

Nermi Uygur'un Fenomenolojisinde Sen'in Ben'den Önceliği Husserl'in Transandantal Egolojisini Bir Aşındırma Denemesi mi?

Is the Priority of the Other I over the I in Nermi Uygur's Phenomenology an Attempt to Scour Husserl's Transcendental Egology?

İBRAHİM DALAR 

Mardin Artuklu University

Received: 03.03.2025 | Accepted: 27.09.2025

Abstract: Nermi Uygur, in Edmund Husserl'de Başkasının Beni Problemi, adopts a "construct through destruction" approach to address challenges in Husserl's transcendental phenomenology. This article examines Uygur's approach in two sections. The first critiques Uygur's conclusion that Husserl's transcendental idealism is metaphysical idealism, arguing instead that it is metaphysically neutral and essential to phenomenology. Uygur's imposition of metaphysical idealism on Husserl's intersubjectivity prioritizes the Other I but disrupts Husserl's constitution of the Other I through the transcendental I, reducing it to mundane intersubjectivity and scouring Husserl's egological transcendental intersubjectivity. The second section examines this in three parts: it argues that the subjectivity of the I is fundamental to transcendental experience, questions whether Uygur's Du-Evidenz substitutes or supplements Husserl's empathy, and critiques Uygur for conflating the 'personal I' and the 'transcendental I.' Uygur, in divorcing transcendental intersubjectivity from solipsism, seemingly makes a mundane leap, prioritizing the 'personal Other I' over the 'personal I'.

Keywords: Uygur, Husserl, I, other I, transcendental idealism, du-evidenz, ein-fühlung, transandantal intersubjectivity.



Giriş

Nermi Uygur, *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu* adlı eserinde, Husserl'in fenomenolojisinde Ben subjektivitesi dolayımıyla Sen subjektivitesinin konstitüsyonunu transandantal fenomenoloji çerçevesinde aktarırken Husserl'in transandantal fenomenolojisinden uzaklaşır. Çünkü Uygur'a göre, Husserl'in çalışmalarında transandantal fenomenoloji derinliklerinde bir takım güçlükler barındırır ve bu nedenle fenomenoloji dışında başka bir düşünme biçiminin varlığının incelenmesi gerekir; ancak bu, fenomenoloji çerçevesi içerisinde başarılılamamaktadır (Uygur, 1998, s. 90).

Uygur'un fenomenolojik yaklaşımı bir yandan yıkıcı girişimlerde bulunurken, diğer yandan da transandantal fenomenolojinin çerçevesi dışında, “fenomenolojiye sıkıca bağlı olan, ama fenomenolojiyi aşan yeni bir çalışma biçimini” (Uygur, 1998, s. 90) inşa etmeye yönelik yapıcı girişimlerde bulunur. Uygur, yıkıcı girişiminde Husserl'in öğrencileri J. Thyssen ve T.Celms'in fikirlerinden hareketle Husserl'in transandantal idealizminin metafiziksel idealizmle sonuçlandığını belirler. Nitekim Uygur eserinin başında, yıkım motivasyonunu şu ifadelerle açıklamaktadır. “Fenomenolojiye içten gelen bir saygı ve umutla sarılmasına rağmen, denemelerini Husserl fenomenolojisine karşı koymalara boğduğunu, fenomenolojinin kendi düşünsel gelişimi için vazgeçilmez olduğunu ama Husserl'in felsefi pozisyonunu eleştirmeksizin de yapamadığını ve Husserl'i ‘atak bir idealist’ ve ‘koyu bir metafizikçi’ olarak düşünmekten de kendini alıkoyamadığını” (Uygur, 1998, s. 13) belirtir.¹ Husserl'in fenomenolojisinde transandantal idealizm ile metafiziksel idealizm arasındaki karmaşık ilişkileri analiz eden Uygur, “Husserl'in fenomenolojik yönteminin metafizik varsayımlarla örtüştüğünü, fenomenolojiden zorunlu olarak bir idealizm çıktığını, Husserl fenomenolojisinin idealizmden başka bir yolunun olmadığını (Uygur, 1998, s. 96) ifade eder. Uygur, Celms ve Thyssen'in Husserl'in solipsizmi aşmak için başvurduğu metafiziksel varsayımların yetersiz olduğunu ve bu

¹ Alıntıda ki ifadelerle dayanarak, Uygur'un Husserl'in transandantal idealizmine karşı itirazı makale boyunca ‘metafiziksel idealizm’ olarak kavramsallaştırılacaktır. Uygur tarafından temelde iki gerekçe öne sürülmektedir. Husserl'in transandantal egoloji anlatısı Leibniz'in monadolojisiyle benzeştiği için öznel-arasılık sorunuyla karşı karşıya kalması, fenomenolojik indirgemelerin dünyanın ontolojik statüsünü salt bilinçle sınırlanması, Husserl'in transandantal egolojisini metafiziksel idealizmle sonuçlandırmaktadır. Bu gerekçelerle Husserl'in transandantal idealizminin reddedildiği görülmektedir.



varsayımların transandantal öznel-arasılığın yetkince kurulmasını engellediğini düşünür. Uygur, bu düşüncesini Celms'i alıntılayarak, "Husserl'in idealizminin metafizik öğelerle 'hafiflikle' birleştirdiğini"; Thyssen'i alıntılayarak "Husserl'in kapalı monadolojik sistemden dışarı çıkmasının mümkün olmadığını"; Husserl'in transandantal idealizminin metafiziksel idealizmden ayrılamadığını, dolayısıyla da Celms ve Thyssen'in eleştirilerinin haklılık payı taşıdığını düşünür (Uygur, 1998, s. 104-105). Bu şekilde, Thyssen, Celms ve Uygur, Husserl'in Kartezyen egolojiden transandantal öznel-arasılık fenomenolojisi çıkarma girişimini başarısız bularak Husserl'in metafiziksel idealizme bağlılığının altını çizerek.

Uygur, Husserl'in transandantal idealizmine yönelik yıkıcı girişimini sürdürürken, yapıcı girişimlerde de bulunur. Özellikle Uygur, *Sen'in Ben'den Önceliği* adlı bölümde, Husserl'in transandantal öznel-arasılık soruşturmasının merkezine, Husserl'in transandantal ego (Ben) başlangıçlı transandantal öznel-arasılık kavrayışıyla uyumlu olmayan, Sen subjektivitesini yerleştirir. Ona göre, "Ben'in kendisinden öte herhangi bir şeyin -hatta her çeşit ben-kültür anlamından sıyrılmış bir şeyin konabilmesi için, öncelikle Sen'in yaşanmış olmasını, Ben'deki Sen-bilincini gerektirmektedir" (Uygur, 1998, s. 184-185). Uygur, yapıcı girişimini temellendirirken, Husserl'in çepeçevre geliştirmeden bıraktığı "Sen" kavramının hem epistemolojik hem de ontolojik önceliğine dair elyazmalarından, Fichte'nin eylem felsefesinden, Husserl'in öğrencileri olan Landgrebe'nin felsefi teolojisinden ve Scheler'in Du-Evidenz'inden (Sen'lerin varlığını doğrudan deneyimlemenin ve anlamının açıklığı) faydalanır.²

Uygur, Husserl'in elyazmalarına atıfla, "Başka Ben, kendi beninden öte konstitüte ettiği, ilk ben-olmayan, bir cisim ya da 'şey' değil, onun gibi başka bir Ben'dir. Bu durum Husserl tarafından şöyle dile getirilir. 'Demek ki kendi başına ilk yabancı olan (ilk-ben-olmayan) Başka Ben' dir" (Uygur, 1998, s. 185) demektedir. Uygur, yapıcı girişiminde, Husserl'in solipsizmi aşma hamlelerinin idealizmin yapısına yüklenebileceğini ama diğer faktörlerin de dikkate alınıp solipsizmi aşmak için en sağlam gerekçelerin kuramsal-mantıksal tabanda değil, söz gelişi Fichte'nin yaptığı gibi- daha çok

² Uygur, Fichte'nin eylem felsefesini, Landgrebe'nin Sen'e öncelik veren felsefi teolojisini eserinde derinleştirmede için bu makalenin ana hattı boyunca soruşturma konusu edilecektir.



eylemsel yaklaşım tarzlarında aramak gerektiğini ileri sürer (Uygur, 1998, s. 105).³ Landgrebe'nin felsefi teolojisine dayanarak, Sen'in Ben'e önceliğinin aslında Augustinus'un bir buluşu olduğunu ve Augustinus'un Sen kavramının, Tanrı olarak anlaşılan 'Sen'in insan olarak benim kendimden önce gelen, benimkinden daha sağlam olan, hatta benimkini temellendiren bir evidenz olduğunu belirtir (Uygur, 1998, s. 201). Scheler'in Du-Evidenz'ine dayanarak, "Başka Ben'lerin açık (evident) varlığının Ben'in varoluşunu temellendirdiğini, yani kendi Ben'inin tam olarak oluşabilmesi için 'Sen'lerin gerekli olması Sen' in varlık alanının ne kadar açık (evident) olduğunu gösterir. (Uygur, 1998, s. 185) demektedir.

