

# HUSSERL VE MERLEAU-PONTY FENOMENOLOJİLERİNDE ÖZNEELLİK, ÖZNELERARASILIK VE SOLİPSİZM PROBLEMİ<sup>1</sup>

## SUBJECTIVITY, INTERSUBJECTIVITY, AND SOLIPSISM PROBLEM IN THE PHENOMENOLOGIES OF HUSSERL AND MERLEAU-PONTY

**Burcu BAŞARAN**

Doktora Öğrencisi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü,  
burcubasaran84@gmail.com, İzmir/Türkiye, ORCID ID: 0000-0002-0898-1451

### ÖZET

İnsan dünya içinde biricik bir varlık olmasının yanı sıra tarihsel, toplumsal, sosyal kültürel bir varlıktır. Varoluşunu ancak başkalarının varoluşuyla bir araya geldiği ortak bir sosyo-kültürel yaşama dünyası içinde başkalarıyla anlamlı ilişkiler kurarak gerçekleştirebilir.

Ben ve başkalarının karşı karşıya gelmesi hem sosyo-kültürel bir dünyanın kurulmasını ya da halihazırda insan varoluşuna verilmesini hem de ben ve başka-ben'in kurulan bu yaşama dünyası içinde birbirleriyle ilişkiye girmelerini gerektirir. Sosyo-kültürel dünyanın nasıl kurulacağı sorusu beraberinde ben ve başkası arasındaki ilişkinin nasıl tesis edileceğini merkeze alan öznelerarasılık problemini getirir.

Fenomenolojik hareketin iki önemli temsilcisi olan Edmund Husserl (1859-1938) ve Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) için öznelerarasılık probleminin temelinde öznellik kavramı yatar. Öznelerarasılığın tesis edilmesinde öznellik, öznelerarasılık ve dünya iç içe geçmiş, birbirinden bağımsız olarak düşünülemeyecek olan kavramlardır.

Bu çalışmanın amacı ben bu dünyada tek başıma mıyım yoksa benden başka özneler de var mı sorusunu merkeze alan solipsizm problemini ve başkalarının varlık anlamlarını nasıl açığa çıkartabilirim, başka özneleri nasıl deneyimleyebilirim sorularını merkeze alan öznelerarasılık/intersubjektivite problemini öznellik kavramı temelinde ele alarak Edmund Husserl ve Maurice Merleau-Ponty fenomenolojileri çerçevesinde tartışmak, ben, başkası ve kültürel ve sosyal dünya arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Öznellik, Öznelerarasılık, Solipsizm, Empati, Bedenlerarasılık

### ABSTRACT

Human-beings are both unique and historical, social, cultural beings in the world. They can only exist by establishing meaningful relationships with others in a common socio-cultural life-world where they come together with the existence of others.

The encounter between self and others requires both the establishment of a socio-cultural world or the world as its already given to human existence, and the interrelations of I and other-I within this established life-world. The question of how to establish the socio-cultural world brings with itself the problem of intersubjectivity, which centers on how to establish the relationship between the self and the other.

For Edmund Husserl (1859-1938) and Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), two important representatives of the phenomenological movement, the concept of subjectivity lies at the hearth of the problem of intersubjectivity. In

---

<sup>1</sup> Bu çalışma, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı doktora programında yürütmekte olduğum "Merleau-Ponty'nin Fenomenolojik Ontolojisi Üzerine Bir İnceleme: Algı ve Dilde Tersine Çevrilebilirlik Tezi" başlıklı tez araştırmasından hareketle oluşturulmuştur.

establishing intersubjectivity, subjectivity, intersubjectivity and the world are concepts that are intertwined and cannot be considered independently of each other.

The aim of this study is to discuss the problem of solipsism, which centers on the question whether I am alone in this world or are there subjects other than me and the problem of intersubjectivity, which centers around the questions of how can I reveal the meanings of existence of others, how can I experience other subjects, on the basis of the concept of subjectivity, within the framework of Edmund Husserl's and Maurice Merleau-Ponty's phenomenology, to set forth the relationship between me, the other, and the cultural and social world.

**Keywords:** Subjectivity, Intersubjectivity, Solipsism, Empathy, Intercorporeity

## 1. GİRİŞ

İnsan yaşama dünyası içinde biricikliğini ortaya koyan bir varlık olmasının yanı sıra bu dünyayı başkalarıyla paylaşan sosyal, kültürel, tarihsel, toplumsal bir varlıktır: Kendi varoluşunu ancak başkalarının varoluşuyla bir araya geldiği bir toplulukta, yani ortak bir sosyo-kültürel yaşama dünyası içinde gerçekleştirebilir. Peki benim öznelliğim ile başkalarının öznelliğinin karşı karşıya geldiği nesnel ve sosyo-kültürel yaşama dünyası nasıl kurulur?

Ben ve başka-ben'in erişimine açık olan, paylaşılan bir sosyo-kültürel dünyanın nasıl kurulduğu sorusu, başka öznelerin/ başka-ben'lerin varlığını ve ben ve başkası (öteki) arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağını merkeze alan öznelerarasılık problemini beraberinde getirir. Fenomenolojik hareketin iki önemli temsilcisi olan Edmund Husserl (1859-1938) ve Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) için “[d]ünyanın kurulması, benin ortaya çıkması ve öznelerarasılığın tesis edilmesi her şeyi eşzamanlı olarak kapsayan, birbiriyle ilişkili ve iç içe geçmiş [*verflechtenden*] bir süreç içindeki tüm parçalardır. . . . [K]urucu süreç üç parçalı bir yapı içinde gerçekleşir, öznellik, öznelerarasılık ve dünya.” (Zahavi, 2018: 125).

Bu çalışmanın amacı ben bu dünyada tek başıma mıyım yoksa benden başka özneler de var mı sorusunu merkeze alan solipsizm problemini ve eğer başkaları varsa onların varlık anlamlarını nasıl açığa çıkartabilirim, başka özneleri nasıl deneyimleyebilirim sorularını merkeze alan öznelerarasılık/intersubjektivite problemini öznellik kavramı temelinde ele alarak Edmund Husserl ve Maurice Merleau-Ponty fenomenolojileri çerçevesinde tartışmak, ben, başkası ve kültürel ve sosyal dünya arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktır.

Bu doğrultuda çalışmamızda Husserl'in erken dönem transendental fenomenolojisini ortaya koyduğu *Saf Bir Fenomenoloji ve Fenomenolojik Felsefe İçin İdeler (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 1913)*<sup>2</sup>, *Formal ve Transendental Mantık (Formale und Transzendente Logik; 1929)* ve *Kartezyen Meditasyonlar'a (Cartesiansche Meditationen; 1950)*, geç dönem fenomenolojisini ortaya koyduğu *İdeler II: Konstitüsyon Üzerine Fenomenolojik Çalışmalar'a (Ideen II: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, 1952)*<sup>3</sup> ve Merleau-Ponty'nin orta dönem eseri olan *Algının Fenomenolojisi'ne (Phénoménologie de la Perception; 1945)* başvurulacaktır.

---

<sup>2</sup> Bu eser bundan sonra metin içinde *Ideen I* olarak kısaltılacaktır.

<sup>3</sup> Bu eser bunda sonra metin içinde *Ideen II* olarak kısaltılacaktır.

## 2. ÖZNEELLİK VE ÖZNELERARASILIK PROBLEMİNİN KARTEZYEN KAYNAKLARI

Hem Husserl'in hem de onun izinden giden Merleau-Ponty'nin fenomenolojilerinde öznelarasılık (intersubjectivity) probleminin özünde öznellik (subjectivity) fikri yatar: Onların öznelarasılık kavramlarını, öznellik kavramlarından bağımsız düşünemeyiz. Öznellik kavramlarını sunarlarken her iki filozof da modern felsefede öznellik problemini ortaya koyan Rene Descartes ile derin bir hesaplaşma içine girecektir. O nedenle öncelikle Kartezyen özne anlayışını açıklamakta fayda vardır.

Descartes'ın Varlığı *Res Extensa* (uzanımlı töz) ve *Res Cogitans* (düşünen töz) olarak iki ayrı töze ayırması, bu iki töz arasında kapatılamayacak bir yarık açılmasına neden olan bilinç-beden, özne-nesne ya da içkinlik (bilinçli deneyimin içkin alanı, içsellik)-aşkınlık (dış nesnelere aşkın alanı; dışsallık) düalizmi ile sonuçlanır.

Descartes uzanımlı tözle özdeşleştirdiği bedeni fiziksel, fizyolojik, kimyasal bir mekanizma olarak ele alarak bilinci bedene, düşünceyi ise dış dünya deneyimine indirgemiş, böylece bedeni tamamıyla dış dünyanın bir nesnesi haline getirerek öznelliğinden ve içselliğinden soyutlamıştır. Düşünen tözle özdeşleştirdiği bilinci ve öznelliği ise bedensellikten ve dışsallığından tamamen soyutlayarak, deneyimi düşünceye, salt bir "Düşünüyorum" a indirgemıştır. Bunun sonucunda düşünce/bilinç dış dünya ile ilişkisini kuramayan solipsistik bir 'ben' kavramı haline gelmiştir. Başka bir deyişle, Kartezyen düalizmin Varlığı düşünen töze indirgemesi, sadece tek bir bilincin/ben'in varlığını ortaya koyan bir solipsizm problemi ile sonuçlanırken, başka-benlerin ve dış dünyanın varlığı sorgulamasını beraberinde getirmiştir. Kartezyen düalizmin açtığı yarık, "öznelliği bedensellikten kopardığı için insanı da algıladığı dünyadan ayırm[ıştır]." (Esenyel, 2020: 10).

Merleau-Ponty'e göre, Descartes'ın bedeni bilinçten soyutlaması empirist felsefelerin önünü açarken, bilinci bedenden soyutlaması ise entelektüalist, transendental ve idealist geleneğe ön ayak olmuştur. Empirizm ve entelektüalizm öznelliğin doğasına ilişkin ontolojik olarak birbirine zıt iki farklı görüşü dile getirir. Empirizm, materyalist gerçeklik dünyasına ait bir öznellik anlayışı; entelektüalizm ise idealist bir öznellik anlayışı ortaya koyar.

Husserl fenomenolojisini kurarken- her ne kadar kendi fenomenolojisini ayrı tutmak istese de entelektüalist, transendental ve idealist kanadın izini sürecektir. Erken dönem fenomenolojisini transendental özne kavramı üzerine temellendiren ancak solipsizm tehdidiyle karşı karşıya kalan Husserl, geç döneminde felsefesine yaşayan beden (*Leib*) kavramını tanıstırarak yeni bir öznellik anlayışı benimseyecek; bu tehdidi ortadan kaldırmaya çalışacaktır. Husserl'in öznellik ve öznelarasılık meselesini transendental idealist bakış açısıyla nasıl ele aldığı aşağıdaki bölümde ayrıntılandırılacaktır.

