

HUSSERL'İN BAŞKASININ BENİNİN ARİSTOTELES'İN DOST KAVRAMI ÜZERİNDEN YENİDEN DÜŞÜNÜLMESİ

Fikriye Gözde MOCAN*

ÖZ

Bu makalede, Edmund Husserl'in başkasının beni kavramının Aristoteles'in dost kavramı üzerinden yeniden düşünülmesinin olanaklılığı tartışılmaktadır. Bu amaç doğrultusunda 'dost, başkasının beni olabilir mi?' sorusu incelenmektedir. Bu sorunun etik açıdan tartışılması bir-aradalık konusunun kavramları olan ben ve başkayı yeniden düşünmeyi gerektirmektedir. Husserl'in başkasının beni sorunu başkasının birlikte yaşamak için temel ve vazgeçilmez olduğunu açığa çıkarmaktadır. Dostu başka bir kendi olarak tanımlayan Aristoteles de dostu birlikte yaşamının temeline koymaktadır. Husserl fenomenolojisinin temel kavramlarının ve 'başkasının beni' sorununun tartışıldığı bu makalede ben ve başka kavramları Husserl'in temel kavramları çerçevesinde ele alınmakta ve bu kavramların bir-aradalık konusu ilgisinde Aristoteles'in dost kavramı ile karşılaştırılması yapılmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Aristoteles, başkasının beni, dost, Husserl

RE-THINKING HUSSERL'S OTHER-SELF THROUGH THE CONCEPT OF THE FRIEND IN ARISTOTLE

ABSTRACT

This study discusses the possibility of the re-thinking of Edmund Husserl's concept of other-self through Aristotle's concept of friend. Following this purpose, the possibility of thinking the other-self as friend is inquired. Discussing this question from an ethical perspective requires the re-thinking of the concepts I and the other-self which are the fundamentals for togetherness. The problem of Husserl's other-self reveals the other as fundamental and indispensable for the idea of living together. Aristotle, also, defines the friend as other-self and construes his conception of the friend on the basis of living together. Accordingly, this article, in which Husserl's fundamental concepts of his phenomenology and the problem of other-self are discussed, focuses on the reconsideration of the concepts of I and the other-self in relation and in comparison with Husserl's basic concepts and Aristotle's concept of the friend.

Keywords: Aristotle, other-self, friend, Husserl

* Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul Gelişim Üniversitesi, İktisadi İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, ORCID Number: 0000-0001-5662-5912.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2020 Güz, sayı: 30, ss. 37-56

Makalenin geliş tarihi: 20.09.2020

Makalenin kabul tarihi: 03.11.2020

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Autumn 2020, issue: 30, pp.: 37-56

Submission Date: 20 September 2020

Approval Date: 03 November 2020

ISSN 2618-5784

Giriş

Bu makalede Edmund Husserl'in başkasının beni sorununu yeniden düşünmeyi ve başkasının beni kavramının Aristoteles'in dost (*philos*) kavramına karşılık olarak düşünülüp düşünülmeyeceğini tartışmayı amaçlıyorum. Felsefe tarihinde sıkça tartışılan konulardan biri olan ben ve başka kavramlarını ve ilişkisini Husserl'in temel kavramları çerçevesinde değerlendirmek, daha sonra Husserl'in başka benler sorununu tartışmak ve son olarak başka ve ben kavramlarının Aristoteles'te dost kavramı üzerinden ele almak bu makaledeki izleğim olacaktır.¹

Ben ve başka kavramları pek çok düşünürün üzerine tartıştığı ve günümüzde de bilgisel, etik, estetik ve siyaset alanlarıyla ilgisinde tartışılan iki önemli kavramdır. Özellikle modern felsefenin bilgi sorunu açısından ele aldığı başka kavramı başka zihinler ve başkasının beni sorunu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan, öncelikle bilgisel anlamda ortaya atılan 'başkasının benini nasıl bilebiliriz?' sorusu çağdaş felsefeyle birlikte etik açıdan soru konusu edilmekte ve tartışılmaktadır. Buna bağlı olarak başka ya da sen sadece benin ilgisinde, algılanan ve deneyimlenen nesnelere arasında bilgisel olarak açıklanan bir kavram olmaktan çıkmaktadır. Hatta başkasının etik açıdan tartışılmasına verilen öncelik benin hâkimiyetini de bozmaktadır. Çağdaş felsefede ben olmayan olarak başkasının temele alınması, dolayısıyla başkasının beni incelemesi söz konusudur.

Felsefe tarihindeki ben-merkezci ve hâkimiyetçi anlayışlara karşın Husserl'in bene yaklaşımındaki farklılık açığa çıkmaktadır. Çünkü o başkasının benini sorgulamakla kalmaz aynı zamanda başkayı yeniden anlamının koşulunu sunmaktadır. Bunu sorgulamayı yaparken de deneme kavramı üzerinden başka bedeni deneme ve başkayı deneme kavramlarının altını çizmektedir. Bu nedenle Husserl hem beni transzendenal anlamda yeniden konumlandırmakta hem de başkayı yeniden anlamlandırmaktadır. Husserl'in başkayı konumlandırılışı felsefe tarihinde başkayı ele alan Aristoteles'i akla getirmektedir. Sadece bene değil dost kavramı ile başkaya da yer veren

¹ Bu makalede amacım sadece Husserl'in başkasının beni sorunu üzerine temel kavramlarını ortaya koymak değil, bu temel kavramlarla Aristoteles'in dost kavramının ilgisinin olup olmayacağını yeniden düşünmektedir. Bu nedenle Husserl kavramlarının araştırılmasını iki metinle sınırladım. Husserl fenomenolojisinin temel kavramlarını açıklamadan başkasının beni sorununu açıklamak olanaksız olduğundan fenomenolojini ve kavramları açıklamak için *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology* adlı kitabı temel aldım. Başkasının beni sorunu bağlamında da *Cartesian Meditations* adlı kitap çalışmamın içeriğini belirledi.

Aristoteles'in açıklamaları bir-aradalık, siyaset yaşamı ve *theoria* yapan ben için oldukça önemlidir. Hatta dost o kadar önemlidir ki siyasetin dolayısıyla bir-aradalığın sağlanmasının ve mutluluğun temel koşuludur. Bundan dolayı bu çalışmada Husserl'in başka benler sorunun Aristoteles'teki dost kavramı ile karşılaşmanın olanaklılığı ele alacağım. Bu olanaklılığı ise şu soru ekseninde tartışacağım: Dost, başkasının beni olabilir mi?

Husserl'in Fenomenolojisinin Temel Kavramları

Husserl, *Kesin Bilim Olarak Felsefe* adlı yapıtının başında felsefenin neden yetkin olamadığından söz etmektedir. Husserl'in fenomenolojisine kadar felsefenin ne olması gerektiğine ilişkin farklı düşünceler söz konusudur. Bazıları felsefenin bütün bilimler içinde 'en yüksek' ve 'en kesin' bilim olma iddiasını taşıması ve bu iddianın da yerine getirilmesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Ama Husserl'e göre söz konusu çaba boşunadır. Çünkü felsefe diğer bilimlerden farklı olarak başka bir yetkinsizlikle karşı karşıyadır. Örneğin diğer bilimler hem tam bir öğretilere hem de tek tek yetkin olmayan öğretilere sahiptir. Buna karşın felsefe hiçbir öğreti sistemine sahip değildir.² Bunun en temel sebebi ise 'öğreti sistemi' olarak adlandırılan şeyin kendisinin tartışma konusu olduğudur. Bu bağlamda Husserl'e göre öncelikle yapılması gereken 'sistemin' bizim için ne anlama geldiğini araştırmamız ve açıklamamız gerektiğidir.

