Bibliyografyası
(Kısaltmalarla birlikte)

A. EDMUND HUSSERL'İN YAZILARI:

a) Husserl'in yayımlanmış yazıları:

Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Herausgegeben und eingeleitet von Prof. Dr. S. Strasser. Haag, 1950, XXXI-224 S. – İlkin Fransızca çevirisi çıkmıştır: "Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie". Trad. par Mlle Gabrielle Peiffer et M. Emmanuel Levinas. Paris, 1931. VII-136 S. – ("Husserliana"nın 1. cildi; "Husserliana": Edmund Husserls Gesammelte Werke auf Grund des Nachlasses veröffentlicht vom Husserl-Archiv –Louvain– unter Leitung von H. L. van Breda). (Kısalt. *Cart. Med.; Par. Vort.*).

Die Idee der Phänomenologie, Fünf Vorlesungen. Herausgegeben und eingeleitet von Walter Biemel. Haag, 1950, XI-94 S. "Husserliana"nın II. cildi. (Kısalt. *Idee d. Phän.*).

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Herausgegeben von Walter Biemel. Haag, 1954, XXII-559 S. "Husserliana"nın VI. cildi. (Kısalt. *Krisis*).

Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Redigiert und herausgegeben von Ludwig Landgrebe, Hamburg, 1948, XX-478 S. (İlk basımı: Prag, 1939). (Kısalt. *Erfahrung*).

Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der Logischen Vernunft. Halle a.d.S., 1929, XI-298 S. ("Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", Bd. X.dan ayrıbaskı). (Kısalt. *Form. u. trs. Log.*).

Husserl. (Husserl'i anlatan kendi sözlük-yazısı; "Philosophen-Lexikon.

Handwörterbuch der Philosophie nach Personen. Unter Mitwirkund von Gertrud Jung verfasst und herausgegeben von Werner Ziegenfuss. Berlin, 1949/50, S. 569-576). (Kısalt. *Zeigenfuss*).

Ideen zu einer renen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einfühlung in die reine Phänomenologie. Neue und auf Grund der handschriftlichen Zusätze des Verfassers erweiterte Auflage. Herausgegeben von Walter Biemel. Haag, 1950. XVI-483 S. "Husserliana"nın III. cildi. I. baskı: "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung" I. cild, Halle a.d.S. 1913, 2. bas. 1922, 3. bas. 1928). (Kısalt. *IdeenI*).

Zweitez Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstituon. Herausgegeben von Marly Biemel. Haag, 1952, XX-426 S. "Husserliana"nın IV. cildi. (Kısalt. *Ideen II*).

Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Herausgegeben von Marly Biemel. Haag, 1952, VI-167 S. "Husserliana"nın V. cildi. (Kısalt. *Ideen III*).

Logische Untersuchungen. Halle a.d.S.1900/1901. (2. değiştirilmiş baskı 1913). (Kısalt. *Log. Unters*).

I. Band: Prolegomeno zur reinen Logik. XXII-157 S. (3. bas. 1922; 4. bas. 1928).

II. Band I. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. XI-508 S. (3. bas. 1922).

II. Band 2. Teil: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis. XII-244 S. (2. kısmen değiştirilmiş baskı).

Phenomenology. "Encyclopedia Britannica", done into English from Salmon 1927, 14. ed., vol., XVII, S. 699-702).

Philosophie als strenge Wissenschaft. ("Logos" I. Bd. 1911, S. 289-341). (Kısalt. *Logos*).

Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. Herausgegeben von Martin Heidegger. Halle a.d.S., 1928, V-132. (Ayrıbaskı: "Jahrbuch für Philosophie und phänomenlogische Forschung" Bd. X.). (Kısalt. *Zeit*).

b) Husserl'in yayımlanmamış elyazmaları (inedita):

(Araştırmada Husserl-Arşivlerindeki (Louvain/Köln) resmi işaretiyle anılan aşağıdaki yazılar, çok kez uzun başlıklar taşımaktadır. Burada, bu başlıkların eldeki araştırmayı ilgilendiren parçaları anılmıştır).

