

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>



FELSEFE YAZILARI DERGİSİ
EYLÜL 2010 | SAYI 6 | 16TL

baykuş



Husserl'in gör dediği

EUGEN FINK
THEODOR W. ADORNO
TOM ROCKMORE
ONUR KARTAL
NATALIE DEPRAZ
ÇAĞLAR KOÇ
TAŞKINER KETENCİ
KAMURAN GÖDELEK

Yaşam-dünyası bilimi

HANS-GEORG GADAMER

Renaud Barbaras ile söyleşi

Ölümsüzlük için bahis

SAVAŞ ERGÜL

Fenomenoloji metinleri

EDMUND HUSSERL

FELSEFE YAZILARI DERGİSİ

BAYKUŞ: FELSEFE YAZILARI DERGİSİ

Eylül 2010, Dört ayda bir yayımlanır, *Baykuş* hakemli bir dergidir.

Baykuş'ta yayımlanan yazılar Uluslararası Philosopher's Index'te de listelenmektedir.

ISSN 1307-9492

ALEF YAYINEVİ ADINA

İMTİYAZ SAHİBİ: F. Çiçek Kılıç

GENEL YAYIN YÖNETMENİ: Doğan Özlem

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ: Sinan Kılıç

EDİTÖRLER:

Güçlü Ateşoğlu, Nazile Kalaycı

ARŞİV: Feza Kürkçüoğlu

KATKIDA BULUNANLAR:

Taylan Aydın, Karen Deleon

KAPAK TASARIMI VE UYGULAMA:

Sinan Kılıç

BAYKUŞ İLLÜSTRASYONU: Sadi Güran

YAYIN TÜRÜ: Yerel süreli

BASKI: MUTLU BASIM YAYIN

tlf. (212) 577 72 08

YAZIŞMA ADRESİ: baykus@alefyayinevi.com

YAYIN KURULU:

Güçlü Ateşoğlu, Çetin Balanuye,
Ersin Vedat Elgür, Kurtul Gülenç,
Nazile Kalaycı, Kaan Özkan,
Devrim Sezer, Feysel Taşçier,
Meryem Uçar, Savaş Yazıcı

DANIŞMA KURULU:

Cemal Bâli Akal, Taylan Altuğ,
Türker Armaner, Medar Atıcı,
Kubilay Aysevener, Saffet Babür,
Samet Bağçe, Elif Çırakman,
Betül Çotuksöken, Cem Deveci,
Kurtuluş Dinçer, Zeynep Direk,
Mehmet Elgin, Bülent Gözkân,
Ali Osman Gündoğan, Hakkı Hünler,
Gürol İrzık, Ferda Keskin,
Nilgün Toker Kılınç, Orhan Koçak,
Hasan Ünal Nalbantoğlu, Uluğ Nutku,
Kaan Harun Ökten, Ömer Naci Soykan,
Saffet Murat Tura, Ali Utku,
Ertuğrul Turan, Halil Turan,
Çetin Veysal, Erdoğan Yıldırım

KAPAK RESMİ: Banu Birecikligil, *İşbirlikçiler*, t.ü.y., 100 x 125 cm, 2009

ABONELİK KOŞULLARI

YÜRTİÇİ ABONELİK: Yıllık üç sayı için bireysel abonelik bedeli olan 42 TL, kurumsal abonelik bedeli olan 60 TL Yapı Kredi Bankası Gümüşsuyu Şubesi 69304566 numaralı hesaba Fevziye Çiçek Kılıç Alef Yayınevi adına yatırılmalı ve dekont dergilerin teslim adresiyle birlikte fakslanmalı ya da postalanmalıdır.

YÜRTDİŞİ ABONELİK BEDELİ: Avrupa için 35 Euro, ABD için 50 ABD Dolarıdır.

 **alef yayınevi**

Sofyalı Sokak Paşa İşhanı No 2 Kat 3 Asmalımescit/İstanbul

tlf. (212) 245 56 27 • faks (212) 245 54 56 • www.alefyayinevi.com • info@alefyayinevi.com

Sayı 6

İÇİNDEKİLER

Baykuş'tan...	7	TOM ROCKMORE	
Edmund Husserl: yıllara göre yaşamöyküsü	10	Hegel, Husserl ve epistemolojik fenomenoloji üzerine	145
RENAUD BARBARAS İLE SÖYLEŞİ		ONUR KARTAL	
EMRE ŞAN		Krizin fenomenolojisi, fenomenolojinin krizi	159
Neden hâlâ Husserl?	14	DAN ZAHAVI	
TO THEMA		İçsel zaman bilinci ve ön-reflektif öz-farkındalık	183
EDMUND HUSSERL		NATALIE DEPRAZ	
Fenomenoloji	29	Haz, dikkat, duygulanım	218
EDMUND HUSSERL		ÇAĞLAR KOÇ	
Saf fenomenolojiye ve fenomenolojik felsefeye ilişkin düşünceler	49	Modalizasyondan sorgulamaya	255
EDMUND HUSSERL		TAŞKINER KETENCI	
Noematik anlam ve nesne bağı	55	KAMURAN GÖDELEK	
EDMUND HUSSERL		Kant'ın ve Husserl'in Descartes'a bakışı	281
Kartezyen meditasyonlar: fenomenolojiye bir giriş	71	TOZLU RAFLARDAN	
EUGEN FINK		HANS-GEORG GADAMER	
Yönelimsel analiz ve spekülâtif düşünme sorunu	92	Yaşam-dünyası bilimi	296
THEODOR W. ADORNO		"ÖLÜM, YAŞAM, SINIR"A GERİ BAKIŞ	
Husserl ve idealizm problemi	104	SAVAŞ ERGÜL	
DAGFINN FØLLESDAL		Ölümsüzlük için bahis	310
Husserl'de <i>noema</i> ve anlam	118	KİTAP ELEŞTİRİSİ	
MATHESON RUSSELL		SEVGİ İYİ	
Fenomenoloji ve transendental felsefe	128	<i>Varlık ve Hiçlik</i> : insan	326
		ÖZGÜÇ GÜVEN	
		<i>Aritmetiğin Temelleri</i> üzerine	332

FELSEFE VİTRİNİ

Allen W. Wood
Kant

338

Afşar Timuçin
Ali Timuçin
Aydınlanma

339

Louis Althusser
Kriz Yazıları

340

Doğan Özlem
*Anlamdan Geleneğe,
Kimlikten Özgürlüğe
(Kavramlar ve Tarihleri III)*

341

Jean Baudrillard
*Gösterge Ekonomi Politikası Hakkında
Bir Eleştiri*

342

Fung Yu-Lan
Çin Felsefesi Tarihi

342

Charles Darwin
Türlerin Kökeni

343

Manfred Geier
Kant'ın Dünyası

343

FELSEFİ ETKİNLİKLER

Queer-yoldaşlığı ya da
savaş karşıtı siyaset

344

İnsancıl Felsefe Çevresi

348

Abstracts

350

Bu sayıya katkıda bulunanlar

356

Yazarlara

362

İLAN DİZİNİ

Alef

182, 309, 349

Amargi

347

BGST

217

Birikim

103

Çınar

48

Derin

Arka kapak

Evrensel Kültür

70

Hayal

91

İdefix

295

İktisat Felsefesi

331

Norgunk

6

Paloma

348

Say

27

Sıcak Nal

254

TÜYAP

325

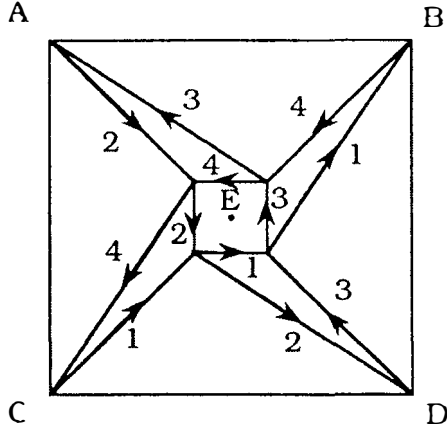
Zero Books Online

280

SAMUEL BECKETT

Quad

ve diğer televizyon oyunları



GILLES DELEUZE

Bitik

Orada büzüşmüş kalmışken, küçük tapınma yerimde, karanlıkta, kimsenin beni göremediği o yerde, yalvarmaya başladım, ona, görünmesi için, bana görünmesi için. Ne zamandır âdetim, alışkanlığım olmuştu bu benim. Ses çıkarmadan, zihinsel bir yakarış, ona, görünmesi için, bana görünmesi için. Gecenin köründe, yorgunluktan bitip tükeninceye kadar. Ya da, tabii, taa ki –

S.B.

Bir imge, uzamın dışındaki boşlukta, ama aynı zamanda sözcüklerden, hikâyelerden ve hatıralardan uzakta tutunduğu haliyle, dağılarak patlattığı düşsel bir potansiyel enerjiyi zihnine yerleştirir. İmgede önemli olan, yoksul içerik değil, ama ele geçirilmiş, patlamaya hazır, deli enerjidir, bu da imgelerin asla uzun sürmemesine neden olur.

G.D.

Norgunk Yayıncılık

Şehit Erdoğan İban Sokak C/8 Akatlar / İstanbul

T. 0212 351 48 38 / F. 0212 351 83 24

www.norgunk.com / info@norgunk.com

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://irantey.org>

Felsefeye *kendine özgü* bir alan belirleme ve bu alanda kendinden emin bir felsefe kurma isteği belki de felsefe tarihi kadar eskidir. Bu tanıdık istek, yirminci yüzyılda, fenomenolojik yöntem aracılığıyla felsefeyi “kesin bir bilim” kılmak isteyen Husserl’le yinelenir. Fenomenolojiyi gerek bir terim gerekse bir yöntem olarak kullanan ilk filozof Husserl olmasa da, günümüzde fenomenoloji denildiğinde titiz ve külliyatlı çalışmalarından dolayı akla ilk onun adı gelir.

Metafizik spekülasyonlardan ve bilimin önyargılarından arınmış, kendi ayakları üzerinde duran bir felsefe yaratma isteği, felsefenin bağımsız bir varlık alanına sahip olduğu fikrinden hareket eden Husserl’i bu bağımsız alana girmenin aracı olacak bir metot bulmaya yöneltmiş, bu çaba onun için yaşam boyu süren bir mücadeleye dönüşmüştür. Böylelikle on dokuzuncu yüzyılda empirizm ile pozitivizm karşısında kan kaybeden felsefeyi yeniden canlandırmak, doğa bilimlerinin “nesneler alanı”nın karşısına felsefenin bilince verili “özler/fenomenler alanı”nı koyarak felsefeye kendine özgü bir alan belirlemek mümkün olabilecektir. Husserl’e göre felsefe, bilince verilmiş olan bu özleri tasvir etme bilimidir.

Kant’ın ve Fichte’nin mirasını devralarak Descartes felsefesine tekrar başvuran Husserl, nesnellığe ulaşmanın yolunun öznelliğe geri dönmek olduğu düşüncesiyle bilen özne ile bilinen nesne arasındaki ayrımı ve bu ayrımı varsaymanın yarattığı tüm bilinemezci kuşkuları bir yana bırakmış, *kendinde* nesnenin varlığını sorgulamaksızın bilincin deneyimini araştırmaya koyulmuştur. Husserl için bilincin özü, daima “bir şeyin bilinci” olmaktır. Bu bağlamda “yönelimsellik” ve “transendental bilinç” Husserl felsefesinin temel yapıtaşlarını oluşturacaktır. Söz konusu saf ya da transendental bilinç, bize bu dünyayı bilmenin imkânını sunan nesne kurucu öznelliktir. Felsefenin yapması gereken, bu transendental bilinç alanına girmek ve bu bilincin doğasını, deneyimlerini, yaşantısını anlamak ve anlatmaktır. Husserl, kendine özgü metodu “fenomenoloji” ile nesnelerin özünü bilincin deneyiminde bulmayı hedefler. Ne var ki duyularla algılanan tüm nesnelerin ötesinde duran özler alanı, Platon’un idealar dünyası gibi duyudan arınmış bir alan da değildir. Nesnelerin özleri duyuusal yaşantılara dayanır ve bu yaşantıyla iç içe bulunur; bu nedenle

nesnelerin özünü ele geçirmeyi amaçlayan felsefe, bir dizi fenomenolojik tekniğin yardımıyla duysal yaşantının nesneye yüklediği ve özü meydana getirmeyen duysal, bilimsel, tarihsel, psikolojik özellikleri bir tarafa bırakmak ya da bütün bu ilineksel özellikleri “parantez içine almak”la yükümlüdür. Bu ise, öznelliğin içine geri dönüşün ve nesnelliği öznellikte keşfetmenin yepyeni olanaklarını sunar. Fenomenoloji, nesneyi özsiz olmayan tüm özelliklerden arındırıp onun özüne geri dönmek suretiyle, her zaman hedeflediği metodolojik başlangıç imkânına ulaşır.

Elbette Husserl’in özgün yanlarından birisi de fenomenolojik yöntemi Avrupa’ya uygulamış olmasıdır. “Avrupa insanlığının krizi”ni kendine sorun edinen Husserl, sayısız çöküntü belirtileriyle görünen bu krizi karanlık bir kader ya da önüne geçilemez bir uğursuzluk diye değil, felsefi bakımdan anlaşılabilir ve çözülebilir bir mesele olarak belirlemiştir. Bunun yolu öncelikle “Avrupa” fenomenini özünde ve çekirdeğinde ele almaktır; çünkü Avrupa’nın felsefenin tininden yeniden doğuşu, akılcılığın “doğalcılık”a ve “nesnelcilik”e bulaşarak yüzeyselleşmesi şeklinde yaşanan krizi doğru tespit etmekle mümkün olacaktır.

Mirasçısı olduğu düşünürlerin hiçbir zaman cesaret edemediği derinliklere inen, bilimsel felsefenin kesinliğini ve nesnelliğini öznelliğin daha önce inilmemiş derinliklerinde bulan Husserl’in öznellik ve nesnelliğe bakışındaki bu köklü değişim, bilen özne ile bilinen nesne arasındaki ayrımı ortadan kaldırma yolunda attığı bu cesur adım, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Foucault, Derrida başta olmak üzere pek çok düşünürü etkilemiş ve Husserl’i yirminci yüzyılın en önemli filozoflarından birisi yapmıştır. *Baykuş*, bu sayısında, yirminci yüzyıl felsefesinde en radikal adımlardan birini atmış olmasına rağmen ne yazık ki Türkçeye çok az çevrilmiş Edmund Husserl’in fenomenoloji yolculuğunu ve bu yolculuğun günümüzdeki izdüşümlerini takip etmeyi amaçladı.

Yazılar için çağrı

Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi, dört ayda bir (Ocak-Mayıs-Eylül) yayımlanan bir felsefe dergisidir. Felsefenin toplumsal hayata sokulabilmesini ve düşünce geleneğimiz içerisinde eleştirel bir düzlemin güçlendirilmesini amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda her sayımızda bir dosya konusuna yer verileceği gibi, dosya dışı makaleler de yayımlanacaktır. Bununla birlikte, herhangi bir dosya konusuyla örtüşen ya da dosyada yayımlanmış bir yazıyla tartışma yürütmek üzere yazılmış makaleler daha sonraki sayılarda yer alabilir. “Husserl’in Gör Deddiği” başlıklı dosyayı içeren bu altıncı sayımızdan sonraki yedinci sayımızın dosya başlığının “Aydınlanma ve Din”, sekizinci sayımızinkininse “Gadamer: *Hakikat ve Yöntem*’in 60. Yıldönümü Vesilesiyle” olacağını duyurmak isteriz. Yedinci sayı için gönderilmesi planlanan yazıların 15 Ekim 2010, sekizinci sayı için olanların 1 Aralık 2010 tarihlerine kadar baykus@baykusdergisi.com ve baykusdergisi@yahoo.com e-posta adreslerine yollanması gerekmektedir. Gönderilen yazılar, bu tarihlerden itibaren hakemlik süreci işletilerek değerlendirilecektir.



HUSSERL'İN GÖR DEDİĞİ



*“Fenomenoloji,
bizi bilincin
şeyleştirilmesinden
kurtaran felsefenin
kurtarıcısı, hatta
kurucusudur.*

YILLARA GÖRE YAŞAMÖYKÜSÜ*

1859, 8 Nisan; Dört çocuğun ikincisi Edmund, Prossnitz’de milyoner Adolf Abraham Husserl ile karısı Julie Husserl neé Selinger’in oğlu olarak doğdu.

1876-78; Leipzig Üniversitesi’nde astronomi okudu.

1878-82; Berlin Üniversitesi’nde (1878-80) ve Viyana Üniversitesi’nde (1880-82) matematik çalıştı.

1882, 8 Ekim; Husserl’in doktora tezi “Beitrage zur Theorie der Variation srechnung” Viyana Üniversitesi’nde kabul edildi.

1883, 23 Ocak; Felsefe doktorluğuna yükseldi.

1886, 26 Nisan; Hristiyanlığa döndü; tam Hristiyan adı, Edmund Gustav Albrecht Husserl’dir.

1887, Güz; doçentlik çalışması (*Habilitationsschrift*) “Über den Begriff der Zahl” yayımlandı.

1900-01; *Logische Untersuchungen*’in ilk bölümü olan “Prolegomena zur reinen Logik”i (1900) ve ikinci bölümü olan “Untersuchungen zur phenomenologie und Theorie der Erkenntnis”i (1901) yayımladı.

1906, 26 Haziran; Göttingen’de ordinaryus (*ordentlicher*) profesörlüğe terfi etti.

1910, 25 Ocak; Husserl, *Logos* dergisinin editörü olarak Heinrich Rickert’le birlikte çalıştı.

* Bu bölümün hazırlanmasındaki emeğinden dolayı sevgili Tuncay Saygın’a teşekkür ederiz. –ed. n.

1913, Nisan; *Ideen I* yayımlandı.

1916, Ocak; Freiburg'a atandı.

1916, 10 Ekim; Martin Heidegger adına kış s6mestresinde iki saatlik 6ğretim s6zleşmesi almak i7in fak6lteye başvurdu. Başvuru kabul edildi.

1919, 21 Ocak; Martin Heidegger adına asistanlık semineri i7in fak6lteye başvurdu. Fak6lte başvuruyu kabul etti.

1922, 6-8-12 Haziran; Londra'da University College'da "Phenomenologische Methode und Phenomenologische Philosophie" 6zerine d6rt konferans verdi.

1923, Haziran; Berlin'de bir k6rs6 verildi ama geri 7evirdi. B6ylece araştırmaları konusunda para desteği elde etti. Aynı zamanda bir araştırma asistanı i7in de destek buldu.

1928, 31 Mart; emekli oldu.

1928, 22-29 Nisan; Amsterdam'da "Phenomenologie und Psychologie" 6zerine iki konferans verdi, bir akşam konuşması yaptı.

1928, Ağustos; Eugen Fink, Ludwig Landgrebe'nin yerine asistanı oldu. Landgrebe, Husserl ile 7alışmak i7in yine de fon almaya devam etti.

1929, 23-25 şubat; Paris Konferansı'nı verdi. Bu konuşma, sonradan, *Meditations Cartesiennes*'in temeli oldu.

1929, 8 Nisan; Heidegger, Husserl'in 70. yaşg6n6 i7in bir kutlama d6zenledi. Oscar Becker, Jean Hering, Roman Ingarden, Alexandre Koyr6, Karl L6with, Hendrik Pos, Edith Stein da toplantıya katıldı.

1929, Haziran; *Formale und transzendente Logik* yayımlandı.

1930, Aralık; "Nachworth zu meinen Ideen zu einer reinen Phenomenologie und phenomenologischen Philosophie"yi yayımladı.

1933, 6 Nisan; Freiburg 6niversitesi'ndeki g6revi K6lt6r Bakanlığının Nr. A. 7642 kararı ile askıya alındı.

1933, 22 Nisan; Heidegger Freiburg Üniversitesi Rektörü oldu. Nr. A. 8500 kararı ile Husserl görevine geri döndü (28 Nisan).

1933, Eylül; Deutsche Akademie'den istifa etti.

1936, Yaz; James L. Adams, Husserl'i ziyaret edip filmini çekti.

1937, 8 Haziran; Paris Filozoflar Kongresi'ne katılmasına destek verilmedi.

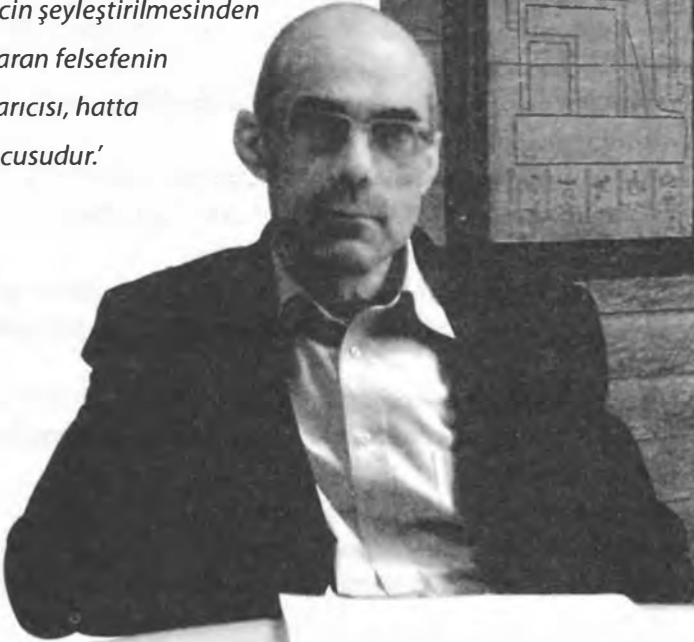
1938, 27 Nisan; 05.45'te öldü.



SÖYLEŞİ

RENAUD BARBARAS

“*Kanımca, fenomenolojiyi, özneyi bütün tözleştirme biçimlerinden özgürleştirme olarak tanımlayabiliriz. Bu betimleme, Husserl’in alıntılanmaktan hoşlandığım, yayımlanmamış bir notunda söylemeye çalıştığına gayet uygun: ‘Fenomenoloji, bizi bilincin şeyleştirilmesinden kurtaran felsefenin kurtarıcısı, hatta kurucusudur.’*



Neden hâlâ Husserl?*

E.Ş. • Sizce Husserl'in felsefe tarihindeki kendine özgü konumu nedir?

*R.B. • Öncelikle Husserlci bir kendine özgülüğün altı çizilmeli. Aralıksız geri dönüşler ve küçük çaplı yer değiştirmelerden ileri gelen aşırı titiz stili bu kendine özgülüğü her zaman belli etmemesine rağmen, Husserl belki de en radikal filozoflardan birisidir. Bu durum, Husserl'in en çarpıcı keşfi çerçevesinde, dolayısıyla fenomenolojik *epokhe* ile anlaşılabilir. *Epokhe*, bilim ve sağduyu tarafından paylaşılan doğal tutumun, dolayısıyla dünyanın varlığının tezinin etkisizleştirilmesinden ibarettir. Dünyayı, kendi gerçekliğine dayanan, kendisine katıldığımız ve bağımlı olduğumuz bir mutlak gerçeklik olarak yaşarız: Doğal tutum için gerçekliğin varlık yapısı belirgin bir şekilde bu kendinde var olmayı, bu ontolojik otonomiye dayanır. *Epokhe* bu inancı yerine getirmeyi bırakıp askıya alır. Bu elbette dünyanın varlığının yadsındığı anlamına gelmez, çünkü bu varoluşa itiraz edilemez; öyle ki, *epokhenin* özellikle cevap vermeye yeltenmediği soru bu varlığın anlamıdır. Oysa, Husserl'in temel keşfine göre bu *epokhe* dünyanın mevcudiyetini değiştirmez, çünkü *epokhe* sonrasında, öncesinde olduğu gibi, bilincim bir dünya bilinci olarak kalır. Peki, neden bu kadar önemli? Bunun cevabı şudur: Kendinde varolma dünya için hiçbir anlam ifade etmez, varlığının anlamı mutlak bir gerçekliğin anlamı olamaz. Mademki dünya *epokhe*den sonra dünya olarak kalır, dünyanın varlığının bize görünme tarzından, fenomenallikinden (*phénoménalité*) ayırt edilemez olduğu kabul edilmelidir ve bu bakış açısından *epokhe*, dünyadan dünyanın fenomenine çıkışa izin veren bir metot olarak kavranabilir. Şu halde, özne ile dünya arasındaki ilişki*

* Bu söyleşinin hayata geçirilmesindeki yardımlarından dolayı sayın Zeynep Direk'e müteşekkirimiz –ed. n.

tersine döner. Fenomenallikinden ayırt edilemez olarak dünya artık bir mutlak değildir; fenomenliğin varsaydığı, dolayısıyla Husserl'in transendental olarak ifade ettiği bilince bağıntılıdır. Husserl, Hegel'in daha önce fark ettiğini başka bir alanda tamamlar; bu, Varlığın tamamıyla fenomenallik olduğu, varlığın varlık anlamının kendini göstermeyi (*manifestation*) sarıp sarmaladığı düşüncesinden başka bir şey değildir. Bu, doğalcı ve metafizik olan her türlü naifliğin, realizmin, bununla birlikte her türlü naif idealizmin radikal bir eleştirisidir; çünkü varlığı *ideye* (*idée*) veya varlık düşüncesine indirgemek, düşüncenin ve tinin realist bir kavranışına bağımlı olmaktır. Şunu eklemeliyiz ki, eğer dünya kendini gösteren ise, kendisini gösterdiği şeyi, geçici olarak bilinç diye adlandırabiliriz; fakat bilinç tasarımlara (*représentation*) sahip bir töz olarak var olamaz; dünyanın kendini göstermesine veya örtüsünün kalkmasına, dolayısıyla dünyayla olan bir ilişkiye dayanır. Dünyanın, görünüşünde (*apparaître*) tükendiği gibi, bilinç de görünür kılınmasında (*faire apparaître*) tükenir; bu demektir ki, bilinç, ayrı tutulamayacağı dünyaya, fenomenliğe bağlıdır. Yönelimsellik kavramının ifade ettiği bilincin bu özelliğidir ki, Husserl'in takipçileri tarafından bu özelliğin derinleştirilmesi insanın varoluşuna dair düşüncelerimizi temelden değişikliğe uğratacaktır. Böylece Husserl, mutlak bir şekilde yeni bir evren keşfetmiştir. Bu evren, fenomenliğin ve görünenin değil, görünmenin yasaları (*les lois de l'apparaître*) olan, fenomenlik yasalarının evrenidir. Bu açıdan, gelenek tarafından miras bırakılan sayısız problem anlamsız problemler (*faux problèmes*) olarak ortaya çıkar, çünkü özellikle doğal tutum alanında sorulmuşlardır. Bu anlamda, şüphesiz sadece bu anlamda olmamakla birlikte, Husserl ile Bergson arasında bir yakınlık da vardır; zira Bergson, felsefeye, anlamsız problemlerin eleştirisi ödevini yüklemiştir.

E.Ş. • Husserl, kartezyen cogitoya dönüşü en büyük kazanım olarak anlar ve bu kazanımı nihayete erdirmeyi amaçlar. Bununla birlikte, Descartes'i, egoyu ayrı bir substantia cogitans, dolayısıyla insani bir mens siva animus ve nedensellik muhakemelerinin başlangıç noktası yapan bir görüş açısına mahkûm olarak gösterir. Ona göre bu yanlış, Descartes'i, "transendental realizm" olarak adlandırılan yanlış (ters) anlamının kurucusu yapar.¹ Aslında Descartes, görünme alanını, cogitatio kavramının betimlediği yönelimselliğin özgünlüğünü, kavramasına rağmen koruyamamıştır. Sizce Husserl kartezyen kazanımı nihayete erdirmeyi başarmış mıdır?

R.B. • Sorunuz gayet teknik, ama kesin olarak temel bir noktaya parmak basıyor. Aslında Descartes doğal tutum alanında kalır; zira dünyanın varlığından şüphe duyarak, geçici olarak dünyanın olmadığını varsayarak, dünyanın varlığı

1 Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie*, Fr. çev. Emmanuel Levinas ve Gabriel Marcel, Paris, 1980, s. 52.

ğına naif olarak atfettiğimiz anlamı onaylar. Dünyanın var olmadığını varsaymak, dünya için “var olmak” nedir sorusunu sormamızı engeller. Bunun sonucu şudur: Varlığım, başlangıçta dünyaya atfedilen varlık anlamının mirasına konarak, hiperbolik kuşkudan kaçarak ortaya çıkar ve *apodeiktik* apaçıklığı kurar: Zorunlu olarak dünyanın bir “şeyi” dolayısıyla bir töz olur. Descartes’ın, “ben düşünen bir şeyim” dediğinde ifade etmek istediği budur. Burada, şüphesiz, bir transendental realizm söz konusudur; çünkü Descartes, düşünce olarak adlandırdığı çerçevesinde görünmenin öznesine ulaşmış olsa bile, tözden bahsederek onu realize eder, dolayısıyla onu bir gerçeklik yapar. Bu transendental realizm, hiç kuşkusuz, bir çelişkidir; çünkü dünyanın görünme şartını dünyanın bir gerçekliği yaparak, görünmeyi görünen bir gerçeklikten itibaren açıklar. Oysa, sizin de belirttiğiniz gibi, asıl soru, Husserl’in hangi noktaya kadar bu güçlükten kaçabildiği ve Descartes tarafından sezileni tamamlayabildiğidir. Hiç kuşkusuz, Husserl, realizm veya tözleştirme temelli güçlüğü ve riskin son derece farkındaydı. Bilincin dünyayı görünür kılma şartı, onun hiçbir şekilde dünyasal (*mondain*) gerçeklikler tarzında var olmamasıdır. Eğer yönelimsellik kavramını ciddiye alırsak, onun özgün bir var olma tarzına işaret ettiğini anlarız: Dünyaya aktif bir açılma olan bir var oluş, “kendi dışına çıkma” olarak, hiçbir durumda şeysel veya tözsel bir varoluş olamaz. Kanımca, fenomenolojiyi, özneyi bütün tözleştirme biçimlerinden özgürleştirme olarak tanımlayabiliriz. Bu betimleme, Husserl’in alıntılamaktan hoşlandığım yayımlanmamış bir notunda söylemeye çalıştığına gayet uygun: “Fenomenoloji, bizi bilincin şeyleştirilmesinden (*rêification*) kurtaran felsefenin kurtarıcısı, hatta kurucusudur.” Bu formülün belirttiği gibi, bilincin şeyleştirilmesinden kurtulma amaçlanır, çünkü hiçbir zaman kaçındığımızdan emin olmadığımız derin ve devamlı bir risk söz konusudur. Aslında, otantik olarak düşünmek bu şeyleştirmeye karşı düşündürmektir ve kendi halinde verilmediği yerde bu şeyleştirmeyi göz önüne sermektir. Ancak bu halde görünmeyi (*l’apparaître comme tel*) kendisi gibi, dolayısıyla bir aşkınlık (*transcendance*) boyutu içerdiği şekilde ve her türlü içselleştirme ve idealleştirmeden kaçındığımız ölçüde kavrayabiliriz. Fakat şunu sorabiliriz: *Epokhenin* indirgemeye dönüştürülmesi –fenomenal alanın bilinç alanına yönlendirilmesi– ve buna bağlı olarak Husserl’in bilinç için önerdiği tasvir ne ölçüde Husserl’in projesine uygundur? Bu tanımlar elbette daha gizli, fakat aynı ölçüde zararlı olan bir şeyleştirme biçimi içermezler mi? Güçlük, transendental bilincin, dolaysız olarak kendilerine verilmeleri ile öne çıkan yaşantı (Alm. *Erlebnis*, Fr. *vécu*) terimleriyle betimlenmesiyle ilgilidir. Böylece, yaşantılardaki hiçbir şey verili varlıklarını aşmaz ve bu ölçüde kendilerine şeffaftırlar (*transparentes à elles memes*). Bu durumda, yaşantının yaşanmışlığı (*l’être vécu du vécu*) var oluşunu içerir: Eğer varlığı görünmesinden ayırt edilemiyorsa, o halde ortaya çıktığı anda onun apaçıklığına sahip olurum. Öte yandan,

yaşantının bu özelliği –Husserl bu noktada kartezyenizm ile devamlılık sergiyor– Husserl felsefesinde bilincin mutlaklılığını (bilinç var olmak için hiçbir şeye ihtiyaç duymaz) ve böylelikle kendini gösteren dünyanın bilince göreliliğini düşünmeyi sağlar. Öyleyse, dünyanın içinde kurulduğu bilince indirgenmesi, görelilik imkânını sarıp sarmalayan belli bir yaşantı tanımlamasından ve uygun bir görüde yaşantının kendine verilmesinden ayrı tutulamaz. Oysa, hedeflenenin aksine, burada doğal tutuma bir bağımlılık tespit edilebilir. Bu yüzden, doğal tutumu, Husserl’in belirttiği seviyeden daha derin bir seviyede anlamalı; zira dünyanın varlığı tezi, doğal tutumun hakikatinin dayandığı, daha kökensel bir kazanıma tekabül eder. Bu kazanım, görünmeyi (*apparaître*) görünen bir gerçeklikten (*apparaissant*) itibaren kavramaya dayanarak, görünüş alanını (*champ de l'apparaître*) kendi içinde görünen bir şeye, sonuç olarak kendisine bağlı bir şeye yerleştirir. Doğal tutum bu basitlikten ibarettir ve Merleau-Ponty’nin de belirttiği gibi, algıyı algılanandan itibaren üretmeye dayanır. Husserl, dünya itibariyle görünenler hususunda tutarlıdır; fakat dünyasal varlıklar için geçerli olan, bilinç için de geçerlidir. Görünmeyi (*l'apparaître*) artık ne transendent (*transcendante*) bir görünen gerçekliğe ne de içkin (*immanente*) bir görünen gerçekliğe bağlı kılabiliriz. Oysa yaşantı, içkin bir görünen gerçeklik değilse nedir? Patočka’nın açıkça gösterdiği gibi, yaşantıyı içkin bir algılamanın, içkin bir görünüş nesnesi gibi (mutlak bir biçimde uygun olma özelliğiyle) tanımlamak, uygunluk ile tanımlanan belli bir hakikat kavrayışının esiri olarak kalmaktır. Böylece, yaşantıya ulaşımın kendisiyle tanımlandığı görünün, gelip kendisini dolduracak, uygun bir nesne varsayması ölçüsünde, yaşantı bir çeşit şey, öznel veya içkin bir şey yapılmıştır. Öyleyse, yaşantı seviyesinde bile şeyin varlık tarzından kurtulamayız: Yaşantı, dışsallıkta (*extériorité*) değil, içkinlikte görünen bir şeydir. Bu durumda, bir inşa teorisi çerçevesinde fenomenliği yaşantılara başvurarak açıklamak, görünmeyi (*l'apparaître*) görünen bir şeye (*apparaissant*) bağlı kılmaktır ve bu da doğal tutuma mahkûm olmak anlamına gelir – ki bu görünenin, transendent nesnel tarzda olmak yerine içkin öznel tarzda olması hiçbir şey değiştirmez. Buradan çıkarılacak sonuç şudur: Fenomenolojik *epokhe* her görüneni, hatta içkin bir gerçeklik olan yaşantıyı da içermelidir; bizim bilincimizin varlığını da ayraç içine almalıdır. Bu durumda Husserl, kartezyen kazanımı tam anlamıyla nihayete erdirmemiş, daha gelişmiş/komplike bir transendental realizmin esiri olmuştur.

E.Ş. • Sizin de belirttiğiniz gibi, Husserl’e göre insan için meşru olan, fenomenolojik için bir sorunsala dönüşüyor. Bu anlamda, bilgi problemi üstüne düşünme doğal tutumun aşılmasını gerektiriyor. Fakat Husserlci bakış açısı bu saf özgürlük ediminin (epokhe) anlaşılması için gerekli teorik araçları bize vermiyor. Demek istiyorum ki, epokhe temel olarak gerçekleştirilmemiş bir şekilde ortaya çıkıyor, çünkü do-

ğal tutumdaki hiçbir şey bu tutumdan vazgeçmeyi haklı gösteremez. Fenomenolojik indirgemenin gerekçelendirilme ihtiyacı konusunda ne düşünüyorsunuz?

R.B. • Bir kez daha son derece önemli bir noktaya değiniyorsunuz. Bu konu, özellikle Eugen Fink tarafından açık bir şekilde ortaya konmuştu. Fenomenolojik *epokhe* temel olarak gerekçelendirilmemiştir; bu demektir ki, doğal tutumda-ki hiçbir şey bu tutumun bir sorun haline dönüştürülmesini ve aşılmasını haklı çıkarmaz. Tanımı itibariyle, doğal tutum, kendinin farkında değildir; dolayısıyla, muhtemelen problemlidir; çünkü sadece transendental bakış açısından, *epokhe* gerçekleştikten sonra, bu tutum, olduğu gibi ve sonuç olarak aşılmış bir halde ortaya çıkar. Bu demektir ki, *epokhe* kendini varsayar ve sadece gerçekleştğinde, transendental bilince ulaşıldığında doğal tutumu sorunsallaştıran motifler ortaya çıkabilir ve indirgeme yoluna başvurulur. Aslında burada, felsefe-deki başlangıç sorunu diyebileceğimiz sorunla, Platon'daki ve Hegel'dekinden farklı olarak yeniden karşılaşılabiriz: Başlamak için zaten başlamış olmak gerekir; eğer zaten başlamamışsak, hiçbir zaman başlayamayız. Başlangıcın özü, düşüncenin ve sorgulamanın başlangıcı gibi kendini varsaymak ve kendinden türemektir. Sadece *epokhe* girişiminde bulunulduğunda, dünya ile bir mesafe alındığında, başlangıç haklı gösterilir, dolayısıyla dünya bir sorunsal olarak ortaya çıkar. Azımsanmayacak biçimde gerçek bir problem söz konusudur; zira bu, felsefenin kendi olanaklılığının özünü, felsefe öncesi bir yaşamdan doğuşunu kavrayamadığı anlamına gelir. Ancak özgürlüğe –mutlak başlama gücüne– başvurması halinde kavrar ki, bu zorunlu olarak, Fink'in de belirttiği gibi, gayri insani (*non-humaine*) bir özgürlüktür. Bu güçlüğü ele alınmasının, *epokhenin* anlaşılmasına ve bundan ötürü doğal tutuma ve en sonunda da transendentale atfettiğimiz anlama elbette hatırı sayılır etkileri vardır. Gitgide fenomenolojinin bütün yapısı bu durumla ilgilidir. Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, Heidegger, Merleau-Ponty ve Patočka gibi düşünürlerin Husserl fenomenolojisinin yönünü değiştirme çabalarının nedenlerinden biri bu güçlüğü ele alınmasıdır. Felsefi kazanım doğal yaşamda kökleşmeli, insani bir kazanım olmalı ve olanaklılıklarımıza katılabilmelidir; öyle ki, Merleau-Ponty'nin belirttiği gibi, doğal yaşam ile transendental yaşam arasındaki ayrım bulanıktır: Doğal gerçeklik olarak dünyanın aşılması dünya içinde gerçekleştirilebilecek bir olanak ise, doğal dünya (*monde naturel*) kendini yadsıma ilkesini kapsar ve basitçe doğal bir yaşama atfedilemez. Doğal yaşam zaten transendental, bu demektir ki, aynı şekilde transendental yaşam da doğaldır. Fakat bununla birlikte bir ayrım yapılmalı. Heidegger'de *epokheye* uygun düşen, "iç daralması"dır (*l'angoisse*). O, kendisinde ve kendisiyle birlikte dünyadaki varolanların geri çekilme ve kayma ile dünyayı, dolayısıyla da varlık olmayanı (*non-étant*) görünür kıldığı duygulanım (*affection*) veya eğilimdir (*disposition*). Buna karşılık olarak,

“Merleau-Ponty ve Patočka’da *epokhe* gibi bir şey tanımlanabilir mi?” sorusunu sorabiliriz. Şunu söyleyebiliriz ki, her ikisi de problemi başka bir anlamda ele alır. Soru daha çok şöyledir: İnsanın varlık anlamı ne olmalı ki, başlangıç ve refleksiyon mümkün olsun; *epokhe* hem gerçekleştirilebilsin hem de zaten gerçekleşmiş olsun? Hangi şartlarda, hem dünya hem de insan için empirik olandan transendental olana geçiş, sınırların (empirik olan ile transendental olan arasındaki sınırların) ortadan kalkması mümkün olabilir? Daha açık şekilde söylenecek olursa; doğal tutumu sorgulayabilmemiz olgusu, kısaca felsefi sorgulamaya giriş, bize insanın ve dünyanın varlık anlamları hakkında ne öğretir? Metot en sonunda Husserl’in inkinin tersi olur; çünkü başlangıç noktası ve düşüncenin kaldırıcı olarak Fink’in “gerçekleştirilmemiş”, dolayısıyla “düşünülemez” olarak nitelendirdiği fenomenolojik *epokheyi* başlangıç noktası ve düşüncenin kaldırıcı olarak alma söz konusudur. Sorgulamaya başlamış olduğumuzu görmezden gelemeyiz ve refleksiyonun bu kökensel olgusu, insanın ve dünyanın varlık anlamını kavrama ödevinde pusula görevi görmelidir.