Öncelikle Husserl'e göre sistem doğal bilimler öğretileriyle ilgili ve bu öğretileri betimleyen bir sözcük. Bu sözcüğün felsefe alanına girmesi ve kullanılması şu ayırmadan ötürü olanaksız: Bu ayırım tamamen doğal bakış ve felsefi bakış arasındaki farktan kaynaklanmaktadır. Sistem doğal bakışın bilgiyi nasıl ortaya koyduğunun bütüncül bir ifadesi olduğu için felsefi bakıştan bütünüyle farklıdır. Bu nedenle Husserl 'doğal bakışın, yani doğal düşünme güdülerinin karşısına *felsefi bakışı*'³ koymaktadır. Dolayısıyla her sistem doğal bakışın ve doğal tavrın bilgi öğretisi anlamına gelecektir.

Bilimler (doğa bilimi, tinsel bilim ya da matematik) bilgi ve nesne bağlantısını şöyle ortaya koymaktadır: Biz her defasında bize verilmiş olan şeylere yönelmekteyiz. *Verilmiş olanlar* ise farklı farklı şeyler olabilir. Örneğin kimi zaman tek tek şeyler olarak algıladıklarımız kimi zaman anımsama

² Edmund Husserl, *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, Çev. Abdullah Kaygı, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2007, s. 9.

³ Edmund Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, Çev. Harun Tepe, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2010, s. 14.

Husserl'in Başkasının Beninin Aristoteles'in Dost Kavramı Üzerinden Yeniden Düşünülmesi

Fikriye Gözde MOCAN

bağlantıları ile anımsadıklarımız olabilir. Dolayısıyla verilmiş olanlarla ilgili yargılarımız ve bilgilerimiz hep bu dünyaya ilişkindir. Deneyimlediklerimizden yola çıkarak genelleştiririz. Bundan ötürü de genel bilgiler ve genel yasalar ortaya koyarız. Böylece bilgilerimiz birbirinden çıkar, birbiriyle uyuşur ve birbirinden doğar. Ama bilgiler sadece ve sürekli olarak birbirlerini olumlayıp desteklemezler. Onlar bazen birbirleriyle çelişebilir ve çatışabilirler de. Böylece aslında Thomas Kuhn'un *paradigma* kavramıyla ortaya koyduğu gibi bir durum oluşmaktadır. Bilim adamı olguları varolan paradigmaya uydurmaya çalışır. Zayıf olanlar bir iddiadan öteye gidemezken, onlar güçlü ve varolan paradigmaya boyun eğler. Bunun nedeni de bir paradigmanın sağladığı kavramsal araçların aynı paradigmadaki sorunları çözmede yeterli olmasıyla ilgilidir.⁴ Oysa bilim adamı karşı-örnekler ya da aykırılıklarla da karşı karşıya kalabilir. Fakat bu bilim adamını paradigmayı reddetmesi anlamına gelmemektedir. Kuhn, bilim adamının karşı örneklerle karşılaşma durumundaki tavrını ayrıntılı olarak açıklamaktadır. Bizi ilgilendiren şey ise verilmiş olanın tıpkı bir paradigma anlayışı gibi doğal bakışın yol açtığı bilgiyi ortaya koymasındır. Peki, doğal bakışın ve doğal düşünme edimlerinin karşısına felsefi bakışı koyduğumuzda ne olur? Bilgi ve nesne bağlantısı doğal bakıştaki bilgi ve nesne bağlantısıyla benzerlik gösterir mi? Husserl bu soruları açıkça yanıtlamaktadır.

Doğal bakıştaki bilginin apaçık ve kuşku götürmezliğinin aksine felsefi tutumla ve bakışla bilgi-nesne bağlantısı bir *enigmaya* (gize) dönüşür. Bilginin kendisi bilmeceye dönüşür. Çünkü felsefi tutum doğal bakışın aksine emin olmak ister: Bilginin bilinen nesneye uygun düşüp düşmediğinden emin olmak ister. Dolayısıyla doğal bakışta dolaysız olan, orada kendinde duran nesne felsefi bakışta onu algılayan, bilen öznenin yani onu yaşantılayan öznenin nasıl o nesneyi *güvenilir* bir biçimde bilebileceği sorgulamasına dönüşür. Bu nedenle yapılması gereken bilgiyi ve bilginin neliğini özel ve felsefi bir düşünme biçimiyle aydınlatmaktır.

[...] kendimizi sırf *bilginin* ve *bilgi nesnesinin neliğini aydınlatma* ödeviyle sınırlarsak, işte o zaman bu bilgi eleştirisi, *bilgi ve bilgi nesnesinin fenomenolojisi*dir ve fenomenolojinin ilk ve temel ögesini oluşturur. Fenomenoloji: Bu bir bilimi, bilimsel disiplinlerin bir bağlantısını gösterir; ama fenomenoloji aynı zamanda ve öncelikle

⁴ Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev. Nilüfer Kuyaş, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 164.

bir yöntem ve düşünme biçimine işaret eder: Özel *felsefi bir düşünme biçimine, özel felsefi yöntem.*⁵

Husserl'e göre felsefe artık her tür doğal bilgiye, doğal yöntem karşı yeni bir yöntem ve yeni bir tutum içindedir. Bu yöntem doğal bakışın tüm bilgi anlayışını ve varlık savını oyunun dışında bırakır ve doğal bakışın varolana ilişkin her türden savını ayraç içine alır. Doğal bakışın ayraç içine alınması demek bilginin artık bir giz ve şüphe içermemesi demektir. Antikçağ kuşkucularının şeylere ilişkin bir yargıda bulunmaktan kaçınması dolayısıyla yargının askıya alınması anlamında kullandıkları *epokhe* kavramı Husserl tarafından özel bir anlamda kullanılmaktadır. Fenomenolojik tavır kaçınılmaz olarak *epokheyi* (ayraç içine almayı) zorunlu kılar. Ancak fenomenolojik *epokhe* ile doğal bakışa ilişkin her türden bilgi ayraç alınır, başka yere konur ve dışta bırakılır. Doğal bakışa ilişkin olanların ayraç alınması doğal tavıra ilişkin olanların özlerinin paranteze alınması anlamına gelir. Benim için orada olan, el altında olan dünya paranteze alındığında o dünyanın gerçekliği de paranteze alınmış olur. Ama bu benim için orada olan, el altında olan dünyanın tümüyle reddedilmesi anlamına da gelmemektedir.⁶ Daha çok şu anlama gelmektedir: "Epokhe doğal dünyanın genel savından kuşkulunmak ya da bu savı ortada hiçbir neden yokken reddetmek değil; bu tezi özgür olarak kullanmaktan çekinmektir. Bunun için de dünyanın apaçık varlığından bütünüyle 'vazgeçmek', 'kullanmamak', bu varlığın bütünüyle yürürlükte kalmasını 'yasak etmek' bu varlığı bütünüyle 'parantez-içine (ayraç içine) almak' gerekmektedir."⁷ Bir başka deyişle dünyanın gerçekliğinin parantez içine alınması dünyanın başka bir biçimde yeniden kurulmasının olanağını verir. Ayraç alınan sadece dünyanın varlığı değil, benin de varlığıdır.

Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*'te nesnelerin sözde verilmişlikleri ile fenomenin kendisinin saltık verilmişliği arasında ayırım yapmaktadır. Ona göre bilimlerin araştırma alanlarının olduğu varsayıyorsa fenomenolojide de nesnelerin saltık verilmişlikler oldukları varsayılmıştır. Nesnelerin saltık verilmişlikler olarak kavranması onların sadece saf içkin bir bakışla yani fenomenolojik indirgemeyeyle belirlenir. Dolayısıyla Husserl, aşkın olanla, kendinde verilmiş olanı, olduğu gibi verilmiş olanı ayırmaktadır. Daha

⁵ Husserl, *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, s. 19.

⁶ Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*, trans. F. Kersten, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1983, s. 61.

⁷ Kurtul, Gülenç "Edmund Husserl'de 'Başkasının Beni' Sorunu ve İntersubjectivite Kavramı", *Kilikya Felsefe Dergisi*, 2014/1, s. 25.