Uygur, yıkıcı girişiminde, Husserl'in metafiziksel idealizme dayanan varsayımlarını sorgulayarak, Husserl'in transandantal egolojik öznel-arasılık fenomenolojisinin yetersizliğini vurgularken, yapıcı girişiminde de Sen'i önceleyen tarzda mundane (dünyevi) bir öznel-arasılık biçimi önerir. Halbuki, Husserl'in transandantal egolojik öznel-arasılıkla soruşturduğu şey, Ben'in ayrı bir Ben olarak kalırken, yani kişi kendi Ben alanı içinde iken, oynak ve erişilemez olan Başka Ben'i ya da Sen'i nasıl kavrayabildiğidir. Ben, bir yandan Başka Ben'lerin farklılığını tanıırken, tam olarak Başka Ben'le özdeşleşmenin imkânsız olduğunun farkında olmak zorundadır. Öte yandan; Ben, Başka Ben'ler ile ilişkilerini yine Ben dolayımıyla yürütmek zorundadır.

Bu makalenin Uygur'a dönük eleştirisi iki bölüme ayrılmıştır. İlk bölüm, Uygur'un yıkıcı girişimine karşıt olarak, Husserl'in transandantal idealizminin metafiziksel açıdan nötr olarak temsil edilmesini ve Husserl'in fenomenolojisinin transandantal idealizmden tamamen ayrılmayacağını savunmaktadır. İkinci bölüm, Uygur'un sunduğu yapıcı girişimin yetersiz kaldığını vurgulayarak, Uygur'un, Husserl'in transandantal egolojik öznel-arasılığını aşındırdığını iddia edecektir. İkinci bölümde, ilk olarak, anlamlı ve üretken deneyimin biricik kaynağı olarak Ben sübjektivitesinin öne

³ Fichte'nin eylem felsefesine dair görüşlerine Uygur anırtırma biçiminde değinse de, Başka Ben problemi açısından ne ima edildiği açıktır. Fichte, Başka Ben problemini eylem felsefesinin odağına koyarak, kuramsal bilginin bu konudaki sınırlılıklarını vurgular. Çünkü Fichte'ye göre, Teorik Ben, kendi ayakları üzerinde duramaz; Ben olmayan her zaman onun karşısında durur. Teorik Ben, saf idealizmin talep ettiği şekilde kendisinden gelerek Ben-olmayanı meydana getiremez, ayrıca Ben-olmayanın bağımsızlığı onu ortadan kaldırır (Hartmann, 2021, s. 95).



çıkarılmasının Husserl'in transandantal öznel-arasılık fenomenolojisiyle daha makul bir temas sağlayacağı savunulacaktır. İkinci olarak, Du-Evidenz'in Einfühlung'un yetkin bir 'ikamesi' mi, yoksa zayıf bir 'eki' mi olup olmadığı tartışılacaktır. Üçüncü olarak, Uygur'un kişisel Ben ve transandantal Ben arasında herhangi bir ayrım yapmadığı, transandantal Ben'in transandantal öznel-arası konstitüsyonda daha temel olduğuna dair Husserl'in analizlerini göz ardı ederek, Husserl'i Ben başlangıçlı transandantal öznel-arasılığını transandantal solipsizm görüntüsünden kurtarmak adına, Başkasının kişisel Ben'ini, kişi olarak Ben'e önceleyerek öznel-arası konstitüsyonu mundane (dünyevi) bir sıçramayla tamamladığı öne sürülecektir. Sonuç olarak, Uygur, Husserl'in transandantal öznel-arasılık fenomenolojisine metafiziksel idealizmin varsayımlarını dayatarak, Husserl'in transandantal fenomenolojisinde Ben dolayımıyla Başka Ben'in konstitüsyonuna dair özenli yaklaşımını kesintiye uğratıp, Husserl'in fenomenolojisinde Başka Ben sorununu mundane (dünyevi) öznel-arasılık güzergahına özensizce sokmaktadır.

1. İdealizmin İki Modu: Transandantal ve Metafiziksel

Bu bölümde, metafiziksel idealizmin varsayımlarının, Husserl'in transandantal fenomenolojisiyle örtüşmediği ortaya konarak, Husserl'in transandantal idealizminin transandantal öznel-arasılık fenomenolojisinden ayrılmaz bir bütün olduğu gösterilecektir. Husserl'in transandantal idealizme yaklaşımı diğer idealizm türlerinden farklıdır. Çünkü, transandantal idealizm, transandantal egolojik temelli öznel-arasılıktan ayrılmaz bir biçimde Husserl'in eserlerinde işlenmiştir. Zahavi'ye göre, *Cartesian Meditations*⁴ sonrası Husserl'in idealizmi daha derin bir ontolojik anlam kazanmış olup, fenomenoloji transandantal idealizmden ayrılmaz hale gelmiştir (Zahavi, 2001, s. 13-14).

Husserl'e göre, modern felsefenin Kartezyen başlangıcından itibaren süregelen skandal, geçerli bir transandantal idealizm biçimi oluşturmadaki başarısızlıktır (Warren, 2013, s. 717). Husserl, bu sorunu aşmak için, Kartezyen yolda ilerlerken, kartezyen başlangıcın eksik bıraktığı transandantal idealizmdeki metafiziksel aşırılıkları dışlar. Husserl'in *CM*'da belirttiği gibi, "fenomenolojinin tamamen sezgisel, somut ve aynı zamanda apodiktik

⁴ Bundan sonra *Cartesian Meditations CM* olarak adlandırılacaktır.



kanıtlama tarzı, tüm ‘metafizik serüveni’, tüm spekülâtif aşırılıkları dışlar (Husserl, 1982, s. 139).

Husserl’in takipçileri, Husserl’in transandantal idealizminin metafiziksel idealizme dair taahhütler içerdiğini, dolayısıyla Husserl’in transandantal idealizminin metafiziksel idealizmle sonuçlandığını ve bunun da solipsizme yol açtığını öne sürerek, Husserl’i Kartezyen skandalın takipçisi olmaya zorlamışlardır.⁵ Ancak Marbach’a göre, Husserl fenomenolojisinin görevi ‘kendi benimden nasıl çıkarım?’ ya da ‘nasıl solipsizmin üstesinden gelirim?’ sorularına cevap vermek değildir. Fenomenolojinin görevi daha çok, Ben’de kalarak, bilincin nesneler, dünya mekan, zaman, diğer insanlar vb. şeyleri mutlak bilinç alanı içinde anlamlı fenomenler olarak nasıl konstitüte edildiğiyle ilgilenmektir (Marbach, 1974, s. 55). Böylece, Ben’de kalınarak metafiziksel varsayımlar sorgulanabilir ve Ben’in metafiziksel varsayımlarla gizlenmiş yönleri açığa çıkarılabilir.

Husserl’in transandantal idealizmde metafiziksel idealizmin kalıntılarını bularak eleştiren takipçiler arasında Celms ve Thyssen, Scheler bulunmaktadır. Parker’a göre, Husserl bu eleştirilerin çoğunun farkında olup yanıtlamıştır. Bu eleştiriler, Husserl’in transandantal idealizmini anlamada önemli katkılar sağlamıştır (Parker, 2021, s. 1). Dolayısıyla, bu eleştiriler, Husserl’e özgü geçerli bir transandantal idealizm biçimi ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Uygur’a göre, “Husserl’in idealizmde bilinç her şeyi yaratan temel unsurdur ve bilinçle yaratılan nesnelerin bilincin dışında bir varlığı yoktur; bu nesneler varlıklarını bilince borçludur. Bilincin dışında kalan dünyanın transzendens bir bağlamı yoktur. Transandantal idealizm, Husserl’in itirazlarına rağmen -izmlerin kaderini paylaşır” (Uygur, 1998, s. 97-98). Oysa Loide’ti’göre, Husserl kendi transandantal idealizminin, diğer idealizm biçimleriyle ilişkili olarak nasıl konumlandığı konusunda belirsizlik

⁵ Zahavi’nin Husserl’in eleştirmenlerinin Başka Ben problemini solipsizme yordamadaki motivasyonunu şu şekilde açıklar. Ona göre, “Husserl eleştirmenlerinin çoğu, bireysel öznenin deneyimine odaklanmasının, fenomenolojinin Başkası’nı yeterince analiz etmesini imkânsız değilse bile zorlaştırdığını, Başkasının deneyimleyen Ben’in erişemeyeceği bir kendi-veriliğe (self-givenness) sahip yabancı bir özne olarak görülmesidir. Dolayısıyla eleştirmenler, fenomenolojinin Başka Ben’in kendi-verili(self-given) oluşuna tam olarak erişemediği veya bunu açıklayamadığı için, eleştirmenler onun temellerinde ve sonuçlarında solipsistik kaldığını iddia ederler (Zahavi, 2005, s. 147).



bırakmamaktadır. Husserl, kendi transandantal idealizminin radikal biçimde yeni bir anlamı olduğunu, ego için anlam ifade edebilecek herhangi bir varlık anlamının kendi (öz) yorumuna odaklanan egolojik bir bilim olduğunu ifade eder. Salt apaçıklık ve somutluk içinde gerçekleştirilen egonun kendi (öz) yorumlaması, transandantal idealizmin yeni biçimine yol açar. Fenomenolojinin icrası, Husserl'in transandantal idealizminin kanıtıdır (Loidolt, 2021, s.83).