Husserl için *Leib* (yaşayan beden) kavramı hiçbir zaman fenomenolojisinin odak noktası olmayacaktır. Yine de Husserl'in bu kavramı en azından felsefenin bir konusu haline getirmesini kıymetli bulan ve bundan son derece etkilenen Merleau-Ponty, algı fenomenolojisini beden kavramını merkeze alarak ortaya koyar. Fransız filozof, *Algının Fenomenolojisi*'nde (*Phénoménologie de la Perception*; 1945) beden kavrayışını karşılamak için yaşayan beden (*corps vécu*), benim bedenim (*corps propre*) ve özne-beden (*corps sujet*) terimlerini (birbiri yerine) kullanır.

Merleau-Ponty felsefi serüveni boyunca modern felsefenin entelektüalist ve empirist geleneğinin yol açtığı özne-nesne, beden-zihin, içkinlik-aşkınlık gibi ikiliklerin soyutlamalarına karşı savaştık, kendi felsefesini bir madalyonun iki yüzü gibi olan bu ikiliklerin gölgesinden kurtarmaya çalışacaktır. Onun amacı modernizmin sebep olduğu solipsizm ve skeptisizm çıkmazını fenomenolojik bakış açısıyla aşma girişimidir.

Bu doğrultuda Merleau-Ponty empirizmin yol açtığı skeptisizm problemini aşmak için sözde bilimlerin üçüncü şahıs perspektifinden yaklaşarak bir mekanizma olarak ele aldığı nesne-bedenin karşısına, fenomenolojinin yaşayan bir organizma olarak ele aldığı, birinci şahıs perspektifinden bakan kendi- bedenimi (*corps propre*) yerleştirerek, yeni bir öznellik anlayışı ortaya koyar.

Onun orta dönem eseri olan *Algının Fenomenolojisi*'nde fenomenal beden/ yaşayan beden kavrayışı ile ortaya koyduğu öznellik fikri hem Kartezyen hem de Kantçı geleneğin entelektüalist-idealist öznellik anlayışına bir eleştiri niteliğindedir. Algı fenomenolojisini ortaya koyduğu bu eserde yaşama dünyasına yaptığı vurgu ile Merleau-Ponty özneliği ve bedenselliği düşünüm-öncesi, kişi öncesi, anonim ve ilksel bir alana taşıyarak öznelerarasılık problemini bu çerçevede tartışır.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, Kartezyen geleneğin solipsizm problemini aşmanın anahtarı olan öznelerarasılık meselesini tartışırken öznellik ve bedensellik temel ve kritik bir öneme sahiptir: Öznelerarasılık, öznellik ve bedensellik birbirinden bağımsız düşünülemez.

Husserl ve Merleau-Ponty fenomenolojileri, Kartezyen düalizmin iki ayrı kutba yerleştirdiği özne ve nesneyi ya da bilinç ve bedeni ortaya koydukları fenomenal beden/ yaşayan beden kavrayışlarıyla bir araya getirecek, bizlerin “sadece deneyimin sahipleri veya öznelere değil, bedensel varlıklar”, özne-bedenler olduğumuzu gösterecektir. (Carman, 2008: 135). Dolayısıyla “[f]enomenolojik bakış, [beden] ile zihin arasında bir yarıklık olmadığını, zihnin [beden] bulduğunu ve [bedenin] ayrı bir töz olmayıp zihinle dolu olduğunu ortaya koyar.” (Esenyel, 2020: 25). Bizler Kartezyen ego-cogito kavrayışının öne sürdüğü gibi sadece zihinler değiliz, aksine ortak deneyim dünyası içinde birbiriyle bedensel olarak karşı karşıya gelen ve ilişkilenen kanlı canlı, yaşayan varlıklarız.

### 3. HUSSERL'İN ERKEN DÖNEM TRANSCENDENTAL FENOMENOLOJİSİNDE TRANSCENDENTAL EGO KAVRAMI VE ÖZNELERARASILIK PROBLEMİ

Husserl, özneliğin temelinde yattığı öznelerarasılık problemini ilk defa *Formal ve Transcendental Mantık* (*Formale und Transzendental Logik*; 1929) ve *Kartezyen Meditasyonlar*'da (*Cartesianische Meditationen*; 1950) ele alır. Transcendental fenomenolojisini kurduğu bu erken dönem eserlerinde transcendentel öznellik fikrini Kartezyen geleneğin ego-cogito kavramsallaştırmasını takip ederek oluşturmaya çalışır.

Dermot Moran, öznellik anlayışını Kartezyen ego-cogitodan hareketle modellediği için Husserl'in “kendisinin en büyük düşmanı” olduğunu ileri sürer, çünkü bu hamlesi sonucu transcendentel redüksiyon ile ulaştığı transcendentel ego kavramıyla Husserl fenomenolojisi dünyasız/zamansız-mekânsız salt bir egodan başka-egolara ve yaşantılara alan tanımayan bir kurgu ile baş başa kalacak, “bilinçli deneyimlerin bireysel içgözlemi yoluyla ilerleyen metodolojik bir solipsizm”in içine sıkışacaktır (Dermot Moran, 2017: 26). Tam da bu nedenle, Husserl felsefi serüveni boyunca bu metodolojik ve transcendentel solipsizm problemini aşmak için çabalayacaktır. Dolayısıyla, solipsizmden çıkış kapısı olan kendi-benimden başka başka-benlerin de var olduğunu gösteren ve ben ile başka-benlerin ilişkisini kuran öznelerarasılık problemi Husserl fenomenolojisinde hayati bir öneme sahip olacaktır.

Husserl, *Formal ve Transcendental Mantık*'ta başka-benler meselesini şu şekilde gözler önüne serer:

... Benim için varlıkça geçen her şeyin en ilk temeli olan kendi transcendentel ego'm, nasıl olup da içinde başka bir transcendentel ego, sonra da bu çeşit ego'ların açık bir çokluğunu konstitue edebilir?- bu egolar yabancı ego'lar olup original varlıkları bakımından benim ego'ma salt olarak kapalıdır; buna karşın yine de, benim için, var olarak ve belli bir biçimde var olarak bilinebilirler (Husserl, 1929: 212).

Luis Aguiar De Sousa “The “Inner Weakness”- Merleau-Ponty on Intersubjectivity, Subjectivity and Husserlian Phenomenology” başlıklı makalesinde başka-ben’lerin Husserl fenomenolojisinin kalbinde yatan bir sorun olduğunu şu şekilde ifade eder: “başkası problemi, kısmen Husserl için çok önemlidir, çünkü tüm fenomenolojik projeyi solipsizm hayaletiyle tehdit eder, yani fenomenolojik egonun var olan biricik ve tek ego olabileceği tehdidiyle.” (De Sousa, 2019: 55). Dan Zahavi ise *Husserl’in Fenomenolojisi* adlı kitabında Husserl’in öznelarasılığın önemini henüz *Saf Bir Fenomenoloji ve Fenomenolojik Felsefe İçin İdeler* eserinin birinci cildinde egolojik düşüncelerini ortaya koyarken bile farkında olduğunu, “başlangıçta *Ideen I*’deki takdimini *Ideen II*’de bulunan öznelarasılık konusundaki düşünümüyle tamamlamayı tasarladığımı” (Dan Zahavi, 2018: ff.173), dolayısıyla “Husserl[in] *metodolojik bir solipsist* olarak yaygın bir şekilde kabul edilse de” aslında onun hedefinin “*transendental felsefenin öznelarası bir dönüşümünü*” sağlamak olduğunu ileri sürer (Dan Zahavi, 2018: 173).

Husserl’in transendental özne’ye nasıl ulaştığını kısaca şu şekilde açıklayabiliriz: *Kartezyen Meditasyonlar*’ın ilk dördünde Husserl’in asıl ilgisi, -ortaya koyduğu yönelimsellik fikri ile- özler alanına, yani şeylerin kendilerine geri dönmektir. Bu doğrultuda Husserl kendi bedenim, duygularım, düşüncelerim, inançlarım, ruhsal durumlarım, doğa, kültür yapıtları vb. gibi dış dünyaya ait olan her şeyi paranteze alarak (*epoche*) dünyasızlaştırır. Bu transendental redüksiyon<sup>4</sup> işleminden sonra geriye parantez içine alınmayacak tek bir şey kalır: transendental ego’nun (kendi-egom, saf bilinç, saf ben, salt özne) oluşturduğu salt, biricik bir varlık ve özler alanı. Husserl’e göre kesin bir bilim olma iddiasını taşıyan transendental fenomenolojinin araştırma alanı tam da transendental ben’in kurulduğu bu saf bilinç ve varlık alanıdır. “Saf bilinç’in oluşturduğu bu alan, yani salt ben, her şeyin ona göre bir anlam kazandığı, her şeye asıl anlamını veren, bütün varlıkları konstitue eden (yapılandırır) bir kaynak”, bir ‘kök’tür (Gülenç, 2014: 26). Başka bir deyişle, transendental özne başka benleri kuran temel kaynak ya da köktür. Husserl henüz *Ideen I*’de “bilincin, saflığı söz konusu olduğunda varlığın kendi kendine yeten bağlamı ve mutlak varlık olduğunu, ona hiçbir şeyin nüfuz edemediğini ve hiçbir şeyin ondan kaçamadığını” ileri sürerek transendental ego’ya göz kırpacaktır (Husserl, 1983: 93).

Husserl “transendental indirgemenin yeterince radikal olarak gerçekleştirilmesinin yalnızca öznelliğe değil, aynı zamanda öznelarasılığa da yol açtığı[nı]” vurgular (Zahavi, 2018: 192). Dolayısıyla, transendental fenomenolojisinde solipsizmi bir sıçrama basamağı olarak kullanan Husserl bu noktadan sonra öznelarasılık tartışmasını başka-benlere açılacağı bir üst basamak haline getirecektir.

Husserl, öznelarasılık problemini *Kartezyen Meditasyonlar*’ın beşincisinde ele alır. Alman filozof eserin bu son meditasyonunda, ilk dört meditasyonda transendental egonun kurulduğu salt özler alanına ulaşmak için kullandığı transendental indirgemenin ötesinde yeni bir indirgeme daha yaparak ‘kendilik alanı’ (the sphere of ownness; *Eigensphäre*) olarak tanımladığı bir alana ulaşacaktır. “Kendilik alanına indirgeme, yalnızca başkaları fenomenini değil, aynı zamanda onlarla bir şekilde bağlantılı olan veya onlar aracılığıyla mümkün kılınan her şeyi ‘oyun dışı bırakır’” (De Sousa, 2019: 56). Bu yeni redüksiyon aslında başka egoları da içine alan dünyanın nesneliliğinin paranteze alınmasından başka bir şey değildir. Bu doğrultuda Husserl başkalık alanı içinde yer alan başka-egolar ve nesnel dünyanın tam da indirgenmiş kendilik alanı içinde kurulacağını öne sürer. Kendilik alanında

<sup>4</sup> Transendental redüksiyon ya da transendental indirgeme, Husserl’in transendental ego’ya ulaşmak için kullandığı yöntemin adıdır. Transendental redüksiyon doğrultusunda dış dünyaya ait olan tüm bilgi ve varlık iddialarını paranteze alma işlemine de fenomenolojik epoche olarak adlandırır. Husserl genellikle transendental redüksiyon ve fenomenolojik epoche kavramlarını eşanlamlı olarak kullanır.

ego başkasını bir alter-ego olarak kurar. “Başka ego ilk ego-olmayandır (non-ego) . . . bana yabancı bir şeyin (*Fremdes*), yani benim kendi bilinç akışımın ötesine geçen bir şeyin ortaya çıkmasını mümkün kılan başka egodur.” (De Sousa, 2019: 56).