E.Ş. • Bu noktada Merleau-Ponty ve Patočka ile ilişkiniz üzerinde durmak istiyorum. Merleau-Ponty ile başlayacak olursak; Kasım 2001’de Magazine Littéraire’de yayımlanan bir makalenizde şöyle diyorsunuz: “Merleau-Ponty, felsefesini, silüetler ile verilme (donation par esquisse) olarak algının indirgenemezliğinden çıkarılacak sonuçların gerekliliği çerçevesinde kurar ve sıra kendisine gelince bu yapıyı görünür (hissedilen görünüşler) ve görünmez (algılanan şeyin kendisi) kendiliğinden açılan (déhiscente) özdeşliği terimleriyle ifade eder.” Sizce bu noktada Merleau-Ponty tarafından kaydedilen ilerleme nedir?

R.B. • Bu soru en azından benim için çok hassas bir soru; zira kendimi Merleau-Ponty’nin felsefesine adanmış ve onun yaklaşımı içerisinde hissettiğim dönemden –ki bu dönem on-on beş yıl sürdü– uzaklaştığım ölçüde bazı konular gitgide daha kuşku uyandırıcı geliyor. Bununla birlikte, hiç şüphesiz Merleau-Ponty’nin kendine özgülüğünü sizin belirttiğiniz istikamete yerleştiririm. Doğrusu –belki de bundan daha önce bahsetmeliydim– bana göre, Husserl’in başlıca keşiflerinden biri, elbette temel fenomenolojik kazanımın bir uzantısı olarak, algının özünün *silüetler ile verilme (donation par esquisse)* olmasıdır. Basitçe gösterebiliriz ki, Husserl algıyı kendisi için, duyum (*sensation*) ve idraktan (*intellection*) farkı itibarıyla betimleyen ilk düşünürdür; öyle ki, bu onu hemen empirizm ve zihinselcilik/entelektüalizm’in ötesine yerleştirir. Özünde, dolayısıyla Tanrı için bile, algılanan bir nesne silüetlerin açık çokluğunda verilir; öyle ki, eğer algılanan nesne her bir silüette bizzat mevcut ise onlarda tükenmez, tersine onları her zaman aşar; o kadar ki, bu mevcudiyet her zaman bir yokluğun mevcudiyetidir. Başka bir deyişle, algılanan, görünen şeyin (*apparaissant*) gö-



JAN PATOČKA (1907- 1977)

“Patočka tarafından atılan büyük adım, varoluşu hareket olarak tanımlamasıdır. Hiç şüphesiz, böyle bir karar, modern dönemden beri mekânda yer değiştirmeyi ifade eden ve artık sadece böyle tanımlanamayacak hareket kavramının derinleştirilmesini gerektirir.

rünüşlerine (*apparition*) indirgenemez bir aşırılığına uygun düşer; öyle ki, görünüşlerinden hiçbirini görünen şey ile karışmaz, en azından bu olumsuzluk bir konuma karşı değildir. Bu demektir ki, görünüş (*l'apparition*) görünen şeyin kendisinin yararına –doğrudan ulaşılabilir olması için– vazgeçebileceğimiz bir görünüş değildir; tersine, Husserl'e göre görünen şey kendisi olarak ulaşılmazdır, siluetler olarak verilmeyi asla bırakmaz; dolayısıyla, Merleau-Ponty'nin terimleriyle, görünür kılındığı taslakların ortasında görünmez, yani görünürlüğünde görünmez olarak kalır. Oysa, şunu gösterebiliriz ki, Husserl'in algı için önerdiği kavramsallaştırma temel sezgisine tamamıyla sadık değildir. Bu kav-

ramsallaştırma bizi bu sezginin berisine, yani belli bir zihinselcilik/entelektüalizm ve rasyonalizm biçimine geri götürecek kategoriler ortaya koyar. Aslında algının bu tanımı, rasyonalizmin çekirdeğini oluşturan, rasyonel tez ile Varlık arasındaki denklik ifadesiyle buluşur; bu ifadeye göre, varlığın varlık anlamı, eksiksiz ve uygun olarak bilinebilmesi, akıl için apaçık olmasıdır. Böylece algı, şeyin hem “kendinde verişi” ne (*donation en chair*) hem de “uygun ve eksiksiz verilışı” ne (*donation adéquate*) mahkûm olur ki; bu durum formun maddeye, anlamın hissedilene önceliğini vurgular. Elbette, Husserl bu güçlüğü fark etmiştir ve bu gerilimden kaçmaya çalışmıştır; fakat çözümü, sorunu gidermek yerine derinleştirmiştir; çünkü bu uygun ve eksiksiz verilışe basit bir çerçeve statüsü, dolayısıyla Kantçı anlamda bir *ide* manası verir. Ne olursa olsun, bana öyle geliyor ki, Merleau-Ponty’in özgün ilerleyişi bu güçlüğü ifade etmeye ve Husserlci öğretiyeye bağlı kalmaya dayanır. Bu durum, algı deneyimini önceden verili kategorilere tâbi tutmak yerine, kategorilerimizi algı deneyimi ışığında yenilemeyi içerir. Şunu söyleyebiliriz ki, Merleau-Ponty’nin projesi sadece algıyı düşünmek değil, algıya göre de düşündürmektir. Yaşayan bedene (*chair*) verilen temel önem böyle anlaşılabilir. Hissedilenin saf anlam ufkuna indirgenmesinden kaçınmanın, form ile maddenin gerçek birliğini, kısaca, hissedilene gerçekten içkin bir anlamı düşünmenin (silüetler ile verilme teorisinin anlamı budur) tek yolu, bir biçimde transendental özneyi, bu saf anlamın öznel bağıntısını, kurucu bedenleme (*incarnation*) boyutunu göstererek yeniden donatmaktır. Eğer algılayan bedenlenen bir bilinç ise, ya da daha doğrusu, algılayan bilinç zorunlu olarak bedenlenen ise, anlam sadece hissedilende filigran olarak, dolayısıyla dünyanın kökensel olarak bedeni etkilediği tarz ile verilebilir. Merleau-Ponty, felsefesini algının bu kökensel olgusu etrafında kuracaktır; ki bu onu, eserinin ikinci safhasında algılanan şeyin var olma tarzını mümkün bütün varlıklara, ideal gerçeklikler ve saf anlamlar dahil bize verilmesi elverişli her varlığa kadar genelleştirmeye yönlendirecektir. Merleau-Ponty’ci radikalleştirme, algı fenomenolojisinden algılananın varlığında varlığın varlık anlamını gören bir algı felsefesine geçişe dayanır. *Görünür ve Görünmez*’de (*Le visible et l’invisible*) ortaya konan “ontolojik proje” gibi ifade ve söz –hissedilen görüntüler şey için nasılsa, ne ise bunlar da saf anlam için öyledir– üzerine düşünceleri de bahsi geçen radikalleşmeden ileri gelir. Aslında, *Filozof ve Gölgesi*’nin (*Le philosophe et son ombre*) sonunda düşünürün barok bir dünya olarak nitelendirdiğini tasvir eden şu gözlemi haklı çıkarmak ve kurmak söz konusudur: “Zira her yerde anlam bulunuyorsa her yerde anlam söz konusudur.”² Hiç şüphesiz, sizin de belirttiğiniz gibi, Husserlci öğretinin bu radikalleşmesi saf aşkınsallık (*transcendance*) olarak algı teorisine götürecektir. Bu bir transendent in aş-

kınsallığı değil, indirgenemez aşırılık olarak algılananın aşkınsallığıdır; dolayısıyla, mümkün bir görüşe ait olmayan bir kurucu görünmezlik ile tasvir edilir.

E.Ş. • Patočka ve onun hareket fenomenolojisine gelecek olursak, sizce Patočka'nın fenomenolojiye yaptığı önemli katkı nedir?

*R.B. • Sorunuz çok önemli ve söyleşinin yapısı sadece ana hatlarıyla cevap vermeme imkân tanıyor. Bir anlamda, şunu söyleyebiliriz ki, Patočka'nın düşüncesi fenomenolojik hareket itibarıyla bir tamamlanmayı ve en yüksek noktayı temsil ediyor. Tamamlanma, çünkü Patočka Husserl ve Heidegger düşünceleri arasında bir biçimde sentez kuruyor. Hayatı boyunca sürdürdüğü bu çalışma, bu iki düşüncenin uzlaştırılabilir olacağı bir plan ortaya koyar ki, bu planda iki görüş açısı temel bir bakış açısının iki boyutu olarak ortaya çıkar. Bu bakış açısı, Patočka'nın, hayatının sonlarına doğru "felsefi fenomenoloji" olarak adlandırdığı şeydir ve bu çalışma, Husserl ve Heidegger'in ortak zeminini ortaya çıkarmayı hedefler. Bununla birlikte, Patočka'nın eserini basit bir sentez eğilimi veya uzlaştırma çabasına indirgemek de yanlış bir sonuç olur. Birlikleri adına Husserl ve Heidegger'in konumlarının aşılması önemli bir derinleştirmeyi gerekli kılar ve en azından fenomenolojik radikallik anlamında en fazla mesafe kateden ve bu ölçüde bize düşünülecek oldukça fazla şey bırakması itibarıyla bu derinleştirme, bana göre, Patočka'yı fenomenolojik hareketin başlıca figürü yapar. Bu derinleştirme, doğal olarak, hem Husserl hem de Heidegger eleştirisi biçimini almıştır. Aslında, düşüncesini kronolojik gelişiminin ötesinde tekrar inşa etmek istersek, görünmenin öznesinin varlığının anlamı sorusuna karşı Husserlci fenomenolojinin kendine özgü sınırlandırmasını başlangıç noktası olarak aldığını söyleyebiliriz. Bir yandan, Husserl'in Descartes'a karşı belirttiği gibi, transendental özne dünyanın bir şeyi gibi var olamaz; ama öte yandan, varlık anlamının bir tözüncü gibi olmaması, Husserl'in en azından çalışmalarının orta döneminde düşündüğü gibi, onun dünyaya mutlak bir yabancılık biçiminde var olduğu anlamına da gelmez. Demek ki, dünyanın kendisi için görüldüğü özne dünyaya katılır ve eğer görünen dünya için (her zaman bir şeye görünür) öznenin ilişkisi kurucu ise, dünyanın mevcudiyeti de aynı ölçüde öznenin varlığı için kurucudur: Özne kendisine sadece dünya içinde ve dünya aracılığıyla görünür ve bu durum, *egon*un kendisine görünmesi dahil, bütün görünmenin *a priori*sini oluşturur. Sorulması gereken soru, hem dünyanın görünme şartının ne olduğu hem de katıldığı dünya tarafından koşullandırılan öznenin varlığının anlamı sorusudur. Bu bir anlamda varoluşsal çözümlemenin (*analytique existentielle*) işlevidir: Dünyaya ait ve varlığında dünya ile koşullanmış bir varlık ortaya koymak ve bu varlığın, kendisi için bir dünya olması itibarıyla, diğer dünyadaki şeylerin varoluşundan farklı bir kipte varolduğu-*

nu göstermek. Dasein özellikle bu tanımlamaya uyar ve şunu söyleyebiliriz ki, Patočka'nın ilerleyişi, Heidegger'in kendisi tarafından ortaya konan zorunluluklar çerçevesinde, dolayısıyla Dasein'in "varoluş" (*Existenz*), başka bir deyişle olma gücü (*pouvoir être*) ve sonuçta kendine ilişkin olma (*être en vue de soi*) olarak tanımlanmasına uygun biçimde, Heideggerci Dasein'i derinleştirmeye dayanır. Bu derinleştirme, ten (*chair*) kavramının belirttiği varoluşun gerçekleşmesindeki şartların ortaya konması yönünde ilerleyecektir. Aslında, Merleau-Ponty öğretisine uygun olarak, Patočka için söz konusu olan, teni varoluşun somut şartı olarak görünür kılmaktır. Dolayısıyla bu onu, olma gücünü (*pouvoir être*), birinci varoluşsal olarak tüm varoluşsalların özellikle kökensel birliklerinde duyulanım (*Befindlichkeit*) ve anlamının (*Verstehen*) şartı olarak ortaya koymaya götürür. Oysa bedeni (*corps*) varoluşun kökensel ve kurucu bir boyutu olarak, dolayısıyla varoluşsal olarak düşünmek onu elbette bir madde parçasından, organik de olsa bir *Körper*den farklı düşündürmektedir. Patočka, bedenin varlığını *hareket* (*motricité*), dolayısıyla hareket etme kabiliyeti, yapma gücü olarak tanımlar ve sadece bu şart altında hem tamamlanmış Dasein'in ne olduğunu anlarız hem de varoluşunun tekilliğini dünyaya dair oluşu (*intramondanéité*) ile uzlaştırabiliriz. Hareket diğer şeylerden kesinlikle farklı bir varlık kipiye ve öte yandan sadece şeylere olan ilişkisi itibariyle varlığa tutunabiliyorsa, bu durumda sadece dünya içinde meydana gelebilir. Öyleyse, Patočka tarafından atılan büyük adım, varoluşu hareket olarak tanımlamasıdır. Hiç şüphesiz, böyle bir karar, modern dönemden beri mekânda yer değiştirmeyi ifade eden ve artık sadece böyle tanımlanamayacak hareket kavramının derinleştirilmesini gerektirir. Varoluş açısından tekrar düşünüldüğünde –ki bu onun temel tasviridir–, hareket, kendine özgü varlığında hareketli olan varlığın meydana gelmesi, dolayısıyla bir tamamlama, daha doğrusu, terimin iki anlamıyla (gelişme ve gerçekliğe giriş) bir gerçekleştirme gibidir. Bu yüzden, Patočka, değişimi töze gelen bir şey ve tözün varlığının edimselleştirme (*actualisation*) düzeninde olan olarak düşünen Aristoteles'in mirasına sahip çıkar. Sadece gerçekleştirme olarak varoluş hareketi gerçek bir öznesiz hareket, dolayısıyla öznenin kendisi aracılığıyla varlığına ulaştığı bir hareket olması ölçüsünde, Patočka, "radikalleştirilmiş bir Aristotelesçilik" anlayışını üstlenir. Bundan anladığı şudur: Hareket, Aristoteles'te olduğu gibi hareketsiz bir dayanak (*substrat*) varsaymaz; tersine, bu dayanağı gerçekleştirir: Hareket, hep birlikte kendi birliğini ve dayanağın birliğini kurar. Bununla birlikte, bu hareket çözümlemesi bana göre Patočka'daki en umut verici şey olan son bir nedenden ötürü temel teşkil eder. "Varoluş hareketi ve bu hareket ile dünyaya kaydolur" demek, fenomenoloji ile kozmoloji arasındaki kökensel bir eklemlenmenin yolunu açmak, hatta belki de kozmolojiyi fenomenolojinin hakikati olarak keşfetmektir. Aslında, "hareket olarak varoluş dünyaya aittir" demek, "içinde kaybolduğu dünya sadece tek tek varlıkların top-

lamı olan bir dünyadır” demek değildir. Hareket olan bu tamamlamamın ait olduğu bu dünya, gerçekleştirmenin kökensel bir süreci, bir *physis* olarak anlaşılmalıdır. Şüphesiz, buradan hareketle benim “hiper-aidiyetlik” (*hyperappartenance*) olarak adlandırdığım dünyasal gerçeklikte kapsanmayan daha derin bir aidiyetlik anlamı keşfedilir: Bizim tamamlamamız dinamik olarak, aslında bizim özgün varoluşumuzun temeli veya öznesi olan, fizik (*physis* anlamında) veya kozmik bir sürece kaydolur. Kısaca, “varoluşumuz harekettir” demek, “varoluşumuzun dünyaya dair diğer varlıklara göre farkı dünyaya katılımıyla bir alternatif oluşturmaz” demektir ki, tersine bu fark, mutlak bir kökensel aidiyet ilkesini içerir. Öyle ki, bizim varoluşumuz, dünyanın kendini gösterme sürecine dahildir ve bu anlamda dünya kendi özgün hareketimizin gerçek öznesidir. Bu noktada fenomenoloji ve kozmoloji birbirine geçer.

E.Ş. • Patočka bir söyleşide şöyle diyor: “Tüm felsefi düşünceler, Husserl’in çözümlemelerinden ve betimsel metodundan dersler çıkarabilir. Husserl’de görmeyi öğrenebiliriz.”³ Bu bakımdan, bana öyle geliyor ki, sizin Husserl ile olan ilişkinizde evrensel a priori korelasyon teorisinin kavramsallaştırılması temel bir yer tutuyor. Kendi sorunsalınızda bu korelasyonu nasıl tasvir edersiniz?

R.B. • Aslında, Husserl örneğinde olduğu gibi, şunu söyleyebiliriz ki, fenomenolojinin ödevi evrensel *a priori* korelasyonun kavramsallaştırılmasıdır. Husserl, buradan, transendent var olan (bilince transendent olan anlamında, *étant transcendant*) ile öznel verilme kipleri arasındaki kurucu ve dolayısıyla evrensel ilişkiyi anlar. Bunu şöyle anlamalıyız: Var olanı var olan olarak niteleyen [onun] aşkınlığı (*transcendence*), geleniğin istediği gibi bilince göreceliği dışlamak yerine bu göreceliği içerir; öyle ki, yalın bir anlamda bilince görünmeyen bir var olan, var olamaz. Gördüğünüz gibi bu, *epokhe* tarafından keşfedilen, varlığın ve fenomenliğin özdeşliğinin bir başka ifadesidir; bu yüzden, *epokhe*, *a priori* korelasyona erişim tarzı olarak da tanımlanabilir. Diğer taraftan, transendent var olan için geçerli olan, aynı şekilde görünmemin öznesi için de geçerlidir. Başka bir deyişle, korelasyona göre öznenin varlığı, görünen dünyaya olan göreceliğini içerir ki, her özne dünyaya taşınan, dünya ile ilişkide olan bir öznedir; öyle ki, bu ilişki onun varlığına katılır. Biraz önce belirttiğimiz gibi, yönelimsellik korelasyonun özne tarafından tasvirine tekabül eder. Kanımca, fenomenolojinin ilerleyişini özetleyen şey, korelasyondaki terimlerin varlıklarının anlamını düşündürmektir. Bu durumda, korelasyon öyle mümkün olsun ki, içindeki terimler ilişki içinde emilmeden ve birbirlerine geçmeden bu ilişki korelasyondaki terimlerin kurucusu olsun. Yeniden fark ediyoruz ki, tehlike gerçekten de iliş-

3 E. Tassin ve M. Richir (ed.), *Jan Patočka: Philosophie, phénoménologie, politique*, “Krisis” Koleksiyonu, Millon, Grenoble, 1992, s. 29.
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://ranney.org>

kinin terimlerini ayırma etkisine sahip olarak şeyleşme (*réification*) tehlikesidir. Bu, dünyanın görünüşünden ayrı düşünülemediği anlamına gelir ve bana öyle geliyor ki, Merleau-Ponty kesin bir biçimde görünüşlerin öznesine bağlı olarak dünyanın varlık anlamını doyurucu bir şekilde tasvir etmiştir. Fakat bu şu anlama da gelir: Özne, dünya ile ilişkisi dışında ortaya konamaz ve düşünülemez; ve öyle bir şekilde var olmalı ki, varlığı ilişkinin dışına taşmasın. Bu yüzden, yönelimselliğin varlığından başka bir şey olmayan bu soru üstüne, biraz önce bahsettiğimiz bilincin şeyleşmesi riski yüzünden, fenomenolojinin alacağı daha çok yol olduğunu düşünüyorum. Öyleyse soru şudur: Hangi şartta bu riskten gerçek anlamda kaçınabiliriz? Son kitabımda (*Bir Yaşam Fenomenolojisine Giriş*)⁴ bilincin sadece gerçekliğini değil, *pozitivitesini* de yadsımamız gerektiğini, ya da daha doğrusu, bilinci pozitif olarak anlamayı bırakarak şeyleştirmeden kaçma şansımız olabileceğini göstermeye çalıştım. Başka bir deyişle, bilinci, olumsuzlamasından, daha açıkça söylenecek olursa, yoksunluğundan ileri geldiği daha kökensel bir boyuta gönderen olarak anlamamız gerektiğini gösterdim. Kanımca, hem fenomenallığın hem de yaşamın özüne ilişkin nedenlerden ötürü, bu boyut yaşamdan başka bir şey olamaz. Burada yaşam sorusu ile fenomenallık sorusu karşılıklı olarak aydınlanır ve geliştirmeye çalıştığım fenomenoloji “yaşam felsefesi” olarak adlandırılabilir; bir anlamda da, Michel Henry’nin ortaya koyduğuna terstir bu. Ben aslında yaşamdan, kendi olarak dünyaya açılmayı (*ouverture*) –dolayısıyla var olanların zemini veya totalize edilemeyecek bütünlüğü–, sadece hareket biçiminde tamamlanabilir bir açılmayı anlıyorum. Burada daha detaylı anlatamayacağım ama, bu yaşam yönelimselliğin adıdır. Benim düşünceme göre, yaşayanların hareketinde ortaya çıkan olarak yaşamdan yola çıkarak bilinci anlamalı; bu demektir ki, yönelimsellik bilincin bir özelliği değil, bilinç yönelimselliğin bir özelliğidir. Bununla birlikte, bilinç yaşamdan yadsıma (*négation*) ile türer; bilinç kendinden ayrılmış, yoksun kalmış, dolayısıyla durdurulmuş her halde, kökensel bolluğunda engellenmiş yaşamdır. Bilinçte, yaşamda olduğundan çok daha azı vardır; zira, şöyle ifade edecek olursak, bilinç yaşamın bir bastırmasından (*refoulement*), daha açıkça, yaşamın eseri olduğunu göstermemiz gereken bir bastırmadan ileri gelir. Freud’un kavramını değiştirerek şöyle söylemeliyiz: Bastırma insan olgusu değil, insan bastırmanın olgusudur; daha doğrusu, insan, yaşamın kendi kendini kökensel bastırmasının olgusudur. Bu, beni, insanlığı, dolayısıyla bilinci yaşamın yoksunluğundan yola çıkarak düşünen, “yoksunlaştırıcı antropoloji” (*anthropologie privative*) olarak adlandırdığım yola sokar. Bu antropoloji, Heidegger’in “yoksunlaştırıcı zooloji” sine (*zoologie privative*) zıt bir konumdadır; çünkü benim için, “yaşam ne olmalı ki, içinde insanlık gibi bir şey olsun” sorusu söz konusudur.

4 Renaud Barbaras, *Yönelimsellik ve İnsan*, *Phénoménologie de la vie*, Vrin, Paris, 2008.

Sonuç olarak, bu yaşam ile yoksunlaştırıcı yaklaşım, bana, *kendisi olarak bilinci* daha iyi tasvir etme imkânı veriyor. Bilinç zaten olduğu gibi bir açılma veya bir bolluk tarafından geçildiği şekliyle –çünkü bunlardan yadsıma ile türer–, hem kendinden az olarak *yaşam* hem de kendinden çok olarak *bilinç* olması itibariyle, arzu (*Desir*) olarak betimlenmelidir. Arzu, kendi tarafından aşılmış olarak bilincin kendisini, görünüşlerinin bu kökensel yoksunluğun korelatif yadsımaları olduğu bir dünya açan olarak niteler: Arzu, bilinç içinde kendisini her zaman aşan yaşamsal fazlalığın izi gibidir. Sizin de belirttiğiniz gibi, benim yaklaşımım bilinç ile nesne arasındaki ilişkinin altında ve onun nihai şartı olan kökensel bir ilişkiyi, yani yaşam ile dünya arasındaki korelasyonu göstererek korelasyonu yeniden betimlemeye dayanır. Bilim ve nesne korelasyonu bu kökensel korelasyonun kendi kendini yadsımasından (*auto-négation*) türer ki, bu kendi kendini yadsıma ile hem dünya kendini sınırlandırılmış görünüşlerde inkâr eder hem de kökensel olarak dünyaya bağlı olan yaşam kendini sonlu bir bilinç şeklinde inkâr eder. Görünüşler, dünyanın reddi (onlarda bu dünya kendini gösterir), aynı şekilde görünüşe geldiği bilinç ise, yaşamın kendi kendini yadsımasıdır.

E.Ş. • Güncel araştırmalarımızın ufku nedir?

R.B. • Güncel araştırmalarım, yaşam fenomenolojimin uzantısında yer al-

F İ K İ R M İ M A R L A R I D İ Z İ S İ

DÜNYAYI ONLAR İNŞA ETTİLER



BAUDRILLARD

Oguz Adanır



LACAN

Nami Başer

Fikir Mimarları Dizisi

1. KANT	11. PAVLOV
2. HEGEL	12. MILL
3. EINSTEIN	13. ARİSTOTELES
4. BENJAMIN	14. MEVLÂNÂ
5. GOETHE	15. HEIDEGGER
6. FREUD	16. FÂRÂBÎ
7. NIETZSCHE	17. İBN SİNÂ
8. SOKRATES	18. GALİLEO
9. HUSSERL	19. SCHOPENHAUER
10. BERGSON	20. KIERKEGAARD



Yayınlanmakta 30 SAYGIN YIL 

Genel Dağıtım: Say Dışılık ve İletişim Şti. Tel: 0800 211 21 08. Online satış: www.saydizisi.com.tr E-Kitap: saydizisi@saydizisi.com.tr

maktadır. Aslında, son kitabımda esasen öznenin varlık anlamı sorusu dolayısıyla korelasyonun öznel tarafıyla ilgilendim ve bu sorgulama beni *yaşama* yöneltti. Fakat daha önce de söylediğim gibi, bu *yaşam*, kurucu bir şekilde dünyaya bağlıdır ve gerçekten kökensel bir biçimde dünyaya katılır. Bundan sonra benim için söz konusu olan, yaşamın dünyaya nasıl kaydolduğunu ve dünyadan nasıl türediğini anlamak, dünya ile yaşam arasındaki eklemelenme kipini açığa çıkarmak için kökensel korelasyonu transendent, dolayısıyla dünya bakımından ele almaktır. Aslında soru şudur: Dünyayı nasıl düşünmeli ki, içinde fenomenalleşmenin (*phénoménalisation*) kaynağı olacak bir yaşam meydana gelsin? Bu, beni, Patočka ile bir karşılaştırma yapmakla geçecek kozmolojik bir fenomenoloji yoluna sokar. Hiç şüphesiz, eğer yaşam mümkün ise “dünyanın yaşamı” olduğu içindir; Aristoteles’i yeniden ele alan Patočka’nın belirttiği gibi, yaşam, dünyada öncelendiği için burada bir *physis* anlamına sahiptir. Benim sorgulamam, özellikle biraz önce belirttiğim bu yadsıma üstünedir –yaşamın bu kendi kendini yadsıması, ilk olarak, dünyanın bu süreçsel (*processuelle*) kendi kendini yadsımasıdır– ki, bundan sadece bilinç değil, aynı zamanda ve ilkin kökensel yaşamdan zaten kopma olarak yaşayanların yaşamı türer. Söz konusu olan, başka bir deyişle, dünyasal (*mondain*) süreçten yola çıkarak kendisi de yaşayan olan insanın ve yaşayanların bireyselleşme tarzını bu dünyanın görünme şartı olarak düşünmektir.

E.Ş. • Son olarak, 2008 ilkbaharında İstanbul’da Patočka üstüne bir seminer verdiniz. İstanbul’daki günlerinizi nasıl değerlendiriyorsunuz?

R.B. • İstanbul seyahatime dair olağanüstü hatıralarım var. Galatasaray Üniversitesi’nde “Patočka fenomenolojisi” üstüne bir seminer verdim ve dinleyicilerin geniş fenomenolojik yeteneklerinden ve teorik seviyesinden çok etkilendim. Bu ders bana çok şey kattı. Bunun yanında öğrenciler ve Zeynep Direk eşliğinde bu muhteşem şehri gezme fırsatı yakaladım. Herkes çok nazikti ve bu beni gerçekten çok etkiledi.

çev. EMRE ŞAN

Fenomenoloji *

Giriş

“Fenomenoloji” terimi iki şeye gönderme yapar: İlkin, yüzyıl dönümünde felsefe atılım yaratan yeni türden betimleyici bir yöntem; ikinci olarak, bu yöntemden türemiş a priori bir bilime –öyle ki, bu bilim, kesin bilimsel bir felsefe için temel bir araç (*Organon*) sağlama ve müteakip uygulamasında tüm bilimlerin yönetsel bir reformunu mümkün kılma amacındadır. Bununla birlikte, bu felsefi fenomenolojiyle birlikte, ama ondan henüz ayrılmamış biçimde, ona yöntemce ve içerikçe koşut yeni bir psikoloji disiplini de ortaya çıkmıştır: Üzerinde yalnızca bilimsel olarak kesin empirik bir psikolojinin tesis edilebileceği temel metodolojik dayanak olmaya dair yenilikçi iddiayı yükselten a priori saf ya da “fenomenolojik” psikoloji. Doğal düşünme biçimimize yakın olan bu psikolojik fenomenolojinin bir taslağı, felsefi fenomenolojiye ilişkin anlamaya ulaştıracak hazırlayıcı bir adım için oldukça uygundur.

I. Saf psikoloji: deneyim alanı, yöntemi ve işlevi

1. Saf doğa bilimi ve saf psikoloji

Modern psikoloji, uzamsal-zamansal gerçekliklerin somut bağlamında “psişik” olanla –bu bir bakıma öyle bir varlıktır ki, kendisine deneyimlene, düşünme, hissetme gibi psişik süreçler olarak, kapasite ve *habitus* olarak ayrılmaz biçimde bağlı her şeyle birlikte doğada benlik (*egoical*) olarak ortaya çıkar– ilgilenen bir bilimdir. Deneyim, psişik olanı, insani ve hayvansal varlığın sadece bir katmanı olarak sunar. Bu bakımdan psikoloji, daha somut antropoloji biliminin, ya da daha çok

* Edmund Husserl, “Phenomenology”, İng. çev. R.E. Palmer, *Journal of the British Society for Phenomenology*, sayı 2, 1971, ss. 77-90. Bu yazı ilk defa *Encyclopaedia Britannica* için 1927 yılında kaleme alınmıştır –ed. n.

zoolojinin bir dalı olarak görülür. Hayvansal gerçeklikler, her şeyden önce, temel düzeyde fiziksel gerçekliklerdir. Fiziksel doğadaki kapalı ilişkiler örgüsüne aittirler; doğa ile kastedilen, en basit ve en yüklü-anlamıyla, saf doğa biliminin evrensel teması; diğer bir deyişle, keyfi bir tek-yanlılıkta, gerçekliğe ilişkin bütün fizik-dışı yüklemeleri dışarıda bırakan nesnel bir doğa bilimidir. Hayvanların bedenlerine yönelik bilimsel soruşturma bu alana uyar. Gelgelelim, aksine, hayvan dünyasının psişik boyutu soruşturma nesnesi yapılırsa, sorulması gereken ilk soru, saf bir psikolojinin, saf doğa bilimine koşut olarak ne ölçüde olanaklı olduğudur. Açıktır ki, bir dereceye kadar saf psikolojik araştırma yapılabilir. Psişik olanın –onun için özsel ve spesifik olan özellikleri bakımından– temel kavramlarına sahibiz. Bu kavramlar, diğerlerine, psikolojinin psiko-fiziksel asli kavramlarına dahil edilmelidir.

Ne var ki, –kendi başına kesin biçimde bağımsız psikolojik bir disiplin ve saf fiziksel doğa bilimine gerçek koşut olarak– saf psikoloji düşüncesinin ne ölçüde meşru ve gerçekleştirilmesi zorunlu bir anlamı olduğu başlangıçta açık değildir.

2. Benlik-deneyiminde ve topluluk deneyiminde saf psişik olan: yönelimsel deneyimlerin evrensel betimlemesi

Yol gösterici mahiyetteki bu düşüncüyü temellendirmek ve açıklamak için gerekli olan ilk şey, deneyime özgü olanı, bilhassa da psişik olanın saf deneyimine –ve spesifik olarak, deneyimin ifşa ettiği, saf bir psikolojinin teması olacak olan saf psişige– özgü olanı aydınlatmaktır. Yaşantılandığı her durumda psişik varlığımızı bize ifşa eden en dolaylımsız deneyim türlerine öncelik tanımak son derece doğal ve uygundur.

Deneyimleyen bakışımızı kendi psişik yaşamımız üzerine odaklamak, zorunlulukla refleksiyon olarak, evvelce başka bir yere yönelmiş olan bakıştaki bir dönüşüm olarak gerçekleşir. Her deneyim böylesi bir refleksiyona tâbi kılınabilir; tıpkı, kendimizi, gerçek ya da ideal nesnelerle meşgul etme tarzlarımızda –sözgelimi düşünürken, ya da hissetme ve isteme kiplerinde, değer verirken ve çabalarken– olabildiği gibi. Dolayısıyla, bütünüyle bilinçli etkinlik ile meşgulken, münhasıran spesifik şeylere, düşüncelere, değerlere, amaçlara ya da araçlara odaklanırsanız, içinde bu şeylerin oldukları gibi bilindiği tarz anlamında bizzatı psişik deneyime değil. Yalnızca refleksiyon bunu bize ifşa eder. Refleksiyon aracılığıyla, basitçe dolaysız içeriği –değerleri, amaçlar ve araçları– kavramak yerine, bunlara tekabül eden, onların “bilinci”ne vardığımız ve (kelimenin en geniş anlamıyla) onların “göründükleri” öznel deneyimleri kavrarız. Bu nedenle, onlara, “fenomenler” denir ve onların en genel asli özellikleri, spesifik şeylerin, düşüncelerin (hakkında hüküm verilmiş meselelerin, temellendirmelerin, sonuçların), planların, kararların, umutların vs. “bilinci” ya da “görünüş”ü olarak varolmalarıdır. [Görünenin, görünüşün nesnesiyle] bu ilişkiselliği, yerel dillerdeki, psişik deneyimle ilgili tüm ifadelerin anlamında bulunur –örneğin,

bir şeyin algısı, bir şeyin çağrışımı, bir şeyi düşünme, bir şeyi umma, bir şeyden korkma, bir şey için çabalama, bir şeye karar verme vb. Eğer fenomenler dediğimiz bu alanın, münhasıran fenomenlerle ilgili saf bir psikolojik disiplinin mümkün sahası olduğu kanıtlanırsa, söz konusu disiplinin fenomenolojik psikoloji olarak adlandırılmasının nedenini anlayabiliriz. Bilinç olarak, bir şeyin bilinci olarak varlığın temel karakterini nitelemek için skolastisizmden türetilmiş terminolojik ifade, yönelimselliklerdir. Bilinçteki şu ya da bu nesnenin düşünsel/reflektif-olmayan (*unreflective*) kabulü sırasında ona doğru döner ya da yöneliriz: “Yönelimimiz” (*intentio*) ona doğru harekete geçer. Bakışımızın fenomenolojik ters çevrilmesi (*the phenomenological reversal of our gaze*), bu “yönelinmiş olma”nın (*Gerichtet-sein*), gerçekten de, söz konusu görece deneyimlerin içkin asli bir özelliği olduğunu gösterir: Onlar, “yönelimsel” deneyimlerdir.

Son derece fazla ve çeşitli sayıda özel durum, bu kavramın genel kapsamı içine girer. Bir şeyin bilinci, o şeyin boş kavranışı/kabulü değildir; her fenomen, kendi bütünsel yönelim formuna (*intentionale Gesamtform*) sahiptir; fakat aynı zamanda onların, yönelimsel çözümlemede, daima yine, kendileri de yönelimsel olan bileşenlere götüren bir yapısı vardır. Dolayısıyla, sözelimi bir şeyin (örneğin, bir ölüm) algısından yola çıkıldığında, fenomenolojik refleksiyon çoklu ama yine de sentetik olarak birlikli bir yönelimselliğe götürür. Nesnelerin görünme tarzlarında aralıksız değişen farklar vardır –ki bu farklara, sağa ya da sola “yönelme”deki değişimler, yakınlık ve uzaklık ve sonuçta perspektifteki farklılıklar neden olur. Görünüşte; “filen karşıda görünen”, “görünmeyen” (*unanschaulichen*) ve nispeten “belirsiz” –buna rağmen onunla birlikte olduğu zannedilen– aksi yüzü arasında daha başka farklar vardır. Görünme kiplerinin akışını ya da onların “sentez” tarzını gözlemlerken ortaya çıkar ki, [akışın] her aşaması ya da her parçası kendi başına “-nın bilincidir” –fakat bu öyle bir tarzdadır ki, yeni aşamaların aniden belirişi sırasında bunun bir ve aynı nesne olduğuna dair sentetik olarak birlikli bir farkındalık vardır. Herhangi bir algı sürecinin yönelimsel yapısı; fiziksel bir kütlelerin basit bir biçimde neyse o haliyle algılanması için, tüm olağanüstü karmaşıklığında zorunlu olarak gerçekleştirilmesi gereken, kendi asli/özel tipine (*seine feste Wesenstypik*) sahiptir. Eğer bu aynı şey başka kiplerde de –örneğin anımsama, hayal gücü veya resimsel tasarım kiplerinde– görülürse, bir dereceye kadar algının bütün yönelimsel içeriği yeniden ortaya çıkar; fakat tüm görünümeler tuhaf biçimde o kipe te kabül edecek biçimde dönüşür. Bu durum, psişik sürece ilişkin tüm diğer kategoriler için benzer biçimde geçerlidir: Yargılayan, değer veren, çabalayan bilinç, spesifik yargıların, değerlerin, amaçların ve araçların bilgisine yüzeysel bir sahip olma değildir; daha ziyade bunlar, kendilerini, her bir sürece karşılık gelen sabit özel formlar sayesinde, akış halindeki bir yönelimsellik içinde oluştururlar. [Böylece] psikoloji açısından evrensel görev kendini gösterir: Temel

yönelimsellikleri sistematik olarak incelemek ve bunlardan yönelimsel süreçlerin tipik formlarını, mümkün değışkelerini, yeni formlara sentezlerini, yapısal bileşimlerini [ortaya çıkarmak], buradan da zihinsel sürecin bütünlüğüne ilişkin betimsel bir bilgiye, kapsamlı bir psişe yaşamı örneğine/tipine ilerlemek. Açıkıtır ki, bu görevin tutarlılıkla ifası, psikoloğun kendi tekil psişik varoluşunun çok ötesinde geçerli olacak bir bilgi üretecektir.

Psişik yaşam bizim için sadece benlik-deneyimi yoluyla değil, başkalarının deneyimleri yoluyla da erişilirdir. Bu yeni deneyim kaynağı bize yalnızca benlik-deneyimimizle neyin eşleştğini değil, aynı zamanda –bilinç bakımından ve gerçekte deneyim olarak– kendisi ile başkası arasında ayırım yaptığı sürece yeni olanı, bir topluluğun yaşamına özgü özellikleri de sunar. Tam bu noktada, topluluğun zihinsel yaşamını, ona dair tüm yönelimselliklerle birlikte, fenomenolojik olarak anlaşılır kılma ödevi de doğar.