Uygur, konstitüsyonun nesnelerin bilinç içinde anlamlandırılması ve deneyimlenmesi olduğunu belirtmesine rağmen,⁶ konstitüsyonla yaratımı birbirine karıştırarak mevzuyu metafiziksel tarzda idealizme yol açmak için transandantal konstitüsyonu basitleştirmektedir. Oysaki Husserl'e göre, dünya bir nesne değil, aksine tüm mümkün nesnelerin evrensel ufkudur (Carr, 1999, s. 91). *CM'da* Husserl, nesnelerin bilinç içinde yer aldığını açıkça reddederek “ne dünyanın ne de herhangi bir dünyevi nesnenin, Benliğin bir parçası olmadığını, bilinçli yaşamda gerçekten içsel bir parça olarak bulunmadığını belirtir” (Husserl, 1982, s. 26). Ayrıca Carr'a göre, Husserl ister mantıksal düşüncede olsun ister algıda olsun, her türlü nesnelliği zihnin içeriğine indirgeyerek ya da ikisini birbirine karıştırarak öznel idealizme ya da şüphecilğe düşme yönündeki ampirist eğilimlere karşı çıkar. Bir nesneye yönelmiş deneyimin, yönelinen nesneden ayrılması gerektiğini düşünür (Carr, 1999, s. 72). Husserl, transandantal bilincin nesnelerin varlığını değil, anlamını konstitüe ettiğinin altını çizer. Nitekim Husserl'e göre “bir nesne olmak bilinç için bir nesne olmaktır, anlam sahibi olmak ise anlam bahşeden yönelimsel bir eylem için anlam sahibi olmaktır” (Carr, 1999, s.72).

Husserl'in transandantal idealizmi diğer -izm'lerin kaderini paylaşmaz, çünkü titizlikle geliştirdiği transandantal öznel-arasılık kavrayışı, önceki idealist felsefelerin sınırlamalarını açıkça ele alarak metafiziksel idealizmin taahhütlerinden kaçınır. Çünkü Zahavi'ye göre, Husserl'in transandantal idealizminin hakiki anlamı ve konstitüsyon kavramı, ancak Husserl'in öznel-arasılık teorisi göz önünde bulundurulursa anlaşılabilir. Husserl'in

⁶ Salt bilinç, konstitütif etkenliğine dayanarak, dünya-fenomenini, daha doğrusu tek tek dünya-fenomenlerini --doğal davranıştaki görelî anlamıyla değil, transzendental-fenomenoloji davranışındaki salt anlamıyla: benim için salt geçerliliğiyle tek tek dünya-fenomenlerini içinde taşımaktadır (Uygur, 1998 s. 56).



kendisi de *Cartesian Meditations*'da özneler-arasılık üzerine düşüncelerinin kendi transandantal fenomenolojik idealizminin 'tam ve doğru anlamını' açıklığa kavuşturduğunu belirtir (Zahavi, 2001, s. 15).

Husserl, geçerli bir transandantal idealizm biçimi yaratmak için geleneksel -izmlerden kaçınır. Çünkü Husserl'in transandantal idealizmi doğrudan fenomenolojiden doğar. Uygur ise, idealizmin fenomenolojiden çıktığını veya bütünlüğünü savunmanın fenomenologca bir savunma olmadığını ve bu yüzden Husserl'in fenomenolojisinin ve idealizminin keskin şekilde ayrılması gerektiğini düşünmektedir (Uygur, 1998, s. 98). Halbuki Husserl'e göre, fenomenolojiyi transandantal idealizmden ayırmak, ancak yönelimsel metodun en derin anlamının ya da transandantal indirgemenin ya da belki de her ikisinin de yanlış anlaşılmasıyla mümkündür (Zahavi, 2001, s. 14). Dolayısıyla, Husserl'in transandantal idealizmi, yönelimsel metod ve transandantal indirgemelerle belirir.

Parker'a göre, Husserl'de transandantal sübjektiviteye geçiş, transandantal indirgeme yoluyla gerçekleşir. Transandantal fenomenolojinin amacı, bilincin tüm mümkün ve gerçek deneyimini koşullandıran 'içkin a priori yönelim yapılarını' ortaya çıkarmaktır. Bu yapılar, transandantal olarak indirgenmiş Ben'in sistematik araştırılmasıyla açığa çıkar. Titizlikle yürütülen fenomenoloji, doğal olarak transandantal idealizme götürür. Transandantal indirgeme eidetik analizle birlikte transandantal fenomenolojinin meşru anlamını baştan belirleyerek, şeylerin metafizik doğasına ilişkin tüm naif yargıların ve kabullerin paranteze alınmasını ve oyun-dışı bırakılmasını gerektirir. Bu metafiziksel nötrlük her meşru transandantal fenomenolojinin doğuştan gelen ve temel bir özelliği olduğu iddiasının da temelidir (Parker, 2013, s. 14-15). Husserl'in yöntemi yönelimsel aktiviteyle ortaya çıkan deneyim yapılarına odaklanarak, transandantal idealizmi metafiziksel idealizmin spekülasyonlarından arındırır ve bu indirgemeye metafiziksel idealizmin varsayımlarının metodla uyuşmadığı ortaya çıkar. Husserl *Ideas III* te "kendi idealizminin, geleneksel idealizm ve realizm tartışmalarından tamamen bağımsız olduğunu ve kendi idealizminin bu iki pozisyonun klasik argümanlarından ve çatışmalarından etkilenmesinin mümkün olmadığını belirtir" (Parker, 2021, s. 3).

Uygur, Husserl'in transandantal idealizmini değerlendirirken, Celms'in ve Thyssen'in izinden giderek, Celms'in ve Thyssen'in Husserl'in



transandantal idealizmini metafiziksel bir idealizm olarak yorumlama girişimlerini tamamen dışlamamıştır. Uygur'a göre, Husserl'in solipsizmi aşma çabalarının sonuçsuz kalması Celms ve Thyssen gibi idealizmin ana yapısına yükletmek pek de eksiksiz bir görüş sayılmaz. Thyssen de Husserl'in idealizminde, solipsizmden kurtulma çabalarının amacına erişmediği görüşündedir (Uygur, 1998, s. 105).

Husserl, solipsizm tehlikesini aşmak için, transandantal öznel-arasırlığı tek-Ben yerine, birbirine bağlı Leibnizci monadik egolar topluluğu olarak kavramsallaştırır. Celms, Husserl'in monadik egolar topluluğuna atıfla, Husserl'in transandantal idealizminin, farklı türden metafizik unsurları 'hafiflikle' birleştirerek, başkasının gerçek varlığına solipsizmden başka yanıt sunmadığını ve plüralist bir solipsizm olarak kaldığını öne sürer (Uygur, 1998, s. 104). Uygur, Husserl'in Leibniz'in monadlarına başvurmasında, monadların deneyimlerinin birbirlerinden ayrıksı durarak, öznel-arasırlığı kuracak şekilde bütünleştiremediğini ve bu nedenle Husserl'in çabalarının metafiziksel idealizme, özellikle Leibniz'in monadolojik metafiziğine bağlandığını düşünmektedir. Uygur, Celms'in görüşlerine katılarak şöyle der: "Celms'in gözünden kaçmadığı gibi, tek tek monadların arasındaki ilişkiyi sağlayan bu doğa konstitüsyonu önceden kurulmuş bir uyuma dayanmaktadır. Böylece Husserl'in transandantal idealizmini önceden kurulmuş uyuma dayanan bir monadoloji olarak belirlemek gerektiği meydandadır" (Uygur, 1998, s. 103). Hülasa, Uygur, Celms'i izleyerek, Husserl'in Leibniz metafiziğine başvurusunu Leibnizci bir çerçevede değerlendirmekten çekinmemektedir.

Uygur, Celms'e hak vererek, Husserl'in transandantal idealizmine yönelttiği eleştiriler, Husserl *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III* cildinde cevaplanmıştır. Husserl, "idealizminin, Leibniz'in metafiziksel idealizmine yapılan tüm göndermelere rağmen, içeriğini yalnız transandantal indirgemelerde ortaya çıkan transandantal deneyimin transandantal yorumsuzdan aldığını belirtir. Bu yorumlama metafiziksel inşa gibi bir şey değildir. Ayrıca bu yorumlama ne açıkça ne de örtük olarak, tarihsel metafizik gelenekten edinilmiş varsayımlar veya yardımcı fikirlerle bir teorileştirme içerir. Aksine, herhangi bir yorum ve çarpıtma olmadan doğrudan deneye öncelik vermektedir" (Husserl, 1973, s. 20).



Celms'in iddialarının aksine, Zahavi'ye göre, Husserl, öznel-arasılığın bireyler arasında *önceden belirlenmiş bir uyuma dayanamayacağını* savunur. Husserl'in monadik öznel-arasılık fenomenolojisi doğal olarak Leibnizci bir mirasın yeniden diriltilmesi olarak görülemez. Bunun nedeni yalnızca Husserl'in monadolojik topluluk boyunca uzanan *önceden kurulmuş bir uyumu varsaymaması değil*, aynı zamanda bu monadolojik çoğulluğun Tanrı'nın hiçbir yerden bakışından ziyade yalnızca bireysel bilincin deneyiminden hareketle açıklanabilir. Öznel-arasılık ve kurucu merkezlerin çoğulluğu ancak bireysel ben açısından fenomenolojik olarak ifade edilebilir ve sergilenebilir (Zahavi, 2001, s. 80-81).