Husserl'in Başkasının Beninin Aristoteles'in Dost Kavramı Üzerinden Yeniden Düşünülmesi

Fikriye Gözde MOCAN

sonra Heidegger'in de kullandığı “şeylerin kendisine dönelim (*zu den Sachen selbst*)” ifadesini Husserl özel bir anlamda kullanmaktadır. ‘Şeyler’ artık doğal bakışın parantez içine aldığı ‘şey olmayanlar’dır. ‘Şeyler’ transzendenal tamalgıdaki değişmeyen *eidoslardır*.

Husserl fenomen sözcüğünü felsefe tarihindeki yaygın kullanımlarından farklı olarak kullanmakta. Platon fenomenleri duyumsama ve görünenlerle ilişkilendirirken *eidosların* aksine fenomenlerin yanıltıcı olduklarını belirtmektedir.⁸ Fenomenlerin bilgisi mağaranın derinliklerine mahkûm edilmiştir. Fenomenlerin bilgisini mağaranın derinliklerinde saklamakla yükümlü olan filozof neliklere ilişkin güvenilir bilginin uçsuz bucaksız alanına kendini teslim eder. Fenomen sözcüğünün başka bir kullanımı ise Immanuel Kant'ta ortaya çıkmaktadır. Kant için bilgi fenomenlere ilişkin bilgidir. Çünkü Kant'ta bilgi kurulumunun ilk koşulu şeylerin *a priori* görü formları olan uzay ve zamana dâhil olmasıdır. Daha sonra anlama yetisinin *a priori* formları tarafından işletilir. Bu nedenle bilginin olanağı görü ve kavramların bir-aradalığıyla ilgilidir. Fenomenlerin aksine kendinden şeylerin bilgisine ulaşmak, *noumenin* bilgisine elde etmek olanaksızdır.⁹ Husserl ise fenomen sözcüğünü ne Platon gibi ne de Kant gibi kullanmıştır. Husserl'in fenomen sözcüğünü ne anlamda kullandığı fenomenolojinin ne olduğunun ortaya çıkarılmasıyla ilişkilidir. Fenomenoloji tüm bilgi alanlarının uğraştığı fenomenleri ayrıç içine alır ve o fenomenleri salt fenomen olmaktan çıkarıp transzendenal bilince saltık olarak, kendiliğinden verilmiş fenomenlere dönüştürür. Bu nedenle fenomenoloji bu fenomenlerin özüyle ve neliğiyle ilgilenir. Başka bir deyişle, algılama, hayal etme, hatırlama vb. hangi türden bir bilinç edimi olursa olsun bilinçte fenomenin kendisinin saltık verilmişliğinin özüyle ve neliğiyle ilgilidir. Dolayısıyla Husserl'de fenomen saf bilgi fenomenleridir.

Husserl fenomenolojinin amacını *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders* adlı yapıtında ‘saf bilgi fenomenlerinin öz öğretisi olarak bilgi fenomenoloji’ olarak belirtmektedir. Alışık kanılardan yola çıkarak böyle bir öz öğretisinin nesnellik taşınmasına ve nesnel yargılar ortaya koyması beklenebilir. Saf fenomenler alanına ilişkin bir genel geçerlikten, bilimsellikten söz edilemez. Çünkü saf fenomenler alanı adı üstünde bir *alandır*. Saf fenomene ilişkin bir bilimsellik iddiası yerine onun için, onu sadece görerek onun var olduğunu, burada

⁸ Platon, *Devlet*, Çev. S. Eyüboğlu – M. A. Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2007, 509d-511d.

⁹ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Paul Gayer and Allen W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, ss. 153-162.

olduğunu, şurada durduğunu söylemek yeterlidir. Varolan, karşıda duran fenomene ilişkin nesnel geçerlilik ve anlam taşıyan yargının aksine bu nesnellığe karşıt olarak bir öznellik taşıyan yargıyla onun var olduğu, burada olduğu ve karşıda durduğu söylenebilir. Dolayısıyla Husserl'in fenomenolojisi için öz öğretisi demek doğru olmayabilir. Bu bağlamda şunu sormak olanaklı: Husserl'in kendisi fenomenoloji öz çözümlemesi, öz araştırması, öz bilgisi olarak tanımlarken, neden öz sözcüğünü kullanmaktan bu kadar çekinilmektedir?

Husserl'in fenomenolojisi için öz öğretisi demek öz kavramının kendisinin ayrıca alınmasıyla, varolan, alışılmış, sıradan anlamının, diğer bilgi alanlarının kullandığı anlamının fenomenolojik indirgemesinin yapılmasıyla olanaklı olabilir. Dolayısıyla, Husserl'in fenomenolojisi öz ve öğretisi sözcüklerinin tüm bilgi alanlarının onlara yüklediği anlamlardan koparılmış haliyle, bu anlamların hepsinin paranteze alınmış haliyle bir 'öz öğretisi'dir. Husserl'in aktardığı biçimiyle "bu çözümleme, her adımda, öz çözümlemesi ve dolaysız sezgide kurulan genel nesne durumlarının araştırılmasıdır. Böylece tüm araştırma *a priori* bir araştırmadır; elbette matematiksel tümdengelim anlamında *a priori* değil... Fenomenoloji görerek, aydınlatarak, anlam belirleyerek ve anlam ayrımı yaparak yol alır."¹⁰

Husserl'de Başkasının Beni Sorunu

Husserl, *epokhe* ile doğal bakışın varlık savını 'parantez içine alarak', onu 'dışarda bırakarak', ondan 'vazgeçerek' dünyanın varlığını yadsımamaktadır. Husserl'in yaptığı doğal bakışın anlam bütününi değiştirmek, artık o anlamlandırmayla iş görmemeyi tercih etmektir. Dolayısıyla, Husserl'in dönüştürdüğü, parantez içine aldığı, vazgeçtiği anlamdır. Böylece Husserl'in yeniden tanımladığı şey de anlamdır. Fenomenolojik indirgemeyle doğal davranışın tüm özleri onları yeniden anlamlandırmak üzere yok sayılmaktadır. Bu nedenle artık söz konusu edilen parantez içine alınan dünyanın anlamıdır. Böylece şunun sorulması kaçınılmaz hale gelmektedir: Tüm bilinç içeriklerime eşlik eden ben, bu dünyada *yalnız* mıyım? Bu yalnızlık, dolayısıyla birliktelik ve bir-aradalık sorunu 'başkasının beni' ya da 'başka bir ben' ile mi ilgilidir?

¹⁰ Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, s. 48.

Husserl'in Başkasının Beninin Aristoteles'in Dost Kavramı Üzerinden Yeniden Düşünülmesi

Fikriye Gözde MOCAN

Husserl hem *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy* 2. ve 3. kitaplarında hem de *Cartesian Meditations* adlı kitabında başka benlerden yani diğer insanlardan söz etmektedir. Hatta Husserl solipsizmden kurtulmak için çözümü başkasının beni kavramında bulmaktadır. Özellikle *Cartesian Meditations* kitabının 5. Meditasyonunda ilk paragraf solipsizm itirazına karşı başkasını-denemeyi (*Einfühlung*) bir çözüm olarak ortaya koymaktadır. Söz konusu paragrafın transzendenal fenomenolojideki önemi şudur: Fenomenolojideki çözümler sadece meditasyonu yapan ben için geçerli değildir aynı zamanda onların nesnel geçerliliği de vardır. Bundan dolayı bu paragraf araştırılan salt benin dışında başka benlerin de insan öznesi olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.¹¹

Öyleyse, benin transzendenal egosu nasıl başka transzendenal egoları ve çeşitli egoların çokluğunu kurabilir? Söz konusu egoları ben hem kendisi için var olarak hem de belirli biçimde var olarak nasıl bilebilir? Bu soru Husserl'deki başkasının beni sorunuyla ilgilidir. Başkasının beni sorunu gerçekten varolan başka benlerin transzendenal ben tarafından nasıl kurulduğu üzerinedir. Ayrıca başka benden tek bir kişi değil, aksine sayısız benlerden bahsedilebileceğini de ortaya çıkmaktadır. Bundan ötürü Husserl'deki başkasının beni sorunu temelde başka benlerin gerçek varlığının soru konusu edilmesidir. Husserl'in bu anlamdaki temel amacı bu gerçekliğin kurulmasını göstermektir. Dolayısıyla ilkin uğraşılması gereken başkasını deneme yönelimselliğini açıklamak olmalıdır.