3. Saf psişik olanın kendisiyle-sınırlı alanı (*self-contained field*) – fenomenolojik indirgeme ve hakiki içsel deneyim

Fenomenolojik bir psikoloji düşüncesi, benliğin deneyimi ile onun üzerine kurulu öteki deneyiminden doğan bütün bir ödevler çeşitliliğini kuşatır. Bununla birlikte, özgünlüğü içinde ve tutarlılıkla takip edildiğinde, fenomenolojik deneyimin bize gerçekten, münhasıran ona odaklanmış ve psiko-fiziksel her şeyden bütünüyle bağımsız bir bilimin onun yoluyla gelişebileceği, bir çeşit sınırları belli varlık alanı sağlayıp sağlamadığı hâlâ açık değil. Burada, [aslında], Brentano'nun yönelimselliği keşfinden sonra bile psikologlardan böyle saf bir fenomenolojik psikolojinin imkânını gizleyen güçlükler mevcut. Bunlar, halihazırda, gerçekten saf bir benlik-deneyiminin ve dolayısıyla gerçekten saf bir psişik malumatın (*pure psychic datum*) inşasıyla ilgilidirler. Saf fenomenolojik alana ulaşmak için belli bir yöntem gerekmektedir: *Fenomenolojik indirgeme*. Nitekim bu *fenomenolojik indirgeme*, saf psikolojinin temel yöntemidir ve onun spesifik anlamda tüm teorik yöntemlerinin önkoşuludur. Son olarak, en büyük güçlük, psikoloğun benlik-deneyiminin, halihazırda her yerde dışsal deneyimle, psişik olmayan gerçek şeylerin deneyimiyle iç içe geçmiş olmasıdır. “Dışsal” olarak deneyimlenen, kişinin yönelimsel içselliğine ait değildir; her ne kadar bu deneyimin kendisi şüphesiz bir biçimde dışsalın-deneyimi olarak ona ait olsa da; aynı şey, dış dünyadaki bir şeye yönelmiş her tür farkındalık için de doğrudur. Eğer saf fenomen olarak ya da kendi saf zihinsel süreçlerinin bütünlüğü olarak kendi bilincine ulaşmak istiyorsa, fenomenoloğun tutarlı bir *epokhe* yapması gerekir. Başka bir deyişle, başarılı bir fenomenolojik refleksiyon için, refleksif olmayan bilinçte üretilen nesnel koymaların/ileri sürümlerin (*positing*) tüm eşlik edişini engellemeli; dolayısıyla, onun için açık bir biçimde “varolan” dünyaya ilişkin hiçbir yargıda bulunmamalıdır. Bununla birlikte, bu anlamda beden, bedenliğin, olduğu hali-

le dünyanın spesifik deneyimi, özsel içeriğine uygun biçimde ve dolayısıyla kaçınılmaz olarak, “bu *evin*”, bu bedenin, bu dünyanın deneyimidir ve bu dünyanın deneyimi olarak kalmaya devam eder; bu, bir nesneye yönelmiş her bilinç kipi için de böyledir. Buna karşın, –hayali de olsa, geçersiz bir yargı veya benzeri de olsa– yönelimsel bir deneyimi betimlemek, aynı zamanda, olduğu *haliyle* o bilincin nesnesini betimlemeksizin neredeyse olanaksızdır. Bilinçte bilinir hale gelen dünyanın evrensel *epokhesi* (“onu ayraç içine almak”), özne için yalın mutlaklıkta varolan dünyayı fenomenolojik alanın dışına çıkarır; bununla birlikte, onun yerini, *bilinçte* verili (algılanan, anımsanan, [hakkında] yargıda bulunulan, düşünülen, değer verilen vb.) dünya alır –olduğu haliyle dünya, “ayraç içindeki dünya”, başka bir deyişle dünya, ya da daha çok, mutlak olarak dünyadaki bireysel şeylerin yerini, her birinin, çeşitli kipleriyle (algısal anlam, anımsanan anlam vb.) *bilinçteki* anlamları (*Bewusstseinssinn*) alır.

Böylece, fenomenolojik deneyime ve onun varlık sferine ilişkin başlangıçta yapmış olduğumuz belirlemeyi açıklamış ve tamamlamış olduk. Doğal tutumda koyulan/ileri sürülen birliklerden geriye, söz konusu birliklerin içinde göründükleri bilinç kiplerinin çokluğuna dönüldüğünde, bu çeşitlilikten ayrılamaz –ama “ayraç içine alınmış”– olan birlikler de saf psişik olanlar arasında sayılacak ve daima, spesifik olarak, içinde kendilerini sundukları görünüş-karakterinde dikkate alınacaklardır. Buna göre (saf “fenomen”e, saf psişik olana) fenomenolojik indirgeme şunlardan oluşur: (1) Psişik sferdeki her nesnel koyuşun/ileri sürüşün, hem tekil fenomenin hem de genel olarak bütün bir psişik alanın yöntemli ve kati biçimde tutarlı bir *epokhesi*; (2) çeşitli “görünüşler”in, kendi nesnel birliklerinin görünüşü olarak ve bu birliklerin de, her defasında görünüşlerinde kendilerine uygun düşen bileştirici anlamlarının birlikleri (*units of component meanings*) olarak –yöntemli biçimde gerçekleşmiş– kavranmaları ve betimlenmeleri. Bununla fenomenolojik betimlemenin iki yönü gösterilir: *Noetik* ve *noematik*. Fenomenolojik indirgemenin yöntemsel formundaki fenomenolojik deneyim, herhangi iyi temellenmiş bir psikoloji biliminin kastettiği anlamda, yegâne hakiki “içsel deneyim”dir. Onun kendine has doğasında, saflığın yöntemsel muhafazasıyla sonsuzluk içinde sürekli gerçekleştirilmenin imkânı ifşa olur. İndirgemeci yöntem, benlik-deneyiminden başkalarının deneyimine aktarılabilir; şu şartla ki, başkasının öngörülen (*vergegen-wärtigten*) zihinsel yaşamına onun görünüşünün ve görünen şeyin (“noesis” ve “noema”) öznel “nasıl”ı bakımından karşılık gelen ayraç içine alma ve betimleme uygulanabilir olmalıdır. Bir başka sonuç, topluluk deneyiminde deneyimlenen topluluğun, yalnızca, zihinsel olarak tikelleşmiş yönelimsel alanlara değil, aynı zamanda onları birbirine bağlayan topluluk yaşamının birliğine, fenomenolojik saflığı içinde topluluğun zihinsel yaşamına indirgendiğidir (öznelerarası indirgeme). Nitekim sonuç, “içsel deneyim”e ilişkin hakiki psikolojik kavramın muazzam bir genişlemesidir.

Her zihne, “nesne”ye yönelmiş onun tüm bölünmez duyu birlikleriyle birlikte ait olan yalnızca kendi çeşitli yönelimsel yaşam süreçlerinin (*intentionalen Lebens*) birliği değildir; bu yaşam süreçlerinden ayrılmaz biçimde, tüm spesifik yönelimselliklere bir merkez sağlayan özdeş ben-kutbu olarak, ve bu yaşam süreçlerinden köklenen tüm alışkanlıkların taşıyıcısı olarak deneyimleyen *bén-özne* de zihne aittir.

4. Eidetik indirgeme ve eidetik bir bilim olarak fenomenolojik psikoloji
Fenomenolojik bir deneyim alanının birliği, yalnızca kendisine dayalı bir psikolojinin, dolayısıyla saf bir fenomenolojik psikolojinin imkânını ne ölçüde garantiye alır? Kendisinden psiko-fiziksel her şeyin soyutlandığı, olguların empirik anlamda saf bir bilimini gözü kapalı güvence altına almaz elbette. Ne var ki bu durum, söz konusu olan a priori bir bilim olduğunda tamamen farklıdır. Onda, mümkün deneyimin kendisiyle-sınırlı her alanı, olgusaldan özsel forma, *eidosa* toptan kuşatıcı bir geçişe *eo ipso* izin verir; dolayısıyla burada da... Bizatihi fenomenolojik edimsel olgu bir kenara bırakılırsa; [ya da] daha ziyade, olgusal zihnin ve zihinler topluluğunun a priori mümkün (düşünülür) olanlara serbest fakat görüsel değişimi için bir örnek veya temel olarak hizmet ederse; ve eğer şimdi teorik bakış, dönüşümün içinde zorunlulukla etkisini sürdüren değişmeye yönelirse, bu sistematik ilerleme sayesinde kendi başına bir alan, “a priori” olanın alanı ortaya çıkacaktır. Böylece, *eidetik* olarak zorunlu tipik form, *eidos* belirir; bu *eidos*, zihinsel varlığın bütün potansiyel formları boyunca baştan sona kendisini tikel durumlarda serimlemeli; eğer “düşünülür”, yani görüsel olarak kavranılır olarsa, tüm sentetik kombinasyonlarda ve kendisiyle-sınırlı bütünlüklerde hazır bulunmalıdır. Bu bakımdan, fenomenolojik psikoloji kuşkusuz bir “*eidetik* fenomenoloji” olarak kurulmalıdır; o vakittir ki, münhasıran, değişmeyen özsel formlara yönelir. Örneğin, cisimlerin algısının fenomenolojisi, olgusal olarak ortaya çıkan ya da çıkması beklenen algılara dair (sadece) bir bildirim olmayacaktır; daha çok, kendileri olmaksızın bir cismin algısı ile bir ve aynı cisme ilişkin algıların sentetik olarak uyumlu çeşitliliğini düşünmenin olanaksız olduğu değişmeyen yapısal sistemlerin sunumu olacaktır. Eğer fenomenolojik indirgeme gerçek ve potansiyel içsel deneyim fenomenine ulaşmanın bir yolunu bulduysa, onda temellenen “*eidetik* indirgeme” yöntemi de, tüm saf zihinsel süreçlerinin değişmez özsel yapılarına ulaşmak için araçlar sağlar.

5. Saf fenomenolojik psikolojinin sağın bir empirik psikoloji açısından temel işlevi

“Sağın” bir empirik psikolojinin –ki, modern başlangıçlarından bu yana, fiziksel doğaya dair sağın saf bilimlerin modeline uygun olarak temellendirilmeye çalışılmıştır– inşasına bir temel olarak fenomenolojik bir saf psikoloji mutlak

anlamda zorunludur. Bu doğa biliminde “sağlınlık”ın temel anlamı, bu terimlerde kavranılabilen bir doğaya dair –her bir parçanın özel bir teoride (saf geometri, saf zaman teorisi, devinim teorisi vd.) açıklandığı– a priori bir form sisteminde temellenmesinde yatar. Bu a priori form-sistemin olgusal doğaya uygulanmasıyla, belirsiz, tümevarımsal empirik yaklaşım *eidetik* zorunluluktan (*Wesensnotwendigkeit*) pay alır; ve empirik doğa biliminin kendisi de, tüm belirsiz kavram ve kuralları, vazgeçilmez rasyonel kavram ve yasalar zeminine götürmek bakımından yeni bir anlam kazanır. Doğa biliminin ve psikolojinin yöntemleri özsel olarak farklılaşsa da, zorunlu bir ortak zemin vardır: Psikoloji, her bilim gibi, “kesinlik”ini (“sağlınlık”ını) yalnızca özün rasyonelliğinden alabilir. Kendisi olmaksızın “ben”in, “biz”in, “bilinç”in, “bilincin nesnelliği”nin ve dolayısıyla, bizatihi zihinsel varlığın bireysel ve komünal zihinsel yaşamdan oluşan bir bütün düşüncesinden ayrılmaz olan sentezin özsel olarak zorunlu ve özsel olarak mümkün formlarıyla birlikte– kavranılamayacağı bir a priori tipler dizisinin meydana çıkarılması, dolaysız bir biçimde (*Limes-Idealisierungun** aracılığı olmadan) psişe araştırmasına konu edilebilecek muazzam bir sağlınlık alanı üretir. Kabul etmek gerekir ki, bizatihi psiko-fiziksel bağıntısının kendine has bir a prioriye sahip olması ölçüsünde, fenomenolojik a priorinin eksiksiz bir psikolojik a priori meydana getirmesi mümkün değildir. Bununla birlikte, bu a priorinin, saf bir fenomenolojik psikolojiye dair a prioriyi önvarsayacağı, tıpkı onun, diğer yandan, bizatihi fiziksel (ve spesifik olarak organik) bir doğaya dair saf a prioriyi önvarsayacağı gibi açıktır.

Fenomenolojik saf psikolojinin sistematik inşası için gerekenler şunlardır:

- (1) En genel sentez yarasını içeren yönelimsel zihinsel sürecin özüne evrensel anlamda ait özgünlüklerin betimlenmesi: Bilincin bilinçle her bağlantısı bir bilinç meydana getirir.
- (2) Yönelimsel zihinsel sürecin tekil formlarının –ki bunlar, genellikle, özsel bir zorunluluk içinde kendilerini zihinde sunmalıdırlar ya da sunabilirler– incelenmesi; bununla birlik içinde, özlerinin tipolojisi bakımından üyesi bulundukları sentezlerin de incelenmesi: Hem münferit hem de diğerleriyle sürekli/bağılantılı olanlar, hem sonlu biçimde kapalı hem de açık sonsuzda sürekli olanlar.
- (3) Zihinsel yaşamın bütüncül yapısının (*Gesamtgestalt*) gösterilmesi ve *eidetik* betimlenmesi (*Wesensdeskription*); başka deyişle, evrensel bir “bilinç akışı”nın özsel karakterinin (*Wesensart*) betimlenmesi.
- (4) “Ben” terimi (sözcüğün toplumsal anlamından hâlâ soyutlanmış olarak), “alışkanlık”ın öz-formlarına referansla yeni bir soruşturma doğrultusunu gösterir; başka deyişle, düşüncë-eğilimler –iknalar– (varlığa dair kanılar, de-

* Husserl, bu ifadeyle, sağın (matematiksel) limitlerin idealize edilmesini kast ediyor olmalı –İng. çev. n. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

ğer yargıları, gönüllü kararlar vb.) öznesi olarak, huyların, öğrenilmiş bilginin, belirli karakter özelliklerinin kişisel öznesi olarak “ben”i.

Bütün bu süreç boyunca özlerin “durağan” bir betimlenmesi, en nihayetinde, başlangıca (*genesis*) ve bütün yaşamı ve kişisel “ben”in gelişimini *eidetik* yasalar (*eidetischen Gesetzen*) uyarınca yöneten her yana yayılan bir başlangıca ilişkin problemlere yol açar. Dolayısıyla, evvela bir “statik fenomenoloji”, daha yüksek düzeylerde ise bir dinamik ya da genetik fenomenoloji kurulacaktır. İlk ve kurucu başlangıç olarak, edilginliğe ilişkin başlangıçla –“ben”in etkin bir biçimde katılmadığı başlangıçla– uğraşılacaktır. Burada yeni bir ödevle karşı karşıyayız: Çağrışıma ilişkin tümüyle kuşatıcı bir *eidetik* fenomenoloji, David Hume’un büyük keşfinin gecikmiş bir rehabilitasyonu; ki bu, ondan, gerçek uzamsal bir dünyanın kendini zihne dair alışkanlığa dayalı kabulde meydana getirdiği a priori bir başlangıç açıklamasını içerir. Bunu, kişisel alışkanlığın gelişimiyle ilgilenen *eidetik* teori izler; burada, değişmez yapısal bilinç formları içindeki saf zihinsel “ben” kişisel “ben” olarak bulunur ve alışkanlığa dayalı süreğenlik içinde ve de daima dönüşmüş olarak kendisinin bilincindedir. Soruşturmanın devamında, daha yüksek bir düzeyde, özellikle birbirine bağlı bir tabaka kendisine sunulur: Aklın statik ve sonrasında genetik fenomenolojisi.

II. Fenomenolojik psikoloji ve transendental fenomenoloji

6. Descartes’ta transendental dönüşüm ve Locke’un psikolojizmi

Saf bir fenomenolojik psikoloji düşüncesi sadece yukarıda zikredilen, empirik psikolojiyi iyileştirme işlevine sahip değildir; sonuna kadar incelenirse, transendental bir fenomenolojinin özünü açığa sermek için hazırlayıcı bir basamak olarak da iş görebilir. Tarihsel olarak bakıldığında, bu düşünce de psikolojiye özgü ihtiyaçlardan doğmamıştır. Onun tarihi, bizi, John Locke’un kayda değer temel yapıtına, ve onda içerilen itkinin Berkeley ve Hume’daki önemli gelişimine geri götürür. Locke’un saf öznel olanla sınırlı kalışı bile psikoloji dışı ilgilerce belirlenmişti: Psikoloji, burada, Descartes’in dirilttiği transendental problemin hizmetindeydi. Descartes’in *Meditasyonlar*’ında “ilk felsefe” için kılavuz olmuş olan düşünce, tüm “gerçeklik”in ve, sonunda, varolan ve bizim için böyle olan bütün dünyanın, en iyi şekilde ifade ediliyor olarak ve kendi bilişsel yaşamımızda açık bir şekilde güvenilir olarak sunuşlarımızın/ ısıtımlarımızın sunuşsal/tasarımsal içeriği olarak ancak varolduğudur. Bu düşünce, hakiki olsun ya da sahte olsun, tüm transendental problemlerin güdüleyicisidir. Descartes’in şüphe yöntemi “transendental öznellik”i serinlemenin ilk yöntemi, ve onun *ego cogitatus* transendental öznelliğin ilk kavramsal formülasyonu, Descartes’in transendental anlamda saf *mensi*, Locke’a “insan zihnini” ne dönüşür ki, insan zihninin inşasının yoluyla sistematik incelemesini yapan

Locke, transendental-felsefi bir sorunun üstesinden gelir. Dolayısıyla o, –iç deneyim psikolojisi aracılığıyla kurulan bir transendental felsefe olarak– psikolojizmin kurucusudur. Bilimsel felsefenin kaderi, psikolojizmin her türlü izinin radikal biçimde silinmesine bağlıdır; bu silme, psikolojizmin kökensel saçmalığını ifşa etmekle kalmaz, ondaki transendental açıdan önemli hakikat nüvesinin de hakkını verir. Psikolojizmin sürgit tarihsel gücünün kaynakları, öznel olanın tüm kavramlarına dair –transendental sorun öne sürülür sürülmez ortaya çıkan– ikili bir anlamdan (bir anlam belirsizliğinden) ileri gelir. Bu belirsizliği aydınlatmak derhal keskin bir ayrımı, ve aynı zamanda (saf haldeki iç deneyim psikolojisinin bilimsel açıdan kesin formu olarak) saf fenomenolojik psikoloji ile hakiki transendental felsefe olarak transendental fenomenolojinin paralel ele alınmasını gerektirir. Bu, aynı zamanda, psikolojinin hakiki felsefeye ulaşma aracı olduğu yollu sonraki tartışmamızı da temellendirecektir. Hakiki transendental problemin aydınlatılmasıyla başlayacağız; ki bunun ifade ettiği şeyin başlangıçtaki anlaşılması güç belirsizliği, kişiyi, onu bütünüyle bir kenara bırakmaya itebilir (Descartes’ın yaptığı da budur).

7. Transendental problem

Transendental problemin asıl anlamı, onun her şeyi içine alışını içerir; öyle ki o, dünyayı ve bu dünyayı soruşturan bütün bilimleri sorun edinir. Transendental problemin, bir bütün olarak gündelik yaşamın ve pozitif bilimlerin kendisiyle iş gördüğü “doğal tutum”un genel anlamda tersine çevrilmesinden doğar. Doğal tutumda dünya, bizim için, sorgulanmamış verilmişliğinde sürekli karşımızda duran, gerçekliklerin varlığı kendinden menkul evrenidir. Böylelikle bu, pratik ve teorik etkinliğimizin genel adıdır. Teorik ilgi bu doğal tutumu aşar aşmaz ve bakışımız –*içinde* “dünya”nın bizim için kesinlikle *bize göre* bir dünya olduğu– bilincin yaşamına kendisini yöneltir yöneltmez, kendimizi yeni bir bilişsel tutumun (ya da durumun) içinde buluruz. Dünyanın bizim açımızdan sahip olduğu her anlam (artık bunun farkındayız), hem genel belirsiz anlamı hem de kendisini tekil gerçekliklere göre belirleyen anlamı; algılamamız, imgelememiz, düşünmemiz, yaşam sürecini değerlendirmemizin içselliğinde, bilinçli birer anlam, öznel başlangıç içinde biçimlenmiş birer anlamdır. Bir şeyin geçerlilikle varolduğuna dair her kabul, bizim kendi içimizde etkilenime sahiptir; ve deneyimdeki her kanıt ve onu meydana getiren teori, alışkanlık temelinde ve sürekli bizi güdüleyerek içimizde iş görür. Bu [ilke] dünyayı her belirlenimde ilgilendirir, apaçık olanlarda bile: *Kendinde ve kendisi için* dünyaya ait olan, onun nasıl olduğudur; ben ya da bir başkası, yahut da her kimse, şans eseri onun farkında olsun ya da olmasın. Dünya bu eksiksiz evrenselliği içinde, bilincin öznelliği ile –ki onun yaşayan bilincinde, dünya kendi görünüşünü, tam olarak, değişen anlamları içinde “bu” dünya kılar– bir kez ilişkilendirildiğinde, onun

bütün varlık tarzı bir anlaşılma, ya da daha çok, kesin olmama boyutu kazanır. Bu “görünüş sağlama” (*Aufstreten*), dünyanın yalnızca öznel olarak kabul edilen, yalnızca öznel olarak açığa çıkarılmış ve yalnızca öznel olarak iyi temellendirilmiş apaçık tasarımının sağlanacağı bu bizim-için-varlığı açıklanmaya muhtaçtır. Onun boş genelliği nedeniyle, kişinin, dünyanın bilinçle ilişkisini ilk fark edişi, bilincin nadiren ayırt edilen ve yeniden karanlığa gömülen değişken yaşamının, böyle işlevleri *nasıl* yerine getirdiğine dair bir anlayış vermez: Deyim yerindeyse, nasıl olur da kendi içkinliğinde, kendisini ifşa eden bir şey, kendisini kendinde varolan bir şey *olarak* sunabilir; üstelik yalnızca kastedilen/ ifade edilen bir şey olarak değil, uygun deneyimde onaylanmış bir şey olarak? Açıktır ki, problem her tür “ideal” dünya ve onun “kendinde varlığı”na (örneğin, saf sayıların ya da “kendinde hakikatler”in dünyası) kadar yayılır. Anlaşılma, *bizim* [insani varlıklar olarak] varlık tarzımız için bir tür hakaret sayılır; zira açıkça biz, bize böylece sunulan gerçek dünyanın, bilinçli yaşam süreçleri içinde anlam kazandığı ve kabul gördüğü bireysel anlamda ve topluluk içindeki varlıklarıdır. Bununla birlikte, insani varlıklar olarak bizim kendimizin de dünyaya ait olduğumuz varsayılır. Dünyevi varoluşumuzla birlikte verili dünyanın anlamıyla (*weltlichen Sinn*) başladığımızda, yeniden kendimize ve bu anlamın bizim için ilk defa biçimlendiği bilinçli yaşam sürecimize döneriz. Burada ya da mümkün başka bir yerde, onu açıklamamanın, bilincin kendisini ya da bilinçte bilinir hale gelen “dünya”yı sorgulamaktan başka bir yolu var mıdır? Zira, o tam olarak bizim sayemizde ifade edilir ve de anlamını ve geçerliliğini kazanmış olduğu ve kazanabileceği bizim dışımızda başka bir yer yoktur.

Şimdi, (“transendent”in bilince göreceli varlığının anlamıyla ilgili olan) “transendental” problemi nihai aşamasına yükseltecek bir başka önemli adım daha atalım. Bu adım, bilincin sırf şimdiye gönderme yapan göreceliğinin, sadece kaba olgusal dünyamıza değil, *eidetik* bir zorunluluk içinde mümkün tüm kavranabilen dünyalara uygulanmakta olduğunu tanımaya dayanır; zira olgusal dünyamızı, kavranılabilir rastgele dünyalara taşıyarak özgürce üretilmiş bir fanteziye dönüştürürsek, çevresi dünya olan *kendimizi* de zımnen değiştirmiş oluruz: Her birimiz kendimizi birer mümkün öznelliğe dönüştürürüz ki, bu öznelliğin çevresi, daima, onun [öznelliğinin] mümkün deneyimlerinin, mümkün teorik kanıtlarının, mümkün pratik yaşamının bir dünyası olarak, düşünülmüş bir dünya olmak zorundadır. Bununla beraber, kuşkusuz bu dönüşüm, kendi varoluşunu *eidetik* evrensellikte bulan, özleri bakımından değişmez olan saf ideal türden dünyalara dokunmadan bırakır; gelgelelim, böyle özdeş özleri (*Identitäten*) bilen öznenin mümkün değişkenliğinden aşıkardır ki, onların kavranabilirlikleri ve dolayısıyla yönelimsel ilişkiselliklerinin *de facto* öznelliğimizle yalın bir biçimde ilgisinin olması zorunlu değildir. Bilince ilişkin araştırmanın türü, problemin *eidetik* formülasyonuyla birlikte artık *eidetik* olmayı gerektirir.

8. Transendental bir döngü olarak psikolojizme ilişkin çözüm

Fenomenolojik olarak saf bir psikoloji düşüncesinin damıtılması; tüm mümkün formlarına uygun olarak, bilinçli öznenin kendi özüne *eidetik*, evrensel terimlerde olan şeyi, tutarlı fenomenolojik indirgeme yoluyla açığa sermenin imkânını kanıtladı. Zikredilen formlar, aklın [kendisinin], geçerliliği kuran ve tasdik eden formlarını içerir; ve bununla da akıl, potansiyel olarak görünen dünyaların, hem uygun düşen deneyimlerle doğrulanmış olanların hem de teorik hakikatle belirlenmiş olanların tüm formlarını içerir. Buna göre, bu fenomenolojik psikolojinin sistematik devamı, başından itibaren kurucu (tam olarak, *eidetik*) bir evrensellik içinde, varlığa ve bilince dair bütün bağıntı/korelasyon araştırmalarını kapsayacak görünmektedir; görünüşe göre tüm transendental aydınlatmanın [esas] yeri odur. Öte yandan, psikolojinin tüm empirik ve *eidetik* disiplinleri için bir “pozitif bilim”, yani doğal tutumla iş gören ve yalın mevcudiyetiyle dünyanın tematik zemin olduğu bir bilim olduğu da unutulmamalı. Böyle bir psikolojinin aydınlatmak istediği, dünyada [edimsel olarak] bulunan psişeler ve psişe topluluklarıdır. Fenomenolojik indirgeme yalnızca sonda, kendi saf özsel belirliliği içinde ve kendi saf belirli özsel bağlantılarında hayvansal gerçekliklerin psişik boyutuna eriştiği vakit psikolojik olarak iş görür. O halde, *eidetik* araştırmada bile, psişe, dünyada bulunanlar alanına ait olan varlık anlamını sürdürür; sadece mümkün gerçek dünyalarla ilişkilidir. *Eidetik* bir fenomenolog dahi olsa, psikolog, transendental açıdan naiftir: Mümkün-“zihinler”i (“ben”-özneleri) bütünüyle, sözcüğün görelî anlamı bakımından, mümkün uzamsal bir dünyada saf ve yalın biçimde mevcut olan insan ve hayvanların zihinleri olarak ele alır. Bununla birlikte, doğal-dünyevi ilgi yerine transendental ilginin tayin edici olmasına izin verirse, o zaman bir bütün olarak psikoloji, transendental açıdan problematik olanın damgasını taşır; böylelikle de, transendental felsefenin öncüllerini asla karşılayamaz. Psişik varlık olarak onun nesnesi konumunda bulunan bilincin öznelliği, transendentale ilişkin soruşturmamızda geri döneceğimiz bir şey olamaz.

Bu belirli noktada apaçıklığa ulaşmak için, transendental problemin tematik anlamını keskin bir biçimde göz önünde tutmalı ve bunu akılda tutarak, problematik olan ve olmayan alanların nasıl ayrıldığına karar vermeye çalışmalıyız. Transendental felsefenin teması, çeşitli yönelimsel ilişkilerin –ki bunlar, özleriyle uyum içinde, onun için dünyanın pratik ve teorik açıdan ulaşılabilir olması anlamında mevcut olduğu ilgili mümkün bir öznelliğin kuşatıcı dünyası olarak herhangi bir mümkün dünyaya aittir– somut ve sistematik bir açıklamasıdır. Bu öznellikler için dünyada mevcut tüm nesne ve yapılar bakımından söz konusu ulaşılabilirlik, onun mümkün bilinçli yaşamına dair, tipolojilerinde açığa çıkartılması gerekecek düzenlemeler gerektirir. Bu kategoriler arasında, hem “cansız şeyler” hem de psişik yaşamın nesneleriyle birlikte insanlar

ve hayvanlar yer almaktadır. Bu noktadan başlayarak, mümkün bir dünyanın eksiksiz ve tam varlık-anlamı genel olarak ve tüm oluşturuıcı kategorileri bakımından açığa kavuşturulmalıdır. Her anlamlı problem gibi bu transendental problem de, tüm çözüm araçlarını içermek zorunda olan su götürmez bir varlık zemini gerektirir. Burada bu zemin, içinde mümkün bir dünyanın –ki, ne çeşit olursa olsun– mevcut olarak kurulduğu bilinçli yaşam türünden [anonim] bir öznelliktir. Öte yandan, herhangi rasyonel bir yöntemin apaçık temel gereği, şüphe götürmez diye varsayılan bu zeminin, evrenselliği içindeki transendental problemin problem haline getirdiği şeyle karışmamış olmasıdır. Dolayısıyla, bu problem edilebilirliğin alanı, transendental açıdan naif ve bu yüzden, doğal tutumca yalın bir biçimde ileri sürülmüş mümkün her dünyaya ilişkin bütün alanı içerir. Bu bakımdan, tüm değişik nesne alanları da dahil olmak üzere mümkün bütün bilimler transendental olarak *epokheye* tâbi tutulacaktır; dolayısıyla psikoloji de; ve bu anlamda psişik olduğu düşünülen ne varsa. Bu noktada paradoksal bir çifte anlamlılıkla karşılaşırız: Transendental problemin yeniden döndüğü öznellik ve bilinç, böylece, psikolojinin ilgilendiği öznellik ve bilinç olamaz.

9. Transendental-fenomenolojik indirgeme ve transendental ikiliğin görünümü

Şu halde bizim, –dünyadaki insani nesnellikler olarak, psişik yaşamın öznelere olmak bakımından psikolojik ve aynı zamanda transendental, dünya-meydana getiren bir yaşam-sürecinin öznelere olmak bakımından transendental olan– ikili varlıklar olduğumuz mu varsayılıyor? Bu ikilik, apaçıklıkla kanıtlanırsa aydınlığa kavuşabilir. Gündelik dilin “ben” ve “biz”inde somut olarak kavranan psişik öznellik, saf psişik kendiliğinde fenomenolojik-psiko mantıksal indirgeme yöntemi yoluyla deneyimlenir. Söz konusu öznellik *eidetik* forma dönüştükten sonra, saf fenomenolojik bir psikoloji için temel teşkil eder hale gelir. Transendental problemde soruşturulan ve onda öznelliğin varolan bir zemin olarak varsayıldığı transendental öznellik, bir kez daha, “bizzat ben”den, “bizzat biz”den başkası değildir; bununla birlikte, gündelik yaşamın ya da pozitif bilimlerin doğal tutumunda bulunduğu şekliyle değil, önümüzde nesnel olarak mevcut dünyanın bileşenleri olarak kavranırlar (*apperceived*), daha çok da, içinde bu dünyanın ve –“bizim” için– mevcut olan her şeyin, kendilerini belirli tamalgılarla (*apperceptions*) “var kıldığı” bilinçli yaşamın öznelere olarak kavranırlar. Dünyada hem zihinsel hem de bedensel olarak mevcut insanlar olarak bizler, “kendimiz” içiniz; büyük bir çeşitlilik arz eden yönelimsel yaşam-sürecinde, “bizim” yaşamımızda devamlılığı olan görünüşleriz –ki burada, mevcut varlık tüm duyusal içeriğiyle birlikte kendisini “bizim için” tamalgısal olarak (*apperceptively*) oluşturur. Mevcut (tamalgısal olarak) ben ve biz, hep aynı olanlar olarak kendileri açısından mevcut

olduğu (tamalgılayan) bir ben ve bizi gerektirirler, ki ötekilerle berikiler aynı anlamda mevcut değildir. Bu transendental öznelliğe, transendental bir deneyim yoluyla doğrudan ulaşırız. Nasıl ki psişik deneyim saflık için indirgemeci bir yöntem gerektirir, aynısı transendental deneyim için de geçerlidir.

Burada, psikolojik indirgemenin üzerine inşa edildiği haliyle –herhangi bir zamanda onun üzerine gerçekleştirilebilen saflaştırmanın (ki bu saflaştırma bir kez daha belirli bir *epokhe* aracılığıyla olur) ilave bir parçası olarak– transendental indirgemeyi sunarak ilerlemek istiyoruz. Bu [saflaştırma], sadece, transendental probleme anlamca ait olan tümüyle kuşatıcı *epokhenin* bir sonucu. Eğer mümkün dünyaların transendental göreliliği tümüyle kuşatıcı bir ayraç içine alma gerektiriyorsa, bu aynı zamanda saf psişelerin ve onlarla ilgili saf fenomenolojik psikolojinin de ayraç içine alınmasını koyutlar. Bu ayrıca alma ile bunlar, transendental fenomenlere dönüşürler. Nitekim, doğal olarak kabul edilmiş bir dünyada iş gören psikolog, orada ortaya çıkan (ama hâlâ dünya içinde olan) öznelliği saf psişik öznelliğe indirgerken, transendental fenomenolog, mutlak anlamda tümüyle kuşatıcı *epokhesiyle*, bu psikolojik olarak saf ögeyi, transendental saf öznelliğe, [yani] kendi içinde dünyanın tamalgısını gerçekleştiren ve öne süren/koyan, dolayısıyla “hayvansal gerçekliklere [ait] bir psişe”nin tamalgısını nesnelleştiren öznelliğe indirger. Örneğin, benim saf algı, fantezi vb. mevcut fiili zihinsel süreçlerim, olumluluk (*positivity*) tutumunda, psikolojik iç deneyime dair psikolojik verilmişliklerdir (ya da verilerdir). Eğer radikal bir *epokheyle*, kendi insani varoluşum da dahil olmak üzere dünyayı sırf fenomen olarak koyarsam/öne sürersem ve ardından, içinde dünya“nın” eksiksiz tamalgısının ve bilhassa zihnimin, psikolojik olarak gerçek algı-süreçlerimin ve saire tamalgısının biçimlendiği yönelimsel yaşam sürecinin izini sürersem, işte o zaman bunlar benim transendental zihinsel süreçlerime dönüşürler. Bu süreçlerin kendi özlerinde kapsanmış içeriği, her ne kadar psikolojik açıdan tekrar tekrar uygulanan fakat önceden düşünülmemiş olan bir tamalgının çekirdeği olarak görülseler de artık, burada bütünüyle korunur. İradesinin evvelki tümüyle kuşatıcı kararı sayesinde sıkı bir biçimde transendental “ayraç içine alma” alışkanlığı kazanmış transendental filozof açısından, bilincin, doğal tutumun her yanında bulunan bu “dünyevileştirilmesi” (*Verweltlichung*, her şeyi dünyanın bir parçası olarak ele alma) bile kesin olarak yasaktır. Buna göre, bilinç üzerine tutarlı refleksiyon, filozofu zamanla, transendental açıdan saf veriye götürür ve daha özelde bu, yeni bir tür deneyim, transendental “iç” deneyim şeklinde görüldür. Yöntemli transendental *epokheden* doğan bu yeni “iç” deneyim türü, varlığın sınırsız transendental alanının kapılarını açar. Bu varlık alanı sınırsız psikolojik alana koşuttur, keza [onun verisine] ulaşma yöntemi de, saf psikolojik olana ulaşma yöntemine, yani psikolojik-fenomenolojik indirgemeye koşuttur. Ve yine, transendental yaşamının –tüm somutlaşması (*concretion*) için–

de kavranılan transendental ben [ya da ego] ve transendental egolar topluluğu, bilincin –onlara mahsus– psikolojik yaşamıyla birlikte, somut olarak zihin ve zihinler topluluğu diye kavranılan alışılmış ve psikolojik anlamdaki ben ve bizim transendental koşutudur. Nitekim, transendental egom doğal egodan apaçık biçimde “farklı”dır; fakat bu, hiçbir şekilde, ikincil bir şey, sözcüğün doğal anlamıyla ondan ayrılmış bir boynuz şeklinde olmaz; tıpkı, tam aksine, transendental egomun, onunla, sözcüklerin alışıldık anlamlarıyla sınırlı yahut iç içe geçmiş bir biçimde asla olmayacağı gibi. Bu, salt, her durumda tutum değişikliği yüzünden psikolojik benlik-deneyimine dönüşebilecek (tüm somutluğu içinde kavranılan) transendental benlik-deneyiminin alanıdır. Bu geçişte zorunlu olarak bir ben özdeşliği meydana gelir; bu geçişe dair transendental refleksiyonda, psikolojik nesnelleştirme, transendental benin kendini-nesnelleştirmesi olarak görülür hale gelir ve böylece, doğal tutumun her uğrağında ben, kendisini, âdeta ona yüklenen bir tamalgıyla birlikte bulmaktadır. Eğer transendental ve psikolojik deneyim alanlarının koşutluğu, varlığa ilişkin anlamların karmaşık bir şekilde iç içe geçmesi (*interpenetration*) türünden bir özdeşlik olarak, sırf bir tutum değişikliği ile kavranılır hale geldiyse, o zaman ondan çıkan sonuç da, diğer bir deyişle tüm teması saf öznelerarasılık olan o iç içe geçmede, onun ikili anlamında içerilen transendental ve psikolojik fenomenolojinin aynı koşutluğu ve iç içe geçmesi de anlaşılır olur. Yalnızca bu durumda, saf psikik öznelerarasılığın transendental *epokhe*ye tâbi kılınır kılınmaz aynı zamanda kendi koşutuna, eş deyişle transendental öznelerarasılığa da götürdüğü dikkate alınmalıdır. Besbelli ki bu koşutluk, teorik denklikten daha az anlam ifade etmez. Transendental öznelerarasılık, transendent (*transcendent*) olan her şeyin (ve onunla beraber, gerçek dünyaya ait olan her şeyin de) kendisi aracılığıyla varoluşsal bir anlam –[ki bu anlam], yalnızca görelî ve dolayısıyla eksik bir anlamda varolan bir şeyin anlamı olarak, diğer bir deyişle, gerçekte anlamın transendental sunumu, uyum içindeki onaylama ve özsel zorunlulukla ona mahsus olan sürgit kanıların alışkanlığı sayesinde varolan yönelimsel bir birlik olma anlamında bir anlamdır– kazandığı somut anlamda, otonom, mutlak varoluş temelidir (*Seinsboden*).

10. Transendental fenomenolojiye hazırlık olarak saf psikoloji

Bilincin öznelliğinin asli ikili anlamını aydınlatıktan ve ona yönelecek *eidetik* bir bilimi de açıkladıktan sonra, psikolojinin o tarihsel başa çıkılmazlığının nedenlerini anlamaya başlıyoruz. Onun gücü, açığa vurulmamış olanın etkili olmayı sürdürmek zorunda olduğu özsel transendental görünüşten ileri gelmektedir. Yine, ulaştığımız bu açıklama sayesinde de, bir yandan transendental bir fenomenoloji düşüncesinin fenomenolojik saf psikoloji düşüncesinden bağımsızlığını ve sistematik gelişimini, öte yandan da, başlangıçtaki saf psikoloji

projesinin transendental fenomenolojiye yükselmek için hazırlayıcı (*propaedeutic*) faydasını, bizim buradaki mevcut tartışmamıza yön vermiş olan bir faydayı anlamaya başlıyoruz; {eş deyişle, transendental fenomenoloji düşüncesinin fenomenolojik saf psikoloji düşüncesinden bağımsızlığı bakımından} fenomenolojik ve *eidetik* indirgeme, varlığın transendental göreliliğin ifşasıyla dolaysızca bağlanmasına imkân verir; ve böylece, transendental fenomenoloji doğrudan transendental görüden çıkar. Meselenin özü şu ki, bu kestirme yol, [transendental fenomenolojinin] tarihsel olarak kat ettiği yoldu. Olumluluğu içinde *eidetik* bilim olarak saf fenomenolojik psikoloji, yalın bir biçimde ulaşılır değildi. İkinci nokta bakımından, yani transendental fenomenolojiye saf psikoloji aracılığıyla dolaylı biçimde yaklaşmayı hazırlık aşaması olarak tercih etmek bakımından, transendental tutum, kişinin bütün yaşam tarzının odağında, evvelki tüm yaşam deneyimlerinin bütünüyle ötesine geçen bir değişimi gerektirir; ki mutlak yabancılığı bakımından, bunun anlaşılması muhakkak güçtür. Bu durum, transendental bir bilim için de geçerlidir. Fenomenolojik psikoloji nispeten yeni, yönelimsel çözümleme yöntemi ise bütünüyle alışılmışın dışında olsa da, tüm pozitif bilimlerin sahip olduğu erişim olanaklarına sahiptir. Bu psikoloji, ona dair sınırları kesin biçimde belirlenmiş düşünceye uygun olarak en azından bir kez açık hale geldiğinde, onun öğretisel içeriğinin transendental terimlere yalın bir tersine çevrilişi olarak transendental fenomenolojiye sahip olması için de yalnızca transendental-felsefi problemler alanının ve transendental indirgemenin asıl anlamının açıklanması gerekir. Bu yeni fenomenoloji alanına girişteki temel güçlükler iki aşamaya ayrılır: Halihazırda olgulara ilişkin rasyonel bilim olarak “sağın” bir psikolojiyi mümkün kılmaya ait olan hakiki “iç deneyim” yöntemini anlamaya ilişkin olanlar ile transendental yöntemlerin ve soruşturmanın ayırıcı özelliğini anlamaya ilişkin olanlar. Kuşkusuz, yalnızca kendinde ele alındığında, transendentale yönelik ilgi en yüksek ve nihai bilimsel ilgidir; ve bu yüzden, transendental teorilerin transendental felsefenin otonom, mutlak sistemi içinde geliştirilmesi (şimdiye kadar tarihsel olarak böyle olmuştur ve böyle devam etmelidir); ve önümüze, doğal tutumun transendental tutumla zıtlık içinde temel özelliklerini göstererek, transendental felsefenin bizzat kendi içerisindeki tüm transendental fenomenolojik öğretiyi [ya da teoriyi] doğal olumluluk alanındaki öğretiye [ya da teoriye] yeniden yorumlama olanağını [gösterme ödevini] koymamız bütünüyle doğru bir şeydir.