Uygur, Celms'in ve Thyssen'in Husserl'in Leibniz'in monad kavrayışına yönelik yıkıcı atıflarını tamamen dışlamazken, Husserl'in bu yıkıcı atıfları aşma çabalarının da farkındadır. Uygur, Celms'e karşıt olarak, Husserl'e atıfla, monadların birbirine kapalı olmadığını, Einfühlung (Empati) dolayısıyla birbirleriyle açık ilişki kurulabileceğini düşünmektedir. Uygur, her bir Ben (monad), somut bir varlık olarak, esas yapıları bakımından birbirine uyumlu ve karşılıklı bir ilişki içinde konstitütif sistemlerle donatıldığını, monadlar arasında inter-monadolojik bir birlik olduğunu, Husserl'in kesinlikle monadların birbirinden bağımsız monad-öbekleri oluşturduğu fikrini reddettiğini ve Einfühlung'un dünyanın intersubjektif ve inter-monadolojik bir yapı olarak konstitüsyonunu sağlayan temel bir olgu olduğunu vurgular (Uygur, 1998, s. 103).

Bununla birlikte, Uygur'un farkındalığı, önceden kurulmuş uyumu varsaymasıyla, Celms'in ve Thyssen'in Husserl'in monadlarına yönelik yıkıcı metafiziksel atıflarını hala korumaktadır. Ayrıca, bu farkındalık, ikinci bölümde soruşturulacağı üzere, Uygur'un öznel-arasılığa, Du-Evidenz yoluyla mundane (dünyevi) bir sıçrama yapmasını engelleyememektedir. Celms'in ve Uygur'un yorumunda, Husserl'in monad kavramının paradoksal yönü; yani monadların hem 'kapalı' hem 'penceresiz'; hem 'açık' hem 'pencereli' olabilen transandantal niteliği yeterince ele alınmamaktadır. Halbuki, Husserl Leibniz'in monadlarını transandantal fenomenoloji çerçevesinde bireyselliği ve öznel-arasılığı dengede tutmak için iki yönlü olarak yorumlamaktadır. Monadlar, bir yandan penceresiz yönleriyle bireyselliklerini korurken, pencereli halleriyle de yani empatiyi deneyimleyen halleriyle transandantal öznel-arası tecrübeler yaşamaktadırlar.



Iso Kern'e göre, Husserl, Leibniz gibi, monadlarının başka hiçbir ego-nun iç yaşamına doğrudan erişememesi anlamında pencereleri ve kapılarının olmadığını, bu şekilde her ego'nun kendi bireyselliğini ve özerkliğini koruduğunu, Leibniz'den farklı tarzda Husserl'in monadlarının pencereleri ve kapıları olduğunu ve bu monadların empatik deneyimlerle birbirine bağlandığını ve öznel-arası ilişkilere izin verdiğini belirtir (Kern, 2018, s. 81). Bu görüş, aynı zamanda Thyssen'in "Husserl'in kapalı monadolojik sistemden çıkamayacağı" (Uygur, 1998, s. 104) iddiasıyla da çelişmektedir.

Başka monadlar, bize bazı açılardan erişilebilirdir olsa da, içsel yaşamları bize ait olmadığı için temelde erişilemez kalır. Penceresizlik, monadların özerkliğini ve bireyselliğini sağlarken, pencerelilik modu, yani empati modu, her monadın diğer monadları deneyimleyebileceği öznel-arası ilişkilere, bir arada var olmaya imkân tanır. Empatiyi deneyimleyen Ben (monad), Başka Ben'in (Başka monadın) içsel yaşamını deneyimlerken, onu kendi bilincinde olduğu gibi yaşayamayıp, dolayımı olarak algılamaktadır. Başka Ben'in içsel yaşamı Ben'e erişilemez olarak kalır. Çünkü, Başka Ben'in içsel yaşamı Ben'in bilinç akışının bir parçası değildir. Ama aynı zamanda, Başka Ben'i Einfühlung yoluyla dolayımı erişilebilir olarak deneyimlenebilir. Staehler'e göre, Başkası, erişilemez olarak erişilebilirdir; var olan Başkası'nın karakteri, aslen erişilebilir olmayanın bu tür doğrulanabilir erişilebilirliğinde temelini bulur (Staehler, 2008, s. 105). Bu 'erişilemez erişilebilirlik' Ben subjektivitesi dolayımı ile Sen subjektivitesinin konstitüsyonunun da temel ilkelerinden birisi haline gelecektir. İkinci bölümde gösterileceği üzere, Uygur, bu ilkeyi devre dışı bırakarak, fenomenoloji dışında düşünme biçimini oluşturup, Celms'e ve Thyssen'e koyduğu Husserlci sınırı yine silikleştirmektedir.

Halbuki, bu 'erişilemez erişilebilirlik' egolojik transandantal öznel-arasılığın tam da beslendiği zemin olup, Husserl tarafından uzlaştırılmaya çalışılmaz. Husserl daha çok dolayımılık ve dolayimsızlığı birbirlerini idare edecek tarzda bütünleştirip anlamaya çalışır. Bu şekilde, Başka Beni anlamının farklı ve özgün eylemi olan Einfühlung, Başkasının Ben'ini hem Ben'e benzer hem de Ben'den farklı olarak tecrübe edilmesine imkân tanıyıp, Başka Ben ile Ben arasında bir köprü oluşturur. Einfühlung, Başka Ben'in doğrudan deneyimlerini onların ancak bedensel ifadeleri aracılığıyla dolaylı olarak denememize izin vererek, Ben ve Başka Ben arasında



köprüler kurmaktadır. Stein'in belirttiği gibi, *Einfühlung* ilksel olmasa da (non-primordial), Başka Ben'in ilksel (primordial) yaşamını 'duyurur' (Stein, 1964, s. 14). Bu duyurma ancak Başkasının Ben'in Bedeni dolayımıyla gerçekleşir.

Sonuç olarak, Uygur yıkıcı girişiminde, Husserl'in Başka Ben analizlerindeki gerilimlere dikkat çekerken, Husserl'in fenomenolojisinde Başka Ben probleminin herhangi bir tür idealizme evrilmeyen, Husserl'in transandantal egolojik başlangıcıyla uyumlu olmayan, Sen'e öncelik veren fenomenolojik bir düşünme biçimini yapılandırmaktadır.

2. Sen'in Ben'den Önceliği Sorunu

Uygur, Husserl'in Ben dolayımıyla konstitüe ettiği Başkasının Ben'inin Husserl'in öznel-arasılık çerçevesine sınırlamalar koyduğunu düşünmekte ve bu sınırlamaları ele almanın bir yolu olarak da Sen'e öncelik verilmesi gerektiğini yıkıcı girişimi yoluyla ilk bölümde temellendirmişti. Uygur, yapıcı girişiminde ise, Husserl'in solipsizmi transzendental anlamda çürüttüğünü, ama Husserl'in bunu Başka Ben'e öncelik vererek yaptığını, Başka Ben'ler var olmaksızın kendi bedeninin ve ruhunun var olamayacağını, doğrudan doğruya kendisinin objektiv anlamda var olamayacağını (Uygur, 1998, s. 209) ileri sürer.

Halbuki, Husserl'in transandantal egolojik öznel-arasılık kavrayışında, Sen'in Ben'e karşı bir önceliği, Sen'in Ben üzerinde mutlak bir gücü, Sen'in Ben'i bir düzene sokma iddiası olmamasına rağmen, Uygur, bu önceliği, gücü ve düzene sokmayı Sen'e verilmesi gerektiğini şu şekilde detaylandırır. "Kendimden öte herhangi bir şeyin, hatta her çeşit Ben-kültür anlamından sıyrılmış bir şeyin konabilmesi için, ondan önce Sen'in yaşanmış olması, bendeki bir Sen-bilincini gerektirmektedir. [...] Ben kendimi bir ben-insan olarak anlayabilmem için, daha önce başka insanları birer insan olarak anlamak zorundayım. Sen'in 'ratio cognoscendi' (bilgi düzeni bakımından, belli bir anlamda, benim kendimden önce gelişi üzerindeki görüşlerini, Husserl en son sonuçlarıyla çepeçevre derinleştirmemiştir. Benim tam bir ben olarak var olabilmenin koşulu, Ben-olmayan, ama benim için kendi başına ilk yabancı olan Başka Ben'in yani 'Sen'in var olmasıdır (Uygur, 1998, s. 184-186). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III* cildindeki açıklamaları transandantal Ben'i belirginleştirerek, Uygur'un ifadeleriyle asimetrik bir ilişki içerisine girer. Husserl'e göre, tüm geçerlilik Ben'in



varlığından kaynaklanır: Ancak varlığımda ve benim için geçerli olan şeyde ilerlerim; tüm geçerlilik, benim geçerliliğimden kaynaklanır ve bunu refleksiyon yoluyla görürüm. Birisi, bunun yalnızca bilgi açısından benim daha önce geldiğimi ifade ettiğini söyleyebilir; ben olmasaydım, Başkasını tanıyamazdım. Her özgürce yeniden düşünme, Ben'in transandantal varlığını ve aynı zamanda transandant Başkalarını yeniden ele almayı içerir. Bu nedenle, dünya benim için, Başkaları ve onların aracılığıyla oluşan özneler-arası bir dünya olarak kurulur, öyle ki var olan her şey benim varlığımaya bağlıdır, ancak aynı zamanda var olan her şey benim için var olan Başkaları'nın varlığına da bağlıdır (Husserl, 1973, s. 39). Yine Husserl'e ait ifadeler Uygur'a karşıt olarak Ben'in Sen'e önceliğini pekiştirir. Husserl'e göre, "Transandantal alanda, yalnızca kendi bilinçli varlığımaya sahibim; bu, pasif ve aktif farkındalık akışı olarak akan, en doğrudan erişilebilir yönüm olan bilinç yaşamımdır. *Kendi varlığım, başkalarının varlığından önceliklidir; başkaları transandantal ego-özne olarak bana erişilebilir olacaksa, kendi varlığım onların önünde gelir.*⁷ Bu tür bir erişilebilirlik, kendi bilincimin, transandantal bir eylem aracılığıyla başkalarını ortaya koyduğu anlamına gelir—kendi varlığımın ötesine bir uzanış, kendimin ötesine bir erişim" (Husserl, 1973, s. 115). Taguchi Ben başlangıçlı transandantal egolojik özneler-arasılığın doğasındaki zorluklara dikkat çekerek, transandantal özneler-arasılığın Ben'i anlamadaki güçlükleri çözüme kavuşturulmaksızın fenomenolojinin nihai hakikat statüsünü talep edemeyeceğini belirtir (Taguchi, 2006, s. 105). Zahavi de paralel olarak, "özneler-arasılık ancak Ben'in deneyim yapılarının radikal bir şekilde açıklanmasıyla tanımlanabilir ve aydınlatılabilir - ki bu da doğal olarak sadece özneler-arasılığın Ben orijinli olmasını ima etmekle kalmaz, aynı zamanda Ben'in özneler-arası yapılanmasını da ima ettiğini" (Zahavi, 2001, s. 79) belirtir.