Husserl, *Beşinci Meditasyon*'da öncelikle kendilik alanı içinde alter egonun kurulmasının nasıl mümkün olacağını, daha sonra ise nesnel dünyanın alter egolar tarafından karşılıklı olarak deneyimlenebilir bir öznelerarasılık dünyası olarak nasıl kurulacağını ortaya koymayı hedefler. Ne var ki, M.C. Dillon, De Sousa ve Zahavi *Kartezyen Meditasyonlar*'da bu problemlerin çözümsüz kalacağını ileri süreceklerdir: “[b]u sorunun cevabı, alter egonun alter ego olarak deneyiminin kendilik alanı içinde imkânsız olduğudur: Husserl'in tanımladığı problem, tanımları çerçevesinde çözülemez.” (Dillon, 1988: 115).

Sonuç olarak, Husserl'in Kartezyen cogito'dan hareketle transendental egoyu fenomenolojisinin merkezine alarak ilerlediği modeli kendi bilincimin öz-deneyimini açıklamanın ötesine geçemeyecek, dolayısıyla başka-ego'ların/ alter-ego'ların nesnel dünya içinde birbirleriyle olan günlük deneyimlerine bir açıklama getiremeyecektir. Dolayısıyla transendental idealist görüşle kaleme alınan *Kartezyen Meditasyonlar*, “solipsist bir paradigmaya takılı kal[dığı]” için öznelerarasılığı kurmak bakımından başarısızlığa uğramıştır (Zahavi, 2018: 175).

Özneliği transendental redüksiyon ile ilişkilendiren Husserl'in aksine, Merleau-Ponty meseleyi neredeyse tam tersi bir bakış açısıyla ele alır: Fransız filozof, *Algının Fenomenolojisi*'nde fenomenolojisine tam da Husserl'in dünyanın varlığına olan inancımızı paranteze alarak oyun dışı bıraktığı yaşama dünyasından başlayacaktır. Bu bağlamda, “dünyanın var olduğu ve algıladığımız şeyin gerçek olduğunu varsay[an]”- ‘algısal inanç’ kavramını tanıştıracaktır (Esenyel, 2017: 116). Merleau-Ponty'e göre algısal inanca sahibiz çünkü tam da dünya-içinde-yaşayan, duygu, düşünce, yargılara sahip kanlı-canlı varlıklarız. Dolayısıyla, Husserl'de olduğu gibi indirgemeye tabi tutulmuş salt, kurucu bir transendental bilince değil; bizi yaşama dünyasına geri döndüren bir algısal bilince sahibiz: Merleau-Ponty fenomenolojisinde, Husserl'in dünyasızlaştırdığı transendental özneyi, dünya içinde ikamet eden bir fenomenal özne haline getirecektir. Bu bağlamda, Husserl'in kurucu, transendental idealist fenomenolojisi karşısında, Merleau-Ponty varoluşçu bir fenomenoloji ortaya koyacaktır. Ona göre “fenomenolojinin görevi, dünyayla en ilkel ilişkimizi, “dünyada olmamızı” oluşturan şeye odaklanmak ve onu gün ışığına çıkarmaktır.” (De Sousa, 2019: 57).

Tam da bu nedenle Merleau-Ponty öznelerarasılık probleminin ancak fenomenolojik bir bakış açısıyla irdelenmesi gerektiğini ileri sürecektir. Fenomenolojiye ihtiyaç vardır çünkü ancak yaşama dünyasına geri döndüğümüze etrafımızın halihazırda başkalarıyla ve sosyal, kültürel bir dünya ile çevrili olduğunu görebiliriz.

Bu bağlamda Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'ne yazdığı önsözde, başkası problemini alter-ego'ların birbiriyle olan ilişkisi çerçevesinde ele alan Husserl'i fazlasıyla transendental idealist olmakla eleştirir: Onun kurucu bir transendental egoyu başlangıç noktası olarak alması solipsist bir paradigmaya saplanmasıyla sonuçlanmış, salt egodan başka-ego'ların/ alter-ego'ların varlığını kavramayı ve onlarla ilişkilenmeyi imkânsız hale getirmiştir. Başka bir deyişle, dünya ve içindeki varlıkların benim egoma bağlı olarak kurulduğu idealist bakış açısında ikiden fazla alter-ego'yu düşünmek mümkün olmayacak, öznelerarasılık problemi çözümsüz kalacaktır.

Merleau-Ponty için mutlak bir transendental öznellik, yanında bir başkasının varlığına alan açmadığı için Tanrı'nın kendisiyle eşdeğer olarak görülecektir.

Cogito en nihayetinde Tanrı'yla çakışmamı sağlar. Deneyimimin idrak edilen ve özdeşlenip teşhis edilebilir yapısı, bu deneyimi Cogito'da bulduğunda beni olaydan çıkarıyor ve ebediyete yerleştiriyorsa, beni tüm sınırlamalardan ve özel varoluşum gibi temel bir olaydan

da kurtarır ve olaydan edime, düşüncelerden Ben'e geçmeyi mecbur kılan sebepler, Ben'lerin çokluğundan yalnız ve kurucu bir Ben'e geçmeyi de mecbur kılar. . . Kurucu bilinç ilke olarak biricik ve evrenseldir (Merleau-Ponty, 2016: 499-500).

Merleau-Ponty için öznelarasılık meselesi hiçbir zaman Husserl'deki gibi merkezi bir mesele olmayacaktır. Fenomenolojisinin merkezine bedeni alan Merleau-Ponty özneliği ve bedenselliği düşünüm-öncesi, kişi-öncesi, anonim bir ilksel alana taşıyacak, öznelarasılık problemini Husserl gibi alter-ego'lar arasında kurulan bir ilişki olmaktan ziyade; fenomenal öznelaraların kişi-öncesi bir alanda dışsal dünyaya/yaşama dünyasına yöneldikleri bir ilişkide ele alacaktır. Ne var ki bedeninin anonim karakterinden dolayı ben ve başkası arasındaki ilişki iki kişisel özne arasındaki ilişki şeklinde gösterilemeyeceği için Merleau-Ponty'de öznelarasılık problemi gerçek bir problem olmayacaktır. Merleau-Ponty için öznelarasılık problemi iki özne arasındaki ilişkiden ziyade iki beden arasındaki bir bedenlerarasılık ilişkisi olacaktır. "Husserl içinse, tam tersine, bir başkası sorunu vardır ve *alter ego* bir çelişkidir." (Merleau-Ponty, 2016, s. 16).

Sonuç olarak, Husserl erken dönem fenomenolojisinde "hiçbir zaman egolojik bakış açısını terk etme[miş] ve bu nedenle [onun] öznelarasılığı ele alışı üstünkörü ol[muş] ve hakiki bir radikallikten yoksun kal[mıştır]" (Zahavi, 2018: 193). Merleau-Ponty'e göre, Husserl'in transendental idealist fenomenolojisinin ortaya koyduğu öznelarasılık probleminin tartışılabilir bir mesele haline gelebilmesi için transendental özneyi başlangıç noktası olarak almaktan vazgeçmesi ve daha uygun bir yol izlemesi gerekmektedir.

Başkasının boş bir kelime olmaması için varoluşunun hiçbir zaman benim varolma bilincime indirgenmemesi ve *herhangi birinin [on]* buna ilişkin buna ilişkin olarak edinebileceği bilinci, yani benim bir doğa içinde vücut bulmamı ve en azından bir tarihsel durumun imkanını da sarıp sarmalaması gerekir. *Cogito*'nun beni durum halinde keşfetmesi gerekir ve sadece bu koşulla transandantal öznellik, Husserl'in dediği gibi bir öznelarasılık olur (Merleau-Ponty, 2016: 17).

Husserl, geç dönem eseri olan *Ideen II*'de, bilincin bedenli olması gerektiğini ileri sürerek fenomenolojisine yaşayan beden (*Leib*) kavramını tanıştıracak, özneyi zamansal-mekânsal, bedenlenmiş, sonlu, tarihsel, kültürel, sosyal bir varlık olarak kavrayacaktır. Başka deyişle, geç dönem eserlerinde yeni bir yol haritası çizen Husserl, yaşayan beden kavramıyla fenomenal bir öznellik ve öznelarasılık anlayışı benimseyecek; böylece ilk döneminde hareket noktası olarak aldığı entelektüalist- transendental idealist geleneğin öznellik anlayışına eleştiri niteliğinde bir atılım gerçekleştirmiş olacaktır.

Bu atılım Husserl'e solipsizm hayaletiyle savaşmak ve "*transendental felsefenin öznelarası dönüşümünü*" sağlamak için bir fırsat daha sunacaktır. Nermi Uygur, *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu* adlı kitabında Husserl'in geç dönem fenomenolojisindeki dönüşüm hamlesini şu şekilde yorumlar: "İşte bundan, Husserl'in solipsizmi yenememiş olduğu ne denli önemli bir şeyse; solipsizmi yenmek için gösterdiği yoğun çaba da o denli önemlidir." (Nermi Uygur, 2021: 100-101).

Husserl *Ideen II*'de her ne kadar bedenlenmiş, dünyalılaştırmış ve sonlu bir öznellik kavrayışının önünü açmış olsa da Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nde bir yanıyla onun *Ideen I*'de ortaya koyduğu entelektüalist, transendental ve idealist düşünceleri çerçevesinde değerlendirmeye devam ederken diğer bir yandan da onun *Ideen II*'deki atılımını takdir edecek hatta kendi beden fenomenolojisini belli yönleriyle onu tekrarlayarak ortaya koyacaktır. Çünkü "Merleau-Ponty, kendi fenomenolojisini Husserl'in içsel eğiliminin kendini gerçekleştirmesi olarak görür." (De Sousa, 2019: 53). Tam da bu nedenle onun Husserl okuması Sartre ve Heidegger gibi çağdaşlarına kıyasla Husserl'e çok daha yakın görülmektedir, hatta bir noktada Husserl'in fenomenolojisinin kendi düşüncelerine nasıl dönüştüğünün bir yansıması gibidir. Fakat Taylor Carman bu yakınlığın bir "yanlış anlama" olduğunu

ve bu yanlış anlamının da Merleau-Ponty'nin fenomenolojiye karşı duyduğu heyecan ve fenomenolojinin kurucusu olan Husserl'e olan vefa borcundan dolayı Merleau-Ponty'nin kendisinden kaynaklandığını ileri sürer. Oysa, "ikisinin dikkatli bir şekilde okunması, aralarındaki derin metodolojik ve sistematik farklılıkları hemen ortaya çıkarır." (Taylor Carman, 1999: 207).

#### 4. HUSSERL'İN GEÇ DÖNEM FENOMENOLOJİSİNDE LEİB KAVRAMI VE ÖZNELERARASILIĞIN KURULMASI

Husserl geç dönem eserleri olan *Ideen II* (1952)'de öznelarasılık problemini artık beden fenomenolojisi üzerinden tartışacaktır, çünkü nesnel, kültürel, sosyal bir dünyanın kuruluşu ancak bedenselliğin deneyimlenmesi ile mümkün olacaktır.