III. Transendental fenomenoloji ve mutlak temellere sahip evrensel bilim olarak felsefe

11. Ontoloji olarak transendental fenomenoloji

Transendental fenomenolojinin önemi anlaşıldığında kayda değer sonuçlar ortaya çıkar. Sistematik gelişimi içinde o, tüm kavranılabilir a priori bilimle-

rin sistematik birliği olarak Leibnizci evrensel ontoloji düşüncesini gerçekleştirir; fakat bunu, transendental fenomenolojik yöntemin kullanımı sayesinde “dogmatizm”in üstesinden gelen yepyeni bir zeminde yapar. Kavranılabilir tüm transendental fenomenleri ve özellikle, içinde yalnızca onların somut olarak mümkün olduğu –transendental tekil özneleri özne topluluklarına bağlayan– sentetik bütüncül yapıların bilimi olarak fenomenoloji, tüm kavranılabilir varlıkların *eo ipso* a priori bilimidir. Fakat o sadece, nesnel olarak varolan varlıkların bütünlüğünün bilimi ve kuşkusuz doğal olumluluğa dair bir tutum alan bilim olmaktan ziyade; varlığa ilişkin anlamını ve geçerliliğini bağlantılı/korelatif yönelimsel inşadan türeten, genel olarak varlığın eksiksiz somutlaşmasındaki bilimidir. Bu, doğası transendental olarak kendinde ve kendisi için kanıtlanabilir bir biçimde meydana getirilecek olan transendental varlığın kendisini de içerir. Buna göre, uygun biçimde gerçekleştirilen fenomenoloji, yanılsamalı olmaktan başka bir şey olmayan, olumluluktaki tümüyle kuşatıcı ontolojiye karşıt olarak, hakiki evrensel ontolojidir –tam da bu nedenledir ki, berikinin dogmatik tek-yanlılığını ve dolayısıyla düşünülemezliğini aşarken, bir yandan da [olumluluktaki bir ontolojinin] kökensel olarak yönelimsel inşada temellenen hakiki meşru içeriğini kendi içinde korur.

12. Fenomenoloji ve sağın bilimlerin temellerindeki kriz

Bu içerimin nasıl olduğu üzerine düşünürsek görürüz ki, kastedilen, her a priorinin nihayetinde kendi varlık geçerliğinde transendental bir başarı olarak öngörüldüğüdür; eş deyişle o, kendi inşasını özsel yapılarıyla, verilmişliğinin tüm dereceleriyle, kendisini doğrulamasıyla ve ilgili alışkanlıklarla birliktedir. Bu şu demeye gelir: A priorinin kuruluşu sırasında ve bu yolla, bu kurmanın öznel yöntemi bizzat şeffaflaşır; ve fenomenoloji içinde kurulmuş a priori disiplinler (örneğin, matematiksel bilimler) açısından “paradokslar” ve “temellere dair krizler” bulunamaz. Bütün bunlardan, tarihsel olarak varlığa gelen, transendental saflık içindeki a priori bilimlere referansla çıkan sonuç, yalnızca radikal, fenomenolojik temellendirmenin onları doğru, yöntemli, kendini bütünüyle gerekçelendiren bilimlere dönüştürebileceğidir. Ne var ki, tam olarak bununla onlar birer pozitif (dogmatik) bilim olmaktan çıkacaklar ve tümüyle kuşatıcı *eide-tik* ontoloji olarak tek bir fenomenolojinin bağımlı dalları haline geleceklerdir.

13. Empirik fenomenolojiyle ilişkileri bakımından olgusal bilimlerin fenomenolojik temellendirilmesi

Geriye-kendisiyle-transendental-ilişkisi (ya da kendine-göndermesi), dolayısıyla da kendine-yeterliği ve kusursuz yöntemsel açıklığı içindeki a priorinin eksiksiz evrenini sunma amacı güden sonu olmayan görev, empirik olguya dair tümüyle kuşatıcı ve bu yüzden de tam anlamıyla temellenmiş bir bilimin ger-

çekleşmesi için yöntem vazifesi görür. Pozitif gerçeklik (*Positivität*) alanı içinde, hakiki (nispeten hakiki) empirik bilim, uygun düşen a priori bir bilim aracılığıyla yöntemsel bir temel inşasına (*Fundamentierung*) gereksinim duyar. Tüm mümkün empirik bilimler evrenini alır ve tüm “temel krizleri”nden (“foundation crises”) bağışık olacak radikal bir temellendirme talep edersek, gideceğimiz yer, radikal olana ilişkin tümüyle kuşatıcı a prioridir ve bu da, fenomenolojik temellendirmedir [ve fenomenolojik temellendirme olmak zorundadır]. Nitekim, olguya dair tümüyle kuşatıcı bir bilimin hakiki formu fenomenolojik formdur; zira o, mümkün herhangi bir transendental öznelliğe uygulanan bilgi olarak *eidetik* fenomenolojinin yöntemsel temeline yaslanan olgusal transendental öznelerarasılığın (*factual transcendental intersubjectivity*) evrensel bilimidir. Dolayısıyla, *eidetik* olanı izleyen *bir empirik fenomenoloji düşüncesi* anlaşılabilir ve gerekçelidir. Böyle bir empirik fenomenoloji düşüncesi, pozitif bilimlerin –*eidetik* fenomenoloji aracılığıyla onları en başından yöntemsel açıdan mutlak biçimde temellendirilmiş olarak düşünmemiz şartıyla– eksiksiz sistematik evreniyle özdeşir.

14. Tümüyle kuşatıcı felsefe olarak eksiksiz fenomenoloji

Bu sayede, –radikal kendini gerekçelendirmeye dayanan, [sadece o] antik Platoncu ve kartezyen anlamda [hakiki] bilim olan, tümüyle kuşatıcı bilim olarak– başlangıçta varolan felsefe kavramı yeniden kurulur. Kesinlikli ve sistematik olarak uygulanan fenomenoloji, yukarıdaki [açıklamış olduğumuz] en geniş anlamıyla fenomenoloji, tüm hakiki bilgiyi kuşatan bu felsefeyle özdeşir. *İlk felsefe* olarak *eidetik* fenomenolojiye (ya da tümüyle kuşatıcı ontolojiye) bölünür ve *ikincil felsefe* olarak [o], olgular (*facta*) evreninin, sentetik olarak tüm olguları (*facta*) içeren transendental öznelerarasılığın bilimidir. İlk felsefe, ikincil felsefeye dair yöntemlerin evrenidir ve geriye kendisiyle de, kendi yöntemsel temellendirmesi bakımından ilişkilidir.

15. Fenomenolojik açıdan “nihai ve en yüksek” problemler

Fenomenolojide tüm rasyonel problemlerin birer yeri vardır ve geleneksel olarak şu ya da bu özel açıdan felsefi olarak önemlidirler. Bunlar, transendental deneyimin mutlak kaynakları ya da *eidetik* görüleme sayesinde ilk defa olarak çözümleri yolunda hakiki formülasyonlar ve uygun araçlar edin[ebil]irler. Geriye-kendisiyle-evrensel-ilişkisinde fenomenoloji, mümkün bir insanlık yaşamı (*Menschheitsleben*) içinde kendi özel işlevini transendental düzeyde kavrar. Ondan [insanlığın yaşamından] görüsel olarak çıkarılacak mutlak normları ve aynı zamanda, onun bu normların ortaya çıkarılmasına ve bilinçli pratik uygulamalarına yönelmiş başlangıçtaki (*primordial*) teleolojik eğilimli yapısını kavrar. Kendisini de, (transendental) insanlığa ilişkin tümüyle kuşatıcı

cı reflektif meditasyonun bir işlevi, aklın her şeyi içeren praksisinin hizmetinde, eş deyişle sonsuzlukta yatan mutlak kusursuzluk evrensel idealine yönelmiş çabanın, açığa çıkma [süreci] sayesinde özgürleşen bir çabanın hizmetinde bir kendini-inceleme olarak kavrar. Ya da başka deyişle o, eylem içinde ve eylem sayesinde yaşayacak ve hakikat ve hakikilik içinde devinecek [olacak, varolacak] bir insanlık düşüncesi (ki, sonsuzlukta yatar) doğrultusunda çabalamadadır. O, (yapısal varlık formları ve pratik normları soruşturulacak olan) hakiki insan yaşamının (*Menschheitsleben*) ikinci anlama gelen bağlantılı/korelatif pratik idesinin görelî gerçekleşmesi için, [kendini-sınamaya ilişkin] kendi öz-reflektif işlevini, diğer bir deyişle, söz konusu mutlak ideye bilinçli ve maksatlı olarak sadece kendisinin yöneldiğini kavrar. Kısacası, yargıda bulunan akla dair problemlerin açıkça daha azı olmayan metafiziksel anlamda teleolojik, etik problemler ve tarih felsefesi problemleri, tüm önemli problemlerden ve en içte yer alan sentetik birliklerindeki ve transendental tinselliğin [varlık] düzeyindeki tüm bunlardan farksız olarak, kendi sınırları içindedir.

16. Tüm felsefi antitezlerin fenomenolojik çözümü

Fenomenolojinin, görüsel olarak verili [somut] verilerden soyutlama düzeyine ilerleyen sistematik işleyişi içinde, felsefi bakışın eski geleneksel muğlak antitezleri, kendileri aracılığıyla ve tanıtlamacı bir diyalektiğe ilişkin sanatlar, zayıf çabalar ve ara bulmalar olmaksızın çözülür: Rasyonalizm (Platonculuk) ile empirizm arasındaki, görecilik ile mutlakçılık, öznelcilik ile nesnelcilik, ontolojizm ile transendentalizm, psikolojizm ile anti-psikolojizm, pozitivizm ile metafizik, ya da dünyanın nedensel yorumu ile teleolojik yorumu arasındaki karşıtlıklar. Tüm bu karşıtlıklar için haklı gerekçeler bulunabileceği gibi, yalnızca nispeten ve soyut olarak meşru tek-yanlılıkların yarı doğruları ya da müsaade edilemez mutlaklaştırmaları da bulunabilir.

Öznelciliğin üstesinden ancak, tümüyle kuşatıcı ve tutarlı bir (transendental) öznelcilikle gelinebilir. Bu ikincisi, her tür nesnelliğin uygun deneyimle kanıtlanması gerektiği yollu iddiaları temsil etmesi bakımından, aynı zamanda [daha derin türde bir] nesnelciliktir; fakat kabul edilmelidir ki o, nesnelciliğin, sözde realist nesnelciliğin transendental inşayı anlamaktaki başarısızlığıyla lekelenmiş anlamına karşı onu, tam ve asıl manasına kavuşturan nesnelciliktir de. *Görecilik* ise, ancak, en kuşatıcı görecilikle, yani tüm “nesnel” varlığın [ya da varoluşun] göreliliğini transendental olarak kurulması bakımından anlaşılır kılan transendental fenomenolojinin göreciliği ile aşılabilir; böylece en radikal göreliliği, transendental öznelciliğin kendisiyle ilişkiselliğini anlaşılır kılar. Fakat tam da bu [ilişkisellik, öznellik], “mutlak” varlık [termininin] –ona göreli olan tüm “nesnel” varlık karşısında– yegâne mümkün anlamı olma amacını taşıyan özdeşliğini, diğer bir deyişle “kendisi için”i –transendental öznelciliğin

varlığını— kanıtlar. Benzer biçimde empirizm de, empiristlerin zorunlu olarak sınırlı “deneyim” [terimi] yerine orijinal veri sunan görünün, tüm formlarında (*eidos* görüsü, apodiktik apaçıklık ve fenomenolojik özgörü vb.) fenomenolojik açığa kavuşturma yoluyla kendi meşrulaştırma tarzını ve formunu gösteren bir görünün dahil olduğu genişletilmiş deneyim kavramını koyarak en evrensel ve tutarlı empirizmle ancak aşılabılır. Öte yandan, *eidetik* olmak bakımından fenomenoloji rasyonalisttir; bununla birlikte, —tek biçimli olarak transendental öznellik, benle, bilinçle ve bilinçli nesnellikle ilişkili olan— özlere ilişkin soruşturmanın evrensellik bakımından tepe noktasını teşkil eden rasyonalizmi sayesinde, sınırlayıcı ve dogmatik rasyonalizmi aşar. Onlarla ilgili diğer antitezler bakımından da durum budur. Bir şeyi daha belirtecek olursak, tüm varlığı transendental öznelliğe ve onun kurucu yönelimsel işlevlerine geri götürmek, dünyayı tefekkür etmek (*contemplation*) için *teleolojik* olan dışında bir yol bırakmaz. Yine de fenomenoloji, doğalcılıktaki (ya da daha ziyade, duyumculuktaki) hakikat nüvesinin hakkını da teslim eder. Diğer bir deyişle, gerçekten de edilgin yönelimsel sentez formlarının, özsəl yasalarda temellenen transendental ve saf anlamda edilgin başlangıçla (*genesis*) birlikte bütünlüklü bir temel tipolojisi olarak fenomenoloji, yönelimsel fenomenler olarak çağrışımları ifşa ederek, Humecu kurgusalcılığın (*fictionalism*) öngörülü keşifler içerdiğini gösterir; özellikle de onun, saçma teorilerde içerilen şey, kalıcı varoluş ve nedensellik-öngörülü keşiflerin tümü gibi kurguların kökenine ilişkin öğretisinde. Fenomenolojik felsefe, bütün yöntemi içinde kendisini, başlangıçlarından itibaren Grek felsefesini halihazırda canlandıran yöntemsel eğilimlerin saf bir sonucu olarak görür; bununla birlikte, her şeyden önce, hâlâ hayati olan söz konusu yönelimler, rasyonalizm ile empirizmin ikili hattı içinde, Descartes’tan Kant ve Alman İdealizmi üzerinden [yönünü] şaşırmış bugünüme ulaşmıştır. Yöntemsel yönelimlerin saf bir sonucu demek, problemlerin ele alınmasına ve çözümlenmesine imkân veren hakiki yöntem demektir ve hakiki bilimde bu yolun sonu yoktur. Bu yüzdendir ki fenomenoloji, fenomenologdan, felsefi bir sistem idealinin peşini bırakmasını ve yine de başkalarıyla beraber topluluk içinde alçakgönüllü bir işçi olarak, süregelen bir felsefe (*philosophia perennis*) için yaşamasını talep eder.

çev. AYDIN GELMEZ

Bütün okurlarımıza teşekkür ederiz*

ATAKÖY:

Son Şiirim

19-XI-1991

Elim buine değsin,
İsteyim ^{arındığı} se
Boşaklınesin son secabeliğim!

19-XI-1991

Doğru Kapan



şiir Yarenlik • Sınıf • Yaşadıkça • Devam • Üsküdar'da Sabah Oldu • Soluk Soluğa-Karakulçuk-Uzak Düşün • Teneşirler • Kurumlar
• Kulagımız Kirişte • Ocak Katırı Alagöz • Bütün Şiirleri ÖYKÜ Radarın Anahtarı • Donkişot İstanbul'da • Nefes Gecesi İstanbul
• Garibin Horozu • Rüşvetin Alamancası • Çalış Osman Çiftlik Senin • Sosyal Kadınlar Partisi • Şeker Kutusu • Dördüncü Bölüm
ROMAN Hababam Sınıfı • Pijamalılar • Karadenizin Kıyıcığında • Halime Kaptan • Geçmişe Mazi • Karartma Geceleri • Sarı
Yazma • Yıldız Karayel • Apartıman Çocukları • Hoca Nasrettin ve Çömezleri • Hababam Sınıfı İcraatın İçinde OYUN Hababam
Sınıfı • Uyanıyor • Hababam Sınıfı Baskında • Hababam Sınıfı Sınıfta Kaldı DENEME Nerde Kalmıştık • Cart Curt ANI Yokuş
Yukarı • Kırk Yıl Önce Kırk Yıl Sonra ÇOCUK Kumdan Betona • Öksüz Cıvıv • Küçükçekmece Okyanusu • Cankurtaran Yılmaz
• Bacaksız Kamyon Sürücüsü • Bacaksız Sigara Kaçakçısı • Bacaksız Paralı Atlet • Bacaksız Okulda • Bacaksız Tatil Köyünde •
Çocuk Bahçesi • Durmak Yok

* Rıfat Ilgaz'ın 1911'de Cide'de doğduğu ev 2007 yılında bir müzeye dönüştürüldü.

Katkılarınız olmadan bunu başaramazdık...

Fotoğraf: Recai Yılmaz



Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>
Cınar Yayınları • (0212) 528 71 40 • www.cinaryayincilik.com.tr • cinar@cinaryayincilik.com.tr

Saf fenomenolojiye ve fenomenolojik felsefeye ilişkin düşünceler^{*}

Giriş

Burada kendisine giden yolu arayarak bütün diğer bilimler arasında kendine özgü yerini açığa çıkarmayı ve temel felsefi bilim olarak ortaya koymayı istediğimiz saf fenomenoloji, ilkesel kendine özgülüğü nedeniyle doğal düşüncesinin dışında kalan ve bu nedenle ilk kez günümüzde gelişme gösteren, özü bakımından yeni bir bilimdir. Bu bilim kendini bir “fenomenler” bilimi olarak adlandırır. Uzun zamandır bilinen diğer bilimler de fenomenleri konu edinirler. Böylece, psikoloji ruhsal, doğa bilimi de fiziksel “görünüşler” ya da fenomenlerin bilimi olarak kabul edilir; aynı şekilde, tarihte tarihsel olanın, kültür bilimlerinde kültür-fenomenlerinin sözü edilir ve aynı şey bütün diğer gerçeklik bilimleri için de geçerlidir. Bütün bu bağlamlarda fenomen sözcüğünün anlamı ne kadar farklı olursa olsun ve sahip olduğu anlamlar ne kadar değişirse değişsin, fenomenolojinin bütün bu “fenomenler”le ve onların bütün anlamlarıyla ilgili olduğu kesindir; ama bunu, eskiden beri bilinen bilimlerde karşımıza çıkan fenomen sözcüğünün taşıdığı anlamların belirli bir tarzda dönüşüme

^{*} Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Allgemeine Einführung in die Reine Phänomenologie*, cilt 1, Einleitung, Husserliana, cilt III/1, yay. haz. Karl Schuhmann, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976, ss. 3-9; Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: General Introduction to a Pure Phenomenology*, cilt 1, İng. çev. F. Kertsen, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht; Boston; Londra, 1998, ss. xvii-xxiii.

uğrattığı, tümüyle farklı bir tutumla (*Einstellung*) [yapar]. Yalnızca bu dönüşüme uğratılmış fenomenler fenomenolojik alana girebilirler. Eğer fenomenolojinin zeminini elde etmek ve onun kendine özgü yapısını bilimsel olarak güvence altına almak istiyorsak, bu dönüşümleri anlamak, ya da daha tam olarak söylenirse, fenomenolojik tutumu yerine getirmek ve refleksiyon yoluyla ona kendine özgü özelliğini kazandırmak, ve ayrıca doğal bakış açılarının kendine özgü özelliğini de kazandırmak, yapmamız gereken, mükemmel bir şekilde başarmak zorunda olduğumuz ve hiç de kolay olmayan ilk şeydir.

Son on yıl içinde, Alman felsefe ve psikolojisinde fenomenoloji çok sık söz konusu edilmektedir. *Mantıksal Araştırmalar*'la¹ varsayılan bir uyum içerisinde fenomenoloji, empirik psikolojinin bir alt dalı, kesin bir şekilde iç deneyimin sınırları içinde yer alan ruhsal yaşantıların "içkin" betimlemelerini içeren –eğer içkinlik böyle anlaşılırsa– bir alan olarak görülmektedir. Bu yoruma² karşı benim itirazlarımın, görüldüğü gibi, çok az yararı olmuş ve bunun yanı sıra temel farklılıkların hiç değilse bir kısmını net bir şekilde gösteren açıklamalarım ya pek anlaşılmamış ya da dikkat edilmeden bir yana bırakılmıştır. Bu nedenle, bir de, psikolojinin yöntemine ilişkin, modern psikolojinin değerini kesinlikle inkâr etmeyen, tanınmış kişiler tarafından yapılan deneysel çalışmaların önemini hiçe saymayan, ama bence psikolojinin daha yüksek bir bilimsel düzeye yükselmesi ve çalışma alanının olağanüstü genişlemesi için yöntemde ortadan kaldırılması gereken çok önemli bir eksikliği serimleyen eleştirilerime verilen yanıtlar tamamıyla boş yanıtlardır –boş, çünkü benim söylediğim yalın anlamı gözden kaçırılmıştır. Benim varsayılan "saldırıları"ım karşısında psikolojinin gereksiz yere savunulmasına daha sonra kısaca yeniden değinilecektir. Yaygın ve pek çok farklı sonuçlara yol açabilecek yanlış yorumlar karşısında bizim burada giriş yolunu açmaya çalıştığımız –ilk kez *Mantıksal Araştırmalar*'da ortaya atılan ve son on yılda üzerinde düşündükçe anlamı gittikçe derinleşen ve zenginlik kazanan– saf fenomenolojinin psikoloji olmadığını, ve ne alanının rastlantısal kısıtlamalarından ne de terminolojisinden, aksine *en radikal ötsel* temellerinden dolayı psikoloji sayılamayacağını en baştan vurgulamak amacıyla bu çatışmaya değinmekteyim. Fenomenolojinin psikoloji için ileri sürmek zorunda olduğu yöntemsel önem çok büyük olsa da, psikoloji için sağladığı ötsel "temeller" her

1 Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, 2 cilt, Max Niemeyer, Halle, 1900 ve 1901.

2 "Philosophie als strenge Wissenschaft" ("Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe") adlı makalede, *Logos*, cilt 1, ss. 316-8 [özellikle, deneyim (*Erfahrung*) kavramı hakkındaki açıklamalara dikkat edilmeli, s. 316]. Fenomenoloji ile betimsel psikoloji arasındaki ilişkiyi konu alan ayrıntılı bir tartışma için bkz. "Bericht über deutsche Schriften zur Logik in den Jahren 1895-99" ("1895-1899 Yılları Arasında Mantığa İlişkin Almanca Yazının İncelenmesi"): *Archiv für systematische Philosophie*, cilt 9, 1904, ss. 397-400. Bugün de [bu konuda daha fazla] hiçbir şey söyleyemem.

ne olursa olsun (sadece ideler bilimi olarak da olsa) geometri doğa bilimine ne kadar yakınsa saf fenomenoloji de psikolojiye o kadar yakındır. Gerçekten de, farklılık kendisini bu karşılaştırmadan çok daha derin bir şekilde ortaya koymaktadır. Saf fenomenolojinin psikoloji olmadığı olgusu, fenomenolojinin “bilinç”le, bütün zihinsel süreç türleriyle, edimlerle, edimlerin bağlantılarıyla ilintili olmak zorunda olduğu olgusu tarafından hiçbir şekilde değişikliğe uğramaz; ancak şimdiye kadarki yaygın düşünce alışkanlıkları ışığında bunu görmek hiç de az çaba gerektirmez. Şimdiye kadarki bütün düşünce alışkanlıklarını bir yana bırakmalı, bu alışkanlıkların düşüncemizin ufuklarında oluşturduğu zihinsel engelleri fark etmeli ve onları kırmalıyız. Tam bir düşünce özgürlüğüyle, ufkumuzun her yönüyle sınırlarından arındırılmış olmasıyla ulaşılabilir hale gelen ve tamamen yeni bir düzenleme bekleyen hakiki felsefi sorunları anlamak üzere hareket etmeliyiz. Bunlar çok zor istemlerdir. Ancak bundan daha azı da istenemez. Bu [durum], gerçekte fenomenolojinin özsel yapısının kurulmasını (*Zueignung*), araştırma alanının kendine özgü anlamının ve bütün diğer bilimlerle –özellikle de psikolojiyle– ilişkisinin anlaşılmasını o kadar güçleştirir ki, diğer bütün düzenlemelerin dışında, deneyimlemedeki doğal tutum ile düşüncedeki doğal tutumdan *her anlamda tümüyle farklı, yeni bir tutum tarzı* [geliştirmek] zorunludur. Bu yeni tutum içerisinde, eski tutumlara geri dönmeksizin serbestçe hareket etmeyi, göz önünde bulunanı görmeyi, ayırt etmeyi ve betimlemeyi öğrenmek için kendine özgü ve çok çaba isteyen çalışmalar gerekir.

Bu *ilk* kitabın en önemli görevi, bu yeni dünyaya derinlemesine girmenin olağanüstü zorluklarını âdeta adım adım aşmamızı sağlayacak yolları araştırmak olacaktır. Biz doğal bakış açısından (*natürlichen Standpunkt*), karşımızda duran bir şey olarak dünyadan, kendisini bize psikolojik deneyimde sunan ben-bilincinden (*Ich-Bewußtsein*) yola çıkacağız ve psikolojik deneyime temel olan varsayımları serimleyeceğiz. Bunun ardından da, en sonunda “transendental” olarak saflaştırılmış fenomenleri ve dolayısıyla bizde kazandığı asıl anlamıyla fenomenolojinin alanını elde edene kadar, doğal araştırma tarzlarının özüne ait olan bütün bilgisel sınırlamaları bir yana bırakmamızı ve doğal araştırma tarzına ait tek yönlü bakış açısından kurtulmamızı sağlayacak bir “fenomenolojik indirgemeler” yöntemi geliştireceğiz.

Öngörülen bu taslağı biraz daha belirgin hale getirelim ve onu, konunun içsel eğilimleriyle olduğu kadar çağımızın önyargılarıyla da uyum içinde, psikolojiyle bağlantılandıralım.

Psikoloji bir deneyim bilimidir (*Erfahrungswissenschaft*). Deneyim (*Erfahrung*) sözcüğünün günlük kullanışında bir çift anlamlılık vardır:

1. Psikoloji bir *olgular* (*Tatsachen*) –David Hume’un verdiği anlamla, vakalar (*matters of fact*)– bilimidir.

2. Psikoloji bir *gerçeklikler (Realitäten)* bilimidir. Psikolojinin, psikolojik “fenomenoloji” olarak ele aldığı “fenomenler”, gerçek varoluşları (*Dasein*) olabildiği müddetçe, *omnitudo realitatis* olarak uzamsal-zamansal bir dünyada, ait oldukları gerçek öznelerle birlikte var olan gerçek olaylardır (*Vorkommnisse*).

Bu psikolojik fenomenoloji karşısında *saf ya da transendental fenomenoloji, olguların bilimi olarak değil, öz-bilimi (“eidetik” bilim)* olarak; tam olarak “öz-bilgileri”ne (*wesenserkenntnis*) ulaşmayı hedefleyen –ve kesinlikle “olgular”ın bilgisini hedeflemeyen– bir bilim olarak kurulacaktır. Psikolojik fenomenlerden saf “öz”, veya yargı veren düşüncede olgusal (“empirik”) genellikle “öz” genelliğine giden bu bilime karşılık gelen indirgeme, *eidetik indirgemedir*.

İkinci olarak, transendental fenomenolojinin feneomenleri irreal/gerçek-olmayan olarak niteleneceklerdir. Diğer indirgemeler, özellikle de transendental olanlar, psikolojik fenomenleri, onlara gerçeklik veren, böylelikle de [onları] gerçek “dünya”da bir yere yerleştiren şeyden “arındırır”lar. Bizim fenomenolojimiz gerçek fenomenlerin değil, transendental olarak indirgenmiş fenomenlerin öz öğretisi (*Wesenslehre*) olmalıdır.

Daha yakından bakıldığında, bütün bunların anlamı aşağıda açık hale gelecektir. Şimdilik, daha önceki bir dizi yol gösterici araştırmanın biçimsel çerçevesi verilmektedir. Burada yalnızca bir noktayı daha eklemeyi gerekli buluyorum: Hemen yukarıda italikle yazılan iki parçada, bilimlerin real-bilimler ile ideal-bilimler (ya da empirik ve *a priori* bilimler) şeklinde genel olarak kabul edilen tek bir ayrımının yerine, iki karşıtlığa (olgular ile öz, gerçek ile gerçek-olmayan) karşılık gelen ikili bir ayrımın tercih edilmesi okuyucuyu şaşırtacaktır. Real ve ideal bilimler ayrımı yerine kullanılan bu ikili karşıtlığa dayanan ayrım, araştırmamızın daha sonraki aşamalarında (özellikle de ikinci kitapta) ayrıntılı bir şekilde gerekçelendirilecektir. Gerçeklik (*Realität*) kavramının, gerçek (*real*) varlık ile bireysel (tümüyle zamansal) varlık arasındaki farklılığa dayanan temel bir sınırlandırmaya gereksinim duyduğu gösterilecektir. Saf öze geçiş, bir yanda gerçek olanın öz-bilgisini (*Wesenserkenntnis von Realem*), diğer yanda ise, geriye kalan bir alan olarak, gerçek olmayanın öz-bilgisini (*Wesenserkenntnis von Irrealem*) verir. Bu, transendental olarak saflaştırılmış bütün “yaşantılar”ın irrealiteler (*Irrealitäten, non-realities*) olduğunu ve “gerçek dünya”daki bütün bağlantıların dışında olduğunu da ortaya çıkaracaktır. Bu aynı irrealiteler fenomenoloji tarafından araştırma konusu edilir; fakat bunlar, teklikler (*singuläre Einzelheiten*) olarak değil, “öz” olarak araştırma konusu yapılırlar. Tekil olgular (*Fakta*) olarak transendental fenomenlerin ne ölçüde araştırma konusu olabilecekleri ve böyle bir olgusal araştırmanın metafizik düşüncesiyle nasıl bir ilişkisi olduğu ancak sonuçlandırıcı (*abschliessende, concluding*) bir soruşturmalar dizisinde ele alınabilir.

İlk kitapta, yalnızca, transendental olarak saflaştırılmış bilinci ve onun öz bağlantılarını (*Wesenskorrelate*) göze görünür (*sichtlich, perceptible*) ve ulaşılabilir kılan fenomenolojik indirgemeler öğretisini değil; aynı zamanda belirli tasarımları bu saf bilincin en genel yapısından elde etmeye ve bu sayede de bu yeni bilime ait en genel sorun öbeklerini, araştırma yönlerini ve yöntemlerini elde etmeye çalışacağız.

Ardından, *ikinci* kitapta, sistemli olarak formüle edilmeleri ve tipik çözümleri, fenomenolojinin fiziksel doğa bilimleri, psikoloji ve tin bilimleriyle, diğer yandan ise bütün *a priori* bilimlerle zorlu ilişkisini gerçek anlamda açıklığa kavuşturmak için bir önkoşul olan, özellikle önemli bazı sorun öbekleri derinlemesine ele alınacaktır. Burada ortaya atılan fenomenoloji taslakları, aynı zamanda, *ilk* kitapta elde edilen fenomenoloji anlayışını hatırı sayılır derecede derinleştirmemiz ve zorlu sorun alanlarının içerik bakımından çok daha zengin bir bilgisine erişmemiz için bir araç olacaktır.

Üçüncü ve son kitap, felsefeye ilişkin düşünceye adanmaktadır. [Bu bölümde], mutlak bilgiyi gerçekleştirme düşüncesi olarak hakiki felsefenin saf fenomenolojide köklendiği anlayışı (*Einsicht, insight*) uyandırılacaktır. Her şeyden önce bu hakiki felsefelerin sistematik olarak kesin bir biçimde temellendirilmesi ve geliştirilmesi, her metafizik ve “gelecekte bir *bilim* olarak ortaya çıkabilecek” her felsefe için vazgeçilmez bir önkoşul olacaktır.

Fenomenolojinin burada bir öz-bilimi –bir *a priori*, ya da başka bir şekilde de söyleyebileceğimiz gibi, bir *eidetik* bilim– olarak temellendirilmesi gerektiği için, bizzat fenomenolojinin kendisine adanmış olan tüm çabaların, özlemlere ve öz-bilimine ilişkin bir dizi temel açıklamalar ve de öz-bilgisinin doğalcılıkla karşıtlık içinde asıl bağımsız meşruiyetini savunmakla öncelendiğini görmek yararlı olacaktır.

Kısa bir terminolojik tartışmayla bu giriş sonlandırılır. Daha önce *Mantıksal Araştırmalar*’da yaptığım gibi, *a priori* ve *a posteriori* ifadelerini kullanmaktan, bir yandan onların genel kullanımlarındaki kafa karıştırıcı belirsizlik ve çok anlamlılık, diğer yandan ise geçmişin kötü bir mirası olarak bunlarla örülmüş yetersiz felsefi öğretiler nedeniyle olanaklı olduğu ölçüde kaçındım. Onları yalnızca tek anlamlı oldukları ve de onlara eşlik eden, kendilerine açık ve tartışmasız (*einsinnig, univocal*) anlamlar yüklediğimiz terimlerle eşdeğer oldukları bağlamlarda kullanmalıyız. Bu, özellikle, [terimler arasında] tarihsel paralellikleri belirtmek istediğimizde geçerlidir.

İde ve ideal ifadeleri, –her ne kadar *Mantıksal Araştırmalar*’ımın genellikle yanlış anlaşılmasının benim için oldukça üzüntü verici olduğu olgusu hâlâ yeterince kötü olsa da– endişe verici anlam çeşitliliğine nazaran o kadar da kötü olmayabilir. Buna ek olarak, Kant’ın oldukça önemli bir kavramı olan ide kavramını (formel ya da içerikli) genel öz kavramının tamamen dışında tutma ih-

tiyacı, benim bir terminoloji değişikliği yapmaya karar vermeme sebep oldu. Bu nedenle, daha önce terminolojik olarak hiç kullanılmamış yabancı bir sözcük olan *Eidos* sözcüğünü ve Almanca bir sözcük olarak, çift anlamlılığı tehlikesiz olmasına rağmen bazı durumlarda rahatsız edici olan *öz* (*Wesen, essence*) sözcüğünü kullanmaktayım.

Eğer uygun bir karşılık bulabilseydim, çok daha sorunlu *gerçek* (*Real*) sözcüğünü de muhtemelen değiştirdim.

Genel bir konuya daha dikkati çekmek isterim: Tarihsel olarak verili felsefi dilin çerçevesinin tamamen dışında kalan teknik ifadeleri seçmek pek uygun olmadığından ve bunun da ötesinde, temel felsefi kavramlar her zaman dolaysız elde edilen görümlere (*Anschauungen, intuitions*) dayandırılarak tanımlanmış olan sabit kavramlarla belirlenemediğinden; daha doğrusu, onların kesin anlamlarının ve belirlenimlerinin ancak genel uzun araştırmalarla açık hale gelmesi gerektiğinden; neredeyse aynı anlamda kullanılan ve terminolojik önceliği, bağlı bulunulan türün tekil ifadelerine veren ortak söyleme ilişkin ifadelerin bir *çokluğu* bir araya getiren bileşik söz dizgelerini kullanmak çoğunlukla kaçınılmazdır. Felsefede tanımlama, matematikte olduğu biçimde yapılamaz; bu nedenle, matematiksel sürecin taklit edilmesi yalnızca verimsiz olmakla kalmaz, yanıltıcı da olur ve çok ağır sonuçlara yol açar. Üstelik, yukarıdaki terminolojik ifadelerin her biri, kendi sabit anlamını, yürütülecek olan düşüncülerdeki o anlamın belirli, özünde apaçık doğrulamaları sayesinde alırlar. Bu arada, tüm diğerlerinde olduğu gibi bu bağlamda da, felsefi gelenekle ikinci derecede önemli olan eleştirel karşılaştırmaların, bu çalışmanın kapsamı ancak buna elverdiğinden bir kenara bırakılması zorunludur.

çev. TAŞKINER KETENCİ

Noematik anlam ve nesne bağı*

§128. Giriş

Son bölümün fenomenolojik yolculukları bizi hemen hemen tüm yönelimsel alanlara götürdü. Çok uzak erimli bir bakış açısını uygulayarak, reel ve yönelimsel, *noetik* ve *noematik* çözümlemeler arasındaki ayrımı izledik. Böyle bir kılavuzu izleyerek, her yerde, her noktada, hep yeniden dallanıp budaklanan yapılarla karşılaştık. Bu ayrımın tüm yönelimsel yapılar boyunca söz konusu olan,

* “Noematik Anlam ve Nesne Bağı”, Edmund Husserl’in *Saf Bir Fenomenoloji ve Fenomenolojik Felsefe İçin Düşünceler* yapıtının ilk cildi olan ve dört bölümden oluşan *Saf Fenomenolojiye Genel Bir Giriş* kitabının “Akıl ve Edimsellik” başlıklı dördüncü bölümünün ilk kısmıdır. Metnin Almanca orijinali aşağıda künyeleri belirtilen – Kersten ve Gibson’a ait– İngilizce çevirilerle karşılaştırılmıştır. Dipnotlar Gibson çevirisindeki gibidir –çev. n.

Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie Nachwort* (1930), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992. “Vierter Abschnitt, Vernunft und Wirklichkeit, Erstes Kapitel: Der noematische Sinn und die Beziehung auf den Gegenstand”, ss. 295-313.

Edmund Husserl, “The Noematic Sense and the Relation to the Object”, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, I. Kitap (*General Introduction to a Pure Phenomenology*), IV. Bölüm (“Reason and Actuality”), 1. Kısım, İng. çev. F. Kersten, Marrius Nijhoff Publishers, Boston, 1983, ss. 307-25.

Edmund Husserl, “Noematic Meaning and Relation to the Object”, *Ideas, General Introduction to Pure Phenomenology*, IV. Bölüm (“Reason and Reality”), 1. Kısım, İng. çev. W.R. Boyce Gibson, George Allen & Unwin Ltd., Londra, 1969, ss. 359-78

bundan dolayı da fenomenolojik yöntemin gelişimini tayin eden ana devindirici gücü oluşturacak ve yönelimsellik ile ilgili sorunları konu edinen tüm araştırmaların gidişatını belirleyecek temel yapısal bir ayrıma işaret ediyor olması anlayışına gözlerimizi elbette daha fazla kapalı tutamazdık.

Şurası açıktır: Bu ayrımla birlikte birbirine kökten karşıt olmasına rağmen özünde ilişkili iki varlık-bölgesi (*Seinsregion*)* arasında *kendiliğinden* bir ayrılık ortaya çıkar. Biz daha önce, genel olarak ele alınan bilincin, varlığın bağımsız bir bölgesi sayılması gerektiğini vurgulamıştık. Fakat daha sonra, bilincin özsel betimlenişinin bizi bilincinde olunana karşılık gelen betimlemeye götürdüğünün, bilincin bağlulaşığının bilinçten ayrı tutulamayacağını, buna rağmen [bu bağlulaşığın] reel olarak bilinçte kapsamadığının farkına vardık. Böylece, *noematik* olan, bilince ait olmakla birlikte, aynı zamanda, kendine özgü bir nesnelliktir (*Gegenständlichkeit*). Biz böylece şunun farkına varırız: Basit nesneler (işlenmemiş anlamda düşünülduğünde) kökten farklı yüksek cinsler altında dururlarken, bütün nesne-anlamlar (*Gegenstandssinn*) ve kendi tamlıkları içinde ele alınan tüm *noemalar*, başka yönlerden ne kadar farklı olsalar da, ilkesel olarak tek bir üstün cinse aittirler. Fakat özlerin –*noema* özü ve *noesis* özü– birbirlerinden ayrılamadığı da doğrudur: *Noematik* taraftaki en küçük ayrım *eidetik* olarak gerisingeri *noetik* taraftaki en küçük farklara işaret eder. Bu durum doğal olarak bütün cins ve tür yapılanmaları için geçerlidir.