Uygur, Başka Ben'in Ben için doğrudan, gerçek ve apaçık (evident) olmasından hareketle, Scheler'den geliştirdiği Du-Evidenz kavramıyla özneler-arasılığın yeniden temellendirebileceğini, dolayısıyla yapıcı girişiminde Husserl'in metinlerindeki eksiklikleri giderebileceğini düşünür. Ona göre; "Sen'in Ben'den önceliği Sen'in evidenz'ini tanıtlamak için ortaya atılabilecek belgelerin en sağlamıdır. [...] Husserl'in kendi düşüncelerinden bu sonucunu çıkarmamış olmaması, hiçbir zaman düşüncesinin içinde bu sonucun

⁷ İtalikler bana aittir.



bulunmadığını göstermez”(Uygur, 1998, s. 187). Bu şekilde, Uygur, Husserl’in metinlerini Scheleryen perspektife katarak, Du-Evidenz’ini merkeze koymakta, Husserl’in egolojik transandantal öznel-arasılığını aşındırmaktadır.

2.1. Einfühlung (Empati)’a Karşı Du-Evidenz (Sen’in Apaçıklığı)

Uygur, Husserl’in Ben deneyimiyle Başka Ben’e yaklaşımının dolayım-lılıktan sıyrılmadığını savunup, Scheler’in ve Husserl’in görüşlerini harmanlayıp, egolojik transandantal öznel-arasılıkla yollarını ayırır. Çünkü, Husserl’in önerdiği Einfühlung’un bir yönüyle dolayım-lılık ve bir yönüyle dolayım-sızlık içermesi, Başkasının Ben’ini denemede ikilikler yaratır. Dolayısıyla, Uygur, Einfühlung yerine Scheler’in Başkasının dolayım-sız ve apaçık deneyimlenmesini ifade eden Du-Evidenz’ini ikame etmeye çalışarak dolayım-lılık problemini aşmayı hedefler. Uygur’un yapıcı girişimi, Du-Evidenz’inin geçerliliğini a priori olarak varsayması, Husserl’in egolojik transandantal öznel-arasılığıyla uyuşmamaktadır.

Uygur, Du-Evidenz’i açıklamak için Evidenz kavramının Husserl fenomenolojisindeki merkeziliğini vurgulayarak, Başkasını Deneme Evidenz’ini, genel olarak Evidenz sorununun bir parçası olarak alır (Uygur, 1998, s. 153). Uygur’a göre, Evidenz ya da apaçıklık bir şeyin ya da bir nesenin, görüntü, kopya olarak değil, kendi gerçekliği içinde dolayım-sız ve tam olarak verilmesidir. Husserl Evidenz terimini deneme (Erfahrung) anlamının ötesinde, bir şeyin ya da şey-durumunun kendisinin verilmesi (Selbstgebung) olarak tanımlar. Bu, bir şeyin ‘tam da kendisini’ kavradığımız, onun bilincine orijinal olarak vardığımız anlamına gelir. Evidenz bir şeyi doğrudan doğruya bilince çıkarır, eksiksizdir ve doğrunun ta kendisidir (Uygur, 1998, s. 156). Evidenz’in bu açıklaması, Uygur’un Husserl’in Einfühlung yorumunun yerine geçerek, Einfühlung’un sınırlarını tartışmaya açar. Çünkü Uygur’a göre, Einfühlung da “her çeşit görüntülükten sıyrılmış bir deneme biçimi olup” sadece kendisiyle doğrulanır (Uygur, 1998, s. 160). Tam bu noktada, Uygur, Husserl’in ikilik içeren Einfühlung’uyla yollarını ayırarak “Einfühlung’un Başka Ben’in sübjektivitesini dolayım-sız değil, dolayım-lı olarak kavratan bir süreç olduğundan dolayı, Başka Ben’in deneyimlenmesi açısından tam bir Evidenz sağlamadığını vurgular (Uygur, 1998, s. 168). Başka Ben’in dolayım-lı verili oluşuyla dolayım-sız oluşu arasındaki ikinin Husserl’in fenomenolojisinin aşamayacağını ancak Du-Evidenz



ikamesiyle ikiliğin giderilebileceğini savunan Uygur, bu ikiliği Husserl'in transandantal fenomenolojisinin bir başarısızlığı olarak görmektedir.

Uygur, Du-Evidenz ikamesiyle Husserl'in orijinal olmayan Başka Ben'in içsel yaşamına, evident (apaçık) bir kavrayış amaçlamaktadır. Çünkü, *Einfühlung*'un orijinal ya da dolaylımsız yönünün orijinal olmayan ya da dolaylımsız yönüyle birlikte ele alınması, Başka Ben'in denenmesinde, bir ikilik yaratmakta ve öznel-arasılık deneyimlenememektedir. Uygur, *Einfühlung*'un içerdiği ikiliği, *appresentation* (Birlikte Sunum) mekanizması üzerinden, Husserl'i alıntılarla açıklar. "Husserl, Başkasını denemeden söz ederken, başkası: doğrudan doğruya *appresentation* olarak, doğru-dan doğruya etiyile canıyla var olan bir varlık olarak karşımdadır. Husserl, aynı araştırma notunda, başkasını *appresentation* son derece aracı bir kavrayıştır, dolaysız bir deneme değildir, demekle birlikte, bu gerçeği yine aynı sayfada: başka bir insan doğrudan doğruya denenir, gerçeğiyle bütünlemeye çalışır (Uygur, 1998, s. 167-168).

Appresentation'un, *Einfühlung*'u anlamadaki katkısı, Başka Ben'in içsel yaşamının, Ben'e neden bir yönüyle açık ve bir yönüyle neden kapalı olduğuna dair doğrudan algı temelli bir açıklama sunmasıdır. Ancak Uygur, *appresentation* sürecinin karmaşıklığını vurgulayarak, "Max Scheler'le anılan Du-Evidenz Başka Ben'in dolaylı *appresentation*una dair Husserl yorumu, başkasını veren karmaşık *appresentation*'un yapısını hemen hemen hiç yalınlaştırmadan ortaya koyduğunu" (Uygur, 1998, s. 169) savunmaktadır. Dolayısıyla Uygur, Husserl'in *Einfühlung* yoluyla Başkasının Ben'ine dolaylımsız yaklaşımının aksine, Du-Evidenz ikamesiyle Başka Ben'i iç yaşamı olan bir insan olarak deneyimlemenin dolaylımsızlığını yalınlaştırmaksızın daha iyi temellendirdiğini düşünmektedir.

Uygur, Husserl'in *Einfühlung*'unun, tıpkı Du-Evidenz gibi orijinal, yani aracısız bir deneme türü olduğunu, *Einfühlung*'un yerine Du-Evidenz'in apaçık orijinallliği ikame edildiğinde, Husserl'in *Einfühlung*'undaki fenomenolojik ikiliğin giderilebileceği inancındadır. Dolayısıyla Husserl'in *Ideas II*'ye eklenmiş araştırma elyazmalarından birinde aslında *Einfühlung*'un da Du-Evidenz'e benzer şekilde işlediğini göstererek ikame etmeye çalışır. Uygur'a göre "Einfühlung aracı bir deneme değil, başka birinin aracısız denemesidir. Husserl'in *Einfühlung*'a 'orijinal bir denemedir' derken orijinal sözyle *Einfühlung*'un yine *Einfühlung*'la doğrulanabilen bir



deneme türü olduğunu, Başka Ben, dolaylı olarak verilse de gerçekten yaşanır” (Uygur, 1998, s. 168) demektedir.

Husserl appresentation yoluyla Başka Ben’in içsel yaşamının doğrudan erişilebilir olmasa da, Başka Ben’in bedeni dolayımıyla dolayimsız biçimde verildiğini vurgulamasının sebebi, Başka Ben’in Ben için asla ‘bizzat’ tam olarak mevcut olamayışdır. Dolayısıyla Husserl, Ben ve Başkasının Ben’i arasındaki ayrımı appresentation yoluyla koruyarak, Başka Beni dolayimli ve erişilemez kılmak istemektedir. Husserl açısından Einfühlung’u açıklayan appresentation algısının karmaşıklığı bir sorun olmayıp, Einfühlung’un benzersiz bir algı türü oluşunu ve transandantal öznel-arası deneyimin yapılarını anlamayı sağlamaktadır. Appresentation’a dair Husserl’in analizi, Başkasının Ben’ini denemenin orijinal olmayan yönüyle, orijinal yönünü beraber betimlemesi, Einfühlung’un doğasındaki zorunlu ikiliği temellendirmektedir.