Bu doğrultuda Husserl bedeninin dünya içindeki aktif kurucu rolünü, kanlı-canlı varoluşunu ve yaşamsallığını ve içselliğini vurgulamak için öncelikle birinci şahıs perspektifinden deneyimlenen ve öznel bir organizma olan yaşayan bedeni (*Leib*), fizik dünyanın nedensellik yasalarına tabi, dışsal bir cisim olan nesnel bedenden (*Körper*) ayırır.

*Kartezyen Meditasyonlar*'da bu düşüncesini şu şekilde sunacaktır: "Bedenim kendini eşsiz bir biçimde belli etmektedir, yani bedenimi düpedüz bir cisim (*blosser Körper*) olarak değil beden (*Leib*) olarak bulurum"; bedenim diğer nesnel (objektler) arasında "biricik" nesnedir (Husserl, 1950: 128).

Husserl'e göre bedene atfedilen içsellik ve dışsallık ya da öznellik ve nesnellik iki ayrı varlık biçimine göndermede bulunmaz; dolayısıyla *Leib* ve *Körper* kendini tek bir bedeninin iki ayrı veçhesi olarak sunar. Husserl'e göre bedenim hem organizma (özne; *Leib*) hem de cisim (nesne; *Körper*) olan bir bütünden ibarettir: "Husserl'e göre bedenim: doğa-kültür çevremdeki her yerkaplayan şey gibi 'cisimleşmiş' (ver-Körpert) olarak ortaya çıkan organımdır." (Uygur, 2021: 117). Husserl doğası gereği ruh ve bedeninin birbirine bağlı olduğunu ileri sürer. Ruh ve bedeni birbirinden ayrı düşünemeyiz: "*Ben, bedenli-ruhlı bir bütünümlü*" (Uygur, 2021: 119). Bir organizma olan bedenim bir 'algı organı'dır, tam da taşıdığı öznellik dolayısıyla algılayabilen bir varlıktır. Bu anlamıyla beden (*Leib*) "bir 'özne'dir; daha doğrusu, bedende, bedenle birlikte algılayan bir özne vardır; bu da ruhtur." (Gülenç, 2014: 33). Dolayısıyla bedenim aslında ruhumun yani ben'im bir organıdır. Husserl'e göre ben (ruh, özne) ile bedenim (nesne) arasındaki ilişkinin kökeni tam da buraya dayanmaktadır.

Husserl için bedeninin aynı anda hem özne hem de nesne olan bu ikili yapısı, onun çifte duyum teorisinin kalbinde yatar. Onun kendi bedenimden hareketle ortaya koyduğu çifte duyum fenomeni ben ve başkası arasındaki öznelarası ilişkiyi aydınlatmak için de kritik bir rol oynayacaktır.

Çifte duyum teorisi bedeninin çift yönlü bir kavrayışı olduğunu gösterir. Sağ elimle sol elime dokunduğumda, dokunan elim özne, dokunulan elim ise nesne rolündedir. Ancak dokunulan el (sol el), dokunan ele (sağ el) sadece bir nesne olarak verili değildir; sol elim eş zamanlı olarak dokunmanın kendisini hisseden bir özne rolündedir. Aynı zamanda her an dokunan el rolünü üstlenebilir. Dolayısıyla, sağ elim ve sol elim arasındaki dokunma ve dokunulma ilişkisi tersine çevrilebilir bir ilişkidir. Dokunan elim aynı zamanda hem dokunma duyularına sahip bir özne hem de dokunulma duyularına sahip bir nesne olarak hisseder ve tersi dokunulan elim için de geçerlidir. Kısaca, çifte duyum teorisinde bedeninin ikili yapısından dolayı "iki el eşzamanlı olarak hem özne hem de nesne olarak deneyimlen[ir]." (Esenyel, 2020: 395).

Husserl bedeninin kendi içinde gerçekleşen çifte duyum teorisini bir model olarak ele alarak kendi-bedenim ile başka-beden arasındaki ilişkiye genişletir. Zahavi'nin görüşüne göre, "Sol elimle sağ elime dokunduğumda, kendimi hem bir başkasının beni deneyimleyeceği hem de bir başkasını deneyimleyeceğimi öngören bir tarzda kendimi deneyimlerim. Bu Husserl'in bir toplumsallık olanağının bedeninin belli bir öznelarasılığı varsaydığını yazdığında kastettiği şey olabilir." Zahavi,



2018: 165). Tıpkı iki elimin aynı zamanda hem özne hem de nesne olduğu gibi, algı alanıma bir başkası girdiğinde aynı zamanda hem kendi bedenimi (özne) hem de başkasının bedenini (nesne) deneyimlerim.

Başkasının bedeniyle karşılaştığımda ilk bakışta onu bir nesne olarak algıladım, başkası da kendi açısından benim bedenimi bir nesne olarak görmektedir. Bu durumda nesne (*Körper*) olarak gördüğüm başkasının, aynı zamanda beni görmekte olan bir özne (*Leib*) olduğunu idrak etmek durumunda kalırım. Benim bedenim ve başkasının bedeni arasındaki özne-nesne ilişkisi tıpkı dokunan ve dokunulan el örneğinde olduğu gibi tersine çevrilebilir bir ilişkidir. Başkasını eşzamanlı olarak hem özne (*Leib*) hem de nesne (*Körper*) rollerinde deneyimlerim. Başka bir deyişle, “benim başkasının bedenini başka bedenli bir öznellik olarak tanımama izin veren, bedenimin emsalsiz özne nesne statüsüdür.” (Zahavi, 2018: 179).

Husserl’in görüşüne göre başkasının bedenini, tam olarak kendi bedenimin içindeki bir ilişki (dokunan el-dokunulan el) tarzında deneyimleyemem. Husserl başkasını deneyimlemeyi, yani benim bedenim (ego) ve başkasının bedeni (alter-ego) arasındaki öznelarası ilişkinin nasıl kurulacağını açıklamak için empati (*Einfühlung*, başkasını deneyimleme, başkasını deneme) kavramına başvuracaktır.

Empati, başkasının bedenini benim bedenim tarafından “tanınması” ya da deneyimlenmesi için kendi bedenimin başka bedenle kurduğu “algısal bir ilişki” olarak tanımlanabilir (Moran, 2017: 32).

Empatinin kurulmasında bedeninin merkezi bir rolü vardır. Bedenim, “başkasını denemede başka-benlerin konstitüyonu [kurulması] için gereken esas temel”dir (Uygur, 2021: 123). Başka bir deyişle, başkasını deneyimlemeye (empati) başka bir bedeni bir varlık anlamı olarak konstitü edebilmem için öncelikle kendi bedenimi kavramam gerekir. Kendi bedenim, başkalarının davranışını ve bedenselliğini kavramamın ve deneyimlememin koşuludur. Her ne deneyimlersem bunu kendi bedenim aracılığı ile deneyimlerim, yani başkasının bedenini kurarken dayanak noktam kendi bedenimdir.

Başkasının bedenini bir varlık olarak tanımam ancak kendi bedenimden (*Leib*) hareketle beden anlamını karşımdaki başka bedene (*Leib*) aktarmam ile mümkündür. Husserl kendi bedenimden başka bedene doğru olan bu aktarımı *Kartezyen Meditasyonlar*’da ‘anlam-aktarması’ olarak tanımlar. Anlam aktarması ile başkasının bedenini sadece bir *Körper* olarak algılamam, “başkası [aynı zamanda] diğer *Leib* olarak kurulur.” (De Preester, 2008: 136).

... Kendi bedenim, beden olarak (işgören organ olarak) en ilk ve en özden konstitü edilen ve konstitü edilebilen biricik beden olduğuna göre; beden olarak kavranan ‘oradaki’ cisim, bu anlamı *benim kendi bedenimden kalkarak yapılan apperzeptif bir aktarma* ile kazanmak zorundadır; hem bu öyle bir aktarmadır ki, bedenselliğin özel niteliklerinin gerçekten aracısız (direkt), böylelikle de primordial bir halde gösterilmesini dışarı-da bırakmaktadır (Husserl, 1950: 140).

Anlam aktarması, apperzeptif bir aktarımdır (apperceptive transfer), yani algıya dayalı bir aktarımdır. Başka bedeni kendi bedenimi algıladığım gibi direkt olarak algılayamam, kendi bedenim dolayısıyla algıladım; çünkü başkasının bedeni bana hiçbir zaman kendi bedenim gibi orijinalliğinde verili değildir. Başkasının bedeninde kendi bedenimi yaşadığım gibi “birinci şahıs bakış açısıyla tam olarak ikamet ed[emem]”. Başkasının “bilişsel ve duygusal durumlarını” onun kendi içinde deneyimlediği haliyle deneyimleyemem; ancak “benim tarafımdan algılandığı şekliyle” deneyimleyebilirim (Moran, 2017: 32). Dolayısıyla apperzeptif anlam aktarmasında, kendi özümden verilen bedenim başka bedeni algılamamda örneklik teşkil eder ve benim bedenim ile başkasının bedeni arasında bir benzerlik kurulur. “Demek oluyor ki, (apperzeption) benzerliğe dayanan belli bir apperzeption olacaktır; ama

bu yüzden hiçbir zaman analogiye dayanan bir çıkarım değildir” (Husserl, 1950: 141). Başkasının bedenini kendi bedenimi algıladığım gibi birinci şahıs perspektifinden algılayamasam da onu karşımda duran bir beden anlamı, bir varlık anlamı olarak kavramam bu iki beden arasında kurulan benzerlik sayesinde gerçekleşir.

Husserl benim bedenim ile başkasının bedeni arasında ‘benzerlik birliği’ nin kurulduğu bir ilişkiyi açıklamak için çift-olma (Alm: paarung; İng: pairing) kavramını tanıtır: Benim bedenim ve başkasının bedeni çift olarak kurulmuştur, “her zaman birlikte varol[urlar] . . . .Kendi bedenim ile başka-beden, özce birbirinden ayrılmayan iki varlık”tır (Uygur, 2021: 134). Alman filozof, *Kartezyen Meditasyonlar*’da çift-olmayı şu şekilde tanımlayacaktır: "Ego ve alter ego her zaman ve zorunlu olarak orijinal bir ‘çift-olmada’ verilir" (Husserl, 1960: 112).

Husserl çift olma terimi ile kendi bedenimle başkasının bedeninin birbirine karıştırılmasının önüne geçmiştir. Kendi bedenimle başkasının bedeni iç içe geçerek birbirinden ayrılamaz tek bir beden oluştururlar ancak yine de başka benlere ait bedenler olmaları bakımından iki ayrı bedendirler. Burada başka beden ile başka ben arasındaki ilişki de ortaya çıkmaktadır: Kendi bedenim başka bedeni kurarken onu sadece başka bir beden olarak deneyimlemez; aynı zamanda başka bedendeki başka-ben’i de kavrar. “Başkasının bedeni benimki gibi bir ben olan başka bir ben’in bedeni”dir (Gülenç, 2014: 32). Bu başka beden kendi beni ile iç içe geçmiştir, birlikte varolur, yani kompresenttir (co-present). “İşte bu içiçegirmede başkasının beden-cismi ile bu bedende sözgeçiren başka ben, bana birlikli bir denemede... verilir.” (Husserl, 1950: 143-144). Empati bu birlikli yapı (co-presence) içinde gerçekleşir: “empatik karşılaşma, öncelikle, kompresent olan yaşayan bir özneye yaşanmış bir karşılaşmadır.” (Moran, 2017: 41).