A VII 10, 1932, 82 S. - *Das universale Bewusstsein als Weltwahrnehmung.*

A VII 11, 1932, 133 S. - *Probleme der Weltanschauung.*

B I 9 VI, 1925-1928, 77 S. - *Primordiale Sphäre. Originale Erfahrung. Blätter über eigentliche und uneigentliche Fremderfahrung.*

B I 14, 1930, 39 S. - *Die Paradoxie der psychologischen Reduktion.*

B I 14 I, 1926, 15 S. - *Rätsel-Paradoxa.*

B I 14 II, 1926, 28 S. - *Paradoxie der psychophysischen Relativität.*

B B I 14 III, 1926/1931, 5 S. - *Die Paradoxie (der Zirkel) gleicih im Anfang der Besinnung über Wissenschaaft.*

B I 14 IV, V, 1930/1931-1932, 26 S. - *Zur Epoche.*

B I 14 VII, 1932, 48 S. - *Allgemeine Geisteswissenschaften... Der Mensch als Person...*

B I 14 X, 1933, 27 S - *In "personalistischer Einstellung" Betrachtung des menschlichen Bewusstseins.*

C 8 I, 1929, 24 S. - *Konstitution der intersubjektiven Welt.*

C 8 II, 1931, 14 S. - *Zum Strukturen der ichlichen Strukturen der lebendigen Gegenwart.*

C 8 II, 1929, 39 S. - (Başlıksız).

C 16 VI, 1932, 39 S. - *Phänomenologische Archäologie.*

C 16 VII, 1933, 18 S. - *Primordialität. Fremdapperzeption.*

E III 1, (Hangi tarihte yazıldığı Husserl-Arkivi'nde resmen belirtilmemiştir), *12 S. - Metaphysik, Teleologie.*

E III 2, 1921/1935, 71 S. - *Gegenstandspol und Ichpol-. Liebe und Teleologie.*

E III 3, 1933/1934, 12 S. - *Enthüllungsgang der universalen Teleologie.*

E III 4, 1930 63 S. - *Teleologie.*

E III 5, 1933, 7 S. - *Universale Teleologie.*

E III 6, 1933, 16 S. - *Gemeinschaftsleben und Existenz.*

E III 8, 1934, 27 S. - *Kosmologische Weltbesinnung, ethisch-praktische personale Welt-und Selbstbesinnung.*

K III 3, 1934-?-, 85 S. - (Başlıksız).

K III 4, 1934/1935, 122 S. - (Başlıksız).

K III 7, 1935, 18 S. - *Noten zu Lévy-Brühls Schriften über Primitive.*

K III 9, 1934/35, 94 S. - *Historische Geisteswissenschaften.*

K III 12, 1935, 53 S. - *Variation und Ontologie.*

K III 14, 1935, 29 S. - *Objektivität des Ausdrucks.*

K III 18, 1936, 94 S. - *Ontologie des Lebenswelt.*

M III 3, 1910, 45 S. - *Erklären und Verstehen.*

M III 9 VII, 1910, 30 S. - *Reine Psychologie. Die intersubjektive Reduktion.*

M III 9 VII b, 1910/1911, 150 S. - Phänomenologische Reduktion und transzendentale Theorie der Einfühlung.

M III 10 III 4, 1927, 45 S. - *Encyclopedia Britannica-Artikel.*

B. EDMUND HUSSERL ÜZERİNDEKİ YAZILAR:

Becker, Oskar. "Die Phänomenologie Edmund Husserls." (In "Kantstudien XXXV, 1930 S. 119).

Biemel, Walter. "Einleitung des Herausgebers." ("Husserliana" Bd. VI. S. XIII-XXII).

——- "Husserls Encyclopedia Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu." (In "Tydschrift voor Philosophie" Bd. XXII, 1950, S. 246-280).

Celms, Theodor. "Der Phänomenologische Idealismus Husserls." (In "Latvijas Universitates raksti Acta Universtatis Latviensis" Bd. XIX, Riga, 1928, S. 251-441).

Farber, Marvin. "The Foundation of Phenomenology," Cambridge-U.S.A.-, 1943, XI-585 S.

Fink, Eugen. "Analyse intentionelle et le problème de la pensée spéculative." (In "Problèmes actuels de la phénomenologie" Ed. H.L. Van Breda, O.F.M., Paris, 1952, S. 53-87).