Uygur’un Husserl’den alıntıladığına göre, “appresentation bir nesnenin, yalnızca bir kısmını algıladığımızda, diğer kısımlarını zihnimizde tamamlamak anlamına gelir. Husserl şato benzetmesinde, Bir şatonun appresentation’unda ‘şatonun dolanıp öbür yanına geçerek öbür yüzünü kendi gözümle görebilirim; oysa aynı şey Einfühlung için özce olanaksızdır ve bu gerçeği hemen hemen aynı sözlerle başka elyazmasında belirtmiştir” (Uygur, 1998, s. 161). Nasıl ki şatonun sadece bir kanadı görünse de tamamını algılıyorsak, jestler ve ifadeler dolayımıyla da Başka Ben’in içsel yaşamını algılarız. Einfühlung, Başka Ben’in içsel yaşamına erişim sağlar ama bu erişimin her zaman dolayimli olduğunu ıskalamamak gerekir. Şatonun görünmeyen kanadı şatonun etrafında hareket edildiğinde doğrudan görünür hale gelebilir. Ama aynı şey Başka Ben’in içsel deneyimi/fenomenal yaşamı için geçerli değildir. Başka Ben’in fenomenal yaşamı hiçbir zaman Ben’in fenomenal yaşamı gibi bizatihi erişilebilir hale gelemaz. Husserl, tüm fenomenolojik yatırımını bir yandan erişilebilir ama bir yandan da erişilemez olan Başka Ben sorununu yıkarak aşmaya değil, Başka Ben’i Ben dolayımıyla denemenin koşullarını yapmaya odaklanır.

Taguchi’ye göre, Einfühlung, Ben perspektifine bağlı özel bir deneyimdir. Husserl’in fenomenolojik metodu Başkalarının Başkalığını bir fenomen olarak anlamak için önemlidir. Einfühlung bağlamında fenomenolojik metot, Başka Ben’in deneyimi, Ben için doğrudan erişilebilir



olmadığından, temel bir kendi-verili-olmama (non-self-givenness) durumuyla karşı karşıyadır. Dolayısıyla fenomenolojik metot, Başkasının Başkalığını gerçek bir fenomen olarak ortaya çıkarır. Ancak, Başkasının deneyimi fenomenolojik metoda meydan okur ve böylece fenomenolojik metodun kendisini yetkinleştirir (Taguchi, 2006, s. 58). Uygur, Husserl'in Einfühlung yoluyla fenomenolojik metodun sınırlarını test ettiğini görememektedir. Başka Ben'e erişememe halleri, fenomenolojik metodu yenileyen bir dinamizm yaratır. Uygur'un Başkasını algılamının doğrudan bir apaçıklık taşıdığını savunması, Taguchi'nin vurguladığı Başkasının kendi-verili-olmama durumuyla çelişmektedir. Uygur, fenomenolojik metoda sınırlar yüklediği için, Ben'in Einfühlung yoluyla Başka Ben'i deneyimlemesinin fenomenolojik olarak sınırlandırılmış bir süreç olduğunu fark edememiştir. Uygur'un Du-Evidenz önerisi transandantal fenomenolojinin temel analizlerini ve metodolojik kesinliğini ihmal etmektedir. Dolayısıyla, Husserl'in Einfühlung yorumu hem Başka Ben'lerin bedensel mevcudiyetinin dolaımsızlığını hem de Başka Ben'lerin içsel yaşamının dolaımlı doğasını kabul ederek, Başka Ben'in deneyimini ikili bir yapı içerisinde anlaması hem fenomenolojik metodu için kaçınılmaz hem de Başka Ben'in bir fenomen olarak ortaya çıkması için zorunludur.

Husserl, Başkasının Ben'inin ortaya çıkma koşullarını Ben'in nasıl deneyimlediğini tasvir ederken, Başka Ben'in indirgenemez bir Ben olduğunu betimler. Derrida'ya göre, Husserl'in meselesi, başkasını, Ben'in bilincine indirgenemeyen 'kökensel mevcut olmayış' biçiminde beliren bir fenomen olarak betimlemektir. [...] Bambaşka diye bir fenomen, bambaşka olarak apaçıklığı olmasaydı eğer, ne bambaşka'dan bahsedebilirdik ne de ona dair bir fikrimiz olurdu. Bu apaçıklığın ve fenomenin indirgenemez ve tekil bir tarzda olmasına, orada kendisini gösteren kökensel bir fenomen-olamayış olmasına hiç kimse Husserl'den daha duyarlı olmamıştır (Derrida, 2020, s. 164). Yani, Derrida'ya göre, Bambaşka'nın apaçıklığı onun aynı zamanda fenomen-olamayış olmasını engellemez. Bambaşkalık kendisini açık bir şekilde gösterirken, aynı zamanda kavranamaz ve indirgenemez bir yapıya sahip olabilir. Uygur'un Du-Evidenz kavramı, Başka Ben'in doğrudan apaçıklığını savunurken, herhangi bir indirgenemezlik içermemektedir. Derrida'nın fenomen olamayış vurgusu, başkasını deneyimlemenin her zaman



dolayımlı yapıya sahip olmasını vurgulayarak, Uygur'un Du-Evidenz ikamesini bozar.

Du-Evidenz'in Başka Ben'in dolaylımsız, doğrudan ve apaçık olarak algılanmasının, Einfühlung'tan daha açıklayıcı olduğunda ısrar eden Uygur, Du-evidenz'ini o kadar güçlü görmektedir ki, Du-Evidenz'inin tek-benle yetinmek isteyen solipsizme, Başka Ben'i varlıkça tek-ben'e dayatıp kabataslak bir analogiyle(daha doğrusu oranlamaya çalışan) ve çıkarıma dayanan analogi kuramına, Başka Ben'i konstitüsyonca her bakımdan olmuş bitmiş diye bellediği tek-bendeki duygudaşlıkla anladığını sanan Einfühlung kuramına, karşı eşsiz bir kalkan sunduğunu ve nesnel olarak çürüttüğünü (Uygur, 1998, s. 187) iddia eder.

Uygur, Husserl'in çıkarıma dayanan analogi kuramını Husserl'in benimsemediğini belirtmesine rağmen, Du-Evidenz'in çıkarıma dayanan analogi kuramına meydan okuduğunu, ama bu meydan okumanın nasıl olduğunu açıklamamaktadır. Bunun yerine Husserl'in Einfühlung kuramının analogik çıkarıma olan karşıtlığı Du-evidenz'e (ek)lenmektedir. Du-Evidenz'in analogik çıkarımla karşıtlığına dair açıklama boşluğu, Einfühlung'un analogik çıkarımla olan karşıtlığına dair açıklamalarla doldurulmaktadır. Bu durum, Uygur'un belirttiği gibi, şayet Du-Evidenz'in analogik çıkarım karşıtlığı daha iyi açıklıyor ise, neden Einfühlung'un analogik çıkarım karşıtlığı açıklamalarına başvurulduğu sorusunu gündeme getirir.

Uygur, Husserl'in analogik çıkarımı benimsemediğini şu şekilde açıklar "Hangi kılıkta görünürse görünsün, analogiye dayanan çıkarım kuramındaki yapıcı kabullerin yıkılmasında Husserl'in küçümsenemez bir katkısı vardır. Husserl'in Başka Ben üzerindeki betimlemeleri Başka Ben'i kavramada çıkarım kuramcılarınca işe karıştırılan her çeşit analogiyi dışta bırakmanın doğru olduğunu açığa koymuştur" (Uygur, 1998, s. 210). Husserl'e göre, Başkasının Bedenini kavramak bir apperzeption⁸, bir algı türü olup bir çıkarım ve düşünme aktı değildir. Husserl'in analogisi, bir cismi başka birinin bedeni olarak algıladığımda, beden olarak konstitüe edilecek o cismin benim bedenimle olan benzerliği, hatırlama sürecine gerek kalmadan, doğrudan anlamamı sağlar (Uygur, 1998, s. 135-136). Dolayısıyla, Einfühlung analogik çıkarıma karşıttır. Çünkü, Einfühlung, yönelimselliğin özgün bir edimi

⁸ Husserl *CM'da* Birlikte Sunum (Appräsentation/Appresentation) ve Tam Algılanım (Apperzeption/Apperception) kavramlarını birbirlerinin yerine kullanır. (Husserl, 1982, s. 108).



olarak, Ben'in, Başkasının bedensel eylemleri dolayısıyla yaşadığı deneyimin dolayimsız kavranışıdır. Einfühlung, Ben'in bedeniyle Başkasının Bedeni arasında, çift olma ve motivasyonel benzerlik tarafından kolaylaştırılan ve analogik çıkarımı devreden çıkaran yönelsel bir edimdir.⁹ Husserl, analogik çıkarıma Einfühlung'un dolayimsız yönünü dolayimli yapıp çıkarıma dayandırdığı için, Başkasının Başkalığını koruyamadığı için, Einfühlung'un görüsel ve bedensel doğasını açıklayamadığı için karşı çıkmaktadır.