Başkasını deneyimlemede (empati) başka-ben’in bilincine, duygularına, düşüncelerine onun deneyiminin özünde verildiği haliyle ulaşabilseydim, başka-ben’in başkalığı ortadan kalkar, başkası benim bir parçam haline gelirdi. Başka-ben kendi için bir özne olsa da yine de bana başka olandır: “Başka-ben ikinci bir ben, ‘ben’im bir kopyam değildir. Başka-ben benim bir başka türlümdür, benim bir değişimimdir.” (Gülenç, 2014: 35). Kısaca başka ben bir alter-egodur. Alter-ego “tam da öznel erişilmezliğinde deneyimlendiği müddetçe bir özne-özne ilişkisiyle uğraş[rız]” (Zahavi, 2018: 181). Dolayısıyla, başkası benim dışımda ve bana aşkın (transendent) olandır. Tam da aşkınlık sayesinde başkasıyla benim arama bir sınır çekilir ki bu sınır başkasını başkası olarak tanımam için elzendir. Bu sayede kendi ben’imi ‘burada’, başkasının ben’ini ise ‘orada’ olarak deneyimleyebilirim. Ancak yine de empati ile kendi-ben’imi başka ben’in yerine yani ‘oraya’ yerleştirebilirim. Bunu yaptığım anda ‘orada’ olanı (başka-ben), ‘burada’ olana (kendi-ben’im) dönüştürmüş, kendimi başka birinin yerine koymuş olurum. Husserl, ‘orada’ olan başka benin dolaysız olarak değil de present olan kendi benimden hareketle ve kendi benim dolayısıyla algılandığını appresentation kavramı ile ifade eder.

Husserl *Kartezyen Meditasyonlar*’da appresentation aracılığı ile gerçekleştirdiği empatiyi şu şekilde sunacaktır:

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* monadic alanında ‘burada’ modusunda algılandığı aynı cisme işaret etmektedir (Husserl, 1950: 146).

Çift olmada başkasının bedenini bir varlık anlamı olarak kavramak için kendi bedenimle kurduğum benzerlik birliği artık kendini bir özdeşlik (identification) olarak gösterir. Başka bir deyişle, “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.” Dolayısıyla,

empatide, benim deneyimlediğim haliyle başkasının ‘orada’ olan bedeni ile başkasının kendi orijinalliginde ‘burada’ olarak deneyimlediği bedeni arasında “*tam bir örtüşme*” olacaktır (Uygur, 2021: 142). Ancak bu örtüşmenin olduğu koşulda başka-bedene başka-beden anlamını aktarabilir, onu karşımda duran başka bir beden olarak deneyimleyebilirim.

İşte Husserl’in beden fenomenolojisinde öznelerarasılık kavramı empati kavramı aracılığıyla tam olarak bu şekilde kurulmaktadır. Ben ve başka ben (sen) arasındaki içbirliği ve karşılıklılık ilişkisi sayesinde birbiriyle iç içe geçmiş ama aynı zamanda birbirinin karşısında duran iki öznenin birbirini anlayabilmesi, birbiriyle anlaşabilmesi ve empati kurması mümkün olur. Başkasını deneyimlemede (empati), ben’im (*Leib*) varlığım ancak başka bir öznenin (*Leib*) varlığıyla kurduğum öznelerarası ilişkide anlam kazanır. Öznelerarası alanda kendi bilincime erişebilmek için bir başkasının bilincine ihtiyacım vardır ki bu da nesnel, sosyo-kültürel dünyanın kuruluşunu varsayar. “Husserl’e göre toplumsal dünyanın kuruluşu, bedenin ve başkalarının empatide kuruluşu ile derinden bağlantılıdır.” (Moran, Intercorporeality: 43).

Başka bir şekilde ifade edecek olursak, dünyanın nesnelliği tam da benim seni kurduğu öznelerarası alanda kurulur: öznelerarasılık “nesnel olarak paylaşılan bir dünyanın kuruluşuna giden ilk adım’dır.” (Zahavi, 2018: 185). Ben ancak bir toplumun parçası olduğum takdirde nesnel dünyayı deneyimleyebilirim. Dünyanın nesnelliği kurulduğu vakit bir nesneyi bir başkasının benim algıladığım gibi algıladığını ve kendimin de aynı nesneyi bir başkasının algıladığı gibi algıladığımı deneyimlerim. Böylece bu nesnenin gerçek ve nesnel olduğunu tecrübe ederim. Başka bir deyişle, öznelerarası bir deneyimin nesnesi olan bu nesne artık sadece benim için verilmiş bir varlığa indirgenemez. Benim özneliğimi aşan gerçek ve nesnel bir varlık olarak karşımda kurulur.

Özetleyecek olursak, Husserl’in çift-olma terimi, ben ve başka-ben (sen) arasındaki algısal bir ilişki olan empatinin nasıl kurulduğunu açıklamakta kilit bir rol oynamıştır. Husserl’in beden fenomenolojisinde ben ve sen arasındaki öznelerarasılık empati kavramı ile kurulur. Nesnel dünyanın kuruluşu ise tam da öznelerarasılığın kuruluşu ile mümkün olur. Dolayısıyla, öznelerarasılık meselesini ele alırken öznellik, öznelerarasılık ve dünya kavramlarının birbirine derin bir şekilde bağlı olduğunu görürüz.

Peki Husserl geç dönem eserlerinde kurduğu öznelerarasılık kavramıyla solipsizmi aşabilecek midir?

Bir önceki bölümde vardığımız sonuçta, Husserl’in erken dönem transendental fenomenolojisinde egolojiyi bırakmamış olması nedeniyle solipsist paradigmaya takılı kaldığını, dolayısıyla öznelerarasılık problemini radikallikten yoksun ve yüzeysel bir şekilde ele aldığını, öznelerarasılık probleminin çözümsüz kaldığını ve merkezi bir problem haline gelemediğini söylemiştik.

Oysa ki yine aynı bölümde belirttiğimiz gibi Husserl felsefi serüveni boyunca solipsizmin gölgesinden kurtulmak için öznelerarasılık problemini son derece ciddiye almış, felsefesinin temel bir uğraşı haline getirmiştir. Hatta bu uğurda geç dönem felsefesine *Leib* kavramını tanıtırarak düşüncesinde köklü bir değişikliğe gitmiştir. Çünkü onun felsefi projesi daha en başından beri solipsizmi bir sıçrama basamağı olarak kullanarak ‘*transendental felsefenin öznelerarası bir dönüşümünü*’ sağlamaktır (Zahavi, 2018: 173).

Her ne kadar bu iki iddia birbiriyle çelişkili görünse de Zahavi “Husserl’in kök-benin biricikliğine yaptığı vurgunun hiçbir şekilde transendental felsefi bir tasarının öznelerarası bir dönüşümüyle çelişmeyeceğini anladığımız andan itibaren söz konusu tutarsızlık ortadan kalka[cağını]” ileri sürer (Zahavi, 2018: 194).

Uygur’un *Edmund Husserl’de Başkasının Ben’i Sorunu* eserinde iddia ettiği üzere Husserl’in çift-olma ve empati ile ortaya koyduğu öznelerarasılık,

[Onun] *transzendental anlamda bir solipsist olmadığını apaçık belirtmektedir*. Başkasının ben'ini deneme ya da *Einfühlung* intentionalitesinin kazanılması, kuruluşu, . . . Husserl'in solipsizmi çürütmede pek kuvvetli bir takım *transzendental temeller* bulmuş olduğunu bildirmektedir (Uygur, 2021: 165).

Husserl'in geç döneminde tesis ettiği öznelerarasılık ilişkisinde, benim bedenim, başkasının bedenini kendine aşkın (*transendent*) bir varlık olarak kurar. Dolayısıyla egonun kurucu bir deneyimi olması bakımından Husserl'in beden fenomenolojisi hala *transzendental bir bakış açısı* sunmaktadır. Şunu ifade edebilirim ki, öznelerarasılığın kurulmasında Husserl'in geç dönem beden fenomenolojisi, erken dönem *transzendental fenomenolojisine* göre çok daha çözümsel görünmektedir. Ancak Uygur'un yukarıdaki alıntıda iddia ettiğinin aksine Husserl'in solipsizmi çürütmede ne kadar başarılı olduğu kanımca ucu açık bir tartışma konusu olarak kalmaktadır.

Nitekim, Zahavi'nin *Husserl'in Fenomenolojisi* eserinde Husserl'in solipsizm problemine ilişkin varacağı nihai sonuç onun solipsizmi hiçbir zaman yenemediği yönünde olacaktır: "Husserl gerçeklik ve başkasının salt (*bedensiz ve dünyasız*) *transzendental özne* tarafından kurulduğu kanısını hiçbir zaman terk etmemiş ve düşüncesi böylece temelci, idealist ve solipsist olarak kalmıştır." (Zahavi, 2018: 221).

Kaldı ki, Uygur da bahsi geçen eserin bir başka bölümünde Husserl'in solipsizmi aşmadığını söylemiştir. Yine de Uygur'un vurguladığı gibi, Husserl'in solipsizmden öznelerarasılığa doğru yaptığı yolculukta gösterdiği sonsuz çaba son derece kıymetlidir: "İşte bundan, Husserl'in solipsizmi yenememiş olduğu ne denli önemli bir şeyse; solipsizmi yenmek için gösterdiği yoğun çaba da o denli önemlidir." (Nermi Uygur, 2021, s. 100-101).

## 5. MERLEAU-PONTY'NİN BEDEN FENOMENOLOJİSİNDE ÖZNELERARASILIK PROBLEMİ

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi, Merleau-Ponty, öznellik ve öznelerarasılık fikirlerini ortaya koyarken Husserl'in *Ideen II*'sinden etkilenmiş ve yönelimsellik, yaşayan beden, empati vb. pek çok fikri Husserl'den devşirerek kendi fenomenolojisini ortaya koymuştur. Ne var ki, Merleau-Ponty'nin fenomenolojisi hem kavramsal ve yöntemsel olarak hem de vardığı sonuçlar bakımından Husserl'den farklılaşır.

Husserl gibi Merleau-Ponty de öznelerarasılık problemini ele alırken öznellik, öznelerarasılık ve nesnel, sosyo-kültürel dünyanın birbirinden ayrılamaz olduğuna vurgu yapar. Merleau-Ponty'de de öznelerarasılık (*bedenlerarasılık*) fikrinin temelinde öznellik (*özne-beden/yaşayan beden*) fikri yatar. Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nde, Husserl'in *Ideen II*'de yaptığı *cismani yaşayan beden (Leib)* ve *cismani beden (Körper)* ayrımını takip ederek bedenin canlılığına vurgu yapmak için yaşama dünyasında ikamet eden, kanlı canlı, birinci şahıs perspektifine sahip olan *özne-bedeni (corps sujet)*, mekanik dünyanın nedensellik yasalarına tabi olan ve üçüncü şahıs perspektifinden görülen nesne-bedenen ayırır. Yaşayan bedenim karşısında başkasının bedeni bana şeyler arasında herhangi bir şey, bir nesne-beden olarak verilmez, aynı zamanda bir *özne-beden* olarak verilir. Ne var ki, Husserl'de öznelerarasılık kavramı solipsizmin gölgesinden kurtulmak için başvuru merkezi bir problem iken, Merleau-Ponty için öznelerarasılık problemi hiçbir zaman merkezi bir problem olmayacaktır.