Yönelimselliğin *noesis* ve *noema* biçimindeki özsel iki-taraflılığıyla ilgili bilgi şu sonuca varır: Dizgesel bir fenomenoloji, ilgisini tek taraflı olarak yaşantıların, özellikle de yönelimsel yaşantıların, reel bir çözümlemesine yönelmemelidir. Yaşantıların reel bir çözümlemesini yapmaya yönelik ayartı ilk başta çok büyüktür, çünkü psikolojiden fenomenolojiye tarihsel ve doğal geçiş beraberinde şunu getirir: Bu gidişata uygun olarak saf yaşantıların içkin araştırması, onların kendilerine has özlerinin araştırması ve –sanki kendiliğinden açılmış gibi– saf yaşantıların reel unsurlarının bir araştırması olarak anlaşılır.¹ Doğrusu şu ki, her iki tarafta da *eidetik* araştırmanın geniş alanları açılmaktadır. Bu alanlar, birbiriyle sürekli ilişkili olmalarına karşın, göstermiş olduğumuz gibi, aralarında çok uzak mesafeler vardır. Büyük ölçüde, *noetik* edim-çözümlemesi diye kabul edilen şey, zihinsel bakış “neyse o olarak kastedilen”e çevrildiğinde kazanılır ve böylelikle bu çözümlemelerde betimlenen şey *noematik* yapılarıdır.

* Köşeli parantezler [...] ile Almanca ve İngilizce terimlerin gösterildiği italik ifadeler çevirmenler tarafından eklenmiştir. Metin içindeki normal parantezler ise (...)– Husserl’e aittir –çev. n.

1 Burada *Mantıksal Araştırmalar*’ın hareket noktası hâlâ devam eder. Olguların kendilerinin doğası uzak bir erime kadar bizi *noematik* çözümlemelere girişmemiz için zorlayabilir. Fakat bunlar hâlâ koşut *noetik* yapılara işaret eden göstergeler olarak düşünülmektedir: Bu iki yapının özsel koşutluğu henüz açık kavranmamıştır.

Bundan sonraki araştırmalarımızda dikkatimizi şimdiye dek adı sıkça anıldığı halde *noematik* çözümlemenin henüz izlememiş olduğu bir bakış açısından *noemanın* genel yapısına çevirmeyi öneriyoruz: *Bilincin bir nesnesellik ile ilişkisini konu alan fenomenolojik problem* her şeyden önce kendi *noematik* tarafına sahiptir. *Noema* kendinde ve üstelik kendine has “anlam” yoluyla nesnesel bir ilişkiye sahiptir. Bilince-ait-“anlam”ın ona ait olan ve çok değişken *noematik* içeriğin çoklu ediminde hâlâ “kendisi” kalabilen “nesne”ye nasıl ulaştığını ve bunu anlamda nasıl fark ettiğimizi sorduğumuzda, olağanüstü önem taşıdıkları aşikar olan yeni yapılarla karşılaşırız. Öyleyse bu yönde ilerlerken, diğer taraftan da *noemalara* koşut *noesis*ler üzerinde düşünümde bulunurken, son kertede, bilincin bir nesnesellik ile edimsel olarak ilişkilene “iddiası”nın sağlam temelleri olması gereken bu iddianın aslında ne demek istediği, “geçerli” ve “geçersiz” nesnesel ilişkilerin fenomenolojik yoldan, *noesis* ve *noema* ışığında nasıl aydınlatılacağı sorusuna gelip dayanırız ve böylece kendimizi *aklın* büyük *problemleri* karşısında buluruz. Bu bölümdeki hedefimiz bu problemlerin transendental bir zeminde açıklığa kavuşturulması ve *fenomenolojik* problemler olarak formüle edilmesi olacak.

§129. “İçerik” ve “nesne”; “anlam” olarak içerik

Önceki çözümlemelerde evrensel *noematik* bir yapı sürekli rol oynadı. Bu rol, belirli bir *noematik* “öz”ün (*Kern*) bu evrensel *noematik* yapıya ait değişken “özellikler”den ayrılması olarak gösterilir. *Noematik* özün bu şekilde ayrılmasıyla, *noemanın* kendi tüm belirleniminde çeşitli biçimler altında değişiklikler akıntısı içinde sürüklendiği görülür. Bu öz henüz bilimsel olarak yeterince kabul görmemiştir. Sezgisel bir birlik olarak durmaktadır ve yeterli bir açıklıkla, genel bir yolda kendisiyle ilgilenmemize izin vermektedir. Şimdi onu daha yakından ele almanın ve fenomenolojik çözümlemenin merkezine yerleştirmenin tam zamanıdır. Bu yapılar yapılmaz, tüm edimlere eşlik eden ve bizi birçok araştırma malzemesine götüren ayrımlar –bu ayrımlar evrensel bakımdan önem taşımaktadırlar– ortaya çıkar.

Sıradan muğlak bir sözle başladık: Bilincin içeriği. İçerik demekle bilincin kendi içinde ya da kendisiyle bilincin “kendisine ait” bir nesnesel olanı kastettiğini söylediğimiz “anlam”ı anlıyoruz. Konuşmamızın başlığı ve amacıyla ilgili olarak şu ifadeyi kabul edeceğiz: Her *noema* bir “içerik”e yani kendi “anlam”ına sahiptir ve “kendi” nesnesine onun aracılığıyla bağlıdır.

Son zamanlarda yaygın olarak duyulan, edim, içerik ve nesne arasında yapılan temel ayrım bakımından bugün atılan büyük adımın daha önceden ilan edilmiş olduğudur. Bu kurgudaki üç sözcük, özellikle Twardowski’nin başarılı makalesinden² sonra, kilit noktası olmuştur. Yazarın sık yapılan bazı karış-

2 K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, Alfred Hölder Verlag, Viyana, 1894.

tırmaları ve onların içine gizlenmiş mantıksal hataları derinlemesine tartışmaya gösterdiği özen eşsizdir, ancak onun (dikkatsizliklerine ve karıştırmalarına rağmen) önceki kuşak filozoflara kıyasla temel kavramların açıklanması konusunda önemli sayılabilecek bir adım da atmamış olduğunu (ve bundan dolayı onun kendisini suçlamıyoruz) söylemek gerek. Bilincin dizgesel bir fenomenolojisinden önce kökten bir ilerleme olanaksızdır. Fenomenolojik olarak muğlak bırakılmış kavramlarla –örneğin “edim”, “içerik” ve “tasarımlamalar”ın “nesnesi” gibi kavramlarla– bir adım bile yol alamayız. Kendisini bir tasarımlamanın edimi ve içeriği, hatta tasarımlamanın kendisi olarak adlandırmayacak şey nedir? İşte bu şekilde adlandırılan şeyin kendisi, bilimsel olarak anlaşılır olacaktır.

Bana göre burada atılması gereken ilk adım, “içerik” ve “nitelik” terimlerinin titiz fenomenolojik vurgusu ve “bilgi kuramsal öz”den ayırt edilmiş olarak “yönelimsel öz” düşüncesi yoluyla atılacaktır. Bu ayrımların kendi içinden ilk olarak çıkarıldıkları ve ele alındıkları *noetik* yönlendirmenin tek-tarafıllığı, *noematik* koşutlukların uygun bir değerlendirmesi yoluyla kolayca aşılabacaktır. Kavramları *noematik* olarak da anlayabiliriz: “Nitelik” (yargı-nitelik, dilek-nitelik vb.) şimdiye dek “yerleştirim” (*Setzung, posited, positing*) özelliği, en geniş anlamıyla “*tetik*” özellik olarak kabul ettiğimiz şeyden başka bir şey değildir. Kökeni çağdaş psikolojide olan (Brentano’ya ait) bu deyim şimdi buraya pek uymuyor gibi görünüyor bana; her özel tez kendi niteliğine sahiptir, fakat kendisi bir nitelik olarak adlandırılmamalıdır. Yerleştirim-özelliğinin “nitelik”ten aldığı “ne” (*Was*) ile uyuşan sınırlar içindeki “içerik” açıkça “*noematik* öze” karşılık gelir.

En nihayetinde bizi bekleyen görev, bu başlangıç noktalarını tutarlı olarak geliştirmek, onları derinden aydınlatmak, ilgili kavramları daha doğruca ayırmak ve onları *noesis-noemanın* tüm alanları boyunca doğru biçimde uygulamaktır. Bu yönde atılacak her başarılı adım fenomenoloji açısından eşsiz bir öneme sahip olacaktır. Burada biz uzmanlık konusu olan yan sorunlarla değil her yönelimsel yaşantının merkezi yapısı için söz konusu olan özsel safhalarla ilgileniyoruz.

Konumuza daha da yaklaşmak için şu düşüncayı de ekliyoruz:

Yönelimsel yaşantı, alışıldık ifadeyle söylersek, “*nesnesel olanla ilişki*”lidir; fakat şu da söylenebilir: O “*bir şeyin bilincidir*”, örneğin şu bahçede çiçek açmış bir elma ağacının bilinci. Bu örneklerle göre ilk başta iki deyim ayrı tutmak zorunlu değildir. Daha önceki çözümlemelerimizi hatırlarsak, tüm *noesis*i kendi tüm yönelimsel neliği olarak tüm *noema*yla ilişki halinde bulmaktayız. Ancak böylece bu ilişkinin bilincin kendi yönelimsel hedefine gönderisiyle ilgili deyimde amaçlandığı gibi olamayacağı açık hale gelir; her *noetiğe*, özel olarak her *tetik-noetik* aşamaya, *noemadaki* bir safha karşılık gelir; ve *noema* içinde, karmaşık *tetik* özelliklere karşı duran şeyler olarak bunlar yoluyla belirlenmiş *noematik* özler kendilerini ayırt ederler. Belirli koşullar altında (edimsel *cogito* için-

den geçerek) *noesis*ler içinden geçen ve tam anlamıyla *tetik* olan safhaları Ben'in yerleştirici edimselliğinin (*Setzungsaktualität*) yollarına dönüştüren “-e çevrilmiş bakış”ı bir kez daha hatırlayacak olursak ve bu Ben'in şimdi onlarla birlikte kendisini, varolanı kavrayan olarak ya da varsayan, dileyen olarak nesnesel bir şeye nasıl “yönelmiş” olduğunu, onun bakışının *noematik* özü nasıl değerlendirildiğini düşünecek olursak, bilincin kendi nesneselliğiyle ilişkisine (daha özel olarak “yönü”ne) dair sözü de bizi *noemanın en içsel* safhasına gönderecektir. Bu, özün kendisine işaret etmez, fakat kendisine ait *noematik* özelliklerin –*noematik* olarak düzenlenmiş özelliklerin–, yani “böylece anlamlandırılan”ın “taşkıncısı” olan özün ve işlevlerin zorunlu merkezi noktalarını kuran bir şeye işaret ettiğini söyleyememiz gerek.

Bu şeye yaklaştıkça “içerik” ve “nesne” arasındaki ayrımın sadece “bilinç” durumunda, yönelimsel yaşantı durumunda değil, fakat aynı zamanda *kendi içinde ele alınan noema* durumunda da çizilmesi gerektiğinin farkına varıyoruz. Böylece *noema* aynı zamanda bir nesneye dayanır ve bu nesne *noesis*in kendisine ait olan şeyle aynı olur, *noema* ise “kendisi yoluyla” nesneyi gösterdiği bir “içerik”in sahibidir; sonuçta “koşutluk” bir kez daha baştan aşağı doğrulanmıştır.

§130. “Noematik anlam” özünün tanımlanması

Bu önemli yapılara daha bir yakından bakalım. Dikkat gerektiren düzenlenmeleri bir tarafa bırakarak, hatta içinde kendimizi şimdi birinde ve başka zaman diğerinde yakaladığımız konumsal edimlere ait tezlerle araştırmamızı sınırlandırarak –konumsal edimlere ait tezlerin dışındaki işlevsel olmaya devam eden diğer tezler ikincil kalsalar da–, bu tezlerin katmanlarını izleyecek şekilde düşünmemizi basitleştirelim. Bu tür basitleştirmelerle çözümlememizin evrensel geçerliliğinden bir şey yitirmeyeceğini hiçbir güçlkle karşılaşmaksızın sonunda göreceğiz. Biz kesin olarak bu düzenlemelerden etkilenmeyen bir öz ile ilgileniyoruz.

Öyleyse kendimizi canlı bir *cogitonun* içine yerleştirelim. Özsel doğasına göre o çok özel bir anlamda bir nesneselliğe “çevrilmiş”tir. Başka bir deyişle, orada bu canlı *cogitonun noemasına* bir –sözde– “nesnesellik” belirli bir *noematik* yapıyla birlikte aittir. Bu *noematik* yapı “nasıl anlamlandırılmışsa yine öyle nesnesel bir anlamı olan”ın tanımı olarak tüm öznel ifadelerden uzak, kesin şekilde sınırlandırılmış bir tanım içinde açılmıştır. Burada “nesne”, “yapı”, “olgu durumu” gibi biçimsel-ontolojik ifadeler; “şey”, “motif”, “neden” gibi içeriksel-ontolojik ifadeler; “pürüzlü”, “sert”, “renkli” gibi olgu-içeriksel belirlenimler kullanılır –bunların tamamı böylece sözde kendileri için *noematik* olarak düzenlenmiş bir anlama sahiptir. Diğer taraftan, bu kastedilen nesneselliğin tanımı için böylece, “algısal”, “anımsatıcı”, “açık-sezgisel”, “zihinsel”, “verili” gibi ifadeler dışlanır –onlar farkında olduğumuz nesneselliğe değil, onun farkına varış tar-

zımıza, başka bir tanımlar düzenine (boyutuna) aittirler. Diğer taraftan, görünen bir şey-nesne (*Dingobjekt*) durumunda ifade edilişinde tekrar tanımın sınırları içine düşecektir: “Önde” onun rengi, şekli ve böylece şu ya da bu *iyi tanımlanmış* çeşitler sürüp gider, onun “arkasında” ise “bir” renk, fakat “çok yakından tanımlanmamış” olan ve genel olarak şu ya da bu yönden –o böyle ya da şöyle olsa da– “belirlenmemiş” olarak kalır.

Bu sadece doğa-nesneleri için değil, sözgelişi değer-nesneleri (*Wertobjektivität*) için de geçerlidir. Bunların tanımı kastedilen “olgı”ya, buna ek olarak, bir ağacı değerlendirirken “muhteşem” güzel kokular yayan çiçeklerle kaplı görüldüğünü söylememize benzer olarak kendi anlamımızın şekli “anlamında” “değer” yüklemine uygulanır. Değer-yüklemleri (*Wertprädikat*) bile sözde bir anlama sahiptir; onlar kesinlikle bir değerın yüklemeleri değil, fakat bir değer-*noemanın* (*Wertnoema*) yüklemeleridir.

Burada, tümüyle *kesin bir içerik*, açıkça *her noemanın içinde* sınırlandırılmıştır. Her bilinç kendi “ne”sine (*Was*) sahiptir ve “onun” nesneliliğini kasteder; şu açıktır ki, bu tür her bilinç durumunda, ilke olarak, bu tür *noematik* bir tanımın aynısını “tam kastedildiği gibi” gerçekleştirebiliriz; verilerimizin gelişimi ve kavramsal kavranışı yoluyla olumsal bir biçimde belirlenmiş ya da “belirlenmemiş” biçimsel ya da içeriksel (“boş” olduğu kastedilen)³ *yüklemlerin* kesin bir dizgesini ediniriz ve bu yüklemeler *düzenlenmiş kavramsal anlamlarında* söz konusu *noemanın* nesne-özünün “*içerik*”ini belirlerler.

§131. “Nesne”, “*noematik* anlam içinde belirlenebilir X”

Yüklemler “*bir şeyin*” yüklemeleridir ve bu “şey” yüklemelerle birlikte ve açıkça ayrılmazcasına söz konusu öze aittir: Bu “şey”, yukarıda değindiğimiz merkezi birlik noktasıdır. “Şey”, yüklemler için bağlantı noktası ya da onların “taşıyıcı”sidir; fakat asla –içinde yüklemlerin bir dizgesinin ya da bağlantısının bir birlik olarak adlandırıldığı anlamda– onların birliği değildir. “Şey”, yüklemlerle bir araya konulmaması ve yüklemlerden ayrı tutulmaması gereğine rağmen onlardan ayrı tutulmalıdır; ancak, bunun tersine, yüklemlerin kendileri “şey”in yüklemeleridir: Onsuz anlaşılmazlar, yine de ondan ayırt edilebilirler. Bilinç sürekli olarak ya da bireşim sürecinde yönelimsel nesnenin kesintisiz olarak farkındadır fakat bu nesne daima “kendisini farklı bir şekilde sunar”; o sadece diğer yüklemlerle, başka belirleyici içerikle verili “aynı” olabilir; “o” kendisini sadece belirsiz bırakılmış yüklemlerin kendileri yoluyla daha yakından belirlendikleri farklı özellikler içinde sergiler. Ya da “belirli” nesne bu verililik çizgisi boyunca değişmez olarak kalır, fakat şimdi “o”, özdeş olan (*das Identische*) değişir ve bu değişim yoluyla daha güzel olur ya da birtakım işe yararlık-değerlerini vb. yitirir.

3 Belirlenimsizliğin bu boşluğu, sezgi-boşluğu (*Anschauungsleere*) olan muğlak tasarımlama (*Vorstellung*) boşluğuyla karıştırılmamalıdır.

Bu, böylece, daima zamanında kastedilenin *noematik tanımı* olarak anlaşılıyor-
sa ve bu tanım, her zaman olası olduğu gibi saf upuygunluk düzleminde yapı-
lıyorsa, buna göre özdeş yönelimsel “nesne” kendisini açıkça değişken ve de-
ğişen “yüklemler”den ayırır. Orada kendisini *merkezî noematik safha* olarak ayı-
ran şey: “Nesne”, “konu”, “özdeş olan”, “kendi olası yüklemelerinden ayrılan be-
lirlenebilir özne”. *Soyutlamada tüm yüklemlerden ayrılan saf X kendisini* ve bu saf
X kendisini bu yüklemlerden ya da daha doğrusu yüklem-*noemalar* “dan” ayırır.

Bir nesneye bilincin çeşitli kiplerini, edimleri ya da edim-*noemaları* yüklü-
yoruz. Bu açıkça rastlantısal bir şey değildir; hiçbir düşünülür değildir, bu ol-
maksızın çeşitli yönelimsel yaşantılar da düşünülür değildir. Sürekli ya da tam
bireşimli (*polythetischer*) birlik içinde birbirlerine bağlanmış ve burada “o”, nes-
ne, özdeş halde yine de *noematik* olarak farklı bir şekilde bilinçli ele geçirilmiş-
tir: Karakteristik öz değişken bir şey ve “nesne”, yüklemelerin saf öznesi, hat-
ta özdeş bir şeydir. Bizim şimdiden bir edimin içkin süresi içindeki her aralık
parçasını (*Teil-strecke*) bir “edim” olarak ve bütün edimi sürekli olarak karşılıklı
ilişkilendirilmiş edimlerin kesin uyuşan bir birliği olarak düşünebiliyor olma-
mız kuşku götürmez. Böylece şunu söyleyebiliriz: Çeşitli edim-*noemalar* bura-
da her zaman bir *öz çeşitliliğine* sahip olacaktır, üstelik buna rağmen, onlar öz-
deş *bir birlik* –içinde her özde bulunan “bir şeyin”, belirlenebilir olanın, özdeş-
liğinin bilincine varıldığı bir birlik– *içinde bir araya geleceklerdir*.

Fakat *ayrılmış* edimler, örneğin, iki ya da tek algı ve hatıra “uyumlu” bir
birlik içinde benzer şekilde birbirine yaklaştırılabilir. Birbirleriyle bu şekilde bir-
leştirilen edimlerin özsel varlığına açıkça yabancı olmayan bu yaklaştırmanın
eşsiz doğası aracılığıyla, bir zamanlar şöyle ya da böyle belirlenmiş, başlangıç-
ta ayrılmış öze ait bir şeyin (*Etwas*), şimdi aynı şey olarak ya da genel bir uyum
içinde aynı “nesne” olarak bilincine varılır.

Böylece her *noemanın* içinde birlik noktası olarak, yukarıda gördüğümüz
gibi, saf bir nesne-şey (*Gegenstandetwas*) bulunur. Aynı zamanda, nesnenin iki
farklı kavramının nasıl ayırt edileceği de *noemayla* ilgisinde anlaşılır: Bu saf bir-
lik noktası, bu *noematik* “*tam anlamıyla nesne*” ve duruma bağlı olarak zaman
zaman karşılaşılan “açık duran” belirsizlikleri de içererek “*kendi belirlenmişliği*
kipindeki nesne.” Dahası, bu “kipsel biçim” kesinlikle edimin zamanında bildi-
receği bu şekilde ve bundan dolayı gerçekten kendi *noemasına* ait olacağı tarzda
anlaşılmalıdır. Sürekli olarak kendisi hakkında konuştuğumuz “*anlam*”, *yukarı-
da şekillendirildiği gibi tanımın* kendinde-apaçık olarak tespit ettiği ve kavramsal
biçimde ifade ettiği şeyle birlikte, “*kipsellik içindeki*” bu *noematik* “*nesne*” dir.

Şimdilik “öz” değil “anlam” terimini kullanıyor olduğumuza dikkat edil-
melidir. Sonuçta *noemanın* gerçek somut tam özüne ulaşmak amacıyla, bizim
için “anlam”ı tanımlamış olan ayırıcı özellikleri belirlenmiş betimleme hakkında
hiçbir izlenim vermeyen bir başka boyutu da hesaba katmamız gerektiği ortaya

çıkacaktır. “Anlam”, ilkin burada ortaya çıkmasıyla, tamamıyla betimlememizin yakaladığı şey için *noemanın* temel bir parçası olarak biçimlenir. Genel anlamda konuşursak, o [anlam] *noemadan noemaya* değişir, fakat bir takım belirli koşullar altında kesinlikle aynı kalır, üstelik “kipsel olarak belirlenmiş nesne” iki taraflı olarak, kendisi olarak ve kesinlikle değişmez olarak, tanımlanabildiği sürece “özdeş” diye belirlenir. Ne o ne de onun zorunlu merkezi, birlik olma noktası, saf belirlenebilir X bir *noemada* eksik olabilir. Hiçbir “anlam” ne bu “şey”den ne de “*belirleyici içerik*”ten yoksun olabilir. Dahası, bu bağlamda, bunun ardından gelecek çözümlemenin ve tanımlamanın ilk başta böyle bir şeyi tanımadığı, fakat açık betimleme olanağının koşulu olarak ve bu betimlemeye önsel şekilde, edimsel bilincin bağlaşığı içinde yer aldığı açıkça görülür.

Anlama ait (boş X olarak) anlam-taşıyıcısı yoluyla ve her türlü düzeyden anlam birlikleri oluşturan uyumlu kombinasyon olanağı –bu olanak anlamın özü içinde temellendirilmiştir– yoluyla her anlamın kendi “nesne”sine sahip olması yanında, aynı zamanda, farklı anlamlar, içinde *birleşmiş anlamların belirlenebilir X’inin birbirleriyle ve bütün tikel anlam birliği anlamının X’i* ile uyumlu hale geldikleri *anlam-birliklerinin* üyeleri yapılabildikleri sürece aynı nesneye bağlanırlar.

Tartışmamız *monotetik* edimlerden *bireşimli* olanlara ya da daha açık söylersek, *politetik* edimlere geçiyor. *Tetik* olarak belirlenmiş bir bilincin her üyesi önceden belirlenmiş *noematik* yapıya sahiptir; her biri kendi X’ine kendi “belirleyici içeriği”yle birlikte sahiptir; fakat buna ek olarak bütün bireşimli edimlerin *noeması*, “öncü” (“*archontische*”⁴) teze dayanmakla, bireşimli X’e ve onun belirleyici içeriğine sahiptir. Edim-etkinliği içinde saf Ben’in bakış doğrultusu, kendisini bir doğrultular çokluğuna bölerek, bireşimli birliğe ulaşan X’e gider. “Adlaştırma” değişikliğiyle bütün bireşimli fenomenler düzeltilir ve bu şekilde bir edimsellik doğrultusu en üst bireşimli X’e gider.

§132. Kendi tamlık kipi içinde anlam olarak öz

Anlam, belirlediğimiz gibi, bir bütün olarak *noemanın* kuruluşundaki *somut bir öz değildir*, fakat onun içinde bulunan soyut bir *biçimdir*. Anlamı ve anlamlandırıldığı kesin belirlenim-içeriğiyle birlikte “kastedilen şey”i sıkıca tutacak olursak, “nesnenin kipsellik içinde” açıkça *ikinci* bir kavramı –*verilmişlik tarzları içindeki durumu*– ortaya çıkar. Dahası, eğer bu dikkatli düzeltimleri ve tamamlayıcı kiplerin farklılıklarını görmezden gelirsek, –sürekli tercih edilen komsalsallık (*Positionalität*) alanı içinde kalarak– bilgikuramsal bakımdan çok belirleyici olan tanı açıklık talebindeki doyum farklılıklarını düşünmeye götürülürüz. Bir şeyin bu şekildeki muğlak bilinci ve aynı şeyin açık bilinci, *noematik*

4 Krş. Edmund Husserl, *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie Nachwort*, §117, s. 330.

somutlukları açısından, bir bütün olarak yaşantılar için de söz konusu olduğu gibi, birbirinden çok farklıdır. Kendisi yoluyla muğlak olarak kavranan nesnenin işaret edildiği belirlenim içeriğini, açıkça kavranan nesneyle bütünüyle özdeş olmaktan alıkoyan hiçbir şey yoktur. Betimlemeler örtüşecektir; bireşimli bir birlik-bilinci, bu söz konusu olan şey kastedilen şeyin aynısı olacak şekilde, bilinci edimsel olarak her iki taraftan kavrayacaktır. Buna göre, sorgulanmakta olan *noematik* yapı ögesinin bütün somutluğunu ve aynı zamanda *kendi tamlik kipi içindeki anlamı tam* öz olarak göz önünde tutmalıyız.

§133. Noematik ifade,^{*} *tetik* ve bireşimli ifadeler, tasarımlamalar alanındaki ifadeler

Tüm edim-alanları içindeki bu ayrımların dikkatli bir uygulanımına, anlam için *noematik* olarak özel bir bağ taşıyan *tetik safhalar* hakkındaki tamamlayıcı bir düşünmeye olduğu kadar gerek duyulacaktır. *Mantıksal Araştırmalar*'da ("Nitelik" başlığı altında) daha en baştan ("anlamsal öz"ün) anlam kavramında içerilmişlerdir ve böylece bu birlikte iki öge, "içerik" (şimdi yorumladığımız gibi anlam) ve nitelik ayırt edilir.⁵ Anlam terimini bütünüyle "içerik" olarak tanımlamak ve daha sonra anlam ve *tetik* özelliğin birliğini *ifade* olarak göstermek uygun görünmektedir. Böylece (algılarda ve diğer *tetik* sezgilerde olduğu gibi) *tek-parçalı ifadeler* ve yüklemsel sanı ifadelerine (yargılar), yüklemsel olarak oluşturulmuş içeriğe sahip varsayımsal ifadeler, çok-parçalı *bireşimli ifadeler* vb. ulaşıyoruz: Tek ve çok parçalı ifadeler, dahası *arzu-ifadeleri*, *dilek-ifadeleri*, *emir-ifadeleri* vb. İfade kavramı böylelikle kesinlikle, serbestçe kuraldışı bir tarzda ve belki de şaşırtıcı bir şekilde, fakat hâlâ önemli bir öz-birliği (*Wesenseinheit*) çerçevesinde genişletilir. Anlam ve ifade kavramlarının bizim için anlatımla ilgili ve kavramsal anlamın doğasıyla ilgili hiçbir şey içermediğini fakat diğer taraftan da bütün anlatımsal ifadeleri, başka bir deyişle onların içerdiği bütün ifadesel-anlamları göz önünde tutmalıyız.

Bizim çözümlemelerimize göre, bu kavramlar bütün *noemalar* ağına ait soyut bir katmana işaret ederler. Bu katmanı onun tüm kuşatıcı yaygınlığı içinde kavramak ve böylece onun edimsel olarak *tüm edim-alanları* içinde yer al-

* "İfade" anlamına gelen "Satz" in karşılığı için Kersten'in çevirisinde "positum", "Sätze" karşılığı için ise "posita" terimleri öneriliyor. Bkz. s. 317. Gibson çevirisinde ise "Satz" in karşılığı için bazen "meaning as posited" ya da "posited meaning", bazen de "proposition" denmekte. "Sätze" karşılığı için ise "posited meanings" deniyor. Bkz. s. 369 –çev. n.

5 Bkz. II. Cilt, Beşinci Çalışma, §§20 ve 21, ss. 411-25. Geri kalanı için bkz. III. Cilt, Altıncı Çalışma, §25, ss. 86-90. Bağısız olan (*das neutrale*) "ertelenerck" ("*Dahingestellt*") bizim tarafımızdan, elbette şimdi, sonra olduğu gibi, diğer nitelikler yanında bir nitelik (*Thesis*) olarak değil, bütün nitelikleri ve böylece genel olarak bütün edimleri "yansıtan" bir düzeltim olarak hesaba katılır.

dığını fark etmek, bilgiye giden yolumuzda büyük rol oynayacaktır. Sade sezgilerde bile ayrılmaz bir şekilde nesne kavramına ait olan anlam ve ifade kavramları kendi zorunlu uygulamalarına sahiptir ve özel kavramlar olan *sezgi-sel anlam* ile *sezgi-ifadesi* zorunlu bir şekilde üretilecektir. Böylece, örneğin, dış algı alanındaki algılanırlık özelliğinden soyutladıktan sonra, bütün açım-layan ve kavrayan düşünceye önsel olan bu *noemada* bulunan bir şey olarak “bu şekilde algılanan nesne”den, algıdan algıya (“aynı şey” söz konusu oldu-ğunda bile) değişen nesnenin anlamı, *bu algının şey-anlamı* (*Dingsinn*) çeki-lip çıkarılmalıdır. Bu anlamı, onun *tam* anlamı içinde, onun sezgisel *dolulu-ğu* içinde ele alırsak, *görünüşün* kesin ve çok önemli bir kavramı ortaya çıkar. Bu anlamlara ifadeler, sezgi-ifadeleri, tasarımı-lama-ifadeleri, algı-ifadeleri vb. karşılık gelir. İşlenmemiş anlam içinde *yalın* nesnelerle ilgili olmayan, fakat *noesislerin* bağlaştığı olarak *noemalarla* ilgisi olan bir dışsal sezgiler fenomeno-lojisinde, burada ortaya konulanlar gibi kavramlar bilimsel incelemenin mer-kezinde duracaktır.

Eğer ilk aşamada genel konuya dönecek olursak anlamın temel türlerini, birincil ve daha yüksek derecelerden sade ve bireşimli (örneğin bireşimli edim-lere ait olan) anlamları dizgesel olarak ayırt etme görevini gerçekleştirilmek üze-re hâlâ önümüzde buluruz. Kısmen içeriğin belirlenimlerinin temel ayırımla-rını ve kısmen de bütün anlam alanları için benzer bir rol oynayan bireşimli biçimlenmelerin temel biçimlerini izleyerek ve böylece anlamların genel yapı-sı için belirleyici olan, bütün bilinç alanları için ortak olan ya da kendi kendi-ni sınırlandıran alanlara özgü olan *a priori* her şeyi hem biçimine hem de içe-riğine göre göz önüne almakla bizler *anlamların biçimlerinin dizgesel ve evren-sel bir öğretisi düşüncesine* yükseliriz. Eğer buna ek olarak yerleştirim özellikle-rinin dizgesel ayırımını düşünecek olursak, bunu yapmakla aynı zamanda *ifa-de türlerinin dizgesel bir betimlenmesini* elde etmiş oluruz.

§134 Apofantik biçimsel öğreti

Buradaki temel görev “*mantıksal*” *anlamlar* öğretisini, başka bir deyişle *yüklem-sel ifadeler* öğretisini, bu biçimlerin düşünsel sürecini belirlenmemiş bırakarak sadece *çözümsel* ya da *yüklemsel bireşimleri* hesaba katan biçimsel mantık an-la-mında, dizgesel-“çözümsel”-biçimsel-“yargılar” öğretisini kabaca tasarlamaktır. Bu özel bir görev olsa da, yüklemsel bireşimlerin tamamının olanaklı faaliyetle-rin tüm olanaklı düşünüş-tarzları kümesini göstermesi bakımından hâlâ evren-sel bir erimi vardır; olanaklı açıklama faaliyetleri ve açıklananın buna karşılık kavranışı her yerde eşittir: Belirlemenin belirlenen konusuyla, parçanın bütün-le, ilgili olanın dayandığı kendi konusuyla vb. bağındaki gibi. Bağlacın, ayra-cın ve koşullu bağlantının faaliyetleri bununla iç içe örülüdür. Tüm bunlar her bildirime önseldirler ve tüm biçim ve içeriklere anlam yükleyen anlatım olarak

bağlanan anlatımsal ya da “kavramsal” kavrayışa, bu bildirimle birlikte kendisini gösteren kavrayışa da, önseldirler.

Çeşitli zamanlarda kavramsal olarak zaten değindiğimiz, göstergelerimize göre bilimsel *mathesis universalis*in içsel olarak zorunlu alt katmanını oluşturan biçimler öğretisi, kendi doğum yerini genel olarak düşünce olarak tasarlanan anlamların evrensel biçimsel öğretisinde ve ilksel kaynak yerini de *noematik* fenomenolojide bularak buradaki incelememizin sonuçları yoluyla kendi yalıtılmışlığından kurtulur.

Buna biraz daha yakından bakalım.

Söylediğimiz gibi, çözümleyici söz dizimsel işleyişler bütün mümkün anlamlar için, başka bir deyişle ifadeler için, olanaklı işleyişlerdir. Bu ifadelerin belirleyici içeriğini söz konusu (neyse o olarak “kastedilen” nesneden başka bir şey olmayan ve onun belirleyici içeriğinin sergilendiği bir kip içinde) *noematik* anlam “açıklanmamış” olarak içerir. Fakat o her zaman kendi açıklanmasına izin verir ve bu açıklamayla (“çözümleme”le) özsel olarak bağlantılı herhangi bir işleyiş kendisinin gerçekleştirilmesine izin verir. Bu şekilde gelişen (dilbilgisel “söz dizimi”ne uygun olarak aynı zamanda söz dizimsel olarak adlandırdığımız) bireşimli biçimler çok kesin belirlenmiş, çok sağlam kurulmuş bir biçimler dizgesine aittirler, soyutlama yoluyla ortaya çıkarılırlar ve kavramsal-anlatımsal olarak kavranırlar. Böylece, örneğin, bu şekilde sade algı-tezi içinde algılanan şeyin kendisini çözümleyici olarak şu anlatımlar içinde buluruz: “Bu siyahtır; bu bir mürekkep hokkasıdır; bu mürekkep hokkası beyaz değildir; eğer beyaz ise, o siyah değildir” vb. Her adımla birlikte yeni bir anlam ediniriz; kökensel tek-parçalı ifade yerine, bütün ilksel-sanı ifadelerinin anlatılabilirliği yasasına göre anlatım ya da yüklemisel bildirim içine konulabilir bireşimli bir ifade ediniriz. Parçalardan oluşan ifadeler içindeki her parça, kökünü çözümleyici bireşimde bulan kendi söz dizimsel biçimine sahiptir.

Bu anlam-biçimlerine ait olan konumlandırmaların *sanısal ilksel-konumlandırmalar* olduklarını varsayalım: Böylece mantıksal anlamda farklı yargı biçimleri gelişir (*apofantik ifadeler*). Bütün bu biçimleri *a priori* belirleme hedefi, dizgesel bir tamamlanmışlık içinde sonsuz sayıda çoklu olan ve aynı zamanda kurallarla sınırlandırılmış olan biçim-yapılanmalarına hükmetme görevi, *biçimsel apofantik ifadeleri, başka bir deyişle, söz dizimi öğretisi* düşüncesini işaret eder bize.

Konumlandırmalar ve özel olarak bütün bireşimli konumlandırmalar, aynı zamanda *sanısal kiplikler* de olabilir. Bir varsayımda bulunuyoruz ve bu varsayımı “varsayımsal” bilinçlilik kipinde açıklıyoruz; o orada sorgulanabilir olarak durmaktadır ve sorgulanabilirlik-bilinci içinde sorgulanabilir olanı açıklarız. Eğer bu kipliklerin *noematik* bağlantılarını ifade edersek (“S elbette P’dir”, “S P midir?” vb.) ve bunun aynısını olumlama ve değilleme ifade ettiğimiz gibi yalın yüklemisel yargının kendisi için de yaparsak (örneğin “S P değildir”, “Fakat S

P'dir", "S kesinlikle edimsel olarak P'dir"), *sonuçta biçim kavramı* ve ifade biçimleri kuramı düşüncesi *genişletilmiş olur*. Burada biçim çok katlı olarak, bir taraftan uygun söz dizimsel biçimler aracılığıyla, bir taraftan da sanısal kiplikler aracılığıyla belirlenir. Böylece, bir bütün-tez, her zaman, bütün-ifadeye ait kalır ve sanısal bir tez onun içinde içerilir. Aynı zamanda bu şekildeki her ifade ve ona doğrudan uyan kavramsal "anlatım", kiplik özelliğini bir yüklemlemeye dönüştüren bir anlam-açıklaması ve yüklemleme yoluyla, bir bildirim-ifadesine, şu ya da bu biçimin bir içeriğinin kipliği hakkında yargıda bulunan bir yargıya dönüştürülmeyi kabul eder (örneğin "S'nin P olduğu kesindir, mümkündür, olasıdır).

Yargı-kiplerinde olduğu gibi, *sağlam temellere dayandırılmış tezlerde* de, başka bir deyişle, *duygu ve istenç alanlarının* anlamları ve ifadelerinde, özellikle onlara ait olan bireşimlerde ve bunlara karşılık gelen anlatım şekillerinde durum benzerdir. İfadelerin ve özellikle bireşimli ifadelerin yeni biçim-öğretilerinin amacı, böylece kolaylıkla işaret edilir.

Bu bağlamda, aynı zamanda, uygun bir şekilde genişletilmiş sanı ifadelerinin biçim-öğretisi içinde –tam da varlık-kipliklerinde olduğu gibi –"meli", "-malı" kipliklerini (benzetim yerindeyse) aynı şekilde yargı-içeriğine katar-sak– bütün ifadelerin biçim-öğretilerinin yansıtıldıkları anlaşılır. Bu katmanın ne anlama geldiği uzun bir açıklama istemez, sadece örnekler yoluyla açıklanabilir: "S P olmalı" yerine "S P olsa" deriz, bu arzu edilirdir (arzu edilen değildir); "S P olmalı" yerine "S'nin P olması gerekir", bu bir olması gerekendir vb.

Fenomenoloji kendi görevini, *apofantik* biçimler öğretilerinden öğrenileceği gibi, içinde basit ilksavlı (*axiomatisch*) temel biçimlenmelerden diğer bütün biçimlenmelerin dizgesel olanaklılıklarının tümdengelimsel olarak çıkarsanabilecekleri bu biçim öğretilerinin dizgesel olarak geliştirilmesinde görmez; Fenomenolojinin alanı dolayumsuz sezgide gösterilebilir olan *a priori* çözümlemesi, dolayumsuz saydam özlerin ve özlere-ait-bağlantıların ve onların betimsel bilgilerinin saf transendental bilinç içinde tüm katmanların dizgesel bağlantısı içinde sabitlenmeleridir. Kuramsal çalışan mantıkçının biçimsel anlam kuramında, tek-tarafli ilgi-yönü nedeniyle, kendisi için ilgilenilen bir şey olarak yalıtıldığı ve fenomenolojik olarak örülü olduğu *noematik* ve *noetik* dizgelere dikkat etmesizin ve kavramaksızın ele aldığı şeyi, fenomenolog kendi ilişkiler ağı bütünlüğünde ele alır. Fenomenolojik özlere karmaşasının izlerini bütün yönlerde sürmek fenomenoloğun büyük görevidir. Bir mantıksal temel kavramın her sade ilksavlı gösterimi fenomenolojik araştırmalar için bir başlık olacaktır. "İfade" (yargı-ifadesi olarak, zorunlu ya da koşullu ifade olarak, ilineksel belirlenim, isimleştirilmiş sıfat ya da ilgeç vb. olarak) en geniş mantıksal evrenselliği içinde sade biçimde şimdiden kurulu olan şey, kuramcı yaklaşımın daha en başta göz ardı ettiği söz konusu özlerin *noematik* bağlantıları içine geri oturtulduğu süreç, saf fenomenolojinin zor ve uzak-erimli problem kümelerini ortaya çıkarır.