2.2. Sen'in Ben'den Önceliği'nin Husserlce Anlamı Üzerine

Uygur, eserinin sonlarına doğru, Husserl'in birbirleriyle çelişik halde görünen Başka Ben kavrayışlarıyla ilgili kuşkularını dile getirir. "Başka-Ben, benim gibi olan, ama ben olmayan bir ben, 'Sen' deyince, Husserl başkasının hangi Ben'ini göz önünde bulundurmaktadır: Transzendental Ben'ini mi, ruhunu mu, yoksa kişi olarak Başkasını' mı? (Uygur, 1998, s. 212). Başka Ben'in transandantal mı, ruhsal mı yoksa kişisel mi olduğunun yanıtı transandantal Ben'in transandantal Başka Ben'i konstitüe edici birincil rolü vurgulanmadan verilememektedir. Uygur'un altını çizdiği birbirleriyle çelişik halde görünen Başka Ben kavrayışları, Husserl'in farklı düzeylerdeki ama birbirleriyle ilişkili Ben kavrayışından kaynaklandığını düşünmek mümkündür. Zahavi'ye göre, aslında bu çelişki transandantal Ben'in birbiriyle örtüşen birçok yönü veya özelliği olduğu için varmış gibi görünmektedir. Çünkü, Husserl fenomenolojisinde transandantal Ben'in birbiriyle keşilen en az dört boyutu ile hareket eder. Bunlardan ilki, bilinç akışı içinde bir birlik (unity) olarak ortaya çıkan Ben; ikincisi, Ben'in kendi üzerine düşündüğü Ben; üçüncüsü, Sen'e (Thou) karşıt olarak duran Ben; dördüncüsü, Kişi olarak Ben (Zahavi, 2001, s. 83-84). Zahavi, Husserl'in Ben'i başkalarıyla *karşılaştırmadan*¹⁰ kendi özgünlüğü içinde özdeş bir Ben olarak ortaya çıkarmanın mümkün olduğunu, böylece bizatihi bir özne ile kişisel bir özne arasında ayırım yaptığını (Zahavi, 2001, s. 84) yazar.

⁹ Husserl'e göre, Başkasının bedeni, kendi bedenim dolayısıyla ve apperseptif bir anlam aktarması yoluyla algılanır. Bu anlam aktarımı, kendi bedenimle Başkasının bedeni arasında bir "benzerlik" temelinde gerçekleşir ve bu ilişki Husserl tarafından "motivasyon temeli" olarak adlandırılır. Başkasının bedenini algılama, kendi bedenimle bir analogi kurarak ve bir çağrışım yoluyla mümkün olur. (Uygur, 1998, s. 134-135). Bu algı, kuramsal düşünmeden önce gelen, kendi bedenimle Başkasının bedeni arasındaki "çift olma" ilişkisine dayanır. Çift olma, bedenlerin beden olma bakımından birliğini, ancak farklı Ben'lere ait olduklarını ifade eder (Uygur, 1998, s. 138-139).

¹⁰ İtalikler bana aittir.



Uygur'un açık uçlu sorusu şimdiye kadar yapılan soruşturmada şu soruya evrilmiştir. Uygur Başkasının transandantal Ben'ini mi transandantal Ben'e, Başkasının Ruhunu mu Ben'in ruhuna, yoksa Kişisel olarak Başkasının Ben'ini mi kişisel Ben'e öncelemektedir? Şimdiye kadar yapılan soruşturma, Uygur'un Husserl'den aktardığı Başka Ben anlatısının, Husserl'in egolojik transandantal öznel-arasılık fenomenolojisini kesintiye uğrattığını, başka bir deyişle, Husserl'in egolojik transandantal öznel-arasılık fenomenolojisinin izlemesi gereken yoldan saptırıp, farklı bir yola soktuğunu göstermiştir.

Uygur'un Husserl'in transandantal yolunu izlemesi gerekirken girdiği yol, daha çok transandantal konstitüsyon sonrası ortaya çıkan sosyal, kültürel ve tarihsel konstitüsyona içkin olan kişisel Ben (Personal I)'e işaret eden yoldur. Bu bakımdan, Uygur'un Sen'in Ben'den önceliği ile Husserl'in öznel-arasılık fenomenolojisinde varmak istediği nokta, Başkasının kişisel Ben'inin yani kişisel Sen'in kişisel Ben'den önceliği olmalıdır. Aslında, Uygur, Husserl'in transandantal Ben'inin transandantal solipsizm görüntüsünden kurtulması için, transandantal Ben'i kişisel Ben olarak düşünüp, öznel-arasılığı halihazırda kurulu olan mundane (dünyevi) sosyal ve kültürel dünya içerisinde temellendirmeye girişmektedir. Dolayısıyla, eser boyunca transandantal Ben yerine ikame edilmeye girişilen Ben, Husserl'in *Ideas II*'de üzerinde durduğu kişisel Ben'i (Personal I) daha çok andırmakta, transandantal Ben'in üzeri çizilmekte ve yerine her defasında kişisel Ben yazılmaya çalışılmaktadır. Uygur, bu türden bir ikameyi Husserl'den alıntıladığı, "kendi başına ilk yabancı olan (ilk Ben olmayan) Başka Ben'dir" (Uygur, 1998, s. 185) cümlesine dayandırmaktadır. Uygur, bu alıntıyla transandantal Ben'in transandantal Başka Ben'i konstitüe etmedeki başat rolünü kesintiye uğratmaktadır.

Husserl'in önceliği Sen'e veren alıntısının anlamı Zahavi'nin yorumladığı gibi şu şekildedir: Zahavi'ye göre, Husserl, Ben'i her zaman Sen'den önce ya da eşit derecede temel olarak ele almaz. Husserl bazı durumlarda Sen'e Ben karşısında öncelik atfeder (Zahavi, 2015, s. 5). Husserl'in bu açıklamaları deneyimin başlangıç noktası olarak Ben kavramına meydan okur gibi görünmektedir. Halbuki yukarıda da belirtildiği gibi, Zahavi'ye göre, Husserl Ben kavramını açıklarken, birbirini tamamlayan birkaç farklı düzey veya boyut kullanır ve bu Ben'lerin hepsi eşit derecede temel değildir.



Dolayısıyla, kişisel Ben de temel Benlik düzey olmayıp, kurulmuş (founded) bir Ben'dir. Husserl, Ben-Sen ilişkisi aracılığıyla Ben'in kişisel Ben'e dönüş-tüğünü belirtir. Halbuki, Husserl 'Ben' kavramının en temel boyutu Ur-Ich (ilksel Ben) dir. İlksel Ben'i ele almadan doğrudan transandantal özne-ler-arasıyla sızramak yanlıştır (Zahavi, 2015, s. 5).

Husserl'in Ben'e görelilik kipi atfettiğini, birbirini tamamlayan Ben düzeylerini hesaba katmaksızın Uygur, mundane (dünyevi) öznel-ler-arasıyla sızrama yapmaktadır. Kişisel Ben'in varlığı kişisel Başka Ben'e göre (relative) yapılandırıldığından dolayı, kişisel Başka Ben öncelikli bir yapı olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü, Uygur'a göre "tek-ben'in çevresine asıl anlamını veren, bu çevreyi çevre yapan, Husserl'in üzerinde özenle durduğu bir gerçeklik vardır; bu başkalarıdır, başka-benlerdir" (Uygur, 1998, s. 191). Zahavi kişisel Ben'i şu şekilde açıklamaktadır. Husserl, kişisel Ben'e görelilik (relative) bir varlık kipi atfeder. Husserl'in çeşitli vesilelerle ifade ettiği gibi, eğer Sen olmasaydı, ona karşıt bir ben de olmazdı, yani Ben yalnızca Sen'e karşıt olarak kurulur. Husserl sonuç olarak kişisel Ben'in kökeninin toplumsal yaşam olduğunu ve bir kişi olarak var olmak, toplumsal bir ufukta toplumsallaşmış olarak var olmaktır; bu ufukta kişinin kendine ilişkin duruşu Başkalarından temellük edilir (Zahavi, 2015, s. 4). Kişisel Ben, transandantal Ben'den farklı olarak Lembeck'e göre, kişisel Ben, Ben'in ve çevresini birbirine ait olduğu ve birbirinden ayrılmaz bir bütün olduğunu ima eder. Kişisel Ben, hem doğal maddi dünya hem de kişisel bir parçası olduğu kişisel alemi de dahil olmak üzere çevresiyle karşıtlık içinde var olur. Kişisel Ben, algısal olarak maddi ve kişisel olarak karşısına çıkan ilk-verili çevresel şeylere karşı belirli aktif tutumlar benimser, örneğin değer verir, arzular, eylemde bulunur, sanatsal olarak yaratır ya da teorik bir deneyimleme ve araştırma tutumu benimser. Aynı şekilde, nesnelardan, insanlardan etkiler deneyimler. Kendisini onlar tarafından olumlu ya da olumsuz değerlendir-melere, bir arzuya ya da nefrete vs. belirlendiğini hisseder. Kişiler aracılı-ğıyla kendini 'etkilenmiş bulur, kendini onlarla aynı hizaya getirir (Lembeck, 1988, s. 85). Husserl, Uygur'dan farklı olarak, transandantal Ben ve kişisel Ben'i transandantal fenomenoloji açısından analize tabi tutarak, bu iki Ben arasında da ayırım yapar. Uygur bu iki Ben arasında hangi Ben'in transandantal öznel-ler-arası konstitüsyonda daha temel olduğuna dair Hus-serl'in analizlerine yer vermeksizin, Husserl'i Ben başlangıçlı transandantal



özneler-arasılığını transandantal solipsizm görüntüsünden kurtarmak için, Başkasının kişisel Ben'ini, kişi olarak Ben'e önceleyerek özneler-arası konstitüsyonu dünyevi bir biçimde tamamlamaktadır. Dolayısıyla, Uygur'un dünyevi bir sıçrama ile Sen'e öncelik vermesi, Einfühlung yerine Du-Evidenz'i ikame etmesi, Husserl'in transandantal Sen'i transandantal Ben dolayımıyla konstitüe etme sürecindeki özenle bağdaşmamaktadır.