Husserl öznelerarasılığın kurulmasının koşulu olan empati kavramının detaylı bir analizini yaparken, Merleau-Ponty empati kavramını hiçbir zaman aynı derinlikte ele almaz. Merleau-Ponty'nin orta dönem eseri olan *Algının Fenomenolojisi*'nde Husserl'in öznelerarasılık kavramını empati kavramından ilham alarak kullanıyor oluşu, onun Husserl okumalarının üzerinde yarattığı etkiden

kaynaklanmaktadır. Oysa *Algının Fenomenolojisi*'nde yaşayan beden kavramını fenomenolojisinin merkezine alarak beden felsefesi yapan Merleau-Ponty için ben ve başkası arasındaki ilişki öznel arasındaki bir ilişkiden ziyade bedenler arasında ortaya çıkan bir ilişkidir. Dolayısıyla onun fenomenolojisinde “başkasının . . . deneyimlenmesi öznelarası[lık] değil, bedenlerarası[lık] olarak tanımlanmalıdır.” (De Sousa, 2019: 79).

Moran, öznelarasılık probleminin ele alınışına dair Husserl ve Merleau-Ponty arasındaki farkı şu şekilde özetler:

Husserl hem bedenlenmeyi ve hem de başkasının deneyimlenmesini öznelarası anlaşma ve geçerliliğin imkanının zorunlu koşulu olarak empatide sağlar. Bu öznelarası iletişimin bir kısmı, görmüş olduğumuz gibi, Merleau-Ponty'nin "bedenlerarasılık" dediği şeyi içerir (Moran, 2017: 36).

O halde öncelikle Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'nde Husserl'in empati kavramından esinlenerek ele aldığı öznelarasılık kavramını terminolojisinin Husserl'den nasıl farklılaştığını ortaya koyarak incelemekte fayda vardır.

Hatırlayacağımız gibi Husserl'de başkasının bedenini deneyimlememin temeli kendi bedenimdi. Bir başkasını bir varlık olarak kavrayabilmem ve onunla empati kurabilmem kendi bedenimden hareketle bir başka bedene yaptığım anlam aktarması/ apperzeptif transfer sırasında kendi bedenim ile başka beden arasında kurduğum benzerlik ile mümkün oluyordu. Benzerlik sayesinde bu iki beden bir araya gelerek bir çift (paarung), yani bir benzerlik birliği oluşturuyordu. Bu benzerlik birliği kendini başkasının bedeniyle kendi bedenim arasında kurduğum özdeşlik ile gösteriyordu. Başka bir deyişle, kendimi başkasının yerine koyduğumda başkasının bedeni olarak algıladığım varlık başkasının kendi bedeniyle tam olarak örtüşen, ona özdeş olan varlık haline geliyordu. Basitçe söylemek gerekirse Husserl'de ben ve başkasının karşı karşıya gelmesinde aracı terim bedenler arasında kurulan benzerlik kavramıydı.

Merleau-Ponty'nin Husserl fenomenolojisine göndermede bulunduğu çift-olma kavramı ise artık apperzeptif transfer'in ortaya koyduğu türden bir benzerlik kavramını varsaymaz. “Aksine, [ben] ve [başka-ben], dünyaya benzer bir yönelimde veya benzer bir yönelimsel nesnede birleşir.” (De Preester, 2008: 136). Dolayısıyla, Merleau-Ponty'de ben ve başkası arasındaki ilişkinin görünür olmasında aracı terim ben ve başkasının davranışının yönlendirildiği paylaşılan bir dünyadaki ortak ve benzer yönelim nesnesi olan kültürel nesnedir. Başkasını anlıyor olmamın koşulu tam da benzer amaç doğrultusunda onunla aynı nesneye yönelmiş olmamdır. Başka bir deyişle, Merleau-Ponty'nin fenomenolojisinde öznelarasılığı gösteren ben ve başkasının özdeşliği değil, ortak bir hedefle yönelinen nesnenin benzerliğidir.

Tam da bu nedenle Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nin öznelarasılık üzerine yazdığı “Başkası ve İnsanın Dünyası” bölümüne ben ve başkası arasındaki ilişkinin sosyal ve kültürel dünyayı nasıl açığa çıkardığını göstermek için birbirleriyle iç içe geçmiş olan doğal dünya ve kültürel dünyanın betimlemesini yaparak başlar.

Doğal dünya, merkezinde sadece benim olduğum ve başka-benlere alan tanımayan saf fiziksel şeyler dünyası, kültürel dünya ise ben (özne-beden) ve başkası (özne-beden) arasında kurulan ilişkide ifadenin, jestlerin, konuşmanın, dilin, kültürel nesnelerin ortaya çıktığı bir anlam dünyasıdır. Doğal dünya ve kültürel dünya birbirinden bağımsız iki dünya değildir. “İlksel Doğa kültürel dünyanın temelinde yatar.” (Lau, 2004: 136). Doğal şeylerin bulunduğu doğal dünya, kültürel nesnelerin ve araçların kültürel dünyası tarafından kuşatılmıştır. Öncelikle doğal dünyada beni kuşatan insani olmayan, fiziksel nesnelerin anlamını, daha sonra kültürel dünya içinde ikamet eden başkasının anlamını kavrarım. Dolayısıyla, “kültürel dünya, doğal dünyanın kişi-öncesi ve anonim karakterini

paylaşır.” (Lau, 2004: 136). Bedenim bir yanıyla tarihi olmayan şeylerin dünyası olan doğal dünyaya fırlatılmışken, diğer yanıyla kendini sosyal, kültürel, tarihsel bir dünyanın içinde ikamet ederken bulur. Bu iki dünya bedenimde iç içe geçer.

Nasıl ki doğa, kişisel yaşamımın merkezine kadar giriyor ve onunla iç içe geçiyorsa, davranışlar da doğaya iner ve kültürel bir dünya oluşturacak şekilde orada birikirler. Sadece fiziksel bir dünyaya sahip değilim, yalnızca toprakla, havayla ve suyla çevrili bir ortamda yaşamıyorum, etrafımda yollar, köyle, sokaklar, kiliseler, aletler de var. (Merleau-Ponty, 2016: 468).

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi Merleau-Ponty’de paylaşılan kültürel dünyada bir başka bir bedenle karşılaşmamız ikimizin de benzer kültürel nesneye ya da araca yönelmesi ile mümkün olur. İnsan üretimi olan bu kültürel nesnelere ve araçlar insan çabasını ve davranışını açığa çıkarır. “Kültürel nesnelere ilki ve hepsini var eden, bir davranışın taşıyıcısı olarak başkasının bedenidir.” (Merleau-Ponty, 2016: 469). Dolayısıyla, eğer kültürel bir nesneyi deneyimliyorsak, bu halihazırda ilk kültürel nesne olan başkasının bedenini de deneyimliyoruz olduğumuz anlamına gelir. O halde gösterilmesi gereken bir yandan kültürel dünyada başkasının bedenini nasıl deneyimlediğimiz diğer yandan ise başkasının bedeninin kültürel dünyayı nasıl ortaya çıkardığıdır.

Öznelarasılık problemini ele alırken Merleau-Ponty’nin beden kavrayışının algısal dünyanın ortaya konuluşunda olduğu kadar kültürel dünyanın ortaya konuluşunda da merkezi bir rolü vardır:

“... kültürel dünyanın bedensel bir temeli vardır: O her şeyden önce, anonim öznelere çokluğundan oluşan, yani aynı anda hem kendisi hem de başkası olan öznelere oluşan öznelarası bir dünyadır.” (Lau, 2004: 135).

Merleau-Ponty’nin fenomenolojisinde Husserl’inkinden farklı olarak başkası kendini sadece bedeni aracılığıyla değil aynı zamanda dil aracılığıyla ifade eder. Dolayısıyla Merleau-Ponty’de kültürel dünyanın kurulmasında bedensellik ile birlikte dilin önemi de yadsınmaz.

Dil, *Algının Fenomenolojisi*’nde karşıma yaşayan bedenin bir ifadesi olarak çıkar. İlk kültürel nesne olan başka bedene yönelen bedenim kendini algı ve dil aracılığıyla ortaya koyar. Dolayısıyla başkası ile girdiğim diyalogda onu bir bedenli bir varlık olarak algılar; onun duygularını ve hislerini, düşüncelerini konuşma, bedensel jest ve dil aracılığıyla doğrudan kavrayabilirim. İletişimin gerçekleşmesi için bir düşünce ya da temsilden ziyade konuşan bir başkasına ihtiyacım vardır. Dil, “başkasının varlığının benim için reddedilemez bir kanıt olduğu ayrıcalıklı kültürel nesne”dir. (Lau, s. 139). Ben ve başkası ortak yönelim nesnemiz olan dil aracılığıyla iç içe geçeriz.

Özellikle öyle bir kültürel nesne vardır ki başkasının algılanmasında temel bir rol oynar: dil. Diyalog deneyiminde, başkasıyla benim aramda ortak bir alan kurulur, benim düşüncemle onunki tek bir doku oluşturur, karşılıklı konuşma hali benim sözlerimi ve onunkileri çağırır ve bunlar, ikimizin de yaratıcısı olmadığımız ortak bir işlemin içine girip yerleşirler. Burada iki kişilik bir varlık vardır ve artık başkası benim için transandantal alanımdaki basit bir davranış değildir, kusursuz bir karşılıklılık içinde birbirimizle işbirliği içine gireriz, perspektiflerimiz birbirinin içine geçer, aynı dünyanın içinden geçerek birlikte var oluruz (Merleau-Ponty, 2016: 477).

Konuşmada başkası benim bedenimde bir şeyi kışkırtarak varoluşumda ve algımda bir dönüşüm olmasını sağlar. Kendimde gerçekleşen bu dönüşüm sayesinde hem dünya içindeki bedenli varoluşumu kavrarım hem de karşımda duran başka bedenin de dünyayla benzer bir ilişki içinde var olduğunu idrak ederim. Böylece onunla iletişim kurabilir hale gelebilirim.

İletişim başkasıyla kurulan bir karşılıklılık ilişkisi içinde gerçekleşir: ben başkasına kültür nesnesi olan bedensel jestler ile yönelerek bir duygu ve düşünce aktarımı sağlarken, başkası da kendi bedensel

jestleri ile bana yönelir. Jestlerin taşıyıcısı olan iki beden ortak bir mevkide buluşarak dünyaya karışırlar. Bedensel jestler, ortak amaçları doğrultusunda ben ve başkasının iletişim kurmasını sağlayan ortak ve benzer yönelim nesnesidir.