§135. Nesne ve bilinç: aklın fenomenolojisine geçiş

Her yönelimsel zihinsel yaşantının bir *noemaya* ve onun içinde kendisinin bir nesneye bağını sağlayan bir anlama sahip olması gibi, bunun bütünüyle tersi, *nesne* dediğimiz her şey –hakkında konuştuğumuz, edimsellik olarak karşılaştığımız, olanaklı ya da olası olarak değerlendirdiğimiz her şey–, onları ne kadar belirlenimsizce düşünssek de, hatta belki de tam olarak bu nedenle, şimdiden bilincin nesnesidir; bu da, dünyanın ve edimselliğin –ya da başka bir adla dile getirilenin– evrensel bakımdan ele alındıkta, kendilerine az ya da çok karşılık gelen sezgisel içerikle doldurulmuş anlam ya da ifadeler aracılığıyla edimsel ve olanaklı bilinç çerçevesinde temsil edildiklerini gösterir. Eğer, sonuç olarak, fenomenoloji “dışlamalar” (*Ausschaltung*) gerçekleştirirse, transendental olarak, gerçekliklerin tüm edimsel konumlanmalarını paranteze alırsa ve daha önce betimlediğimiz diğer parantezlemeleri yaparsa, böylece daha derin bir temelde daha önceki tezlerin anlamlarını ve doğruluklarını anlayabiliriz şimdi: Belirli bir im-değişimi içinde fenomenolojik olarak dışlanan her şey hâlâ fenomenolojinin⁶ sınırları içine aittir. Bu, dışarıda tutulan gerçek ve ideal edimselliklerin onlara karşılık gelen bütün anlamlar ve ifadeler çoklusu tarafından fenomenolojik alan içinde temsil edildikleri anlamına gelir.

Örneğin, doğaya ait her edimsel şey böylece bütün anlamlar ve değişen yüklü ifadeler tarafından temsil edilir. Bu anlamlar ve değişen yüklü ifadeler içinde belirlenmiş ve şöyle ya da böyle daha da belirlenebilir olan olanaklı yönelimsel yaşantıların bağlılışıdır. Böylece “tüm özler” çokluluğu tarafından ya da –burada aynı şeye işaret eden– içinde kendisiyle özdeş şekilde *noematik* olarak kurulabileceği bütün olanaklı “öznel görünüş-kipleri” tarafından temsil edilir. Fakat bu kurulum ilk elde bir özsel olanaklı bireysel bilince ve ardından bir olanaklı topluluk-bilincine bağlanır. Örneğin, karşılıklı “alış veriş” içinde olan bilinç-egolarının ve bilinç akışlarının özsel olanaklı bir çoğulluğuyla ilişkilidir. Bu bilinç-egolarının ve bilinç akışlarının özsel olanaklı bir çoğulluğu için bir şey aynı nesnel edimsellik olarak özneler-arası verili olmak ve tanımlanmak zorundadır. Buradakiler de dahil tüm tartışmalarımızın, fenomenolojik indirgemeler ve *eidetik* evrensellik anlamı içinde anlaşılması gerektiğine dikkat edilmelidir.

Diğer taraftan, her şeye ve nihayet bir uzam ve bir zamana sahip bütün şey-dünyasına, olanaklı *noetik* olaylar çoklusu, ve bunlarla bağlantılı tekil bireylerin ve topluluk-bireylerinin olanaklı yaşantıları karşılık gelir. Bu yaşantılar, daha önce ele alınan bu *noematik* çokluğa koşut olarak, kendi özleri içindeki anlam ve ifadeye göre bu şey-dünyası ile kendilerini ilişkilendirme özelliğine sahiptirler. Böylece bu yaşantılarda, bu yaşantıların bağlantılı birliğinde, tam da bu şeysellığın *deneyim-bilinci* olarak adlandırdığımız şeyi oluşturan özdeksel

veri çokluları –kendilerine ait kavrayışlarla–, *tetik* edim-özellikleri vb. bulunur. Şeyin birliği bütünüyle belirlenmiş bir özsel içeriğin *noetik* deneyiminin ideal sonsuz bir çoklusu karşısında durur ve kavranabilir öz-içeriğinin sonsuzluğuna rağmen, hepsi bunun içinde “aynı şey”in bilinci olmak üzere birlik oluşturlar. Bu birlik, bilincin kendi alanı içinde, yaşantılar içinde verili hale gelir. Bu yaşantılar, onların tarafında, burada sınırladığımız kümeye tekrar ait olurlar.

“Dünya”ya ait “şeyler”in sınırlandırıldıkları gibi deneyimsel bilincin sınırlandırılması, sadece bir örnek olarak verilmiştir. Araştırma çerçevesini çok genişletmiş olsak da, hangi genellik ve tikelik düzleminde –en aşağı somutluklar düzleminde bile– hareket ediyor olursak olalım, her şey ve her bir şey, özsel olarak önceden tasarlanmıştır. Yaşantı-alanı kendi transendental özsel-yapısına göre yasayla sıkı sıkıya uyum gösterirken, böylelikle onun içinde olanaklı özsel-biçimlenme *noesis* ve *noemaya* göre sağlam bir şekilde, uzam içine işlenebilecek her olanaklı motifin koşulsuz olarak geçerli yasalara göre uzamın özü tarafından belirlendiği gibi belirlenir. Burada her iki tarafta olanaklılık (*eidetik* varoluş) olarak adlandırılan şey, bu durumda, bir *eidetik* dizgenin mutlak sağlam bir çerçevesi içinde mutlak zorunlu olanaklılık, mutlak sağlam bir parçadır. Araştırmanın amacı bu dizgeyi bilimsel olarak bilmektir; başka bir deyişle, kaynağını saf öz-sezgisinde bulan kavramların ve yasa-bildirimlerinin bir dizgesi olacak şekilde bu dizgeye kuramsal bir biçim kazandırmak ve hükmetmektir. Biçimsel ontolojiyi ve ona yüklenen kategoriler kuramını oluşturan tüm temel farklılıklar –varlık alanlarının ve onların varlık kategorilerinin dağılımının kuramı, bunlara uygun içeriksel ontolojilerin kuruluşları da– daha ileri adımlarda detaylı olarak anlaşılabilecek olan fenomenolojik araştırmaların ana başlıklarıdır. Bu başlıklara zorunlu olarak olasılıklar ve zorunluluklar bakımından dizgesel olarak tanımlanmalarına ve belirlenmelerine izin verecek *noetik-noematik* özsel bağlantılar karşılık gelir.

Eğer nesne ve bilinç arasındaki özsel bağların bu incelemede betimlendikleri gibi ne anlama geldikleri ve gelmeleri gerektiğini daha kesin olarak düşünersek, bir çift anlamlılığın farkına varırız. Bu çift anlamlılığın izini sürdüğümüzde, araştırmamızda önemli bir dönüm noktasında durduğumuzu fark edeceğiz. Bir nesneye “ifadeler” çoklusunu, başka bir deyişle, belirli bir *noematik* içeriğin yaşantıları çoklusunu, yüklüyoruz. Böylece, onlar yoluyla özdeşleştirmenin birleşimleri *a priori* mümkün hale gelir ve onlar sayesinde nesne kendisi olarak bulunur ve bulunmalıdır. “Kendi” olarak X hakkındaki bilinç, farklı edimler içinde ya da değişen “belirleyici içerikler” ile donatılmış edim-*noemalar* içinde zorunlu olarak bulunur. Fakat *bu edimsel olarak mı “kendi”dir? Ve nesnenin kendisi “edimsel” midir?* Nesnenin kendisi, çoklu bir şekilde uyum içine gelmiş ve hatta sezgi-yüklü ifadeler –hangi özsel içeriğin ifadeleri olurlarsa olsunlar– hâlâ bilince özgü bir şekilde akıp giderlerken, edimsel-olmayan olamaz mı?

Bilincin olgusallıklarıyla ve akışıyla değil fakat burada formüllendirilecek özel problemlerle ilgileniyoruz. Bilinç ya da bilinçli-öznenin kendisi, edimsellik hakkında *yargıda bulunur*, onun hakkında sorar, varsayımında bulunur, şüphe eder, şüphelerini giderir ve böylece “*aklın yaşaması*”nı icra eder. Bu yasanın özünün ve buna bağlı olarak –bütün biçimsel ve bölgesel kategorilere göre tüm nesne çeşitleriyle ilişkili– “edimsellik”in özünün, transendental bilincin özsel bağlamı içinde, böylece saf fenomenolojik bir şekilde, açık kılınmasına izin verilmemeli midir?

Nesneselliklerin *noetik-noematik* “kurulumu”nda, örneğin şey-nesnesellikler (*Dinggegenständlichkeiten*) hakkındaki konuşmamızda da, bir çift anlamlılık yatıyordu. Çok doğru olarak, her durumda, özellikle “edimsel” nesneleri, “edimsel dünya”nın şeylerini ya da en azından genel olarak “bir” edimsel dünyayı düşünüyoruz. O halde, bilince özgü bir tarzda, sadece anlamlar ve ifadeler yoluyla verili nesneler için bu “edimsel” ne anlama gelmektedir? Bu ifadelerin kendileri için, bu *noemaların* ya da buna koşut *noesislerin* doğası için “edimsel” ne anlama gelmektedir? Biçim ve içeriğe göre onların yapısının tikel kipleri için ne anlama gelmektedir? Bu yapı kendisini tikel nesne-bölgelerine göre nasıl tikelleştiriyor? Öyleyse soru, aynı zamanda, fenomenolojik bilimselliğin içinde, *noetik* ve *noematik* olarak, bir nesneyi (bu alışıldık bir konuşmada her zaman *edimsel* bir nesne anlamına gelir) kesinlikle kendi edimselliği içinde zorunlu kılan bilincin tüm bağlarının nasıl betimleneceğidir. Terimin daha *geniş* anlamıyla, –“edimsel olsun ya da olmasın”– bir nesne bilincin sağlam bağlantıları içinde “kurulur.” Bu bağlantılar kendileriyle birlikte ve kendilerinde özdeş bir X’in bilincini barındırırlar; kendi özleri sayesinde taşıdıkları sürece kavranabilir bir birliktir bu.

Aslında, sürdürülen araştırma şu ya da bu doğurgan anlamı içinde yalnızca edimselliklerle ilgili değildir. Edimsellikle ilgili sorular bu şekilde bütün biliş biçimlerinde, hatta nesnelerin olanaklı kurulumuyla ilgili fenomenolojik bilişlerimizde bile karşımıza çıkacaklardır: Onların tümü “edimsel-varolan” olarak kastedilen “nesneler” içinde kendi karşılıklarını bulurlar. *Noematik* olarak “kastedilen” X’in özdeşliği –her yerde sorulabileceği gibi– ne zaman “sadece” kastedilen özdeşlik yerine “edimsel olarak” X’in özdeşliğidir? Ve bu “sadece kastedilen” her yerde ne söyler?

Bu nedenle, edimsellik problemleri için ve “bu edimsellik”i kendi içinde kanıtlayan akıl-bilincinin bağlaşıklık problemleri için yeni düşünceler adamalıyız.

çev. METİN BAL & FEYSEL TAŞÇIER

Kaynakça

K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, Alfred Hölder Verlag, Viyana, 1894.

Nuray Sancar
Taner Timur
Özlem Bademli
Özer Akdemir
Aydın Çubukçu
Kaan Kangal
Çiğdem Şahin

Arabesk: Entelektüelin çılgılığı
1848 Avrupa Devrimi
Kafka öyküleri üzerine
Çevrecinin daniskası
Dünyanın Guernica'sı
Anaerkiden ataerkiye mitoloji
İstanbul'da neler oluyor

EVRENSEL KÜLTÜR

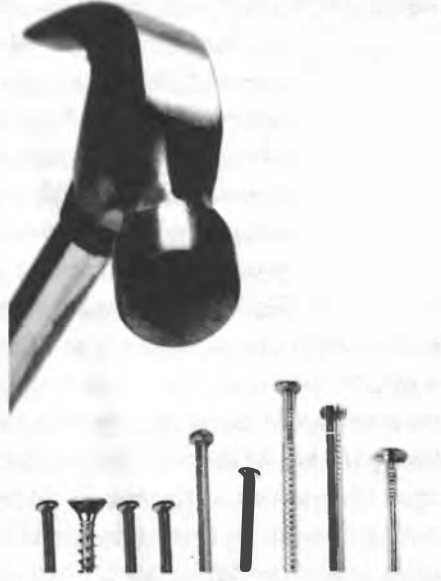
AYLIK KÜLTÜR, SANAT, EDEBİYAT DERGİSİ • SAYI 225 • EYLÜL 2010 • 7 TL

EYLÜL SAYISI
BAYİLERDE

DOSYA DARBE MÜHENDİSLİĞİ

Darbeler eski "toplumsal sözleşme"yi iptal edip yenisini gündeme getirirken toplumsal ilişkileri yeniden düzenliyor. İşkenceden başlayarak emekçi örgütlerinin dağıtılmasına kadar uzanan şiddet sadece bu yeni sözleşmeye rıza sağlamak ve onu meşrulaştırmak için. Her darbe bir toplumsal mühendislik çalışması aynı zamanda: eski fikirler, inanışlar ve düşünceler yerlerinden ediliyor bütün bir topluma yeniden şekil veriliyor...

İhsan Çaralan, Nuray Sancar, Hakan Mihçı, Kansu Yıldırım, Soner Torlak, Fahrettin Engin Erdoğan



EVRENSEL KÜLTÜR

AYLIK KÜLTÜR, SANAT, EDEBİYAT DERGİSİ • SAYI 225 • EYLÜL 2010 • 7 TL

EYLÜL SAYISI
BAYİLERDE



Nuray Sancar
Taner Timur
Özlem Bademli
Özer Akdemir
Aydın Çubukçu
Kaan Kangal
Çiğdem Şahin

Arabesk: Entelektüelin çılgılığı
1848 Avrupa Devrimi
Kafka öyküleri üzerine
Çevrecinin daniskası
Dünyanın Guernica'sı
Anaerkiden ataerkiye mitoloji
İstanbul'da neler oluyor

DOSYA DARBE MÜHENDİSLİĞİ

Darbeler eski "toplumsal sözleşme"yi iptal edip yenisini gündeme getirirken toplumsal ilişkileri yeniden düzenliyor. İşkenceden başlayarak emekçi örgütlerinin dağıtılmasına kadar uzanan şiddet sadece bu yeni sözleşmeye rıza sağlamak ve onu meşrulaştırmak için. Her darbe bir toplumsal mühendislik çalışması aynı zamanda: eski fikirler, inanışlar ve düşünceler yerlerinden ediliyor bütün bir topluma yeniden şekil veriliyor...

İhsan Çaralan, Nuray Sancar, Hakan Mihçı, Kansu Yıldırım, Soner Torlak, Fahrettin Engin Erdoğan

*Kartezyen meditasyonlar: fenomenolojiye bir giriş**

GİRİŞ

§1. Felsefi düşünümün ilk örneği olarak Descartes'ın meditasyonları

Fransız biliminin bu saygıdeğer mekânında transendental fenomenoloji hakkında konuşma olanağı sağlanması, özel nedenlerden ötürü içimi neşeyle doluruyor. Fenomenolojinin içinde bulunduğu yeni atılım, Fransa'nın en büyük düşünürü olan Descartes'ın *Meditasyonlar*'ına çok şey borçludur; *Meditasyonlar* üzerine çalışmalar, geliştirmekte olan fenomenolojinin yeni bir transenden-

* Bu metin Edmund Husserl'in *Kartezyen Meditasyonlar: Fenomenolojiye Bir Giriş* kitabının "Giriş" ve "Birinci Meditasyon: Transendental Ego'ya Giden Yol" başlıklı bölümlerini içermektedir. Metnin Almanca orijinali aşağıda belirtilen İngilizce çeviriyle karşılaştırılmıştır. Metin Topuz, Haluk Aşar, Deniz Sönmeyen, Fatih Tekin ve Yılmaz Bilgen'e çeviriye katkılarından dolayı teşekkür ederiz –çev. n. Metni Almanca orijinali ve de İngilizce ve Fransızca baskılarıyla karşılaştırıp gerekli düzeltmeleri yapan sayın Bülent Gözkân ve sevgili Aydın Gelmez'e teşekkür ederiz –ed. n.

Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, "Einleitung" ve "I. Meditation: Der Weg zum Transzentalen Ego", yay. haz. Prof. Dr. S. Strasser, 2. Baskı, Martinus Nijhoff, The Hague, 1973, ss. 43-65.

Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen: Eine Einleitung in die Phaenomenologie*, yay. haz. Elisabeth Ströker, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1987.

Edmund Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, "Introduction" ve "First Meditation: The Way to The Transcendental Ego", İng. çev. Dorion Cairns, Martinus Nijhoff Publishers, Hague/Boston/Londra, 1982, ss. 1-26.

tal felsefe biçimine dönüşmesini sağlamıştır. Bu bakımdan, fenomenoloji bir Yeni-Kartezyenizm diye adlandırılabilir, her ne kadar kartezyen felsefenin iyi bilinen öğretisinin neredeyse tüm içeriğini kartezyen motiflerin en uç noktaya taşınması yoluyla reddetmek zorunda olsa da.

Bu noktada, *Meditationes de prima philosophia*'daki motifler içinden önce kanımca ebedi bir anlam taşıyor olanlarıyla başlayıp, ardından transenden-tal fenomenolojinin yöntemini ve sorunlarını ortaya çıkaran dönüşümleri (*Umbildungen-transformation*) ve yeni oluşumları (*Neubildungen*) belirtirsem, bütünü ilginizi çekeceğinden şimdiden emin olabilirim.

Felsefeye yeni başlayan herkes *Meditasyonlar*'da içerilen olağanüstü düşün-ce dizisini bilir. Ona yön veren düşünceyi hatırlayalım: *Meditasyonlar*'ın amacı felsefenin tamamen mutlak bir temele dayanan bir bilim haline dönüştürül-mesidir. Bu, Descartes için, bütün bilimlerin buna karşılık gelecek şekilde ye-ni bir biçime getirilmesi demektir. Çünkü ona göre bilimler evrensel bir bili-min bağımsız olmayan üyeleridir. Bu evrensel bilim felsefeden başkası değildir. Bilimler yalnızca felsefenin sistematik birliği içerisinde sahici bilimler (*echten Wissenschaften*) haline gelebilirler. Öte yandan, bu bilimlerin, daha geriye gö-türülemeyen mutlak içgörüler (*Einsicht-Insight*) zemininde tam ve nihai bir temellendirme sayesinde sahip oldukları sahici bilim olma vasıflarının, tarihsel oluşumları içinde ele alınmaları durumunda eksik kaldığı görülecektir. Böyle-ce, mutlak ussal temellendirmenin birliği içerisinde, bilimlerin evrensel birliği olarak felsefe idesine karşılık gelecek köktenci bir yeniden inşaya gereksinim doğmaktadır. Bu yeniden inşa talebi Descartes'ta öznenin kendisine yönelen bir felsefe olarak ortaya çıkar. Özneye bu yönelme anlamlı iki düzeyde gerçek-leşir. İlk olarak: Ciddi bir şekilde filozof olmak isteyen herkes “yaşamında hiç değilse bir kez” kendine dönmeli ve o zamana kadar kabul etmiş olduğu bütün bilimleri bir yana bırakmaya ve onları yeniden inşa etmeye yönelmelidir. Fel-sefe –bilgelik (*Sagesse*)–, felsefe yapanın tümüyle kişisel bir meselesidir. Felsefe, felsefe yapanın bilgeliği olarak, onun kendi kendine edindiği, evrensel olana yönelmiş, en baştan itibaren her adımda kendi mutlak bakış açısının sorumlu-luğunu taşıyan bir bilgi olarak kendini göstermelidir. Eğer bunu amaç edinerek yaşamaya karar verdiysem –ki yalnızca bu karar felsefi bir gelişme yolunda be-ni harekete geçirebilir–, bu kararla, mutlak bir bilgi-yoksunluğu ile başlamayı seçmiş olurum. Böyle başladığımda ilk yapmam gereken şeylerden birisi, iler-lerken [kullanabileceğim],* beni hakiki bilgiye ulaştırabilecek bir yöntemi na-sıl bulabileceğim üzerine düşünmektir. Böylelikle, *Kartezyen Meditasyonlar* –ilk felsefi temellendirmelerin salt çok etkileyici edebi bir biçimde betimlenmiş ol-ması hususu bir yana bırakılsa bile– yalnızca filozof Descartes'ın kişisel mese-

* Metin boyunca kullanılan köşeli parantezler, İngilizce çeviriye çevirmen tarafından eklenen ifadeleri göstermektedir –çev. n.

lesi olarak ele alınamaz. Descartes'ın *Meditasyonlar*'ı, daha çok felsefeye yeni başlayan herkesin zorunlu meditasyonlarına (*Meditationen*) bir ilkörnektir.*

Kökensel bir felsefeyi yalnızca bu meditasyonlar yeşertebilir.

Meditasyonlar'ın bugün bize oldukça yadırgatıcı gelen içeriğine yönelecek olursak, orada, ikinci ve daha derin bir anlamda felsefe yapan bene, saf *cogitatio*ların (*cogitationes*) *egosuna* bir geri dönüş buluruz. Meditasyon yapan kişi [Descartes], bu geri dönüşü, o ünlü ve çok önemli şüphe yöntemiyle gerçekleştirebilir. Sadece mutlak bilgiyi amaçlayan şüphe yöntemi, şüphe içirme olanağı olan herhangi bir şeyi varolan olarak kabul etmez.

Descartes, doğal deneyim ve doğal düşünme yaşamında kesin olan her şeyin, şüpheli olma olanakları açısından yöntemsel bir eleştirisini yapar; şüpheli olma olanağına açık olan her şeyi dışarıda bırakarak, mutlak biçimde apaçık şeylerin bir toplamına varmayı amaçlar.

Bu yöntem izlendiğinde, dünyayı bize doğal yaşam içinde veren duyuusal deneyimin kesinliği eleştiriye karşı koyamaz; böylece dünyanın varlığı daha bu başlangıç aşamasında geçerliliğini yitirir. Meditasyon yapan kişi kendini yalnızca *cogitatio*larının saf *egosu* olması bakımından mutlak biçimde şüphe götürmez, dünya olmasaydı bile ortadan kaldırılamaz bir şey olarak muhafaza eder. Böyle indirgenmiş *ego* bir tür tekbenci (*solipsistischen-solipsistic*) felsefe yapmaya koyulur. Kendi saf içsellğinde (*Innerlichkeit*) nesnel bir dışsallığın (*Ausserlichkeit*) türetilebileceği *apodeiktik* ve kesin yollar arar. Bu çıkarım süreci iyi bilinmektedir: Önce Tanrı'nın varlığı ve *veracitas* (*hakikatler*), sonra bunların aracılığıyla nesnel doğa, sonlu tözlerin ikiliği –kısaca metafiziğin nesnel alanı ile pozitif bilimlere ve bütün bu disiplinlerin kendileri– türetilir. Bütün çıkarımlar, yapılması gerektiği gibi, saf *egoda* içkin, onda *doğuştan* olan ilkelerin ipuçlarına dayanarak sürdürülür.

§2. Felsefede kökten bir yeni başlangıcın zorunluluğu

Descartes'tan bu kadar. Şimdi şunu soralım: Bu düşüncelerde ebedi bir anlam aramaya gerçekten değer mi? Hâlâ, canlı bir kuvvetle çağımızı etkileyebilecek düşünceler mi bunlar?

Ne olursa olsun, bu *Meditasyonlar* tarafından mutlak biçimde temellendirilebilecekleri halde pozitif bilimlerin *onlara* ufacak bir ilgi bile göstermemesi düşündürücüdür. Açık ki, pozitif bilimlere üç yüzyıllık parlak bir gelişimden sonra, kendilerini temellerindeki belirsizliklerle kösteklenmiş hissetmektedirler. Gelgelelim, temellerine yeni bir biçim vermeye çalışırken *Kartezyen Meditasyonlar*'ı tekrar ele almak akıllarına gelmemektedir. Ne var ki, *Meditasyonlar*'ın tama-

* Bu yorumun dayanağı için bkz. *Principia*'nın çevirmenine yazarın mektubu: René Descartes, *Principia Philosophiae*, Philosophische Bibliothek, cilt 28, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1965, ss. XXXI-XLVII –Alın. ed. n.

men eşsiz bir anlamda felsefede çığır açmasına ve bunu tam da saf *ego cogitoya* geri dönerek yapmasına büyük önem atfedilmelidir. Aslında Descartes tümüyle yeni bir felsefe tarzını başlatır: Descartes’la birlikte felsefe, yaklaşımını tümüyle değiştirerek, naif nesnelcilikten transendental öznelciliğe doğru kökten bir dönüşüm geçirir; bu transendental öznellik hep yeni ama hep de yetersiz girişimlerle zorunlu bir nihai biçime ulaşmaya çabalıyormuş gibi görünmektedir. Gelişmekte olan bu eğilimin kendinde ebedi bir anlam taşıyor olması gerekmez mi? Onun, bizim için büyük ve bizzat tarihin bize yüklediği bir görevi, uğruna seferber olalım diye hepimizi bir araya getiren bir görevi, ifade ediyor olması gerekmez mi?

Günümüz felsefesinin umarsız bir etkinlik içinde paramparça olması bizi düşünmeye sevk etmektedir. Batı felsefesine birlikli bir bilim olarak bakmayı denediğimizde görürüz ki, onun çöküşü on dokuzuncu yüzyılın ortalarından bu yana devam etmektedir; amaçları, sorunları ve yöntemleri bakımından geçmiş vakitlerde sahip olduğu göreceli birlik yitip gitmiştir. Yeniçağın başlangıcından itibaren dinsel inancın gittikçe daha fazla canlılığını yitirmiş bir uzlaşım haline gelmesiyle, aydınlar özerk bir felsefeye ve bilime, yeni ve büyük bir inanç duymaya başladı. Tüm insanlık kültürü bilimsel içgörüler tarafından yönlendirilmeli, aydınlatılmalı, böylelikle yeni ve özerk bir kültür oluşturulmalıydı.

Ama şu sıralarda bu inanç da zayıflamaya başladı. Hiç de nedensiz değildi bu. Bütünsel-yaşayan bir felsefe yerine neredeyse tutarsız ve sınırsızca büyüyen bir felsefe literatürümüz var. * Birbiriyle çatışan, ama tam da bu çatışmayla aralarında bir iç dayanışma ve temel kanılarda bir ortaklık bulunduğunu, haki ki felsefeye şaşmaz bir inanç beslediklerini ortaya koyan kuramlara ilişkin ciddi bir tartışmanın yerine, ciddi, birlikte ve birbiri için felsefe yapmanın yerine, sadece sözde-bildirimler, sözde-eleştiriler var elimizde. Bu durum nesnel geçerli sonuçlara ulaşma isteğine ve ciddi bir işbirliği ruhuyla sorumluluk bilincine sahip karşılıklı çalışmaya hiçbir şekilde olanak tanımaz. “Nesnel olarak geçerli sonuçlar”, karşılıklı eleştiri yoluyla düzeltilen ve her eleştiriye direnen sonuçlardan başka bir anlama gelmez. Ama pek çok felsefecinin ve neredeyse bir o kadar da felsefenin olduğu yerde, gerçek çalışma ve gerçek işbirliği nasıl olanaklı olabilir? Elbette bizim hâlâ –filozofların bir araya geldiği ama ne yazık ki felsefelerin bir araya gelmediği– felsefe kongrelerimiz var. Felsefeler birbirleri için var olabilecekleri ve birbirlerine etkide bulunabilecekleri tinsel bir uzam birliğinden yoksundur. Tek tek “okullar”ın ya da “akımlar”ın her biri bakımından durum belki biraz daha iyidir. Ama bunlar da birbirlerinden yalıtılmış olduğundan, bütün olarak felsefenin şimdiki hali tam da bizim anlattığımız gibidir.

* Daha sonraki düzenlenmesinde bu parça şu şekildedir: “Bizim gerçekte edebi, ama ciddi olarak bilimsel, felsefi olmayan, neredeyse tutarsız ve birbirinden bağlantısız bir şekilde büyüyen bir literatürümüz var –İng. çev. n.

İçinde bulunduğumuz bu talihsiz durum Descartes'ın gençliğinde yaşadığı duruma benzemiyor mu? Eğer öyleyse, onun –yani başlangıç dönemindeki bir filozofun– radikalliğini canlandırmak için büyük geleneklerle, nispeten ciddi yeni başlangıçlarla, ([akademik] çalışmayı değil de yalnızca bir etki de bulunmayı amaçlayan) moda edebi akımlarla dolu uçsuz bucaksız felsefi literatür yığınına kartezyen [anlamda] bir devrime uğratmanın ve *Meditationes de prima philosophia* ile yeni bir başlangıç yapmanın tam zamanı değil mi? Son kertede felsefi durumumuzun çaresizliği Descartes'ın *Meditasyonlar*'ından kaynaklanan itici güçlerin, felsefi sorumluluğun radikalizm ruhu elden kaçtı diye, yaşamsallığını yitirmesine geri götürülemez mi? Önyargılardan tamamen kurtulmayı amaçlayan, kendisinin ortaya koyduğu nihai apaçıklıklardan hareketle gerçek bir özerklik içinde kendini biçimlendirmeyi ve böylece de sorumluluğu mutlak biçimde üstüne almayı hedefleyen bir felsefe talebinin sanıldığı gibi aşırı bir istek olmaktan çok, hakiki felsefenin asıl anlamına ait bir talep olması gerekmez mi? Çağımızda tam anlamıyla yaşam dolu bir felsefeye duyulan özlem çeşitli rönesanslara yol açtı.

Ama biricik üretken rönesansın *Kartezyen Meditasyonlar*'ın etkisini yeniden uyandıran rönesans olması gerekmez mi: *Meditasyonlar*'ın içeriğini üstlenmek sizin onların radikalliğinin en derin anlamını *ego cogitoya* geri dönerek canlandırmak ve buna dayanarak da en sonunda onlardan kaynaklanan ebedilik değerlerini ortaya çıkarmak gerekmez mi?

[Bu soru] her durumda transendental fenomenolojiye giden yola işaret eder.

Bu yolu birlikte yürümek istegindeyiz. Biz radikalce başlangıç yapan felsefeciler olarak, meditasyonları kartezyen [bir tarzda] –elbette olağanüstü eleştirel bir dikkat içerisinde ve asıl *Kartezyen* [*Meditasyonlar*'ın] zorunlu dönüşümlerine hazır bir şekilde– tamamlamak niyetindeyiz. Descartes'ı ve ardılarını yoldan çıkartan ayartıcı yanılgıları aydınlatmak ve [bunlardan] kaçınmak zorundayız.

I. MEDİTASYON

Transendental *Egoya* Giden Yol

§3. Kartezyen devrim ve bilimin mutlak temellendirilişinde yol gösterici nihai ide

Böylece, radikal bir başlangıç yapan her filozofun kendisi için ve kendisinde kararlılığıyla, şimdiye kadar kabul gören bütün kanıları, bütün bilimlerimizi de içermek suretiyle, öncelikle bir yana bırakarak yeni bir başlangıç yapıyoruz.

Tıpkı Descartes için olduğu gibi, bizim derin düşüncülerimize yön veren ide de kökten bir biçimde sahici, en sonunda evrensel bir bilim olarak kurulacak bir bilim idesi olsun. Ama biz önceden verili hiçbir bilime bu türden gerçek bir bilim olarak güvenmedikten sonra –çünkü hepsi bizim için geçerliliğini yitirmiştir–, bu idenin kendisine, yani mutlak olarak temellendirici bir bi-

lim ideşinin kuşku götürmezliğine ne diyeceğiz? Yoksa bu ide meşru bir nihai ideyi, yani olanaklı bir uygulamanın olanaklı amacını mı gösterir? Herhangi bir normun böylesi olanakları sınamak için halihazırda kurulmuş olduğunu –veya belki de gerçek bir bilimin sözümona uygun tarzının verildiği bir norm sistemini– kabul etmek bir yana dursun, açıkçası bu da önceden varsaymamamız gereken bir şeydir. Bu, en sonunda, bütün bilimler çöküşe uğratılırken, aynı zamanda çöküşe uğratılan bilimlerin içinde yer alması gereken bir bilim kuramı olarak bütün mantığın önceden verili sayılması demektir. Descartes'ın kendisi [daha] en baştan geometriyi, yani matematiksel doğa bilimine göre düzenlenmiş bir bilim idealini varsaymıştı. Bu [bilim ideali] vahim bir önyargı olarak yüzyıllar boyunca etkili olmuştur ve örtük olarak *Meditasyonlar*'ın kendisini de belirlemiştir. Açıkçası Descartes için daha en baştan evrensel bilimin tüm dengelsel bir sistem biçiminde olması gerektiği çok açıktı, öyle ki bu tüm dengelsel sistem içinde bütün yapı, *ordine geometrico*, bir tüm dengelsel [çıkarımın] mutlak olarak dayandığı aksiyomatik temel üzerinde durmaktaydı. Descartes için, geometrik aksiyomların geometride oynadığı rolün bir benzerini, evrensel bilimde, *egonun* doğuştan getirdiği aksiyomatik ilkelerle birlikte *ego*nun kendisinin mutlak kesinliği aksiyomu oynar –yalnızca bu aksiyomatik temel geometridekinden daha da derinlerde yatar ve hatta geometrik bilginin nihai temellendirilmesi için ona başvurulmaktadır.

Bunların hiçbirisi bizim [düşünmemiz] için belirleyici olamaz. Biz, başlangıç aşamasındaki [felsefeciler] olarak, herhangi bir normatif bilim idealini henüz kabul etmedik; mutlak bir temellendirilişini amaç olarak belirleme tarzımız konusunda dikkatli olmalıyız; sadece kendimiz için yeni bir [normatif bilim ideali] oluşturduğumuzda böylesi bir ideale sahip olabiliriz.

Ama bu, bilimin mutlak olarak temellendirilmesi genel amacından vazgeçtiğimiz anlamına gelmez. Bu amaç *Kartezyen Meditasyonlar*'ın gidişatını yönlendirdiği gibi bizim meditasyonlarımızın gidişatını da sürekli olarak yönlendirecek, giderek bizim meditasyonlarımızda da somut bir belirlenim kazandıracaktır. Çünkü bilimi ve en başta da onun olanağını, önceden verili sayamayız. [Kendimize böyle bir] amaç belirlemenin bu tarzı nasıl açık hale getirilebilir ve nasıl güvence altına alınabilir?*

Doğal olarak genel bir bilim idesini olgusal olarak verili bilimlerden elde ederiz. Oysa bunlar bizim radikal eleştirel tutumumuzda yalnızca varsayılan (hipotetik) bilimler haline gelmişlerdir; o zaman, [şimdiye kadar söylediklerimiz

* Dorian Cairn'in İngilizce çevirisinde bu cümleden sonra aşağıdaki ifadeler yer almaktadır: "Amaçlarımızın kusursuz bir biçimde ve böylece pratik bir olanak olarak gerçekleşmesini nasıl sağlarız? O zaman ilkin genel bir anlayışla bu olanağı nasıl ayırt ederiz ve onunla ilgili hakiki bir felsefenin –özü gereği ilk olanla başlayan radikal bir felsefe– belirli yöntemsel yolunun sınırlarını nasıl çizeriz?" –çev. n.

uyarınca] onların genel nihai idesi de aynı anlamda varsayılmış [ide] haline gelir. Bu yüzden, biz bu [genel nihai idenin] gerçekleştirilip gerçekleştirilemeyeceğini henüz bilmiyoruz. Ne olursa olsun biz bu ideye bu biçimde ve belirsiz, akıcı bir genellik halinde sahip oluruz; böylelikle, gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini ve nasıl gerçekleşebileceğini bilmediğimiz bir ide olarak felsefe idesine de sahip oluruz. Böylece [bu genel bilim idesinin] meditasyonlarımızda bizi geçici olarak yönlendirmesine deneme mahiyetinde izin verdiğimiz bir ilk varsayım olarak kabul etmekteyiz. Bunun bir olanak olarak nasıl düşünülebileceği ve daha sonra da nasıl gerçekleştirilebileceği üzerine kafa yormaktayız. Emin olmak için ilkin durumun beraberinde getirdiği tuhaflıkların neler olduğunu ele alacağız –eğer bizim radikallığımız boş bir tavır olarak kalmayıp gerçek bir eylem olabilecekse, bu tuhaflıklardan nasıl kaçınabiliriz? O halde sabırla ilerleyelim.

§4. Bilimin nihai-anlamının *noematik* fenomen olarak bilimin içine dalmak yoluyla ortaya çıkarılması

Açıkcası şimdi ilk olarak yapmak zorunda olduğumuz şeylerden birisi, başlangıçta muğlak bir genellik olarak kafamızda bir tasarım halinde bulunan yönlendirici ideyi netleştirmektir. Doğal olarak, bilim kavramının yapısı, onun mevcut bilimlerle karşılaştırılmasına dayanan bir soyutlama süreciyle ele alınamaz. Bizim bütün incelememizin anlamı, kültür olguları olarak bilimler ile gerçek ve hakiki anlamda bilimlerin birbiriyle özdeş olmadıkları [düşüncesinde yatar]; hakiki anlamdaki bilimler kültür bilimlerinin olgusallığının ötesine geçen bir sav taşırlar –ki bu sav salt olgusallık içerisinde önceden yerine getirilmiş bir sav olarak kabul edilemez. İde olarak bilim –sahici bilim idesi olarak– tam da bu savın içinde yer alır.

Bu ide nasıl ortaya çıkarılabilir ve kavranabilir? Her ne kadar biz mevcut bilimlerin geçerliliği bağlamında –yani onların kuramlarının hakikiliği ve bununla bağlantılı olarak onların kuramlaştırma yönteminin yeterliliği bağlamında– herhangi bir tutum takınmasak da, gerçekte neyi amaçladığımızı açık ve seçik bir şekilde görmek için bilimsel etkinliklerin içine tamamen “dalmak”tan ve aslında onların amaçladığı şeyleri yapmaktan bizi alıkoyan hiçbir şey yoktur. Eğer böyle yaparsak ve bilimsel çabanın yöneliminde adım adım derinleşirsek, gerçek bilimin genel nihai idesinin oluşturucu parçaları, en başta da ilk ayrımın kendisi, bizim için açık hale gelecektir.*

Her şeyden önce *dolaylı* ve *dolaysız yargılar* [arasındaki] ayrımla birlikte yargıda bulunma eyleminin ve yargının kendisinin başlangıçtaki açıklığı buraya aittir: Dolaylı yargılarla başka yargılar arasında öyle bir anlam bağlantısı var-

* Bu cümle Dorian Cairns çevirisinde şöyledir: “Eğer böyle yapar ve bilimsel çabanın yöneliminde adım adım derinleşirsek, ilkin bu ayrımın kendisi, genel olsa da gerçek bilimin genel nihai idesinin oluşturucu parçaları bizim için açık hale gelecektir.” –çev. n.

dır ki, onlara yargı verici bir tarzda inanmak, –zaten inanılmış bir şeye inanmanın tarzı içerisinde– diğerlerine inanmayı da “varsayar.” Aynı şekilde, [bu inanma], temellendirilmiş yargılar için çabalamanın, yani yargının doğruluğunun, hakikatinin –ya da başarısızlık durumunda yargının yanlışlığı veya doğru olmamasının– kendisinde gösterilmesi gereken temellendirme yapmanın açık hale getirilmesini de [varsayar]. Dolaylı yargılar söz konusu olduğunda bu göstermenin kendisi dolaylıdır; dolaylı yargılar, yargının anlamında kapsanan dolaysız yargıların gösterilmesine dayanır ve somut olarak onların temellendirilmesini de içerir. Zaten tamamlanmış bir temellendirmeye veya böylece gösterilmiş hakikate istenildiğinde “geri dönülebilir.” Bir ve aynı bilinçli hakikatin bu tekrar gerçekleştirilme özgürlüğü sayesinde, o kalıcı bir kazanç ve mülkiyet haline dönüşür –ki o, bu şekliyle bir bilgi adını alır.