Sonuç

Husserl'in Ben üzerine düşünceleri Ben'in deneyimlerini Başka Ben'in deneyimlerinden ayırma zorunluluğundan dolayı ortaya çıkmıştır. Soruşturmamız, Uygur'un Husserl'in transandantal idealizmini metafiziksel idealizm olarak yorumlayan yıkıcı girişimine itiraz edip, Husserl'in fenomenolojik pozisyonunu yeniden transandantal idealizm olarak belirlemiştir. Husserl'in transandantal idealizmi bilincin konstitüe edici rolünden dolayı metafizik sorunlara yol açsa da bu sorunlar metafiziksel idealizme yol açmamaktadır. Çünkü, Husserl'in transandantal özneler-arasılık fenomenolojisini temellendirirken metafiziksel idealizmin varsayımlarından faydalanması, özneler-arasılık soruşturmasında açığa çıkardığı fenomenler üzerine kısıtlamalar getirmez. Aksine, Leibniz'in monadlar örneğinde olduğu gibi, bu fenomenlerin kendilerini özgürce göstermesi için Husserl, metafiziksel idealizmin varsayımlarından faydalanır. Uygur'un yıkıcı girişimi elbette özneler-arasılığın doğasına dair hala Husserl fenomenolojisi için güncel sorunları gündeme taşıırken, Husserl'in transandantal fenomenolojisine yapıcı bir çözüm getiremeyerek, Husserl'in egolojik transandantal özneler-arasılığını aşındırmıştır. Uygur, Husserl'in Başkasının Ben'ini Ben'in kendi transandantal alanında konstitüe eden transandantal yapıyı bozmaktadır. Çünkü, bu egolojik transandantal yapı Başkasının Ben'ini yeterince açıklamamakta, Başkasının Ben'ine erişim sorunu ortaya çıkarıp solipsizmi doğurmaktadır. Halbuki, Husserl'in solipsizme karşı yılmaz savunusu, Başka Ben'e öncelik vererek değil, Ben'in Başka Beni konstitüsyon kapasitesine dayanır. Ben, transandantal deneyimin değişmeyen kutbu olarak transandantal özneler-arası ilişkilerin merkezidir. Einfühlung ve appresentation tam da bu kapasitenin vazgeçilmez öğeleri olarak ortaya çıkarak, Ben'in önceliğini korurken, Başka Ben ile ilişkisel dinamikleri sürdürülmesini ve bütünleştirilmesini sağlarlar.



Uygur, Du-Evidenz'le Başka Ben'in fenomenal yaşamının dolayımsızlığını savunurken, Husserl, Einfühlung'la Başka Ben'in fenomenal yaşamının ancak Başka Ben'in bedensel ifadeleri dolayımıyla birlikte sunulduğunun altını çizerek Başka Ben'in Bambaşkalığını korur. Du-Evidenz'le Başka Ben'e dolayimsız yaklaşım, Husserl'in Başka Ben'in Bambaşkalığını koruma eğilimini bozar.

Uygur'un yıkıcı girişiminde Husserl'i metafizik açıdan nötr bir pozisyonda değerlendirememesi, Husserl'de Başka Ben sorununun solipsizmle sonuçlanmasına neden olup, Du-Evidenz ile solipsizmi aşmaya çalışmıştır. Uygur yapıcı girişiminde, Du-Evidenz'in dolayimsızlığını, fenomenolojik olarak yeterince temellendirmediği için, Du-Evidenz, ya Einfühlung'a bir ikame olarak, ya da bir ek olarak görünmektedir. Uygur'un geliştirdiği Sen'in Ben'den önceliği argümanı, transandantal fenomenoloji ile kişisel Ben'in dünyevi konstitüsyonu arasındaki sınırları aşındırır. Uygur, Husserl'in transandantal Ben analizlerini bir kenara bırakıp, Sen'in Ben'e önceliğini vurgular. Halbuki, Husserl kişisel Ben'in dünyevi konstitüsyonunu analiz ederken, transandantal Ben'in bu süreçteki temel rolünü hiçbir zaman ihmal etmez.

Kaynaklar

- Carr, D. (1999). *The Paradox of subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition*. OUP.
- Derrida, J. (2020). *Yazı ve Fark*. (B. Yalım, Çev.). Metis Yayınları.
- Hartmann, N. (2021). *Fichte: Kantçılar ve Kant Karşıtları*. (S. Günenç, Çev.). Fol Yayınları.
- Husserl, E. (1982). *Cartesian Meditations*. (D. Cairns, Trans.). Martinus Nijhoff Publishers.
- Husserl, E., & Kern. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass Dritter Teil: 1929–1935*. Springer.
- Kern, I. (2018). Husserl's Phenomenology of Intersubjectivity. İçinde F. Kjosavik, C. Beyer, C. Fricke (Ed.), *Husserl's Phenomenology of Intersubjectivity. Historical Interpretations and Contemporary Applications Husserl's Phenomenology of Intersubjectivity*. (ss. 11-89). Routledge.



- Lembeck, K. (1988). *Gegenstand Geschichte: Geschichtswissenschaftstheorie in Husserls Phänomenologie*. Kluwer Academic Publishers.
- Loidolt, S. (2017). Ein Kippbild? Realismus, Idealismus und Husserls transzendente Phänomenologie. *Metodo International Studies in Phenomenology and Philosophy*, 51.2, 83-121
- Marbach, E. (1974). *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*. Martinus Nijhoff.
- Parker, R.K.B. (2013). *Husserl's Transcendental Idealism & the Problem of Solipsism* (Doctoral dissertation, The University of Western Ontario). The School of Graduate and Postdoctoral Studies, The University of Western Ontario, London, Ontario, Canada.
- Parker, R.K.B. (2021). The Idealism-Realism Debate and the Great Phenomenological Schism. In Parker, R.K.B. (Ed.), *The Idealism-Realism Debate Among Edmund Husserl's Early Followers and Critics* (Vol. 112, pp. 1-24). Springer.
- Staehler, T. (2008). What is the Question to Which Husserl's Fifth Cartesian Meditation is the Answer? *Husserl Studies*, 24(2), 99-117. <https://doi.org/10.1007/s10743-008-9036-4>.
- Stein, W. (2013). *On the Problem of Empathy*. (W. Stein, Trans.). Springer.
- Taguchi, S. (2006). *Das Problem des ,Ur-Ich, bei Edmund Husserl*. Springer.
- Uygur, N. (1998). *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*. YKY.
- Warren, N. (2013). Refutations of Idealism in Kant and Husserl: Some Preliminary Reflections. In S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca & M. Ruffing (Ed.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht: Akten des XI. Kant-Kongresses 2010* (pp. 713-726). Berlin, Boston: De Gruyter.
- Zahavi, D. (2001). *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*. (E. Behnke, Trans.). Ohio University Press.
- Zahavi, D. (2005). *Subjectivity and Selfhood: Investigating the first Person perspective*. MIT Press.



Zahavi, D. (2015). Vindicating Primal I. İçinde J. Bloechl, N. de Warren, (Ed.), *Phenomenology in a New Key: Between Analysis and History*. (ss. 1-14) Springer, Dordrecht.

Öz: Nermi Uygur, Edmund Husserl'in Başkasının Beni Problemi'nde, Husserl'in transandantal fenomenolojisindeki zorlukları ele almak için “yıkım yoluyla inşa” yaklaşımını benimser. Makale Uygur'un yaklaşımını iki bölümde incelemektedir. İlk bölümde Uygur'un Husserl'in transandantal idealizminin metafiziksel idealizm olduğu sonucuna varmasını yıkıcı bir girişim olarak nitelemekte, bunun yerine Husserl'in transandantal idealizminin metafiziksel olarak nötr ve fenomenoloji için gerekli olduğu savunulmaktadır. Uygur'un metafizik idealizmi Husserl'in öznel-arasılığa dayatması sonucu Öteki Ben'e öncelik veren yapıcı girişimi doğmaktadır. Ancak Husserl'in Öteki Ben'i transandantal Ben dolayısıyla konstitüsyonunu dünyevi öznel-arasılığa indirgeyerek Husserl'in egolojik transandantal öznel-arasılığını aşındırır. İkinci bölüm bu aşındırmayı üç kısımda soruşturarak Uygur'un yıkım yoluyla inşasını değerlendiriyor: İlk, Ben'in öznelliğinin transandantal deneyim için temel olduğunu savunuyor, sonra, Uygur'un Du-Evidenz'inin Husserl'in Empati kavramına bir ikame mi yoksa ek mi olduğunu soruluyor ve Uygur'u 'kişisel Ben' ile 'transandantal Ben'i birbirine benzeştirdiği için eleştiriyor. Son olarak, Uygur transandantal öznel-arasılığı solipsizmden uzaklaştırma girişimiyle, 'kişisel Öteki Ben'i 'kişisel Ben'e önceleyen dünyevi bir sıçrama yaptığı savunuluyor.

Anahtar Kelimeler: Uygur, Husserl, ben, başka ben, transandantal idealizm, sen'in apaçıklığı, empati, transandantal öznel-arasılık.