Doğal davranışta ve günlük yaşamda başka benlerin çeşitli yollarla herkes tarafından denendiği açıktır. Yabancı benler bazıları yalın bazıları karmaşık olmak üzere farklı edimler aracılığıyla birbirinden haberdar olmaktadır. Dolayısıyla yabancı benleri deneme doğal davranışta yaşayışın son derece belirli özelliklerinden biridir. Tam da bundan ötürüdür ki doğal davranışta bir fenomen olarak ortaya çıkan bu denemeler transzendenal zeminde de kendiliğinden varolmalıdır. Başka benleri deneme yönelimselliğini bir bütün olarak açığa çıkarmak başkasının beni sorununu anlama bakımından önemlidir.

Başkasının beni sorununa transzendenal yönelimsel bir öz betimlemesinin yapılması zorunlu hale gelmiştir. Bu konu son derece özel bir yönelimselliği içinde taşır: O da başkasını-deneme biçiminde bir yönelimseliktir. "Başkasını-deneme yönelimselliği, transzendenal

¹¹ Edmund, Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, Trans. Dorion Cairns, Kluwe Academic Publishers, Dordrecht, 1982, s. 89.

fenomenolojinin çevresinde saf bir deneme biçimidir. Bu deneme apaçık bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır ve bir bütün olarak açığa çıkarılmalıdır. "Daha çok, başkasını deneme intentionalitesini, bir başarı bütünü olarak açığa koymak; bu intentionaliteyi, özvarlığını zedelemeksizin, aslında başka intentionalitelerle içiçe dolandığı bilinç-akışındaki çizgileriyle sınırlayıp gün ışığına çıkarmaktır."¹²

İlkin soruşturulması gereken başkasını-deneme yönelimselliğini belirlemek üzere başka ben *noemasının* nasıl açığa çıkarılacağıdır. Başka bir deyişle, 'başka ben kendini benim transzental bilincimde nasıl ortaya koymaktadır?' sorusunun yanıtı aranmalıdır. Kendi transzental benimde kendi benim olmayan beni başka bir insanın beni olan beni transzental bir anlam olarak belirlemem gerekmektedir. Dolayısıyla Husserl'in konuyla ilgili temel soruları şunlardır: Transzental anlamda başkasının beninin benim transzental benimde kurulumu ne anlama gelir? Başkasını-denemenin transzental anlamı nasıl ortaya konulabilir? Buna bağlı olarak başkasını-denemeyi diğer deneme biçimleriyle -örneğin algıyla- ilişkilendirmek olanaklı mıdır? Beni-deneme ile başkasını-deneme arasından ne türden bir fark vardır?

Konunun bu açıdan ortaya konması Husserl'in başkasını-deneme üzerine araştırmalarına yön vermektedir. Hatta Husserl *Cartesian Meditations* adlı kitabının 5. Meditasyonun başlarında başkasını-deneme yönelimselliğinde uygulanması gereken ilk yöntem koşulu olarak özel çeşitten yöntemli *epokhe*'ye başvurmaktadır. Husserl'in bu özel *epokhe* ile neyi kastettiği şöyle açıklanabilir: Husserl araştırılan her şeyi konu dışında bırakmaktadır. Doğrudan ya da dolaylı diğer öznellik ile ilgili olan yönelimselliğin bütün kurulumsal başarılarını etkilerini bir yana bırakmaktadır. Öncelikle ister gerçek ister olanaklı olan egodaki yönelimselliğin bir kendilik içinde kurulduğunu belirtmektedir. Her şeyi soyutlama yoluyla benim kendi transzental zeminimdeki bu indirgeme bana başkasının transzental kurulumunu vermektedir.¹³

Husserl başkasının beninden tek tek benlerin özce betimlenmesini kastetmemektedir: Aksine kastedilen *eidōs* olarak başkasının benine yönelmek, *eidōs* olarak başkasının beninin transzental bütüncül anlamını vermektir. Bunun yolu da ilkin biricik benin varlık alanını temellendirmekten geçer. Başka benin, benin transzental bilincinde yeniden kurulması zorunludur. Ama

¹² Nermi Uygur, *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1998, s. 112.

¹³ Husserl, *Cartesian Meditations*, s. 93.

Husserl'in Başkasının Beninin Aristoteles'in Dost Kavramı Üzerinden Yeniden Düşünülmesi

Fikriye Gözde MOCAN

ilkın başka benın *noemasının*¹⁴ açığa çıkarılması için benin, başka bir beni üstelik kendi olmayan bir beni transzendenal anlamda kendi transzendenal bilincinde kurması anlamına gelmektedir. Bu da son derece özel anlamda bir *epokheyi* (ayraç içine almayı) zorunlu kılar. Her şeyden kendi somut transzendenal beni soyutlamak, bu türden bir transzendenal kurulum bana başkayı hiç de alışık olmayan bir anlamda vermektedir. Doğal tutum söz konusu olduğunda iki şey vardı: ben ve başka. Ama bu türden bir ayıklamayla ben kendimi sıradan anlamın dışında başkadan soyutlarım ve geriye sadece 'tek' ben kalır. Benin her şeyden önce gereksinim duyduğu şey transzendenal benin içinde yaşadığı dünyayı nesnel bir dünya olarak kuracak ve her şeyi kuşatacak özsel bir yapının varlığıdır. Husserl'e göre bene özgü olan şey bir *monad* gibi onun kendiliğidir.¹⁵ Gottfried W. Leibniz *Monadoloji*'de *monad* kavramını kullanmaktadır. Söz konusu kavramın açıklanması ne Husserl'in ne de bu çalışmanın amacıdır. Ama Husserl'in *monad* kavramını hangi bağlamda kullandığı şöyle açıklanabilir: Leibniz, başlangıçları ve sonları olmayan *monadların* bir anda var etme ve yok etme yoluyla başlayıp son bulduklarından söz etmektedir. Ayrıca *monadlar* iç yapılanlarından ötürü başka bir varlık tarafından başkalaşamazlar. Bundan ötürü *monadların* içlerini herhangi bir şeyin girip çıkabileceğiyle ilgili pencereleri yoktur. Dolayısıyla her bir monada dışarıdan müdahale olanaklı değildir. Onların değişimleri yine kendi iç ilkelerinden kaynaklanmaktadır. Bu bakımından her bir monad farklıdır ve hepsi farklı kendiliklerdir.¹⁶ Husserl tam da *monad* kavramını kendilik sözcüğüne vurgusunda kullanmaktadır. Öyleyse, penceresiz bir *monad* olarak ben nasıl olacak da başkayla iletişecek? Başka bir deyişle, ben nasıl kendiliğimde başkasını deneyeceğim?

¹⁴ Husserl fenomenolojisinin önemli kavramı yönelimsellik (*intentionality*)'tir. Husserl bu kavramı hocası Brentano'dan almış ve geliştirmiştir. Yönelimsellik kavramını *noesis* ve *noema* kavramlarından bağımsız ele almamak gerekir. *Noesis* ve *noema* yönelimselliğin temel uğraklarıdır. *Epokhe*'yle ayraç içine alınan bir nesne artık özne için sadece nesne değildir. Böylece *epokhe*'den sonraki ağaç parantez (ayraç) içine alınmış ağaçtır. Husserl'de yönelimsellik ile kast edilen 'bir şeyin bilinci'dir. *Noesis* ise 'bilinç' sözcüğü ile kastedilenden başka bir şey değildir. *Noesis* transzendenal anlam vermedir. Her bilinç ediminde ben *belli bir şeye belli bir tarzda yönelirim*. Yönelmenin özelliğini meydana getiren şey yönelmedeki algılamada algılayıcı, hatırlamada hatırlayıcı, imgelemede imgeleyici olan şeydir. Nesne böyle bir anlam vermeyle dolayısıyla *noesis*'le görünmektedir. 'Bir şeyin bilinci' ifadesindeki 'bir şey' sözcüğüyle anlatılmak istenen ise *noema*'dır. 'Bahçedeki ağaç' örneğinde algılama bir anlam verme yani *noesis* olduğu gibi ağaç da bir anlamdır ve *noematik* anlamdır. 'Ağaç'ın *noematik* anlamı bilincimin algılayarak kendisine yöneldiği şeydir.