Bu tarzda ilerlemeye devam edersek (biz burada doğal olarak sadece [gidişata] işaret ediyoruz), bir temellendirmenin ya da bir bilginin anlamının daha kesin bir şekilde açıklanması yoluyla apaçıklık (*Evidenz*) idisiyle karşılaşırız. Hakiki bir temellendirmede, yargılar, kendilerini “doğru” olarak, “uygun” olarak gösterirler; yani temellendirme, yargının, yargı konusu olan olguların durumunun (olgu ya da olgu bağlamının) (*Sache bzw. Sachverhalt*) “kendisi”ne uygunluğudur. Daha açık şu şekilde dile getirilebilir: Yargıda bulunmak (*Urteilen*), bir şeyi kastetmektir ve genelde, sadece şöyle şöyle bir şeyin (*es sei das und das*) var olduğunu varsaymaktır; yargı (her ne hakkında verildiyse) sadece varsayılan olgu veya varsayılan olgu bağlamıdır: Bir olguyu kastetmek ya da bir olgu durumunu kastetmek. Fakat bunun karşısında bazen mükemmel bir şekilde yargıya varan kastetme (böyle böyle bir şeye bilinçli olarak sahip olan bir yargı verme) bulunur. Bu [târzda bir yargıya sahip olma] apaçıklık demektir. Apaçıklıkta sadece “uzaktan kastedilmiş olmak” yoktur; onda, olgu, “olgunun kendisi” olarak, olgu bağlamı, “olgu bağlamının kendisi” olarak vardır: Yargıda bulunan, böylelikle, onun kendisine sahiptir. Salt varsayımsal bir yargıda bulunma, bilinçli bir dönüşüm yoluyla olgulara, olgu bağlamlarının kendilerine karşılık gelen apaçıklığa uygun hale gelir. Bu dönüşüm, salt kastetmenin içinin doldurulmasının, kastedilen şeyin verilenin kendisiyle örtüşmesi ve uygun olmasının sentezindeki karakteri kendinde taşır; [bu dönüşüm], olgulardan uzakta olarak daha önceden kastedilmiş olanın doğruluğuna apaçık bir sahip olmadır.

Böyle ilerlemeye devam ettiğimizde, her türlü bilimsel yapıp etmeyi yönlendiren nihai idenin temel öğeleri, kendiliğinden ortaya çıkar. Örneğin bilim insanı yalnızca yargıda bulunmayı değil, yargılarını temellendirmeyi de ister. Daha açık bir şekilde söylenirse, bilim insanı mükemmel bir şekilde temellendirmediği ve böylece istediği zaman özgürce gerçekleştirilebilen bir dönüşle tekrarlanabilen temellendirme eylemine tamamen geri dönerek meşrulaştırmadıkça hiçbir yargının ne kendisi ne de başkaları tarafından bilimsel bilgi olarak

kabul edilmesini amaçlamaz. Bu belki de, *de facto*, sadece bir sav (*Prätention*) olmaktan öteye gidemez; bu sav, her ne olursa olsun, ideal bir hedef olarak kalır.

Ancak [şimdiye kadar söylediklerimizi desteklemek üzere] açıklayıcı bir şey daha söylenmeli: Biz yargıyı (varolan bir şeyi kastetmenin en geniş anlamında) ve apaçıklığı [sırasıyla] yüklemleme öncesi (*vorprädikativem–pre-predicative*) yargıdan ve yüklemleme öncesi apaçıklıktan ayırmalıyız. Yüklemlemeye ilişkin apaçıklık (*Prädikative Evidenz*) yüklemleme öncesi apaçıklığı içerir. Kastedilen şey, yani apaçık olarak görülen [şey] (*evident Erschute-evidently viewed*) [yüklemleyici bir ifadeyle] dile gelir ve bilim her zaman ifadesel olarak yargı vermeyi (*ausdrücklich Urteilen–judge expressly*), ifade edilmiş bir yargı ya da ifade edilmiş bir hakikat olarak sabitlemeyi amaçlar. Ama ifadenin de kastedilmiş olana ve kendisi verilmiş olana daha iyi ya da daha kötü bir uygunluğu söz konusudur; böylece [ifadenin] kendisinin apaçık olmaya ya da apaçık olmamaya sahip olması [söz konusudur] –ki bu, yüklemlemeyi de aynı şekilde etkiler. [Sonuç olarak] temellendirilmiş ve temellendirici yüklemleyici bağlamlar olarak bilimsel hakikat idesi de [ifadenin apaçıklığıyla] birlikte belirlenmiş olur.

§5. Apaçıklık ve sahici bilim idesi

Biz işe [yeni] başlayan filozoflar, bu tarzda ve bu yolda derin düşünöme devam ettikçe, mutlak bir temele dayanan ve mutlak olarak meşrulaştırılan kartezyen bilim idesinin (en son adımda da evrensel bilim idesinin), bütün bilimleri ve onların evrensel olma çabalarını sürekli olarak yönlendiren ideden başka bir şey olmadığını anlarız –o idenin olgusal gerçekleşme bağlamı ne olursa olsun.

Apaçıklık *en geniş anlamıyla*, bir varolanın ve onun varolan olmasının “deneyim”idir, tam da bir-şeyin-kendisini-tinsel-olarak-görmedir. Apaçıklığın gösterdiği şeyle, yani “deneyim”in gösterdiği şeyle çatışma, apaçıklığın negatif olmasına (ya da negatif apaçıklığa) ve içeriksel bakımdan apaçık yanlışlığa yol açar. * Gerçekte, alışıldık ve en dar anlamıyla bütün deneyimi içeren apaçıklık, daha az ya da daha çok mükemmel olabilir. *Kusursuz apaçıklık* ve onun karşılığı olan saf ve asıl hakikat (*reine und echte Wahrheit*), bilgiye yönelme çabasında bir şeyi kasteden yönelimin yerine getirilmesini sağlayan bir ide olarak verilmiştir. Böylesi bir çabanın içine dalma yoluyla, bu ideleri ondan çıkarabiliriz. Doğruluk ve yanlışlık, eleştiri ve apaçık verilmişliklere eleştirel olarak uygunluk, bilim öncesi yaşamda bile önemli bir rol oynayan günlük yaşama ait bir konudur. Günlük yaşamın görelî ve değişken amaçları için görelî apaçıklıklar ve görelî hakikatler yeterlidir. Ama bilim her zaman ve herkes için geçerli

* Metnin İngilizce çevirisinde bu cümle şu biçimdedir: “Apaçıklığın gösterdiği şeyle, yani deneyin gösterdiği şeyle çatışma, apaçıklığın negatif olmasına (ya da negatif apaçıklığa) yol açar –yargı biçiminde koyacak olursak: Olgunun var olmamasının pozitif apaçıklığı. Negatif apaçıklık içerik bakımından apaçık yanlışlıktır.” –çev. n.

olan ve geçerli kalan hakikatleri arar; buna uygun olarak da yeni bir tür ve en son noktasına kadar götürülen bir doğrulama peşindedir. Her ne kadar bilim, *de facto*, en sonunda kendisinin de görmesi gerektiği gibi, “mutlak” hakikatlerden oluşan bir sistemin gerçekleşmesini sağlamakla değil, ama daha ziyade [kendi] hakikatlerini tekrar ve tekrar düzenlemekle yükümlüyse de, ister istemez mutlak ya da bilimsel olarak gerçek hakikat idesini izler; ve böylece bilim bu ideye ulaşmayı amaçlarken sadece ona yakınlaşmanın sonsuz ufkunda yaşar. Bilim bu türden yakınlaşmalarla ve bilginin sistematik evrenselliğine ulaşmak amacıyla, bu evrensellik ister kapalı bilimsel bir alana, ister varolanın varsayılmış bütünsel-birliğine ilişkin olsun, –eğer bir “felsefe” olanaklıysa ve söz konusuysa– yalnızca gündelik bilgiyi değil, kendini de *in infinitum* aşabileceğine inanır. O halde, yönelime göre, felsefe ve bilim idesi *kendinde daha öncekinden kendinde daha sonrakine devam eden bir bilgi düzenini* ve en sonunda da keyfi olarak seçilen değil de şeylerin kendilerinin doğasında temellenmiş olarak bulunan bir başlangıç ve bir ilerlemeyi içerir.

Böylece biz bilimsel çabalamanın genelliği içerisine ayrıntılı düşünme yoluyla dalarak, başlangıçta muğlak olmasına rağmen o çabayı yöneten gerçek bilimin egemen nihai idesinin temel parçalarını keşfederiz. Bu arada, sorgulanamaz olduğu varsayılan bilim idealinin veya onun parçalarının olanaklılığını savunmak üzere peşinen bir yargı vermeyeceğiz.

Burada şu söylenmemeli: Böyle araştırmalar ve incelemelerle niye uğraşalım? Böylesi araştırma ve incelemeler, açıkça, doğal olarak hem şimdi hem de gelecekte kullanılması gereken genel bilim kuramına yani mantığa aittirler. Ama biz kendimizi tam da bu kendiliğinden doğal kabul etmeye karşı korumak zorundayız. Descartes’a karşı söylemiş bulunduğumuz şeyi vurgulayalım: Önceden verili bütün diğer bilimler gibi mantık da genel çöküşe uğratma yoluyla geçerlilik dışı bırakılmıştır. Felsefi bir başlangıcı olanaklı kılan her şeyi, en başta kendimiz elde etmeliyiz. Sonradan sonraya geleneksel mantık tarzında gerçek bir bilimin kendini bize gösterip göstermeyeceği [ihtimali] hakkında şimdiden hiçbir şey bilemeyiz.

Biz –açıkça yapılmaktan çok ana hatlarıyla verilmiş olan– bu ön çalışmayla, bu sürecin daha ileriye gidebilmesi için bir ilk yöntemsel ilkeyi saptayabileceğimiz bir açıklığa ulaşmış bulunuyoruz. Şurası açık ki, ben felsefi bakımdan işe yeni başlayan biri olarak, gerçek bilimin olası amacına ulaşmaya çabaladığım için, apaçıklıktan elde edilmemiş –kendilerini bana “kendileri olarak” veren olgulardan ve olgu bağlamlarının “deneyler”inden elde edilmemiş– hiçbir yargıyı bilimsel olarak dile getirmemeye ya da kabul etmemeye devam etmekte tutarlı olmalıyım. Hatta o zaman bile söz konusu apaçıklık üzerine her zaman düşünmeliyim; onun etki alanını incelemeli ve bu apaçıklığın nereye kadar gittiğini, onun mükemmelliğinin, şeylerin kendilerinin gerçekten verilme-

sinin nereye kadar uzandığını kendim için açık hale getirmeliyim. Bunun eksik olduğu yerde bir son geçerlilik savında bulunmamalıyım, fakat [bulunsam bile bu] yargıyı, en iyisinden, son geçerliliğe giden yolda olanaklı bir ara uğrak olarak değerlendirmeliyim.

Bilimler yüklemleme-öncesi görüleni tam ve apaçık uygunlukla ifade eden yüklemlemeleri amaçladıkları için, bilimsel apaçıklığın bu yanı hakkında da dikkatli olunması gerektiği açıktır. Günlük dilin değişkenliği, çift anlamlılığı ve ifadenin bütünlüğü hakkında haddinden fazla hoşnutsuluk duyulmasından dolayı, –hatta [günlük dilin] ifade araçları kullanıldığında bile– anlamların kazanılmış anlayışlara göre yöneltmesi yoluyla yeni bir meşruluk kazanmasına ve sözcüklerin böyle meşrulaştırılmış anlamları ifade edecek şekilde düzenlenmesine gereksinim duyulmaktadır. Biz, bunu da şu andan itibaren tutarlı bir şekilde uygulayacağımız apaçıklığın normatif yöntemsel ilkesinin [parçası olarak] kabul edeceğiz.

Ama bu ilke ve şimdiye kadarki bütün meditasyonumuz, eğer bize gerçek bir başlangıç yapmak, yani gerçek bilim idesini gerçekleştirmeye başlamak için bir dayanak veremiyorsa, nasıl olur da bize yardım eder? Bilgilerin, sahici bilgilerin sistematik düzenine ait olan biçim bu ideye ait olduğu için, *başlangıca ilişkin soru*, evrensel bilginin bütün katmanlı yapısını taşıyabilecek ve taşıması gereken bu kendilerinde ilk olan bilgilerin ne oldukları sorusu olarak ortaya çıkmaktadır. Buna uygun olarak, eğer bizim önceden varsayılmış amacımız pratik bakımdan olanaklı olabilecekse, biz meditasyonda bulunanların bütün bilimsel bilgilerden yoksun olarak, kendilerinde bu öncelemenin damgasını taşıyarak tüm diğer tasarlanabilenleri önceleyen apaçıklıklara ulaşmamız gerekir. Öncelemenin apaçıklığı bağlamındaki apaçıklıklar, eğer onlara dayanarak ilerleyen ve onların temelinde kurulan belli bir bilgi sisteminin idesi tarafından –bu idenin bir kısmının sonsuzluk olduğu da düşünülerek– yönetilen bir bilimin yapısının bir anlamı olabilecekse, belli bir mükemmelliği ve mutlak kesinliği beraberinde taşımalıdır.

§6. Apaçıklığın ayrımları: çürütülemez ve kendinde ilk apaçıklık için felsefi talep

Elbette, burada, başlangıç sürecindeki bu karar verme noktasında meditasyonlarımız yoluyla daha da derine gitmeliyiz. *Mutlak kesinlik* ve onun eşdeğeri olan *mutlak şüphe edilemezlik* deyimlerinin açıklığa kavuşturulması gerekir. Daha yerinde bir açıklamayla, bu deyimler, dikkatimizi apaçıklığın ayrımlaşmasına dair ideal olarak talep edilen mükemmelliğe yöneltir. Felsefi meditasyonun halihazırdaki giriş aşamasında, bilim öncesi deneyimlerin engin bir sonsuzluğuna, apaçıklıklara –çok ya da az mükemmel apaçıklıklara– sahibiz. [Bilim öncesi apaçıklıklarla] bağlantılı olarak mükemmel olmamaklık, kural ola-

rak, olguların ya da olgu bağlamlarının kendisinin verilmişliği [bağlamında], tam olmamak, tek yanlılık, görece muğlaklık ve açık olmamak demektir. Yani [bilim öncesi apaçıklık], “deneyim”in *tamamlanmamış parçalarla, umulan ve eşlik eden anlamlarla* bozulmuş olmasına karşılık gelir. Mükemmelleştirme, bu eşlik eden anlamların fiili deneyimde tamamlanacağı uyumlu deneyimlerin sentetik gidişatı olarak ortaya çıkar. Mükemmelliğin karşılığı olan ide “*uygun apaçıklık*” idesi olabilir –ve mükemmelliğin ilkece sonsuzlukta olup olmadığı [sorusu] açık kalabilir.

Her ne kadar bu ide bilim insanının niyetine sürekli olarak yol gösterse de, bilim insanı için (daha önce sözü edilen “içine dalma” yoluyla kavradığımız şekilde) apaçıklığın farklı türden bir mükemmelliği daha yüksek bir itibara sahiptir. Bu mükemmellik çürütülmezliktir (*Apodiktizität*) ve uygun olmayan apaçıklıklarda bile ortaya çıkabilir. Bu, belirli ve özel bir anlamda mutlak şüphe edilemezliktir. [Bu öyle bir şeydir ki] bilim insanı bütün ilkelerin içinden onu talep eder; onun üstün değeri –kendinde ve kendisi için önceden apaçık temellendirmeler söz konusu olduğunda–, ilkelere geri dönülerek bir kez daha ve daha yüksek bir basamakta temellendirme yapma ve böylece [bilim insanlarının] çürütülemezliğin en yüksek itibarını elde etme çabalarında kendini gösterir. Çürütülemezliğin temel doğası aşağıdaki gibi nitelendirilebilir:

Her apaçıklık bir varolanın ya da işte öyle olanın, varlığına ilişkin her türlü kuşkuyu dışarıda bırakan tam kesinlikle “kendi” tarzında kendini kavramasıdır. Ama bu tam kesinlik, apaçık olanın daha sonraki şüpheli olma veya bir yanılısına olma olanağını [ya da düşünülebilirliğini] dışarıda bırakmaz –gerçekten de duyuşal deneyim bize bunun örneklerini gösterir. Dahası *apaçıklığa rağmen*, kuşkulu hale gelmenin ya da hiç var olmamanın (*Nichtseins*) bu açık olanağı, [söz konusu apaçıklığın] neye yol açtığı üzerine eleştirel bir düşünme yoluyla her zaman için en baştan bilinebilir. Ama çürütülemez bir apaçıklığın olağanüstü bir özelliği vardır; o, sırf kendisinde apaçık olan olgu bağlamlarının veya olguların varlıksal kesinliği değildir, aksine bu çürütülemez apaçıklık eleştirel bir düşünüm yoluyla olgu ve olgu bağlamlarının var olmamasının aynı zamanda mutlak düşünülemezliğinin dikkate değer kendine özgülüğüne sahip olarak –ve böylelikle de daha en baştan her şüpheyi nesnesiz olmaları bakımından dışarıda bırakarak– kendini açar. Bunun yanı sıra eleştirel düşünümün (*reflektion*) apaçıklığı da –apaçık kesinlik içinde sunulmuş (*Vorliegend*) olanın var olmamasının bu düşünülemezliğindeki apaçıklıkta olduğu gibi– aynı şekilde çürütülemez olmanın itibarına sahiptir. Ve bu, daha yüksek düzeydeki her eleştirel düşünüm için doğrudur.

Şimdi gerçek bilimin kuruluşu için, düşünülebilir her türlü şüphenin (*de facto* temelsiz bile olsa) kendisi yoluyla dışarıda bırakıldığı mutlak şüphe edilemezliğe dair kartezyen ilkeyi hatırlayalım. Meditasyonlarımız yoluyla biz bu

ilkeyi [yukarıda] açıklığa kavuşturulan biçimde elde edersek, o zaman bu ilkenin bize gerçek bir başlangıç yapmakta yardım edip edemeyeceği ve nasıl yardım edebileceği sorunu ortaya çıkar. Şimdiye kadar söylenenlerin ışığında, felsefeye başlamanın belirli bir ilk sorusu olarak artık şunu dile getirebiliriz: Bizim için [bir yandan] –artık söylemek zorunda olduğumuz gibi– çürütülemez bir şekilde kendilerinde ilk olarak bütün diğer düşünülebilir apaçıklıkları önceleyen anlayışa sahip ve [diğer yandan da] kendilerinin çürütülemez olduğu görülebilen apaçıklıkları ortaya çıkarmak olanaklı mıdır, değil midir? Eğer [ilk apaçıklıkların] uygun olmadığı ortaya çıksaydı, onlar en azından çürütülemez olduğu bilinebilir bir içeriğe, yani varlıksal bir içeriğe sahip olurdu; bu içerik de daima ya da mutlak olarak onların çürütülemezliği sayesinde sağlam bir şekilde koruma altına alınmış olurdu. Çürütülemez bir şekilde koruma altına alınmış bir felsefenin nasıl kurulacağı ve hatta kurulup kurulamayacağı elbette ki, *cura posterior** kalıyor.

§7. Dünyanın [olgusal] varoluşu için apaçıklık değiştirilemez değildir: dünyanın kartezyen çöküşe uğratmaya dahil olması

Kendinde ilk apaçıklıklara ilişkin soru, öyle görünüyor ki, sorunsuz bir şekilde yanıtlanabilir. Dünyanın varoluşu kendisini böyle bir apaçıklık olarak ortaya koymuyor mu? Günlük eylem yaşamı dünyaya ilişkindir, bütün bilimler de dünyaya ilişkindir: Olgu bilimleri dolaysız, *a priori* bilimler ise [bilimsel] yöntem araçları olarak dolaylı bir şekilde dünyaya ilişkindir. Dünyanın varlığı diğer her şeyden daha fazla aşikârdır; öylesine aşikârdır ki, hiç kimse bunu bir önermeyle dile getirmeyi düşünmez bile. Nihayetinde bu dünyanın su götürmez bir varolan olarak kesintisiz bir şekilde gözümüzün önünde durduğu, kendi sürekli deneyimimize sahibiz. Ama kendinde bu apaçıklık, dünyaya yönelik yaşamın bütün [diğer] apaçıklıklarından ve dünya bilimlerinin bütün apaçıklıklarından –onları sürekli olarak destekleyen temel olduğu için– önce gelmesine rağmen, biz bu işlevde onun çürütülemez olma savının nereye kadar gidebileceği konusunda çabucak kuşkuya düşeriz. Eğer biz bu şüpheyi devam ettirsek, [bizim dünyaya ilişkin deneysel apaçıklığımızın] mutlak ilk apaçıklık olma üstünlüğüne sahip olmadığı açık hale gelir. [İlk hususu göz önüne alacak olursak], apaçıklığında dünyanın bize sürekli olarak önceden verildiği evrensel-duyusal deneyimin, açıkçası –hem dünyanın gerçek olup olmadığına ilişkin kaçınılmaz şüphe olanağını hem de onun var olmamasının olanağını dışarıda bırakacak– çürütülemez bir apaçıklık olduğu daha fazla savunulamaz. Yalnızca deneyimlenen belirli bir şey duyu yanılması olarak değerini yitirmekle ka-

* Daha sonraya –çev. n.

lamaz, aynı zamanda bir zaman süresince deneyimlenen, birlikli olarak öngörülebilir olan bütün deneysel bağlantıların da yanılısına, yani tutarlı bir rüya olduğu kanıtlanabilir hale gelir. Apaçıklığın bu olanaklı ve nievcut dönüşümlerini (*Umschläge*) söz konusu apaçıklığın yeterli bir eleştirisi olarak kabul etmek ve dünyanın sürekli deneyimlenirliğine rağmen var olmamasının düşünsel olanağının tam bir kanıtını görmek zorunda değiliz. Yalnızca şu kadarıyla yetineceğiz: Dünya deneyiminin apaçıklığının –her durumda radikal bir bilim temellendirmesi amacıyla kullanılmadan [önce]– geçerliliği ve kapsamı bakımından bir eleştiriye gereksinimi vardır; böylece biz o apaçıklığın sorgusuz sualsiz, dolaysızca çürütülemez olduğunu kabul etmemeliyiz. Buradan hareketle, bize önceden verilmiş hiçbir bilimi geçerli saymamak, onları bizim için erişilemez ön-yargılar (*Vor-Urteile-prejudice*) olarak kabul etmek yeterli değildir. [Bilimlerin] evrensel zemini, yani deneyimlenen dünya da, bizim için naif geçerliliğini yitirmelidir. Deneyin doğal apaçıklığı temelinde dünyanın varlığı, bizim için artık kendiliğinden aşikâr bir olgu olamaz, aksine sadece bir geçerlilik fenomeni olmalıdır.

Eğer bu tutumu sürdürürsek, evrensel bir felsefenin çürütülemez bir şekilde üzerinde kurulabileceği apaçıklıklar bir yana, bize herhangi bir yargı için temel olabilecek bir varlıksal zemin kalır mı? “Dünya” genel olarak varolanlar evreninin adı değil midir? Eğer öyleyse, *in extenso** başlamaktan ve ilk iş olarak biraz önce yalnızca değinilen dünya deneyimi eleştirisinden nasıl kaçınılabilir? Sonra, eğer eleştiri en baştan beklenen sonuca ulaşacak olsaydı, bizim bütün felsefi öngörümüz yanılığa düşmüş olmaz mıydı? Ama ya dünya en sonunda hiç de yargının mutlak olarak ilk zemini değilse ve dünyanın varoluşuyla kendinde bir varlık zemini önceden zaten varsayılyorsa ne olacak?

§8. Transendental öznellik olarak *ego cogito*

Bu noktada, Descartes’ı izleyerek, doğru bir şekilde yapıldığında, bizi transendental öznelliğe götürecek olan büyük bir dönüşümü hayata geçirmekteyiz: Her radikal felsefenin kendisinde temellenmesi gereken yargıların en son ve çürütülemez bir şekilde kesin temeli olarak *ego cogito*ya dönüş.**

Şunu düşünelim: Radikal [bir tarzda] meditasyonda bulunan felsefeciler olarak, şimdi, ne bizim için geçerli bir bilime, ne de bizim için varolan bir dünyaya sahibiz. Bizim için dünya, kesin olarak varolan bir şey –yani bizim deneyimsel inancımızda varlığı doğal bir şey olarak kabul edilen bir şey– değil, yalnızca varlık talep eden bir şeydir. Bu, diğer bütün benlerin dünyasal (*umweltliche-int-*

* Tamamen, enine boyuna –çev. n.

** Husserl’in derkenarı: “Şunu söylemek gereklidir ki, indirgeme çürütülemez bir anlama sahiptir; çünkü transendental *egonun* varlığının dünyanın varlığından önce geldiğini çürütülemez bir şekilde gösterir.” –İng. çev. n.

ramundane) varoluşuyla da ilgilidir; * öyle ki biz artık haklı olarak [başka benlerle] iletişimsel çoğulluk içerisinde konuşamayız. [Benim dışımdaki] diğer insanlar ve hayvanlar, benim için, yalnızca onların bedensel varlıklarının duyuşsal deneyimi bakımından deneyimsel verilmişliklerdir; ve bu deneyimin geçerliliği de sorunsal olduğu için onu kullanamam. Ben, doğal olarak, öteki [ben] leri yitirmemle birlikte bütün toplumsal ve kültürel alanı da yitiririm. Kısaca, yalnızca [öteki benlerin] bedensel doğa[sı] değil, ama somut olarak çevreleyen bütün yaşam-dünyası (*Lebensumwelt*–*life-world*) da benim için bundan sonra varolan bir şey değil, sadece bir varlık fenomenidir.

Ama bu fenomenin gerçeklik savının [durumu] ne olursa olsun ve dünyanın ister gerçekten bir varlık isterse [bir] yanılısına olduğuna dair eleştirel bir karar vereyim, bu fenomenin kendisi benim fenomenim olarak, tam anlamıyla böylesi bir eleştirel kararı olanaklı kılan ve buna bağlı olarak benim için gerçek varlık olarak anlam ve geçerliliğe sahip olabilecek bir varlığı –[hakkında] tamamıyla karar verilmiş veya tamamıyla karar verilebilecek bir varlığı– olanaklı kılacak bir şey olmanın dışında bir şey değildir. Bunun yanı sıra: Eğer, –tam bir özgürlük içinde yapabildiğim ve yaptığım gibi– duyuşsal olandan ve duyuşsalıktaki temellenmiş her türlü deneyimsel inançtan (*Erfahrungsglauben*) kaçınmaya devam edersem, deneyim dünyasının varlığı da benim için geçersizliğini sürdürür; işte bu benim-kaçınmam (*Mich–Enthalten*) ne ise odur ve [benim] deneyim yaşamımın bütün akışıyla birlikte vardır. Bunun da ötesinde, bu yaşam benim için sürekli olarak oradadır; o, sürekli olarak şimdiki zaman içinde, kendisi olarak, en asli orijinallik içinde bilince algısal olarak verilir; anımsamaya dayalı olarak, şimdi bu ve şimdi o geçmişler de aynı şekilde yeniden bilince verilir ve geçmişlerin kendileri olarak orada bulunur. Düşünsel olarak bu asli yaşama her zaman özellikle dikkatli bir bakış yöneltebilirim; şimdiyi şimdi olarak, geçmiş geçmişi olarak, her birini kendisi olarak kavrayabilirim. Felsefe yapan ve yukarıda sözü edilen [kaçınma] tutumunu gerçekleştiren ben olarak şimdi ben de böyle yapıyorum.

Bunun yanı sıra, bu düşünsel yaşam içerisinde deneyimlenen dünya, benim için, daha önce olduğu gibi belirli bir zamanda tam da kendisine ait olan içerikle belirli bir tarzda deneyimlenmiş olmayı sürdürür. Dünya daha önce görüldüğü gibi görünmeye devam eder; ancak felsefi düşünümde bulunan biri olarak ben, dünya deneyiminin doğal varlık inancını artık dikkate almıyor, geçerli saymıyorum –her ne kadar o inanç hâlâ var olmaya devam etse ve dikkatli bir bakışla farkına varılmış olsa da.** Aynı şey, dünyayı deneyimlemeye ilişkin olanların yanı sıra benim yaşam akışıma ait bütün diğer kanı-

* Benzer biçimde insan olarak benim kendi benim de dünyasal varoluşu –İng. çev. n.

** Husserl'in derkenarı: "Arka plan, alışkanlığa dayalı geçerlilik vb. hesaba katılmıyor gibi görünüyor." –İng. çev. n.

lar için de doğrudur –yani, görüsel olmayan tasarımlar, yargılar, değer tutumları, kararlar, amaç ve araç belirlemeler için; geri kalanlar, özellikle de yaşamın doğal, düşünümsel ve felsefi olmayan bir tutumu içinde zorunlu olarak içerilen tavır almalarıdır –çünkü tam da bu tavır almalar her zaman dünyayı var sayar, yani dünyaya ilişkin varlıksal bir inancı barındırırlar. Burada da felsefi olarak düşünümde bulunan benin bu tavır almalarından kaçınması ve onları geçerli saymaması, onların deneyim alanında gözden kaybolması anlamına gelmez. Sözü geçen somut yaşantılar, bir kez daha söylersek, gerçekten de [benin] dikkatli bir bakışın[ın] yöneldiği şeylerdir. Felsefe yapan ben olarak dikkat kesilmiş ben, görüldüğü şeyle ilgili olarak kaçınma [tutumunu] uygular. Geçerlilik bilinci içerisindeki kastedilmişlik, bütün benzeri yaşantılarda da (yargı, kuram, değerler, amaçlar bağlamında vb.) korunmaya devam eder ve içerilir –ama geçerlilik dönüşümündeki “salt fenomenler” olarak.

Önceden-verili nesnel dünyaya ilişkin bütün tavır almaların evrensel geçerlilik dışı bırakılması (onların “engellenmesi”, “oyun dışı bırakılması”) ve en başta, bütün varlıksal tavır almalar (varlık, yanılısama, olanaklı-varlık, varsayımsal olmak, olası olmak ve benzerleri ile ilgili olanlar) –ya da bir başka şekilde söylenebileceği gibi, bu “fenomenolojik *ἐποχή*” ya da nesnel dünyanın bu “ayrıca içine alınması”– böylece bizi hiçle karşı karşıya bırakmaz. [Aksine] biz onunla bir şey kazanırız, [bize], daha açık söylenecek olursa bana, meditasyonda bulunan bu yolla kazandırılan şey, bütün saf yaşantılar ve onların içinde saf olarak kastedilmiş her şey, fenomenolojinin özel ve geniş bir anlamında fenomenler evreniyle birlikte kendi saf yaşamımdır. *ἐποχή*’nin, kendimi kendi saf bilinç yaşamımla birlikte saf ben olarak kavrayabileceğim radikal ve evrensel bir yöntem olduğu da söylenebilir. Saf bilinç yaşamı içerisinde ve bu yaşam yoluyla bütün nesnel dünya benim için vardır ve benim için aynen olduğu gibidir. Dünyaya ait olan her şey, her türlü uzamsal, zamansal varlık benim için vardır –yani benim için geçerlidir–; şöyle ki, onu deneyimlerim, algılarım, anımsarım, bir şekilde düşünürüm, yargıda bulunurum, değerlendiririm, arzularım vb. Bilindiği gibi Descartes bunların hepsine *cogito* adını vermiştir. Dünya benim için aslında böylesine bilinçli bir *cogito* içinde varolan ve geçerli olan bir şeyden başka bir şey değildir. Onun evrensel olsun özel olsun bütün anlamı ve varlıksal geçerliliği tam da böyle *cogitatio*lardan gelir. Bunlar benim bütün dünyevi yaşamımın, bilimsel olarak araştırma konusu yapılmış ve temellendirilmiş yaşamım da dahil olmak üzere içinde sürüp gittiği şeylerdir. Ben, anlam ve geçerliliğini (*Sinn und Geltung*) bende [bulan] ve benden alan bu dünyadan başka hiçbir dünyada yaşayamam, deneyim elde edemem, düşüneyim, değerlendiremem ve eyleyemem. Fakat kendimi bütün bu yaşamın ötesinde bir yere yerleştirirsem ve dünyayı doğrudan doğruya varolan olarak kabul eden herhangi bir varlıksal inançtan (*Seinsglauben*) kaçınırsam –ilgimi tam olarak bu yaşamın

kendisine, bu dünyanın bilinci olarak yöneltirsem—, kendimi saf *cogitatio*larımın akışıyla birlikte saf* *ego* olarak elde ederim.

Böylece, olgusal olarak, saf *egonun* ve onun *cogitatio*larının varlığı, kendinde öncel bir varlık olarak, benim daima hakkında konuştuğum ve konuşabileceğim tek dünyanın doğal varlığını önceler. Doğal varlık alanı kendi varlık-sal geçerliliği içerisinde ikincildir, o sürekli olarak transendental [varlık alanını] varsayar. Transendental *ἐποχή*'nin temel fenomenolojik yöntemi bizi bu alana yönelttiği için transendental-fenomenolojik indirgeme** adını alır.

§9. “Ben-varım”ın çürütülemez apaçıklığının kapsamı

Bir sonraki soru, bu indirgemenin transendental özneliğin varlığına dair çürütülemez bir apaçıklığı olanaklı kılıp kılmadığıdır. Ancak [kişinin] kendisinin transendental deneyimi çürütülemez ise, bu deneyim çürütülemez yargılar için taşıyıcı temel olarak iş görebilir ve yalnızca o zaman buna bağlı olarak bir felsefe, yani kendinde ilk yargı ve deney alanıyla başlayan çürütülemez bilgilerden oluşmuş sistematik bir yapı için bir umut söz konusu olabilir. *Ego sum* ya da *sum cogitans*ın çürütülemez bir biçimde dile getirilmesi gerektiği ve bunun bize ayaklarımızı basabileceğimiz ilk çürütülemez varlık zeminini (*Seinsboden*) sağladığı, bilindiği gibi, Descartes tarafından zaten görülmüştür. Descartes, [bu] önermenin şüphe götürmezliğini ve “şüphe duyuyorum”un kendisinin “ben varım”ı önceden varsaydığını vurgular. Bu, Descartes için de, şüpheli olabileceğinden dolayı deneyim dünyasının geçerliliğini kaybettikten sonra kendini kavrayan benle ilgili bir sorundur. Yaptığımız bu ayrımlardan sonra açıktır ki, transendental indirgeme yoluyla verilmiş hale gelen *egonun* şüphe götürmezliğinin anlamı, bizim tarafımızdan daha önce saptanmış olan çürütülemezlik kavramına gerçekten uymaktadır. Doğal olarak bununla çürütülemezlik sorunu ve buna bağlı olarak bir felsefe için birincil temel ve zemin sorunu ortadan kalkmış sayılmaz. Aslında şüphe derhal ortaya çıkar. Örneğin; transendental özneliğin herhangi bir zamanda, ancak bellek yoluyla ulaşılabilen kendi geçmişini kendisinin ayrılmaz bir parçası olarak içermeyi mi? Peki bu bellek için çürütülemez bir apaçıklık [savı] ileri sürülebilir mi? Belleğin apaçıklığının çürütülemez olmadığı temelinde “ben varım”ın çürütülemezliğini reddetmek kesinlikle yanlış olurdu; böylesi bir reddetme yalnızca kişi kendini o apaçıklık hakkında tartışmayla (*argumentierend*) kısıtlarsa, yani onu görmezden gelirse olanaklıdır. Ama böylesi sorular ışığında bizim çürütülemez apaçıklığımızın kapsamı sorunu aciliyet kazanır.

* Husserl’in derkenarı: “Transendental anlamda saf. Bu saflığa transendental saflık adını vereceğim.” –İng. çev. n.

** Husserl’in derkenarı: “Transendental özneliğe ait olan önceliğin çürütülemezliği eksik kalmış görünüyör.” –İng. çev. n.

Burada daha önce değindiğimiz bir şeyi, apaçıklığın *uygunluğunun ve çürütülemezliğinin* bir arada bulunmak zorunda *olmadığını*, hatırlayalım –belki de bu değini tamamen transendental kendilik deneyimi düşünülerek yapılmıştır. Böyle bir deneyimde *ego* kendi kendini asli olarak elde eder. Ama bu deneyim, belirli bir zamanda tam bir uygunlukla deneyimlenenin yalnızca özünü, yani [*egonun*] (*ego cogito* cümlesinin ifade ettiği gramatik anlamda) kendisinin içinde yaşadığı şimdii verir; oysa bunun da ötesinde, aslında deneyimlenmemiş ama aynı zamanda zorunlu olarak kastedilmiş şeylerden oluşan belirsiz bir şekilde genel, önceden varsayılmış bir ufuk uzanır. Buna yalnızca benin kendisinin çoğunluğu karanlık olan geçmişi değil, aynı zamanda onun transendental yetenekleri ve şu andaki alışkanlık halini almış kendine özgü özellikleri de aittir. Dışsal algılar da (çürütülmez olmamalarına rağmen) [fiziksel] şeyin kendisinin deneyimidir –[o şeyin] kendisi orada durur. [Fiziksel şey], kendisi-orada-durmakla, deneyleyen için tam olarak algılanmayan [şeylerden oluşan] açık, sonsuz, belirsiz, genel bir ufka sahiptir. Varsayımsal olarak orada duran bu ufuk, olanaklı deneyimler yoluyla açılabilir. Benzer bir durum benim transendental “ben varım”ımın transendental deneyimini niteleyen çürütülemez kesinlik için de, açık bir ufkun ona* bağlı belirsiz genelliğiyle geçerlidir. Buna uygun olarak, kendinde ilk bilgi zemininin bu gerçek varlığı da, “ben varım”ın yaşayan apaçıklığı süresince, bu apaçıklığın kendisi henüz verilmemiş, ama yalnızca varsayılmış bir şey olarak onun varlığını henüz daha ayrıntılı olarak belirlemediyse da, mutlak olarak güvence altına alınır. O halde, çürütülemez apaçıklıkta örtük olarak bulunan bu varsayım, onun gerçekleştirilmesinin olanakları ve bu olanakların çürütülemez bir biçimde sınırlandırılabilir kapsama bakımından eleştiriye açıktır. Transendental ben kendini kendisi hakkında nereye kadar aldatabilir ve mutlak olarak kuşku götürmez öğeler, bu olası aldanmaya rağmen nereye kadar uzanabilir?

Biz her ne kadar başlangıçta çürütülemezliğin güç sorularını göz önünde bulundurmuyorsak da, aslında transendental *egonun* bu konumlandırılmasıyla oldukça tehlikeli bir noktada durmaktayız.

§10. Konudan sapma:

Descartes’ın transendental dönüşümdeki başarısızlığı

Descartes’ın izinden gidildiğinde, saf beni ve onun *cogitatio*larını kavramak çok kolay görünüyor. Ama yine de sanki tepesine sakın ve emin bir şekilde çıkmanın felsefi bir ölüm kalım meselesi olduğu yüksek bir tepenin kıyısındaymış gibiyiz. Descartes radikal bir önyargısızlığa ulaşmayı cidden istiyordu. Ama biz daha yeni araştırmalardan ve özellikle de Bay Gilson ve Koyré’nin

* Ona, yani transendental bene –çev. n.

ilgi çekici ve önemli çalışmalarından,¹ Descartes'ın *Meditasyonlar*'ında açığa çıkmamış bir önyargı olarak skolastisizmin gizliden gizliye ne kadar çok etkili olduğunu öğreniyoruz. Ama ya lıuzca bu kadar değil; ilk olarak biz kendimizi daha önce sözü edilen matematiksel doğa bilimine duyulan hayranlıktan kaynaklanan ve eski bir miras olarak bizim üzerimizde bile belirleyici bir etkisi olan o önyargıdan uzak tutmalıyız: *Ego cogito* başlığı altında, diğer aksiyomlarla ve belki de tümevarımsal olarak temellendirilmiş hipotezlerle birlikte çürütülemez bir “aksiyom”un olduğu şeklindeki bu önyargının, tüm-dengelimsel açıklayıcı bir dünya bilimi, yani nomolojik bir bilim, gerçekten de matematiksel doğa bilimine benzer *ordino geometrico* bir bilim için temel oluşturduğu düşünülür. Öte yandan bu bağlamda, sanki bizim çürütülemez saf *egomuzda* felsefe yapan ben için dünyanın biricik sorgulanamaz kısmıymış gibi, dünyanın küçük bir parçacığını kurtardığımızı [düşünmemiz], hiçbir şekilde kendiliğinden geçerli sayılmaması gereken bir şeydir; ve şimdi de sorun, dünyanın geri kalanını, doğru bir şekilde kurulmuş çıkarımlar yoluyla, *egodaki* doğuştan ilkelere dayanarak elde etmektir.

Ama ne yazık ki Descartes, *egoyu substantia cogitans*, insanı [da bedenden kopuk bir şekilde] *mens sive animus** haline getiren ve nedensellik ilkesine uygun [olarak yapılan] çıkarımlar için bir hareket noktası olan önemsiz gibi görünen ama gerçekte hayati olan o dönüşümü ortaya attığında, bu önyargıların etkisi altındaydı. Kısaca söylenirse, bu dönüşüm Descartes'ı –her ne kadar bu saçmalık burada göz önüne getirilemeyecekse de– transendental realizm saçmalığının babası yapar. Eğer biz kendine yönelik düşünmenin radikalizmine ve bununla bağlantılı olarak saf sezgi/görü ya da apaçıklık ilkesine sadık kalırsak –yani burada bize *ἐποχή* yoluyla açılmış olan *ego cogito* alanında gerçekten ve başlangıçta oldukça dolaysız** olarak verilmiş olanın dışında hiçbir şeyi geçerli saymazsak, buna bağlı olarak da kendimizin “görmediği” hiçbir şeyi dile getirmesek–, bütün bunlardan kendimizi uzak tutarız. Descartes bu bağlamda hatalıydı. O, bütün keşiflerin en büyüğünün eşiğinde durmakla birlikte –belli bir anlamda bunu başarmıştı da– keşfinin asıl anlamını, yani transendental öznelliğin anlamını kavrayamamış ve dolayısıyla hakiki transendental felsefeye geçememiştir.