——- "Das problem der Phänomenologie Edmund Husserls in der gegenwaertigen Kritik. Mit einem Vorwort von Edmund Husserl." (In "Kantstudien" Bd. XXXVIII, 1933, S. 319-383).

—— "Das problem der Phänomenologie Edmund Husserls." (In "Revue internationale de Philosophie" No. 2, 15 Janv. 1939, S. 226-270).

——- "Vorbemerkungen des Herausgebers zum Entwurf einer 'Vorrede' zu den 'logischen Untersuchungen' (1913) von Edmund Husserl." (In "Tydschrift voor Philosophie", vol. I, 1939, S. 106-131).

—— "Was will die Phänomenologie Edmund Husserls." (In "Tatwelt", 1934, X, S. 15-32).

Ingarden, Roman. "Kritische Bemerkungen zu Cartesianischen Meditationen" (In "Husserliana", Bd. I, S. 203-218).

Landgrebe, Ludwig. "Phänomenologie und Metaphysik," Hamburg, 1949, 207 S.

Merleau-Ponty, Maurice. "Sur la phénomenologie du langage." (In "Probl. act. de la phèn. S. 89-109).

Pos, H.J. "Valeur et limites de la phénoménologie." (In "Probl. act. de la phén." S. 31-52).

Schuetz, Alfred. "Discussion. Edmund Husserl Ideas, Volume II' (In "Philosophy and Phenomenological Research, Vol. XIII, No. 3, March 1953, S. 394-413).

Strasser, "Einleitung zu den Cartesianischen Meditationen und Pariser Vorträge". (In "Husserliana" Bd.I.S. XIX-XXXI).

Thévenaz, Pierre. "La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl." (In "Probl. act. de phén. S. 9-30).

Thyssen, Johannes. "Wege aus dem geschlossenen System von Husserls Monadologie." (In "Actes du XIème Congrès International de Philosophie", vol. II Epistémologie, Amsterdam, 1953, S. 188-194).

—— "Zur Neubegründung des Realismus in Auseinandersetzung mit Husserl". (In "Zeitschrift für philosophische Forschung" VII/2-3, 195, S. 145/385).

Van Breda, H.L. "Préface zu Husserliana" (In "Husserliana" Bd. I. S. IV-XII).

Wagner, Hans. "Kritische Bemerkungen zu Husserls Nachlass". (In "Philosophische Rundschau" Heft 1/2, 1953-1954, S. 1-22/95-123).

C. YARARLANILAN BAŞKA YAZILAR:

(Bu başlık altında "başkasının ben'i" sorununu yakından ilgilendiren ve sorun-durumu bakımından eldeki çalışmaya yeryer kılavuzluk etmiş olan yazıların önemlileri toplanmıştır. Sorunu dolayısıyla ilgilendiren öbür yazılar için bölüm sonu notlarına bk.)

Berdjajew, Nikolai. "Des Ich und die Welt der Objekte. Versuch einer Philosophie der Einsamkeit und Gemeinschaft" (Göttingen Üniversitesi Slav Semineri'nce gerçekleştirilen Almanca çeviri), Darmstadt, 1953.

Buytendijk, F.J.J. "Phénoménologie de la rencontre" (texte français de Jean Knapp), Paris, 1952.

Düthey, Wilhelm. "Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realitaet der Aussenwelt", Ges. Schr. V., Leipzig Berlin 1924 (Yazı ilkin 1890'da çıkmıştır).

Heyde, J.E. "Erkenntnis des Fremdseelischen. Ein Beitrag zur Erkenntnistheorie" (In "Grundwissenschaft" Bd. XII, 1/4, Leipzig, 1933).

Lipps, Theodor. "Die ethische Grundfragen", 3. bas. 1899.

Löwith, Karl. "Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen", München, 1928.

Merleau-Ponty, Maurice. "Phénoménologie de la perception", Paris, 1945.

Riehl, Alois. "Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System", (III. Cilt), Leipzig, 1926.

Scheler, Max. "Wesen und Formen der Sympathie", Frankfurt a.M. 1948, 5. bas.