Bedensel jestlerin iletilmesi veya anlaşılması, benim yönelimlerimle başkasının jestlerinin, benim jestlerimle başkasının tutumunda okunan yönelimlerin karşılıklı olması sayesinde olur. Başkasının yönelimi adeta benim bedenimde veya benim yönelimlerim adeta onunkinde ikamet ediyordur. Tanık olduğum bedensel jest, yönelimsel bir nesneyi nokta nokta çizer. Bedenimin güçleri ona göre ayarlanıp onu kapladığında, bu nesne aktüel hale gelir ve tamamen anlaşılır. Bedensel jest benim önümde bir soru gibidir, dünyanın bazı duyarlı noktalarını bana gösterir, orada kendisine katılmaya çağırır beni. Tutumum bu yol üzerinde kendi yolunu bulduğunda, iletişim tamamlanır. Başkası benim tarafımdan onaylanır, ben de başkası tarafından (Merleau-Ponty, 2016: 260).

Başkasının davranışlarını algılamak için dayanak noktam kendi bedenimdir. Onun davranışlarını kavrayabiliyor olmam, bana başkasının da davranışlarını benimle benzer şekilde bir hedef doğrultusunda gerçekleştiren bir özne olduğunu düşündürür. Başkasının duygularını ve düşüncelerini deneyimlerim çünkü kendimde de benzer duygular ve düşünceler olduğunu bilirim. Başkasıyla davranışları duyguları ve düşünceleriyle bir ortaklık kurarak bir araya gelirim.

Yine de başkasını onun kendini birinci şahıs perspektifinden algıladığı gibi algılayamam. Başkasının duyguları, düşünceleri, davranışları ile benimki arasında tam bir çakışma olsaydı, başkası ve ben özdeş olurduk. O halde artık ben ben olmazdım, başkası da başkası olmazdı. Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nde bu düşüncesini şu şekilde ifade eder.

Başkasını davranış olarak algıları, örneğin başkasının öfkesini veya yasını tutumlarında, yüzünde ellerinde algıları, . . . Ama nihayetinde başkasının davranışı, hatta başkasının sözleri, başkası değildir. Başkasının yası ve öfkesi, benim için ve onun için asla aynı anlama gelmez. Onun için bunlar yaşanmış durumlardır, benim içinse şimdileştirilip mevcut kılınmış [appresentees] durumlardır (Merleau-Ponty, 2016: 479).

Merleau-Ponty burada Husserl'in appresentation kavramına göndermede bulunmaktadır. Ne var ki ben ve başkası arasındaki ilişkiyi yaşayan beden (*Leib*) kavramı yerine, anonim bedensellik üzerinden ele alması ve appresentation'ü iki beden arasında kurulan özdeşlik yerine yönelim nesnesinin benzerliği üzerinden göstermesiyle Husserl'den farklılaşmaktadır.

Merleau-Ponty'nin fenomenolojik yaklaşımında ben ve başkasının dil aracılığı ile iç içe geçmesi bu iki özne arasında mutlak bir mesafe olmadığını gösterir. Descartes'in *Cogito* 'su ya da onu takip eden Husserl'in transandantal egosu gibi öznenin kendine tamamen saydam olduğu entelektüalist, transendental, idealist yaklaşımlarda başka-benlere yer olmadığından daha önce bahsetmiştik. Ne var ki varoluşçu bir fenomenolog olan Merleau-Ponty'e göre, dünya bana saydam olarak verilmez; ben halihazırda algılayan bedenim aracılığı ile kendimi dünyaya fırlatılmış bir varlık olarak bulurum. Dolayısıyla onun öznellik anlayışında (Kartezyen cogito gibi) kendimi analize ve refleksiyona (düşünüm) tabi tutarak "düşünüyorum" demeden önce, düşünüm-öncesi (pre-reflection) benliğimle kendimi zaten dünya içinde bir özne-beden olarak kavrarım. Tam da bedenli bir varlık olmam dolayısıyla kendi-bedenim ve dünya ile kurduğum ilişki ilkel bir ilişkidir.

Merleau-Ponty'nin fenomenolojisinde dünya bana halihazırda içinde ikamet eden başkalarıyla, fiziksel şeylerle ve kültürel nesnelere birlikte kültürel bir dünya olarak verilir. Bu bakış açısı dünyada tek başıma mı yoksa benden başka yaşayan varlıklar da var mı gibi solipsizm sorgulamalarını dışarıda bırakmaktadır. Ancak kültürel dünya nesnelere soyutlayarak merkezinde sadece doğal şeyler ve kendi öznelliğimin olduğu doğal dünyaya ulaştığımız transendental idealist bir kurguda

solipsistik bir dünyayı düşünebilirdik ki bu da Merleau-Ponty'nin kültürel dünyanın doğal dünyayı kuşattığı fikri ile çelişirdi. Dolayısıyla başkalarının beni sarıp sarmaladığı kültürel dünyada solipsizm bir tehdit gibi görünmemektedir. Fakat Merleau-Ponty'nin fenomenolojisinde Husserl'in felsefi serüveni boyunca aşmaya çalıştığı türden bir solipsizmi elimine etmesi yine de onda başkası problemi olmadığı anlamına gelmez.

Başkası problemi tam da Fransız filozofun algı fenomenolojisinde merkezine aldığı yaşayan bedeni henüz özne-nesne ayrımının olmadığı ilksel bir alanda ortaya çıkan, düşünüm öncesi, kişi-öncesi, anonim bir varlık olarak ortaya koymasından kaynaklanır. Dolayısıyla, Merleau-Ponty'nin düşünüm-öncesi ve kişi-öncesi olması bakımından kendine de bir başkası olabilen öznesi, Kartezyen geleneğin düşünömlü (reflexive) öznesinden farklılaşır. "Eğer bir anlamda kendim için bir başkaysam, o zaman diğer öznelere, yani diğer beden öznelere olasılığı düşünülebilir hale gelir." (De Sousa, 2018). Bu bağlamda Merleau-Ponty'nin öznelerarasılık problemini ele alırken amacı toplumsallık içinde karşı karşıya geldiğim başkasının varlık anlamının nasıl ortaya çıktığını göstermek olacaktır.

Dünyevi davranışlarımla bedenimin varlık anlamımı üretmek üzere angaje olduğum kültür dünyasında kendimi başkasına tüm bedenli varoluşumla, düşünüm öncesi, anonim farkındalığımla açarım ki bir başkası da kendini bana açsın ve onun bedeninin ve davranışlarının da benim için anlamlı olduğunu kavrayabileyim. Dolayısıyla, kültür dünyasında yöneleceğim başkası karşımda Husserl'de olduğu gibi bir başka-ben yani kişisel bir varlık olarak durmaz; bana anonim bir varlık, yani yalnızca bir özne-beden olarak belirir. Kendimi anonim olarak açacağım başkası benim algıma anonim bir şekilde verilecektir.

[B]aşkasını bedenini algılayan tam da benim bedenimdir ve onda, kendi yönelimlerinin mucizevi bir uzantısı gibi, dünyayı ele alıp işlemenin tanıdık bir tarzını bulur; bundan böyle, nasıl ki bedenimin parçaları hep birlikte bir sistem oluşturuyorsa, başkasının bedeni ve benimki tek bir bütündür, tek bir fenomenin önü ve arkasıdır ve bedenimin her an izi olduğu anonim varoluş bundan böyle bu iki bedende birden ikamet eder (Merleau-Ponty, 2016: 476).

Anonimlikte benim bedenim ve başkasının bedeni ayrımı ortadan kalkmış, tıpkı bir madalyonun iki yüzü gibi tek bir bütünün iki ayrı veçhesi haline gelmiştir. Peki özne-bedenlerin arasındaki mesafenin ortadan kalktığı bu türden bir bütünlükte/birlikte öznelerarasılığın ya da bedenlerarasılığın düşünülmesi mümkün olabilecek midir?

Böyle bir durumda benim bedenim ile başkasının bedeni arasındaki ilişki, birbirine anonim olarak verilmiş iki varlığın ilişkisinden ibaret olacak, dolayısıyla "iki [kişisel] özne arasındaki gerçek bir ilişki olmayacaktır" (De Sousa, 2019: 71). Hem benim hem de başkasının kişisel öznelere anonimlik örtüsü altında kalması nedeniyle artık başkasını ve dünyayı algılayan ben değilimdir; başkası ve dünya pasif bir şekilde bende algılanır. Başka bir deyişle, bedenin anonimliğini varsaydığımızda benim başkasını aktif bir şekilde algıladığım (özne-beden) ve başkasının beni aktif bir şekilde algıladığı (özne-beden) gerçek bir öznelerarasılık ilişkisinden bahsedemeyiz.

Sonuç olarak, Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'nde ortaya koyduğu yaşayan beden kavramı öznelerarasılık/bedenlerarasılık problemini açıklamakta çözümsüz kalmıştır. Tam da bu nedenle Husserlci anlamda bir solipsizm olmasa da "bizler deneyimimizin öznelere olduğumuz ve başka öznelere çakışmadığımız için. . . bir "yaşanan solipsizm" olarak karşımda yeniden belirir (De Sousa, 2019: 50).

Bu doğrultuda Merleau-Ponty solipsizmde bir miktar haklılık payı bile olduğunu ileri sürecektir. Fransız filozofa göre, Kartezyen geleneği takip eden Husserl özneyi Kartezyen cogito ya da transendental ego olarak düşünerek yola çıkıp solipsizmi dünyada terkedilmiş, tek başına varlık olarak kavradığı için solipsizmin yanlış anlaşılmasına sebebiyet vermiştir.



Merleau-Ponty'nin Kartezyen geleneğin üçüncü şahıs perspektifine konumlandığı, bedeninden ve varoluşundan soyutlayarak şeyleştirdiği özneyi, birinci şahıs perspektifine yerleştirerek bedenine kavuşturan ve yaşama dünyasına geri döndüren fenomenolojik yaklaşımına göre ise solipsizm tam da başkasını onun kendini birinci şahıs perspektifinden yaşadığı haliyle deneyimleyemeyeceğimi, sadece kendimi bu perspektiften algılayabileceğimi vurgulamak istemektedir.

Bu düşüncesi nedeniyle Merleau-Ponty solipsizm problemini aşmak için Husserl gibi yoğun bir çaba göstermeyecektir. O *Algının Fenomenolojisi*'nde solipsizm meselesine yaklaşımını şu şekilde ifade eder: “Burada yaşanan ve ötesine geçilemeyen bir solipsizm vardır.” (Merleau-Ponty, 2016: 482).

Dolayısıyla öznelerarasılık kavramı onun için Husserl'in transendental fenomenolojisinde olduğu gibi merkezi önemi olan bir mesele haline gelmeyecektir. De Sousa'ya göre, “[b]aşkası sorunu, salt epistemolojik bir sorun bile değildir, çünkü somut yaşamımızda başkalarıyla uğraşırken yaşadığımız tüm sorunların kökünde yatmaktadır: yalnızca kültürel ve toplumsal çatışmalar değil, aynı zamanda bireyler arasındaki çatışmalar ve farklılıklar, arkadaşlar olsun, aile ya da sevgililer olsun.” (De Sousa, 2019: 76).