¹⁵ Husserl, *Cartesian Meditations*, ss. 93-94.

¹⁶ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadoloji ya da Felsefenin İlkeleri*, Çev. Ogün Ürek, Biblos Yayınları, Bursa, 2009, ss. 7-10.

Husserl başkasını deneme olanağını sağlayacak bir zeminden (*stratum*) bahsetmektedir. Bu öyle bir zemindir ki o 'bana yabancı-olmayan'dır.¹⁷ Bu zemin aynı zamanda özel bir soyutlamanın yardımıyla elde edilen *primordial* bir alandır. Bu *primordial* alan transzental deneme alanında bütünüyle transzental egoyu veren bir kavramanın olanaklılığını vermektedir. Yine bu zemin önce bana kendimi deneme olanağını verecek ve daha sonra da başkasını deneme olanağını verecektir. Dolayısıyla ben hem kendime ve bene ilişkin *noemayı* hem de başkasının benine ilişkin *noemayı* yine bu alanda bulacaktır. Yine eksiksiz olarak başka benin denenebilmesi için de *primordial* anlamda başka benin *primordial* alanda varolması zorunludur. "Husserl, en ilk başlangıca, primordium'a geri gitmektedir. Başkasının beni 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 aydınlayabilecektir."¹⁸

Kendi transzental benimde, *primordial* alanda başkasının beninin tam olarak kurulmasını sağlayan bir temel bulurum. Bu temel asıl doğamda ve *primordial* anlamdaki kendi bedenimde bana verilen ve elbette ki *primordial* bir anlam taşıyan başkasının bedenidir. Bu da aslında doğrudan doğruya başkasının benidir. Dolayısıyla başkasının bedenini kavramak ile başkasının benini kavramak arasındaki ilişki açıklanmalıdır. 'Başka bedeni bana neyin verdiği' sorunun öncelikle cevabı Husserl'e göre kendi bedenim olarak belirtilir.¹⁹ Bedenimi (*animate organism*) benzersiz bir şekilde kendini belli etmektedir. Bedenimi bir cisim olarak değil bir canlılık olarak bulurum.²⁰ Bir canlılık ve organizma olan bedenim ile başta kendi canlılığım olmak üzere çevremdeki her şeyi algıları. Dolayısıyla bedenim olmasa diğer şeyler de varolmazdı. Husserl'e göre bedende algılayan bir özne vardır bu da ruhtur.²¹ Bedenim kendisi aracılığıyla istediğim şeyleri gerçekleştirdiğim bana özgü olandır. Bir şeye dokunabilirim ya da bir yere gidebilirim. "Ben kendim, bedenime dayanarak birtakım isteme ve kımıldatma yetilerinin öznesi olarak

¹⁷ Husserl, *Cartesian Meditations*, s. 95.

¹⁸ Uygur, *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*, s. 120.

¹⁹ *Körper* ve *Leib* sözcükleri arasında ayrım yapmak gerekmektedir. *Cartesianische Meditationen*'in İngilizce çevirisinde *Körper* 'body' ile *Leib* 'animate organism' ile karşılanmaktadır. Bu çalışmada kullanılan Türkçe kaynaklar göz önünde alındığında ve Türkçe kavramsal bütünlüğün korunması için *Leib* sözcüğü organizma olarak değil dirimselliği de vurgulaması bakımından beden sözcüğü ile karşılanmaktadır.

²⁰ Husserl, *Cartesian Meditations*, s. 95.

²¹ A.g.y., s. 99.

Husserl'in Başkasının Beninin Aristoteles'in Dost Kavramı Üzerinden Yeniden Düşünülmesi

Fikriye Gözde MOCAN

ortaya çıkarım.”²² Kısacası neyi nasıl deneyimlersem bunun olanaklılığını bana veren şey bedenimdir. Dolayısıyla başkasını-denemenin de benim bedenimle bir ilgisi olacaktır.

Başka-beni transzendenal varlık anlamındaki kurulumunun bana olanağını veren şey benim bedenimdir. Buradan hareketle başka benin başka bir ben olarak nasıl denendiğinin çözümü beni başkasının beni sorunun aydınlatılmasına götürecektir. Bu aydınlatma için Husserl terminolojisindeki bir sözcüğe başvurmak gerekir: Bu sözcük *apperzeptiv*'dir.²³ Çünkü Husserl'in *Cartesian Meditations*'ta belirttiği gibi beden olarak kavranan 'oradaki şey' bu anlamı benim kendi canlılığımdan ya da bedenimden hareketle yapılan *apperzeptiv* bir transfer ile yapmak zorundadır.²⁴ Bu öyle bir aktarmadır ki bedene ait olanların doğrudan ve *primordial* bir halde gösterilmesinin özellikle algı ile gösterilmesinin dışarda bırakılmasıdır.²⁵

Husserl'e göre başka bedenin, benim için başkasının bedeni olarak varolması bana özden verilmiş olan kendi bedenimden kaynaklanmaktadır. Kendi bedenim başkasının bedenini kavramada örnek durumundadır. Diğer yandan başka bedeni kendi bedenim gibi özden deneyimleme olanağım yoktur. Ben, başka bedeni kendi bedeninden kalkarak, kendi bedeninden hareketle algılar. Dolayısıyla başka bedeni algılama *apperzeptiv* bir algılamadır.²⁶ Husserl *Cartesian Meditations*'ın 5. Meditasyonunda başkasının bedenini algılamayı şöyle açıklamaktadır: Ben bir şeyi bir beden diye algıladığımda iki şey ile karşılarım: beden kurulumu ve bir beden olarak kurulacak şey. Başka bedeni algılamada ilk beden oluşumu olarak bedenimin kendisi hazırdır. Başka bedeni algılayan bedenimin kendisidir. Dolayısıyla başka bedenin kurulumunda ilk beden kurulumu olarak kendi bedenimi hatırlamam başka bedeni algılamada önemlidir.²⁷ Burada 'çağrışım' kavramının önemli olduğunu söyleyebiliriz. Başka bedeni kendi bedenim gibi algılamasam da onu yine de beden olarak denerim. Buna bağlı olarak dolaysız algıladığım bir şeye beden anlamını kendi

²² Uygur, *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*, s. 127.

²³ Bu sözcüğü Nermi Uygur şöyle çevirmektedir: "(Ad-percipere'den: bir şey ile, başka bir şey aracılığıyla algılamaktan) "apperzeptiv", Husserl'e göre, başka-bedeni, beden olarak kendi bedenim gibi doğrudan doğruya, özümden algılamadığım (perceptio); başka bedenin algısına kendi bedenimden kalkarak (ad) vardığımı göstermektedir." Bkz. Uygur, *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*, s. 133.

²⁴ Husserl, *Cartesian Meditations*, s. 110.

²⁵ Uygur, *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*, s. 124.

²⁶ Husserl, *Cartesian Meditations*, s. 108.