Sosyo-kültürel dünya bizim düşünüm-öncesi, kişi-öncesi ve anonim bir şekilde dünyada var oluşumuz üzerine kurulmuştur. Dolayısıyla içine gömülü olduğumuz yaşama dünyası hem doğal bir dünya hem de kültürel bir dünyadır. Bireysel varoluşumuzu her zaman başkaları ile birlikte içinde yaşadığımız paylaşılan bir toplumsal dünya içinde buluruz. Toplumsal dünya başkalarına ilişkin her türlü düşünümü ve bilgiyi önceler, çünkü dünya bana halihazırda içinde ikamet eden başkalarıyla, fiziksel şeylerle ve kültürel nesnelere birlikte verilir. Başkasının varlık anlamını tam da bu sosyo-kültürel dünyada kendi bedenimin düşünüm-öncesi ve kişi-öncesi deneyimini başka bir beden düşünüm-öncesi ve kişi-öncesi deneyimine açarken yakaladığım davranış, duyguyu, düşünce benzerliğinde kavrarım. “Benim kendi-mevcudiyetim her zaman dünyanın mevcudiyetidir ve bu ifşa olmayı nasıl açıklayacağımıza bakılmaksızın, diğerleri o dünyayla birlikte ifşa edilir.” (De Sousa, 2018).

## 6. SONUÇ

Husserl ve Merleau-Ponty fenomenolojilerinde öznelerarasılığın tesis edilmesinde öznellik, öznelerarasılık ve dünya kavramlarının birbirine derinden bağlı kavramlar olduğunu gösterdik. Hem Husserl hem de Merleau-Ponty tartışmalarını öznelerarasılık probleminin kalbine öznellik fikrini yerleştirerek yürütmüşlerdir. Bu doğrultuda gördük ki onlar felsefi yolculukları boyunca Kartezyen geleneğin ortaya koyduğu öznellik kavramının neden olduğu skeptisizm ve solipsizm problemi ile hesaplaşmışlardır. Merleau-Ponty öznellik ve öznelerarasılık problemini ele alırken öncüsü olan Husserl'den etkilenmiş ve fenomenolojisini onun ortaya attığı düşünceler doğrultusunda şekillendirmiş olsa da terminolojisi, metodolojisi ve vardığı sonuçlar bakımından Husserl'den farklılaşmıştır.

Husserl'in erken dönem fenomenolojisini Kartezyen geleneğin cogito anlayışından hareketle transendental ego kavramı üzerine kurması, dünyada başka-ben'lerin varlığını tanımayan ve ben'i dünyada yapayalnız bırakan bir solipsizm ile sonuçlanmış, onun ortaya koyduğu öznelerarasılık problemi çözümsüz kalmıştır. Tam da bu nedenle felsefi serüveni boyunca solipsizm probleminin tehdidinden kurtulmak için çabalayan Husserl için başka-ben'lerin varlık anlamlarını ortaya çıkartacak olan öznelerarasılık kavramının hayati bir önemi olmuştur.

Merleau-Ponty, öznelerarasılık kavramını transendental egodan hareketle kurduğu için Husserl'in fenomenolojisini entelektüalist, transendental ve idealist bir felsefe olmakla eleştirmiş ve öznelerarasılık probleminin ancak fenomenolojik bir bakış açısıyla çözülebileceğini öne sürmüştür.

Kaldı ki fenomenolojisine transendental ego ile başlamanın solipsizm problemine yol açacağı henüz erken dönem eserlerinden beri farkında olan ve solipsizmi “*transendental felsefenin öznelerarası bir dönüşümünü*” sağlamak amacıyla bir sıçrama basamağı olarak kullanan Husserl, geç dönem eserlerinde fenomenolojisine yaşayan beden (*Leib*) kavramını tanıştırmış, ben ve başka-ben arasındaki öznelerarası ilişkinin kurulmasında yaşayan bedeni aracı terim haline getirerek ona kurucu bir rol atfetmiştir (Zahavi, 2018: 173).

Öznelerarasılık problemini empati (başkasını deneyimleme) kavramı üzerinden ele alarak sosyo-kültürel dünya içinde benimle ortak bir yaşamı paylaşan başka-ben’lerin varlık anlamını ortaya çıkarmış, böylece başka beni toplumsal hayatta karşı karşıya geldiğim, kendimi onun yerine koyarak anlayabildiğim, iletişim kurabildiğim bir başka ben olarak tanımamı mümkün kılmıştır. Husserl’de ben ve başka ben arasındaki öznelerarasılığın kurulması, nesnel, sosyo-kültürel dünyanın kuruluşunun imkanını göstermiştir.

Fakat geç döneminde ortaya koyduğu fenomenolojisiyle özneye hala kurucu ve aşkın bir rol atfeden Husserl transendental idealist yaklaşımı tam olarak terk edememiş, solipsizmin gölgesi yeniden belirmiştir. Yine de onun geç dönem fenomenolojisi erken dönem fenomenolojisine göre öznelerarasılık problemine çözüm geliştirmekte daha başarılı olmuştur.

Merleau-Ponty’nin fenomenolojisinin merkezine yaşayan beden/özne-beden kavramını yerleştirerek bir beden felsefesi ortaya koyması, Descartes ve Husserl’in entelektüalist, transendental, idealist yaklaşımları karşısında fenomenolojik bir bakış açısı sunarak öznelerarasılık problemine çözüm sunmasının önünü açmıştır.

Merleau-Ponty öznelerarasılık problemini, Husserl gibi kendi bedenimin kurucu rol oynadığı ben ve başka ben arasındaki bir ilişki olarak değil; düşünüm-öncesi, kişi-öncesi ve anonim bir karaktere atfettiği fenomenal öznelerin davranışlarıyla kültürel dünyada ortak bir yönelim nesnesine yöneldikleri bir ilişkide ele almıştır. Ancak bedeninin anonim karakterinden dolayı ben ve başkası arasındaki ilişki iki özne arasındaki ilişkiden ziyade iki anonim beden arasındaki ilişki haline dönüşmüş, bu nedenle öznelerarasılık problemi gerçekliğini yitirerek çözümsüz kalmıştır. Dolayısıyla onun öznelerarasılık problemi daha ziyade bir bedenlerarasılık problemidir.

Merleau-Ponty’nin dünyanın halihazırda içinde ikamet eden başkalarıyla birlikte verildiği varsayımı Husserlci anlamda bir solipsizmi elimine etmiş, ancak yaşayan bedene anonimlik atfetmesi onu yaşayan bir solipsizm ile karşı karşıya getirmiştir. Ne var ki o bir başkasını asla kendimizi deneyimlediğimiz gibi birinci şahıs perspektifinden deneyimleyemeyeceğimiz görüşünü desteklemesi nedeniyle solipsizmde bir miktar haklılık payı bulduğunu ileri sürerek solipsizmi bir tehdit olarak değerlendirmemiştir. Onun için öznelerarasılık gerçek bir problem olmadığı gibi, solipsizm problemi gerçek bir problem değildir. Dolayısıyla Merleau-Ponty hiçbir zaman Husserl’in yaptığı gibi solipsizm problemini aşmak için yoğun bir çaba harcamayacak, öznelerarasılık problemini çözmek için ise bu kavramı fenomenolojinin merkezi bir konusu haline getirmeyecektir.

Sonuç olarak, solipsizm ve öznelerarasılık problemini gerçek ve merkezi problemler olarak değerlendirmemesi Merleau-Ponty’nin bu problemlerin varlığını topyekûn yok saydığı anlamına gelmez. O sadece bu iki problemin fenomenolojisi için temellendirilmesi gereken nihai problemler olmadığını vurgulamak ister. Merleau-Ponty’nin bu düşüncesi bir bakıma Husserl’in transendental idealist bir yaklaşımla ortaya koyduğu öznelerarasılık problemini alaşağı etme çabası olarak da değerlendirilebilir.

## KAYNAKÇA

- Carman, T. (1999). The Body in Husserl and Merleau-Ponty. *Philosophical Topics. Fall, Vol. 27, No. 2.* ss. 205-226.
- Carman, T. (2008). *Merleau-Ponty*. Routledge. USA, Canada.
- De Preester, H. (2008). From Ego to Alter Ego: Husserl, Merleau-Ponty and a Layered Approach to Intersubjectivity. *Phenomenology and Cognitive Sciences, Vol.7:133.* ss. 133-142.
- De Sousa, L. A. (2018) Intersubjectivity and Freedom in Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception, unpublished.
- De Sousa, L.A. (2019). The "Inner Weakness"- Merleau-Ponty on Intersubjectivity, Subjectivity and Husserlian Phenomenology, *Phenomenological Approaches to Intersubjectivity and Values.* ed. L.A. De Sousa, A. Falcato. Cambridge Scholars Publishing, UK. ss. 49-82.
- Dillon, M.C. (1988). *Merleau-Ponty's Ontology*. Indiana University Press. USA.
- Esenyel, Z.Z. (2017). Merleau-Ponty Vücutun Fenomenolojisiyle Zihin-Beden Düalizmini Aşabilir mi?. *Cogito, Sonbahar*, 88. ss. 106-136.
- Esenyel, Z.Z. (2020). *Vücutun Fenomenolojisi: Husserl, Sartre ve Merleau-Ponty*. Nobel Akademik Yayıncılık. Ankara.
- Gülenç, K. (2014). Edmund Husserl'de 'Başkasının Beni' Sorunu ve Intersubjectivite Kavramı. *Kilikya Felsefe Dergisi*. 2014/1. ss. 19-39.
- Husserl, E. (1929). *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der Logischen Vernunft*. Halle a.d.S. XI-298 S.
- Husserl, E. (1952). *Ideen zu einer reinen Phiinomenologie und phiinomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phiinomenologische Untersuchungen zur Konstitution, Husserliana IV*, The Hague: Martinus. Nijhoff.
- Husserl, E. (1960). *Cartesian Meditations*. Trans. Dorion Cairns. The Hauge: Matrinus. Nijhoff.
- Husserl, E. (1983). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book, General Introduction to a Pure Phenomenology*. Trans. F. Kersten. Martinus Nijhoff Publishers. The Hauge. London.
- Husserl, E. (1950). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Herausgegeben und eingeleitet von Prof.Dr. S. Strasser. Haag, XXXI-224 S.
- Lau, K.Y. (2004). Intersubjectivity and Phenomenology of the Other: *Merleau-Ponty's Contribution, --Space, Time and Culture.* ed. D. Carr, C.Chan-Fai. Kluwer Academic Publishers. Vol.51. ss. 135-158.
- Merleau-Ponty, M. (2016). *Algının Fenomenolojisi*. İthaki. İstanbul.
- Moran, D. (2017). Intercorporeality and Intersubjectivity: A phenomenological Exploration of Embodiment. *Embodiment, Enaction and Culture*. ed. C. Durt, T. Fuchs, and C. Tewes. The MIT Press. USA. ss.46.

- Uygun, N. (2021). *Edmund Husserl'de Başkasının Beni Sorunu*. Yapı Kredi Yayınları. İstanbul.
- Zahavi, D. (2018). *Husserl'in Fenomenolojisi*. Say Yayınları. İstanbul.