²⁷ A.g.y., s. 109.

bedenimin anlamından aktarırım. Dolayısıyla başka bedeni denemem demek onu başkasının bedeni olarak yorumlamam anlamında gelmektedir.²⁸

Kendi bedenim ile kurduğum ya da oluşturduğum başkasının bedeni arasındaki ilgiyi daha açık bir biçimde anlatmak için Husserl'in başka önemli bir kavramına başvurmak gereklidir. Bu kavram ise 'eşleşme' kavramıdır. Eşleşme kavramı son derece özgün bir birlikte varolmayı belirtmektedir. Başka bedeni algılamam için kendi bedenimin etkin bir algı organizması zorunludur. Bunun olanağını ise kendi bedenim ile başka bedenin özce birbirinden ayrılmayan iki varlık olması verir. Kendi bedenim ile başkasının bedeni bir eşleşme meydana getirirler. Bu nedenle Husserl *Cartesian Meditations*'ta eşleşmeyi eş halde kurulmuş olarak ortaya çıkmak olarak tanımlamaktadır.²⁹ Dolayısıyla başkasının bedenini kavrama 'eşleşme' üzerinden açıklanmaktadır: Kendi bedenimden başka bedene aktardığım beden anlamıyla kurulan bir eşleşme anlamının oluşturması. Ama şunun da gözden kaçırılmamasında fayda var: Eşleşme ile bir aynılık vurgulanmak istenmemektedir. Çünkü eşleşme ile kendi benim ile başka bedenin beden olmada bir ama kendi bedenim ile başkasının bedeni olmada ayrı iki beden olduğunu unutmamak gereklidir. Eşleşmede her ne kadar aynı kategori altına sıralanan iki bedenden bahsedilse de bu iki farklı varlık için söylenmektedir. Kısacası başka beden kendi transzendenal zeminimin *primordial* alanında rastladığım ve başkasının bedeni olarak kurduğum bir şeydir, kendi benimle aynı şey değildir. Bundan ötürü de 'eşleşme' üzerinden açıklanmaktadır. O halde bedeni kendi öz ikinci bedenim olarak deneyimlemiyorsam bana onun başka beden olmasını veren şey ya da sağlayan şey nedir? Bunu nasıl açıklayabilirim?

Başka bedeni, kendi bedenim ile karıştırmamamın temel nedeni onu sadece 'başka beden' olarak algılamamamdan geçmektedir. O aynı zamanda başka-ben olduğu için onu kendi bedenimle karıştırmam. Başka bedeni algılarken aynı zamanda başka-beni de algıları. Burada yine hem başkasını-deneme hem de *apperzeption* kavramı önemlidir. Çünkü "apperzeption sözü, başka-benlerin doğrudan doğruya değil de, present olan başka bir şeyden kalkarak, başka bir şey dolayısıyla algılandığını göstermektedir."³⁰ Başka beni algılamada 'burada' dediğim şey başkasının bedenidir. Dolayısıyla başka-beni algılamam başka bedeni algılamam ile temellendirilmektedir. Başka ben, benim için başkasının bedenidir. Yine başka beden, başka benim için

²⁸ Uygur, *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*, s. 137.

²⁹ Uygur, *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*, s. 137. Krş. Husserl, *Cartesian Meditations*, s. 112.

³⁰ A.g.y., s. 141.

Husserl'in Başkasının Beninin Aristoteles'in Dost Kavramı Üzerinden Yeniden Düşünülmesi

Fikriye Gözde MOCAN

oluşumunu, başka beni denememi sağlamaktadır. Bu açıklamalardan hareketle Husserl'de başka bedenden başka bene bir geçişin olduğundan söz edilebilir. Başka beden kurulur kurulmaz, başka bedende varolması gereken başka benin tasarlanması başka bedene başka benin yerleştirilmesi başka bedenle birlikte varolan başka bir ben tasarımı olarak bu geçişin sağlandığından bahsedilebilir.

Husserl, başka-benin kendisinin nasıl algılandığını ortaya koymaktadır. Kendi bedenim bu algılamamın ilk koşulunu belirleyen şeydir. Kendi bedenim başvurulan bir yönelimselliktir. Dolayısıyla kendi bedenim öncelikle 'burası'dır. Şunun altını çizmekte fayda var: Bu 'burası' sürekli yer değiştiren bir burasını imlemektedir. Hep burayı orada kılma olanağını taşıyan şey bedenimden başkası değildir. Bedenim belli bir durumda ben kendim olarak buradadır. Denediğim her şey ise yine benim için oradadır. Husserl'e göre her oradayı buraya çevirebilirim. Çünkü ben buradadan kalkıp oraya gidebilir, oradayı burada kılabilirim.³¹ Bu bana empatinin de olanağını verecektir. Dolayısıyla Husserl böyle bir burada-orada olanaklılığıyla başka beni deneme meselesine ışık tutmaktadır.

Başka benler her biri birer deneme nesne olarak bedenleriyle birlikte benim için oradadırlar. Benim oradayı buraya çevirme olanağım olduğu için kendimi başkasının yerine koyabilirim. Orada olan bir beni denerken buradan kalkıp orada olan beden olarak adlandırdığım oradaki bir cisimde varolan bir şeyi denemem. Ben, bir şeye başkasının beni dolayısıyla bedendir dediğimde onu ben oradaymışım gibi bir deneme ile gerçekleştiririm. Dolayısıyla Husserl'e göre başka bir beni denemek başka bedenin yerinde kendi bedenim olsaydı demek, buna bağlı olarak burada değil orada olsaydım demektir.³²

Kısacası çevremdeki bir şeyi beden olarak algıladığımda bu beden ile birlikte varolacak başka bir beni de algıları. Başka ben kendisini bana kendine özgü bedeniyle *apperzeptiv* olarak vermektedir. Dolayısıyla ben sadece başka bedeni değil başka beni de algıları. Beden bana ruhu verir. Başka ben bir bendir ama başka bir bendir bundan ötürü de bir *alter egodur*.³³ Dolayısıyla başka ben benim bir kopyam değil, benim aynım değildir. Çünkü başka bene buradan baktığımda onun kendisinin kendisine özgü bir alanı ve görünüş çevresi vardır. Ama bu başka görünüş çevresi ve alanı kendimi oraya koyduğumda benim kendime özgü görünüş çevrem ve alanım haline gelmektedir. Bu nedenle başka, benim aynım değil olsa olsa başka biçimimdir,

³¹ Husserl, *Cartesian Meditations*, s. 117.

³² Uygur, *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*, s. 146.

³³ Husserl, *Cartesian Meditations*, s. 100.

başka bir türüm, benim değişimdir. Böylece Husserl nasıl önce kendi bedenimin, sonra başka bedeninin, sonra da başka benin kurulduğunu ve oluştuğunu açıklamaktadır.

Başka Bir Kendi ve Ben Olarak *Philos* (Dost)

Husserl'de başkasının beni sorunu konuyu şu temel kavramlar üzerinde yeniden ele almayı gerektirdi: Ben ve başka. Bir-aradallığın olanağını veren ben-başka, aynı-başka ya da ben-sen ikililikleri temelde hem 'ben' hem de 'başka' kavramlarını güncel ve her zaman tartışılabilir kılmaktadır. Felsefe tarihinde bir-aradallık konusu düşünüldüğünde Aristoteles'in insanı tanımlaması olarak *zoon logon ekhon* (insan toplumsal bir canlı olması) insanın tek başlılığını değil başkalarıyla bir-aradallığını ifade etmektedir. Çünkü hem canlı olan hem de akla ya da konuşmaya sahip olabilen insanın toplumsallığı sadece başkalarıyla ilişkisinde ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle Aristoteles ve Aristoteles'in bu ünlü tanımı başka ve ben kavramlarının tartışılmasında akla gelen ilk tanım olma özelliğinde. Söz konusu kavramları ise Aristoteles metinlerinde karşılayan kavram dost kavramı ve dostluk (*philia*) konusudur.

51

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'in 8. ve 9. kitaplarında, *Eudemos'a Etik*'in 7. kitabında dostluk konusunu tartışmaktadır. Aristoteles'in dostluk konusunu incelemesinin nedenini bu yapıtlarda bulmak olanaklı. Çünkü dostluk, (1) "yaşam için son derece zorunlu" bir şeydir ve (2) "siyasetin asıl işi dostluğu sağlamak"tır. Aristoteles'in aradığı dostluk belli özelliklere sahip olmalı. Örneğin, hem önde gelen anlamda dostluk (*prote philosophia*) hem tam (*teleion*) olmalı hem de kendine özgü olan biçimiyle (*idion*) olmalıdır. Dostluk üzerine tartışmalar değildir bundan ötürü Aristoteles neye dostluk denmesi gerektiğine tek tek bakmamaktadır.

Aristoteles'in dostlukla ilgili olarak başlangıç noktası sevilen şeyin ne olduğu. Üç tür sevilen şey sırayla şöyle: (1) iyi, (2) hoş, (3) yararlı. Bir şey ya 'iyi' ya 'hoş' ya da 'yararlı' olduğu için sevebilir. Bu sevilesi şeyler nesnelere ilişkin değil kişilere ilişkindir. Çünkü bir karşılık gözetilmektedir. Başka bir deyişle karşılıklı ilişkinden ve sevgi karşılığında söz edilmelidir. Sevgi karşılığı göz önüne alındığında Aristoteles üç dostluk türünü sıralar: (1) Yarara dayanan (2) hazza dayanan ve (3) erdeme dayanan dostluk.³⁴ Üç tür dostluk çeşidini şu soruları gözeterek sınamaktadır. Bu üç tür dostluk türünden hangisinde kişi bir

³⁴Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2012, 1156b 7-35.

Husserl'in Başkasının Beninin Aristoteles'in Dost Kavramı Üzerinden Yeniden Düşünülmesi

Fikriye Gözde MOCAN

şeyden ötürü değil sadece kendisinden ötürü sevilmektedir? Hangi türdeki dostlukta kişi kendisi neyse o olarak sevilmektedir? Dolayısıyla, hangi dostlukta kişi neye sahip olduğu önemli olmaksızın sadece o olduğu için sevilir?

Aristoteles için üç dostluk türünden sadece erdeme dayalı dostluk aranan dostluk olmalıdır. Bu türden bir dostluğu sadece iyi kişiler, kendileri nedeniyle ve iyi olduklarından ötürü kurabilir. Sadece bu dostluk biçimi bir sevme etkinliğiyle kişi dostunun varolmasını sırf onun adına isteyebilir.

Dostlukla ilgili diğer önemli konu da dostların birbirlerini tanınmasıyla ilgilidir. Kişiler birbirlerini tanımadan, Aristoteles'in ifade ettiği biçimiyle 'birlikte tuz tüketmeden', birlikte vakit geçirmeden, birlikte etkinlikte bulunmadan dost olmaları olanaklı değildir. Dolayısıyla, Aristoteles'in dostu ele alış bir-aradalık kavramını ve birlikte-yaşamayı da vurgulamaktadır. Birlikte-yaşamak öncelikle yaşamakla ilişkilidir. Aristoteles ise yaşamaktan canlı olmayı anlamaktadır. Ama ruhun ilk olanağına sahip olmak olarak canlılık yaşamı söz konusu olduğunda yeterli değildir. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te insan için yaşamının ne olduğunu şöyle ortaya koymaktadır: varolmak düşünmek ya da duyumsamaktır. Genelden özele gidildiğinde kişi için öncelikle kişinin kendisini duyumsaması ve kendisini düşünmesi, böylece kendisini bilmesi ve tanınması anlamına gelmektedir. Ama insanın yaşamının tanınması bu haliyle eksiktir. Çünkü yaşamaktan kastedilen aslında birlikte-yaşamakla ilgilidir. Buna bağlı olarak birlikte-duyumsamak, birlikte-düşünmek, birlikte-tanımadır. Böylece yaşam tek başlılık ya da bir tür yalnızlık ile değil bir-aradalık ile tanımlanmaktadır. Yani yaşamda 'ben' yalnız değil *başkalarıyla* bir-aradadır. *Başkasıyla* birlikte duyumsamak, *başkasıyla* birlikte düşünmek, *başkasını* tanımak, *başkasının* beni tanınması, deyim yerindeyse *başkasıyla* tuz tüketmek. Dolayısıyla bu açıklama ile bu yazının temel kavramı olarak 'başka' ile karşılaşmaktadır. Çünkü Aristoteles'e göre dost başka bir kendidir.³⁵ Yukarıda Aristoteles'in dostluk üzerine sıraladığı görüşler ve özellikler konunun başkayla ilişkisinde eksik kalmaktadır. Aristoteles'in ifadeleri şöyle tamamlanabilir: insan için yaşamak ilkin ve önce kendini duyumsamak ve kendini düşünmek, kendini tanımak daha sonra da dostunu yani başkayı duyumsamak ve düşünmek olarak iki biçimli değildir. Kendini duyumsamak ile başkayı duyumsamak, başkayla birlikte duyumsamak birbirini izler, birbirini takip eder, birbirinden çıkar,

³⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1170b 5.

birbirini doğurur. Çünkü “dostu duyumsamak bir biçimde kendini duyumsamaktır, dostu tanımak bir biçimde kendini tanımaktır.”³⁶

‘Dostun başka bir kendi ve ben olması ne anlama gelir?’ sorunun sorulması gerekli. Cevap şöyle ifade edilebilir: Kendi varlığını tercih etsem de yaşamak hep birlikte yaşamak olduğu için başkasının ve dostun varlığını da bu anlamda tercih etmem demektir. Peki, bu başka bir ben olan dost aynı zamanda Husserl’deki ‘başkasının beni’ ile ilişkilendirilebilir mi? Başka bir ben, başkasının beni olabilir mi?

Aristoteles ele alındığında dostluğa ilişkin tüm bu açıklamalar hala eksik. Çünkü dostluk aynı zamanda tek ruh olmaktır. Bu tek ruh olmaktır. Buradan dostluğun aslında bir tür aynılık ve eşitlik ilişkisi olduğu sonucu çıkabilir. Tek ruh olmak, tek olmak tek teklik değildir. Tek olmakla kastedilen bir olmadır. Dolayısıyla aynı olmadır. Kişi dostlarla bir ihtiyaçtan dolayı değil ve gereksinim içinde olmadığında, ‘kendine yeter olduğunda dostlarla bir-aradadır. Dostlarla yaşamı neden ötürü tercih ediyorsa, etkinlik halinde neler yapıyorsa o etkinliğin kendisine ortak olur, o etkinliği paylaşır. Örneğin kimi zaman zar atma etkinliğini kimi zaman avlanma kimi zaman da *theoria* (teorik) etkinliğini, felsefe yapma etkinliğini paylaşır. Aristoteles dostluğun aynı zamanda bir eşitlik olduğunu da belirtmektedir. Bir tarafın diğer tarafa üstün olduğu ilişkilerde asıl, önde gelen anlamda dostluktan söz etmek olanaklı değildir. Örneğin köle-efendi ilişkisinde bir tarafın diğerine üstünlüğü söz konusudur. Dolayısıyla benzer ilişkilerde bir eşitlik yoktur. Aristoteles eşitten ve aynılıktan dostların tek ruh olmasını kastettiği için tek ruh olmak *birlikte* yaşayarak yani *birlikte* duyumsayarak, *birlikte* yaşamı bilerek, *birlikte* yaşamı tanıyarak, *birlikte* yaşamın sonuna kadar etkinlikte bulunarak olanaklıdır. *Eudemos’a Etik*’teki tanımıyla “Birlikte varolmak, birlikte yaşamak, birlikte sevinip birlikte üzölmek, tek ruh olmak; birbirileri olmadan yaşayamamak değil, birlikte ölmek.”³⁷

Dostluk üzerine son bir belirleme: dostluk mutlulukla ilgilidir. Çünkü dost kişinin tek başına yapamayacağı şeyi sağlamaktadır. Bu insanın bir şeyler yaparken başkasının yardımına, varlığına ihtiyaç duyması demek değildir. İnsan doğası gereği yalnız olmadığı için tek başına yaşayamaz. İkinci olarak mutluluk için hem ruhla ilgili, hem bedenle ilgili hem de dış iyilere gereksinim vardır. Dost da dış iyilerin en iyisidir. Dolayısıyla kişi mutlu olmak istiyorsa bu

³⁶Aristoteles, *Eudemos’a Etik*, Çev. Saffet Babür Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999, 1245a 34-6.

³⁷Aristoteles, *Eudemos’a Etik*, 1240b 8-10.

Husserl'in Başkasının Beninin Aristoteles'in Dost Kavramı Üzerinden Yeniden Düşünülmesi

Fikriye Gözde MOCAN

tek başına olanaklı bir şey değildir. Çünkü bir-aradalık mutluluğun temel koşullarından biri haline gelmektedir. Siyaset ve etiğin iç içe geçtiği her iki metinde dostluğun devlet için ve yaşam için amaç olduğu ifade edilse de dostluğa ilişkin belirlemeler açıkça şunu göstermiştir: dostluk bir amaç değil, mutluluk için dolayısıyla kişi için sadece diğer gerekli 'şeyler' gibi bir ilinedir. Tüm bu aktarılanlardan yola çıkarak hala şu soruyu sormanın haklılığını taşıyabilir miyiz? Aristoteles'te başka bir kendi olan, tek bir ruh olduğum dost Husserl'deki başkasının beni kavramını karşılayabilir mi? Başka bir deyişle, Antik Yunandaki dost kavramının modern bir yorumu olarak Husserl'in başkasının beni kabul edilebilir mi?

Sonuç

Husserl fenomenolojisinin temel kavramlarının ve 'başkasının beni' sorununun tartışıldığı bu yazıda 'ben' ve 'başka' kavramları Husserl'in temel kavramları çerçevesinde yeniden ele alınmıştır. Söz konusu kavramlar bir-aradalık konusu ilgisinde Aristoteles'in dost kavramı ile karşılaştırılmıştır. Husserl'in ben ve başka benler konusunda ortaya koyduğu açıklamalar felsefe tarihinde başkayı bu denli ayrıntılı ele alan Aristoteles'in dost kavramıyla birlikte düşünüldüğünde kaçınılmaz olarak şu sorunun sorulmasının olanağını tanıdı: Dost, başkasının beni olarak düşünülebilir mi?

Bir-aradalık konusu Antikçağdan günümüze değin tartışılan temel konulardan biridir. Bu konunun sadece Aristoteles ve Husserl ile sınırlandırılması söz konusu olamaz. Ama Descartes'in *cogito*'sunun yalnızlığına iyi bir alternatif olan Husserl'in başkasının beni sorununu ele alması hem epistemolojik hem de ontolojik düzlemde başka kavramının birlikte yaşamanın temel ve vazgeçilmez bir konusu olduğu gerçeğini açığa çıkarmaktadır. Bu nedenle 'başka' kavramı en az 'ben' kavramı kadar önemlidir. Ben, tıpkı kendini kurduğu ve düşündüğü gibi başkayı ya da seni düşünebilir mi? Başka bir deyişle, ben başkayı ya da seni kendini bildiği gibi bilebilir mi? İşte bu temel sorular etrafında, bu yazıda hem Aristoteles'in dost kavramı hem de Husserl'in başkasının beni sorunu karşılaştırılmış ve birbirlerinin yerine düşünülüp düşünülemediği soru konusu edilmiştir.

Aristoteles'e göre dost, başka bir kendidir ama Husserlci anlamda başkasının beni olamaz. Başkasının beni dendiğinde artık doğal bakışa ilişkin tüm açıklamalar, tüm varlık savları ayrıç içine alınmıştır. Aristoteles'teki 'başka bir kendi' ifadesi hala doğal bakıştaki başkaya ilişkin, 'ayraç içine alınmamış' özellikler taşır: Öncelikle başka, yani dost diğer canlı varlıklar gibi sadece bir

canlıdır. Bunun yanında canlı olmak dostun/başkasının sahip olduğu tek özellik değildir. Ayrıca, dost tıpkı benim *gibi* bir öznedir. Benim sahip olabileceğim tüm yetilere ve olanaklara sahip olma olanağını taşıyan bir öznedir. Özellikle bir-aradalık konusunda olmazsa olmaz olan dost, ben-sen bir-aradalığında benin kendini düşünmesinin ilk koşulu değildir. Dost, bir tür aynılık ve eşitlik olarak ele alınmaktadır. Oysa transzendenal fenomenoloji başkasının anlamını bende yeniden kurma amacı taşıırken onun başkılığını benin aynılığına indirgemez. Husserl, ben-sen ikililiğinde ve karşılıklılığında başkayı benin onu deneyimlemesi olarak yeniden anlamlandırır. Bu anlamlandırma için başkayla ilgili tüm savların yok edilmesi zorunludur. Bu savların arasında 'dost başka bir kendidir' ifadesi de yer alabilir. Ayrıca yine bu anlamlandırmayla başka tüm başkılığıyla bende konumlandırılır ve deneyimlenir. Bu bakımdan Husserl, başka ya da senin tümüyle başkılığının tanımlanmasının olanağını açmaktadır. Başkayı aynılık ve ben üzerinden temellendiren Aristoteles'in ya da doğal bakışın görüşünü bir maske olarak değerlendirirsek, Husserl bu maskenin ardında olanı fenomenolojik indirgemeye yeniden açığa çıkarmakta ve görünür kılmaktadır. Böylece başkasının başkılığı ile bir-aradalık ancak doğal bakışın (ya da sınırların) aşıldığı ender anlarda yakalanmaktadır.³⁸ Aristoteles'teki dost ben için 'orada olan', benin varoluşunun önemli bir parçasını oluşturan bir kişi olsa da, o benden farklı ve başka olan olarak düşünülemez. Oysa "başka-ben benim için bir "Da-sein" değil, bir "Mit-dasein"dır".³⁹

³⁸ Özlem, Derin, "Maskenin Ardında: İnsanın Ötekisi Karşısında Gizlenme İhtiyacı", *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 2020, 13/2, s. 112.

³⁹ Uygur, *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*, s. 141.

Husserl'in Başkasının Beninin Aristoteles'in Dost Kavramı Üzerinden Yeniden Düşünülmesi
Fikriye Gözde MOCAN

KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Dost Yayınları, Ankara, 1999.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2012.
- Basut, Lale Levin, "Aristoteles'te Özel Bir Koinonia Tarzı Olarak Prote Philia", *FelsefeLogos*, (Sosyal Hareketler), Sayı 56, Fesatoder Yayınları, 2015, ss. 197-200.
- Derin, Özlem, "Maskenin Ardında: İnsanın Ötekisi Karşısında Gizlenme İhtiyacı", *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 2020, 13/2, ss. 104-119.
- Gülenç, Kurtul, "Edmund Husserl'de 'Başkasının Beni' Sorunu ve Intersubjectivite Kavramı", *Kilikya Felsefe Dergisi*, 2014/1, ss. 19-39.
- Husserl, Edmund, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, Trans. Dorion Cairns, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1982.
- Husserl, Edmund, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*, Trans. F. Kersten, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1983.
- Husserl, Edmund, *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, Çev. Abdullah Kaygı, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2007.
- Husserl, Edmund, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, Çev. Harun Tepe, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2010.
- Husserl, Edmund, "Saf fenomenoloji ve Fenomenolojik Felsefeye İlişkin Düşünceler", *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, Çev. Taşkıner Ketenci, Alef Yayınevi, Sayı 6, İstanbul, ss. 49-54.
- Husserl, Edmund, "Noematik Anlam ve Nesne Bağı", *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, Çev. Metin Bal – Feysel Taşçier, Alef Yayınevi, Sayı 6, İstanbul, ss. 55-70.
- Husserl, Edmund, "Kartezyen Meditasyonlar: Fenomenolojiye Bir Giriş", *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, Çev. Kamuran Gödelek – Taşkıner Ketenci, Alef Yayınevi, Sayı 6, İstanbul, ss. 71-91.
- Kuhn, Thomas S., *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev. Nilüfer Kuyaş, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2017.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Monadoloji ya da Felsefenin İlkeleri*, Çev. Ogün Ürek, Biblos Yayınları, Bursa, 2009.
- Platon, *Devlet*, Çev. S. Eyüboğlu – M. A. Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2007, 509d-511d.
- Sokolowski, Robert, *Introduction to Phenomenology*, Cambridge University Press, New York, 2000.
- Sözer, Önay, *Edmund Husserl'in Fenomenoloji'si ve Nesnelere Varlığı*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1976.
- Uygur, Nermi, *Edmund Husserl'de Başkasının Beni Sorunu*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1998.