1 Étienne Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1930; Alexandre Koyré, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, E. Leroux, Paris, 1922.

* *Düşünme veya tin*. Husserl'in derkenarı: “Ve, onun görüşüne göre, saf bir *intellectus* bile imgelemiden yoksun bir *intellectus* olarak güya düşünülebilir.” –İng. çev. n.

** Husserl'in derkenarı: “Ve sonra dolaylı; ama dolaylı verilmişlik her zaman tüm-dengelim değildir.” –İng. çev. n.

§11. Psikolojik ve transendental ben: dünyanın aşkınlığı

Eğer meditasyonda bulunan kendim için deneyim dünyasının varlığı bakımından özgür *ἐποχή* yoluyla görünüşe geleni saf haliyle korursam –dünya var olsa da olmasa da ve benim onun hakkındaki nihai kararım ne olursa olsun–, benim ve yaşamımın, varlıksal durumum içinde el değmeden kalması çok önemli bir olgu haline gelir. Böyle bir *ἐποχή* yoluyla benim için, zorunlu olarak geriye kalan bu ben ve onun ben-yaşamı dünyanın bir parçası değildir ve eğer o “ben varım, *ego cogito*” derse, bu [ifade] “ben, bu insan, varım” demek değildir.* Ben artık, doğal kendilik-deneyimi içinde kendini bir insan olarak bulan ve içsel ya da saf psikolojik kendilik deneyiminin saf içeriklerinin soyut sınırlamalarıyla kendi saf “*mens sive animus sive intellectus*”unu bulan insan, yani kendini kavrayan ruhun kendisi de değilim. Bu “doğal” tarzda tamalgılanmış ben ve bütün geri kalan insanlar, alışıldık anlamda nesnel ya da pozitif bilimlerin –biyolojinin, antropolojinin ve bunlarda kapsanmış olarak psikolojinin de– konusudur. Aslında psikolojinin hakkında konuştuğu ruhsal yaşam, her zaman ve halihazırda, dünyadaki ruhsal yaşam anlamına gelir. Açıkça aynı şey, saf içsel deneyimde kavranan ve göz önüne alınan [kişinin] kendi ruhsal yaşamı için de geçerlidir. Ama saflaştırılmış *Kartezyen Meditasyonlar*’ın gidişatının felsefe yapandan talep ettiği fenomenolojik *ἐποχή*, nesnel dünyanın varlıksal geçerliliğine ket vurur ve dünyayı tamamen yargı alanının dışında bırakır. Böyle yapmakla, içsel deneyimin tamalgısal olgularını da içerecek şekilde, her türlü nesnel tamalgılanmış olguların varlıksal geçerliliğine de ket vurur. Dolayısıyla benim için, *ἐποχή* tutumunda duran ve orada kalarak meditasyonda bulunan, kendisini tamamen bütün nesnel geçerliliklerin ve temellerin geçerlilik temeli olarak ortaya koyan ben için, psikolojik bir ben ve psikolojide kullanılan anlamda psiko-fiziksel insanın bileşenleri olarak, hiçbir ruhsal fenomen yoktur.

Fenomenolojik *ἐποχή* yoluyla ben, doğal insansal benimi ve ruhsal yaşamımı –benim *psikolojik kendilik deneyimi* (*Selbsterfahrung*) alanımı– transendental fenomenolojik benime, yani *transendental fenomenolojik kendilik deneyimi* alanına indirgerim. Nesnel dünya –benim için var olan, benim için hep var olmuş ve hep var olacak olan dünya– bütün nesneleriyle, dedim, benim için sahip olduğu bütün anlamını ve varlıksal geçerliliğini, benim kendimden, transendental ben olarak, yani yalnızca transendental fenomenolojik *ἐποχή* ile kendini ortaya koyan ben olarak benden alır.

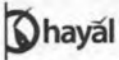
Transendentalin bu kavramı ve onun karşılığı olan aşkın kavramı tam da bizim felsefi olarak meditasyonda bulunma durumumuzdan türetilmelidir. Bu bağlamda şunlara dikkat edilmelidir: Nasıl ki indirgenmiş ben dünyanın bir

* Husserl’in derkenarı: “Kant ve onun *ego*-aşkın tamalgılarına ilişkin tüm kanaatleri ve aynı şekilde bütün diğerlerinin kanaatleri de paranteze alınmıştır.” –İng. çev. n.

parçası değilse, aynı şekilde dünya ve dünyaya ait herhangi bir nesne de benim benim bir parçası değildir; [o] benim bilinç yaşamım içerisinde, onun reel [işsel] bir parçası olarak, duyu verilerinin ya da edimlerin karmaşık bir bütünü şeklinde reel olarak bulunan bir şey değildir. Dünyasal olan her şey bütünü olarak belirleyici anlamını, varlıksal geçerliliğiyle birlikte tam anlamıyla benim deneyimimden, benim herhangi bir tasarımımdan, düşünmemden, değerlendirmemden, eylememden zorunlu olarak kazanmasına ya da kazanabilmesine rağmen –varlık apaçık geçerli olma durumunu yalnızca benim kendi apaçıklıklarımın, kendi temellendirici eylemlerimden kazanabilir– bu *aşkınlık* dünyasal olan her şeyin işsel anlamına aittir. Eğer reel-olmayarak içerilen bu aşkınlık dünyanın özsel anlamına aitse, [buna karşıt olarak] o zaman bu dünyanın kabul edilen anlamını kendi içinde taşıyan ve bu anlam tarafından kendisi de zorunlu olarak varsayılan bu ben, fenomenolojik anlamda *transendental* [ben] olarak adlandırılır. Böylece bu bağlantıdan kaynaklanan felsefi problemler de transendental-felsefi [problemler] olarak adlandırılır.

çev. KAMURAN GÖDELEK & TAŞKINER KETENCİ

Hayal Yayınları



Hayal Yayınları ve Tünel Akademi
İnkilap Sokakı, No: 8 / 3 Kavaklıdere - Ankara
Telefon: (0312) 417 47 00 • Faks: (0312) 417 37 94
www.hayalyayinlari.com

Yönelimsel analiz ve spekülatif düşünme sorunu*

“L’analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative”** başlığı, yapacağım kısa önerilerin izleğini oluşturuyor. Bu terimlerin bir araya getirilmesi, fenomenolojinin meşruluğu ve sınırlarıyla ilgili bir soruyu gündeme getirmelidir. Ama bu soru öznel bir sorgulama tarzında ortaya çıkmaz. “Fenomenoloji hareketi” bir döneme damgasını vurup tarihe mal oldu. Bu hareketin aynı temel inançlar etrafında bir araya gelen ve vaktiyle bir topluluk, bir “okul” oluşturan düşünürleri ya öldü ya da kendi yollarından gitti. Ama görünürdeki bu yazgı, düşüncelerin iç doğruluğunu etkilemez. Fenomenoloji eğer tam anlamıyla bir felsefeyse, genel hükmün onu tarihin belli bir dönemine mal etmesi önemli olmayacaktır. Düşünen zihnin büründüğü tüm biçimler gelip geçicidir; oysa LOGOS daima canlı bir ateştir, Herakleitos’un PYR AEI ZOONudur. Uzun ve düşünceden yana zengin ömrü boyunca Edmund Husserl her zaman insan yapımı teoremlerin kırılabilirliğinin farkındaydı. Değişikliğe ve zahmetle elde ettiklerini terk etmeye her zaman hazırды. Husserl’in anısına saygı göstermenin en iyi yolu eserlerini ciddiye almaktır; onları bağnaz bir

* Bu metin, Eugen Fink’in Nisan 1951’de Brüksel’de düzenlenen Uluslararası Fenomenoloji Kolokyumu’nda yaptığı konuşmanın metnidir. İlk baskısı *Problèmes actuels de la Phénoménologie (Fenomenolojinin Güncel Sorunları)* içinde, “L’analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative” başlığıyla yapılmıştır (Paris, 1952). Çeviri için ise şu kaynaktan yararlanılmıştır: Eugen Fink, “Die intentionale Analyse und das problem des spekulativen denkens”, *Nähe und Distanz: Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Karl Alber Verlag, Freiburg, 2004, ss.139-57.

** Yönelimsel Analiz ve Spekülatif Düşünme Sorunu —çev. n.

tutumla korumak ya da “tamamlama”ya çabalamak yerine, Husserl’in eserleriyle tartışmaya girmektir. İşte yönelimsel analiz ile spekülâtif düşünme arasındaki ilişkiyi sorgulayarak böylesi bir tartışmaya, tüm boyutlarıyla olmasa bile belirli bir yönden temas etmekteyiz.

İlk bakışta burada temel bir yöntemsel sorun ortaya konuyormuş gibi görünüyor. Denen şu: “Fenomenoloji hareketi” başından beri “spekülasyon karşıtı”dır; bu hareketin *pathos*unu belirleyen şey, spekülâtif dünya yorumunun tüm şiddetini var gücüyle reddedişidir. Saf ve yanlışlanamaz halleriyle şeylerin kendilerinin ne ve nasıl olduklarını önvarsayımlara ve sistem inşa eden kurgulara dayanmaksızın göstermektir fenomenoloji için aslolan. Fenomenoloji, ilk ve son sözü “şeylerin kendileri”ne (*den Sachen selbst*) vermeyi, onları yüzlerini bir peçe gibi örten aceleci “yorumlar”dan korumayı, böylelikle varoluşlarını bize borçlu olmayan şeylerle (*eingeständigen Dingen*) son derece alçakgönüllü bir güven içinde karşılaşmamıza imkân tanımayı ister. Öyle ki, bizi şeylere teslim eden bu karşılaşma olmasa, kendi elimizle hazırlayacak olduğumuz tutsaklıktan, “filozof”laşıp gururla “sistem”imiz adını vereceğimiz o hapisneden kurtulmanın bir yolu kalmayacaktır. Fenomenoloji hareketi başlangıçta bu spekülasyon karşıtı mizaçtaydı. Fenomenolojinin ne dereceye kadar kendi zamanının ruhuna bağlı kaldığını, pozitivizm ve onun uyandırdığı metafizik karşıtı etkinin ne ölçüde fenomenolojiyi belirlediğini tartışmanın yeri burası değil. Ama önemli olan şu ki, pozitivizm de fenomenoloji de spekülâtif bir metafiziğin damgasını üzerinde taşıyan felsefe geleneğiyle bağdaşmaz olduklarının farkındaydı. Fenomenolojik düşünme tarzı ile spekülasyon birbiriyle işte bu denli bağdaşmaz görünür. Oysa asıl mesele, “analitik düşünme” ile “spekülâtif düşünme” arasındaki yöntemsel farkın zorunlu olup olmadığı ya da bir kenara bırakılıp bırakılamayacağıdır; fenomenolojinin spekülâtif olanı yadsıma gereksiniminin fenomenolojiye özsel olup olmadığıdır. Böylece fenomenolojik yöntemin sınırlarına ilişkin bir sorunun ortaya çıkması muhtemeldir. Öyle ki, fenomenolojik araştırmanın meşru ve verimli alanı ancak bu sınırları kavradıktan sonra belirginlik kazanacaktır. Ayrıca, şeylere fenomenolojik tarzda bakmayı öğrenme serüvenimiz boyunca fenomenolojinin ilan etmiş olduğu şu her türlü spekülasyondan kaçınma görevini sahiden yerine getirebildik mi? Sözelimi Husserl’de, spekülâtif düşünce örtük biçimde “fenomenolojik redüksiyon” ve “transendental idealizm” öğretilerinde ortaya çıkmıyor mu? Dahası, buradan hareketle, spekülâtif düşünmeye özgü fenomenolojik bir analizin varolduğunu; ya da genel olarak böyle bir analizin mümkün olduğunu söyleyebilir miyiz? Yönelimsel analiz ile spekülâtif düşünme arasındaki fark son kertede yalnızca bir yol, bir yöntem farkından mı ibaret, yoksa bundan daha fazlası mı var? Bu soruların yanıtı, fenomenolojinin tarihsel konumunun nasıl belirlenmesi gerektiğine, fenomenolojiye özgü soruların klasik felsefenin ana sorularıyla –Platon’un diyalektiği, Aristoteles’in hermeneutiği, Kant’ın “transenden-

tal soruşturma"sı ve Hegel'in spekülâtif düşüncesiyle— nasıl bir ilişki kurduğuna bağlıdır. Asrın başında fenomenolojiyi doğuran itilim, kaynağını eşi görülmedik bir talepten alıyordu. Fenomenoloji kökten bir başlangıç diye anlaşılmaktaydı ve hiç şüphesiz bu başlangıç felsefi açıdan "boş bir dönem" e rastgelmişti. Akademik çevreler, en azından Almanya'dakiler, yalnızca pozitif bilimlerin yöntembilimi olmaya indirgenen bir Kantçılığın takipçileri tarafından işgal edilmişti. Nietzsche metafizik bir düşünür sayılmıyordu henüz. Kısacası, "Alman İdealizminin yıkılışı"ndan beri metafiziğin esamisi okunmuyordu. Fenomenoloji, metafiziği yeniden ayağa dikmek üzere yola çıkmaz. Ama pozitif araştırmaları bir doğa felsefesi ya da tarih felsefesi olarak önvarsayan, sonradan inşa edilen düşünce formlarıyla da uğraşmaz. Ne bir metafizik olmayı ne de sonradan inşa edilen bir bilim öğretisi olmayı ister; tam tersine, pekin (*streng*) bir bilim olarak felsefe olmayı, başka bir deyişle, kendi özgün alanında pekin bir sınırlandırma ve temellendirme vazifesi görmeyi, öznelarası sınanabilen, kendisinin kadar pozitif bilimlerin de stilini oluşturan bir gerekçelendirmeye ulaşmayı ister. Bu nedenle, geleneksel metafiziğin örtük bir eleştirisine dönüşür. Bu geleneksel metafizik, dahiyane fikirlerin, karanlık derinliklerin ve kesin bir tanıtlamadan yoksun gösterişli iddiaların bir karışımı gibi gözüktür ona. Ama öte yandan, kendini pozitif bilimlerden de özü gereği ayırır; çünkü bilimlerin incelediğinden daha kökensel bir boyutu izlemektedir. Tüm bilimler "yaşam-dünyası" nı (*Lebenswelt*) varsayar, ondan çıkar, ama çıkar çıkmaz da yaşam-dünyasını aşıp geride bırakır. Gelgelelim, bilimlerin hepsi için bir önkoşul oluşturmaya karşın varlığı unutilan bu boyutu gündeme getiren fenomenolojidir. Fenomenoloji, geleneksel metafiziği "bilimsel pekinlik" yoluyla, verili pozitif bilimleri ise kökensellik yoluyla aşmayı ister. Ne var ki fenomenolojinin kökten bir yeni-başlangıç yapma imkânına duyduğu bu tutkulu inanç, yalnızca metafizik geleneğine ya da bilimleri nüfuz edilemez kılan bilimsel tavra yönelik bir eleştiriden ileri gelmez; burada daha özsel bir anlamda tarihin reddi de söz konusudur. Fenomenoloji, asırların yükünü üzerinden atabileceğine ve en baştan başlayabileceğine inanır. Bu nedenle, "şeylerin kendileri"yle yeni, kökensel ve dolaysız bir ilişkilendirme kazanmaya çabalar. "Şeyin kendisi" ibaresi, fenomenolojinin yaptığı teorik devrimin kilit sözcüğüdür. Bu ibareden verili, dolaysız ve görüsel olan anlaşılmaktadır. Başka bir deyişle, şeyin kendisi kendini gösterişinde (tezahüründe), doğrudan orada bulunuşunda, duyumsanır somutlanışında kavranır. "Şeyin kendisi" üstüne bir inceleme, yöntem açısından fiili biçimde duyumsanır şeyi model alır. Ama fenomenolojik incelemenin izleğini sadece duyumsanır ya da fiili biçimde verili şeylerin oluşturduğu anlamına gelmez bu. Şeyler arasında beliren bağlamlar (*Sachverhalte*), sayılar, mantıksal formlar da "şeylerin kendileri"dir; her birinin kendine özgü ve özerk bir "kökensel verilmişliğe" gelme tarzı vardır. Husserl'in, ne kadar şey bölgesi varsa o kadar kökensel verilmişlik tarzı olduğunu kabul et-

mesi, yeni başlayan fenomenolojinin, şeye ait kendiliği (*Selbstheit*) temel yöntembilimsel anlamda görüde verili, dolaysızca şimdide mevcut, duyumsanır şey modeline göre kavramakta oluşuyla çelişmez. Fenomenolojik bir kalkış noktasının diğer özel uğraklarıysa şunlardır: 1) Bilimsel teorilerin oluşturduğu anlam katmanlarını kazıyarak “şeyin kendisi”ni geri kazanmak gerekir. Kökensel tarzda verili şey, idealleştirilmiş bir zaman ve mekân yapısı içinde kesin ölçülerle belirlenmiş şey değildir henüz. Örneğin, dalga titreşimlerinden, enerji paketlerinden meydana gelmez. Bunun yerine, kendine ait bir rengi, bir ağırlığı ve buna benzer özellikleri vardır. 2) “Şeyin kendisi”ne yönelik tarzımız öyle gerçekleşir ki, bu yönelik şeyin yüklemisel belirlenişini, dilin mantıksal-sentaktik formlarınca saptanıp serimlenişini mümkün kılar. Oysa kendine yeterliği içinde şeyin dile gereksinimi yoktur. Başka bir deyişle, dil insana dilden muaf şeyleri anlamlı biçimde eklemlesin diye bahşedilmiş yetilerden biri olarak kabul edilir. Şeylerin varlığının dile alıp vereceği yoktur, denir. Yükleme, kendi başlarına mantığı önceleyen şeylere uygulanan mantıksal bir işlem yerini tutar. Bundan dolayı, fenomenoloji başlangıçta sözcüklerin, kavramların ve dilsel ifadelerin ayartısına karşı sakıngan bir güvensizlikle doludur. Şeyleri ilkin ve öncelikle “mantıksal bir çıplaklık”la göz önüne getirmek peşinde olduğundan, onları alışılmış dilsel kıyafetlerinden soyamak ister. Dilin doğasına özgü tehlikelerin farkında, ihtiyatlı bir dil arzu eder fenomenoloji; şeylere zulmetmeyen ve yüklemisel formu her seferinde “şeyin kendisi”nden ayırt etmesini bilen bir dil.

Husserl’in *Mantık Araştırmaları* (*Logische Untersuchungen*) işte böyle bir itilimle belirlenir; bu eserdeki sözcük, önerme, anlam (*Bedeutung*) ve mantıksal-sentaktik yapı üstüne temel analizlerin hepsi de şey ile dilsel ifade arasında aranan “doğru ilişki”ye odaklanır. Mantıksal alanın tamamı ilkece mantık-öncesi alanda temellenir. 3) Genel olarak kavramın fenomenolojik açıdan nasıl anlaşıldığı bu duruma sıkı sıkıya bağlıdır. Kavramlar “ideal oluşumlar” (*ideale Gebilde*) sayılır ve “idealite”nin (*Idealität*) varlık tarzında oldukları belirtilir. İdealite sözcüğü, anlama olayında anlaşılan şeyi işaret eden “anlam” (*Sinn*) ve “öz” (*Wesenheit*) gibi terimlerin hepsini birden kapsayacak genişlikte kullanılır. Şayet kavramların ve kategorilerin ayrıntılı mantıksal işlemlerce biçimlendirilip geliştirildikleri ve böylelikle insana özgü etkin bir kendiliğindenlik yoluyla inşa edilen oluşumlar oldukları doğruysa, bu demektir ki kavramlar ve kategoriler esasen dolaylıdır ve temellerini mantık-öncesi verilmişliklerde bulur. Mantıksal işlemler, mantık-öncesi görüde (*Intuition*) temellenir. Gelgelelim, Husserl mantıksal olana ilişkin bir görüşü de kabul eder. Görüyle yakalanan bu mantıksallık, formel ve maddi özlerle ilintilidir. Husserl’in nezdinde, gerek bireysel gerekse genel nesnelerin kendilerini bize vermesini sağlayan görünün koşulsuz bir önceliği vardır.

Fenomenolojik yöntemin genel stiline ait yukarıdaki karakteristik özellikler bazı önemli soruları akla getiriyor. Felsefe yapan biri, felsefenin tarihsel seyrin-

den dilediği zaman dışarı sıçrama imkânına, etkili ve kökten biçimde en baştan başlama imkânına genel anlamda sahip midir? Asırların düşünce emeğini “ayraca alıp” kullanımdan çıkarması, yalnızca kendine özgü bir görme ve düşünmeye bel bağlaması fenomenolojiyi bir ilk-duruma geri döndürmüş olur mu? Fenomenolojinin yöntemsel devrimi son kertede tarihsiz bir “naifliğe” (*geschichtlosen* “*Naivität*”) mi dayanır? Şayet Batıda varlığın yorumlanışının iki buçuk asırlık serüveni, insanın anlam arayışının yalnızca başarısız bir halkasından fazlasını anlatıyor ve varlığın kendi tarihini oluşturuyorsa, ancak o zaman bu sorulara bir yanıt verilebilir. Belki de, fenomenolojik yöntembiliminin ilkesi tam da bir yöntem diye ele alındığı için çağdaş metafiziğin özünü örtük biçimde uyuşturmaktadır. “Yöntem”, insanın varolana erişiminin tarzıdır; etrafıca düşünülmüş ve önceden tasarlanmış bir tarzı. Varolan, insani ölçütlerin boyunduruğu altına girer ve insani kavrayış gücüne göre düşünülür. Şüphesiz ki, yalnızca bilme yetimizin koşullarına tâbi olan şeyleri bilmemiz mümkün. Ama bir tek bizim tarafımızdan bilinebilir olanın “varolduğu”nu (*ist*) söylemek, burnu büyüklüktür. “Yöntem”in koşulsuz bir egemenlik kazandığı yerde –açıkça ya da örtük biçimde– insan her şeyin ölçüsü haline getirilir. Şeylerin kendilerini dillendirmeyi isteyen ve insanın küstahça başına buyrukluğundan kaçınan bir yöntem dahi, bir yöntem olarak iş gördüğünden, özneyi mutlak kılan gizli bir metafizik zemine dayanır. Ve dahası, fenomenolojik yöntemin varmayı istediği şeyin, yani kavram-öncesi, teori-öncesi, yüklem-öncesi olanın, genel anlamda varolup olmadığı sorusu yanıtsız kalmaktadır. Belli ki, bilimsel bilgilerimizin bizim için şeylerle örtüşen niteliklerini şeylerden ayırt etme imkânımız var. Üzerinde dolaştığımız yeryüzünden baktığımızda, gezegenlerin küre biçimli olduklarını hesaba katmayabiliriz; ama şeylerin kategoryal yapısını asla hesaba katmamazlık edemeyiz. Ontolojik kavramlar “şeylerin kendileri”ne çakılıdır. Genel olarak şeyin yapısında tüm Batı felsefesinin ontolojik emeği iş başındadır. Tarladaki en ufak taşta, gökyüzündeki en kısa ömürlü bulutta, çayırdaki cırcırböceğinde, her yerde Platon’un ve Aristoteles’in, Leibniz’in ve Hegel’in düşünceleri ikamet eder. Her bir varolanın olduğu şey olmasını sağlayan yapı, ontolojik zemin bu düşüncelerde bulunur. Şey, bir varolan olmaya son vermeksizin onu soymamıza, teorik ve pratik pek çok farklı karakteri ondan çekip çıkarmamıza izin verir. Bir şey *hakkında* ne düşündüğümüz önemsizdir; ama bir şey *olarak* düşündüğümüz her ne varsa, bu, o şeyin ontolojik esası (ontolojik durumu, *état ontologique*) ve “doğa”sidir. Böylelikle, şeyin kendisi, asla ondan koparılamayacak olan kavramlar yoluyla özsel biçimde belirlenir. Kavramı tamı tamına ontolojik anlamında ele alırsak, kavram-öncesi şey diye bir şey yoktur. Ne de, aslına bakılırsa, dilden muaf biçimde varolan bir şey bulunmaktadır. Şüphesiz ki, insanın henüz söz konusu etmediği sayısız şey var. Ama “varlığa” katıldıkları ölçüde şeyler, varlığın açıklığı demek olan dilin eriminde durur. Fenomenolojik yöntemin yönünü çizen kavram-öncesi ve dil-öncesi “şeyin ken-

disi” mefhumunun karanlık ve açıklığa kavuşturulmamış önvarsayımlara dayandığını, kararların burada gizliden gizliye alındığını ve onları alenen ispatlamak için spekülative düşünmeye gereksinim duyulduğunu göstermeye kısa bir düşünüm yeter. Husserl’deki dönüşüm göz önünde bulundurulduğunda bu gereksinim daha da belirginleşir. Genellikle şöyle denir: Husserl, ilk döneminde yaptığı “realist” başlangıca bağlı kalmayıp geç döneminde aşırı bir öznel idealizme düşmüştür. Bu tümüyle yanlış bir tespittir. Husserl’in geç dönemi, bu realist başlangıcın götürdüğü bir sonuçtan başka bir şey değildir. Eğer illa şu muğlak “öznelcilik” ifadesi kullanılacaksa, o zaman onu aynen başlangıç dönemi için de kullanmak gerekir; bu dönemin sözümona “realizm”i, en az geç dönem “idealizm”i kadar “öznelci”dir; çünkü fenomenolojik yöntemin izleği olarak “şeyin kendisi” kendinde nasılsa öyle olan değil, özü gereği *nesne* (*wesenhaft Gegenstand*), yani bizim için varolandır. Varolanın saf varlığı ile bir nesne olarak varlığı arasında nasıl bir ilişki bulunduğu sorusu yanlış yöneltilmiş bir soru sayılıp açıkça geri çevrilir. Oysa aslında Husserl’in fenomenolojisinin ötesine geçen en temel sorunlardan biridir bu, çünkü fenomenoloji kendini spekülative düşünmeden sakınır. Varolanın doğrudan doğruya “fenomen”e eş olduğunu, kendini bize gösteren ve sergileyen varolana eş olduğunu ilan eder. Zuhur etmekten ilkece mahrum kalan bir kendinde şey, hiçbir anlama gelmeyecek ve boş bir kavranılmazlık (*Unbegriff*) olacaktır. Tek bir formül altında dile getirilecek olursa argüman şöyledir: Fenomen olarak gösterilmesi imkânsız şey aslında var değildir.

Fenomenin fenomenallığının (*Phänomenalität*) asla kendi başına fenomenal bir verilmişliği yoktur. Fenomenallık her zaman ve zorunlu olarak spekülative bir belirlemenin izleğidir. Yalnızca gösterilebilir olanın “varolduğu”nu, “varolan” kavramının tüm geçerli kapsamını yalnızca gösterilebilir olanın doldurduğunu, tekrardan bir gösterim yoluyla kanıtlamaya imkân yoktur. Varolanların zuhur edişinin kendisi zuhur eden bir şey değildir. Batı metafiziği, varolanı töz (*Substanz*) ve özne olarak düşünür. Ama töz saf kendine-kapanıklıktır, özdür (*Wesen*), OUSIAdır. Öz, tüm tezahürlerin temelinde yatar. “Tezahür” (*Erscheinen*) ifadesinin gizemli bir çokanlamlılığı var. İlk varolanın belirliğini, yer ile gök arasında açığa çıkışını anlatır. Sonlu olan her şey bir ara-mekân ve bir ara-zamanda dolanıp durmak ve geçici vakitlerini orada doldurmak üzere açığa çıkar. Ama tezahür, bunun yanı sıra, çoktan açığa çıkmış sonlu varolanın kendini sergilemesine de işaret eder. Şeyler kendi başlarına kalmaz, kendi varlıklarına kapanmaz; komşuluk ettikleri, bitişiklerinde duran başka şeylerle ilişkidedir. Töz bir özellikler ve bağlantılar çeşitliliği içinde belirir. Tezahür, bir varolanın başka varolanlarla münasebette olmasını ifade etmektedir bu sefer. Varolanın kendini sergileyişi, temelini bu sergileyişte bulan belli bir tarzdan, şeyin bilen bir özneye kendini sergileyişinin belli bir tarzından daha genel bir meseledir. Bilme, ontolojik imkânı bakımından, şeylerin başka şeyler için genel varlığında temellenir. Yeniçağda bilme ilişki-

si öyle merkezîleşir ki, tezahür kavramının belirlenişine damgasını vurur. Tözün özne diye yorumlanışına, yani Descartes ve Leibniz'in başlattığı metafizik dönüşüme bağlıdır bu. Fenomen, tasarımılayan/sunan bir benin tasarımıladığı/sunduğu nesneye dönüşür. Husserl'in fenomenolojisi, örtük biçimde yeniçağda başlayan bu metafizik dönüşümün zeminine dayanır; ama ne onunla açıkça ağızbirliği eder ne de sorunu görür. Bu dönüşümün ortaya çıkardığı ontolojik sorun tartışılmaz. Varolan fenomene dönüşür. Böylece fenomen, varolanın kimileyin başka şeylerle kimileyinse tasarımılayan/sunan bir ben-özneye ilişki kurmasının bir tarzı diye ele alınmaz olur. Bunun yerine, şu karar iyice sabitlenir: Varolan bir nesnedir, bundan fazlası değil. Bu peşin kararı sınamak kesinlikle fenomenolojik yöntemin işi değildir; çünkü temelde fenomenoloji, her türlü sinamaya kendini veren fenomene başvuru gözüyle bakar. Husserl, benimsediği temel kalkış noktasından radikal sonuçlar çıkarır. İlkece fenomen olunca, son kertede "şeyin kendisi"nin hiçbir özerkliği kalmayacaktır. Şeyin kendisi yalnızca görüldüğü özneye ilişki içindeyken ne ise odur; ama öznenin kendisi de kendine kapanık ve sınırlı bir varolan karakteri taşımaz. Özne bir tek sunulan nesnenin sunulduğunda ne ise o olur. Aslında'sunuş (*Vorstellung*) iki bağımsız ve birbirinden ayrılabilir şey arasındaki bir ilişki değildir;* tersine, ilişki ilk sırada gelir; ilişki sunan ben ve sunulan nesneyi kendi uğrakları olarak kapsar. Fenomenolojik bakış, böylelikle,

* Husserl'in fenomenolojisinde *Vorstellung* terimi, felsefe tarihi boyunca bu sözcüğe verilen geleneksel anlamlardan apayrı bir anlam edinir. Husserl'e gelinceye dek, *Vorstellung* sözcüğünden genellikle öznenin nesnelere ilişkin temsili ya da tasarımı anlaşılmıştır. Bu klasik anlayışa göre, öznenin temsili ya da tasarımı, temsil edilene ya da tasarımılanana benzemek zorunda değildir. Tasarım bir bakıma tasarlayan özneye içkindir ve bu yüzden hiçbir aşkın tarafı bulunmaz. Halbuki Husserl'e göre, *Vorstellung*un nesnesi bilincin içkinliğinde belirmesine karşın, bilince bir aşkınlık olarak verilir ve bilinç tarafından tüketilemez. Öte yandan, bir temsilin bilincinde olabilmemiz için, bu temsilin temsil ettiği şeyle zaten daha kökensel bir bilinçli ilişkimizin olması gerekir (Husserl'in bu konuda sunduğu argüman, Berkeley'nin birincil ve ikincil nitelikler arasındaki ayrımı eleştirmek için sunduğu argümanla benzerlik taşımaktadır). Örneğin, bir çiçeği resmeden bir tabloyu, o çiçeğin bir temsili diye kavrayabilmemiz için, ilk önce çiçekle daha kökensel bir ilişkimizin olduğunu varsaymamız gerekir. Eğer çiçeğin bize algıda verilışı de temsili olsaydı, çiçeğe bakmak ile çiçek resmine bakmak arasında hiçbir kayda değer fark bulunmayacaktı. Husserl'e göre, algıda nesnelerin bize verilışı temsili değildir. Nesneler kendilerini bize, araya temsiller ya da tasarımılar girmeksizin, *bizzat ve doğrudan* verir. Nesneleri görüye getiren bilinç edimi (*Vorstellung*) ise, onları tasarımılayan ya da temsil eden bir bilinç edimi değil, onların ta kendilerini *sunan*, ama bunu yaparken de nesnelerin aşkınlıklarını tehlikeye düşürmeyen, onları bir kerede ve toptan ele geçirme iddiası taşımayan bir bilinç edimidir –çev. n.

şeyin kendisinden somut bağlantıya doğru kaymıştır. “Şey” (*Sache*), başlangıçta kavram-öncesi bir tarzda ve dolaysızca “verili” sayılmışsa da, şimdi bütün bakışlar tüm öznel ve nesnel uğraklarıyla birlikte kendini-verme (*Selbstgebung*) sisteminin bütününe çevrilmiştir. Bundan böyle asıl izlek, tüm *noetik-noematik* yapılarıyla birlikte özne-nesne ilişkisinin bütünüdür. Özne-nesne ilişkisini felsefi sorunsalın kendine özgü boyutu diye kavrayan kısır ve bulanık bir söyleme yapışıp kalmamak Husserl’in dehasının göstergesidir –Husserl yalnızca şeyin kendisini arayan “naif realizmi” aşmakla kalmamış, özne-nesne ilişkisini somut ve titiz bir incelemeyle aydınlatacak bir yol da bulmuştur. Her sunuş, bir nesnenin sunuludur. Bilinç ...-in bilincidir; elbette ki, böylesi bir ...-in bilincinin pek çok çeşidi ve türü vardır. Gelgelelim, incelemeye alınan izlek, psişik fenomenlerin basitçe sınıflandırılmasından ibaret değildir. Husserl, hocası Brentano’nun (skolastik felsefe kaynaklı) “yönelimsellik” (*Intentionalität*) terimini alıp muazzam genişlikte bir sorunlar alanının başlığı haline getirirken, hocasından çok daha ileriye gitmiştir. Hepiniz, Husserl’in çalışmalarının stilini, kapsamını ve anlamını biliyorsunuz. Husserl’in felsefi incelemelerde kullandığı asli yol, yönelimsel analizdir. Onun yayımlanmış eserlerine olduğu kadar geride bıraktığı elyazmalarına da aşina olan bir çevreye burada bu yöntemi anlatmak gereksiz. Husserl’in pek çok yönelimsel edim türü ayırt ettiğini biliyorsunuz: Algılar, şimdide olmayanı şimdi kılan sunuşlar (*Vergegenwärtigungen*), beni başka bir benle yüzleştiren deneyimler, hayal-edişler (*Imaginationen*), duyuşal görü ile kategoryal görü, bilincin görüleme kipi ile işaret etme kipi, alırlığa (*Rezeptivität*) ait edimler ile kendiliğindenliğe (*Spontaneität*) ait edimler vb.; Husserl’in, nesneye çevrili yönelimleri benin kendini bilmek üzere kendi üstüne döndürdüğü yönelimlerden özü gereği ayrı tuttuğunu da, edimsel yönelimsellik ile alışkanlığa dönüşen yönelimsellik arasında büyük bir fark bulunduğunu da aynı şekilde biliyorsunuz.

Ama sanırım yönelimsel analizin kendinde bir sorun barındıran bazı uğraklarına değinebilirim. Şu soru akla geliyor: Peki ama sözü edilen bu yönelimsellik nerede? Yönelimsellik insanın ruhsal yaşamına ait bir özellik, bir “iç algı” nesnesi mi? Yoksa dışarıda, şeylerin yanı başında mı, şeylerde mi? Yönelimselliği, ruhsal yaşantıların betimsel bir özelliğinden çok özne-nesne ilişkisinin somut bütünü diye kavraması, kanımca Husserl’in derin içgörülerinden biridir. İyice bakıldı mı görülür ki, özne-nesne ilişkisinin bu somut bütünü ne içeride öznedeyse, ne de dışarıda şeylerde ortaya çıkar. Şey fenomen diye alınınca, en az sunan, yargılayan ben kadar yönelimselliğin bir uğrağı olur. Bu şu demektir: Yönelimsellik bir “veri”. (*Datum*) değildir; dışsal ya da içsel bir “verilmişlik” modeli üzerinden anlaşılamaz; çünkü “dışsal olan” ile “içsel olanın” birbirinden ayırt edildiği boyutu ilk kez yönelimsellik açığa çıkarır. Yönelimsellik ilişkinin ta kendisi olduğundan, ilişkinin taraflarından sadece birinin hesabına geçirilemez. Ama bu aynı zamanda şu anlama da gelir:

Husserl'in yönelimsel analitiği, içsel bir zorunluluk gereği, tek tek şeyler arasındaki reel (*reellen*) farklılıkları yakalamaya sınıksız bağlı bir kavrayışın ötesine uzanır; sadece bir şeyi öbüründen değil, nesneyi de varlık tarzı bakımından öznenen ayırır. Husserl şeyi fenomen, fenomeni ise yönelimselliğin yapısal bir uğrağı, yani yönelimin ben-kutbundan koparılamaz nesne-kutbu diye anladığından, son kertede evrensel bir süreç (*Prozess*) kavrayışına varır. Evrensel bir sürece dair bu kavrayış, "yönelimsel yaşam"ın somut bütününe öne çıkararak özne-nesne karşıtlığının üstesinden gelir. Yönelimsel analiz nezdinde şey, kendini, çok-katlı öznel icraatların (*Leistungen*) bir indisi (*Index*) biçiminde açığa vurur. Şey, bu icraatların ortaya çıkardığı bir oluşum, onların birlikte işlemelerinin bir sonucu olduğundan, kesinkes bu icraatlara aittir. Gündelik yaşamda şeyler diye adlandırdıklarımız, Husserl'e göre, kuruluşları bakımından birer üründür. Ama ürünler, onları meydana getiren icraatlardan koparılamaz. Öznel deneyimin gerçekleşip gerçekleşmemesine kayıtsız şeyler, bir tek gündelik yaşamın düşüncesiz körlüğü esnasında var gözükür. Oysa fenomenoloğun gözünde, kuran icraatlar ile kurulan oluşumlar özleri gereği bağlantılıdır, birbirlerinden yalnızca kuşatıcı bir bütündeki göreliliği uğraklar olarak ayrılır.

Yönelimsel analizin yöntemsel gelişim seyri içinde bir çeşit yaşam felsefesine dönüşmesi bana anlamlı görünüyor. Somut açıklamalarda rol oynadığı sürece "analitik" verimlidir verimli olmasına ama, yaşamın bütününe dair varlık-anlamı (*Seinssinn*) üstüne düşünümde bulunurken kısır bir argüman sunma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Husserlci fenomenolojinin yaşam kavramı spekülasyon yoldan serimlenmez. Bu yüzden, Husserl'de kurucu süreçler ve dolayısıyla yönelimsel yaşamın kendisi ontolojik bir belirlenim kazanmaz. Kuruluş (*Konstitution*) üretici (*produktiv*) midir, alıcı (*rezeptiv*) mı? Yoksa bunlardan hiçbirisi değil mi? Husserl'de "transendental kuruluş"un anlamı, yaratma ile anlam yapılandırma (*Sinnsbildung*) arasında salınıp durur. Ve her şeyi kuşatan yaşamın bütününe dair varlık-anlamı da son kertede belirlenmeden kalır. Bu bir suçlama değil. Husserl'in yaşamı boyunca ortaya koyduğu muazzam emek göz önüne alındığında gülünç bir teşebbüs olurdu bu. Fenomenolojideki eksiklerin bir dökümünü çıkarmaktan çok, fenomenolojinin yönelttiği soruları nasıl daha ileri götürebileceğimizi araştırmaktır aslolan. Belki de fenomenolojinin spekülasyon karşıtı tutumu kökten biçimde gözden geçirilmelidir. Spekülasyon düşünme, varolanların öznelliğe ait yaşam süreçlerinde yönelimsel olarak kuruluşlarının ontolojik özünü kavramak için zorunlu olmakla kalmaz, Husserl'in yönelimsel analizinin âdeta dürtüsel bir yönde seyreten sürecini anlamak için de gereklidir; çünkü Husserl, ne edim yaşamının (*Aktleben*) olgusal akışı ne de edimsel olarak yerine getirilen yönelimler hakkında derinlemesine düşünür. Birbirine dolaşık bu iki konu karmakarışıktır.

Husserl önce temel formlara ve kökensel kiplere (*Urmodi*) bakarak analizlerini yapar; bir başka deyişle, analizlerini başından itibaren sistematikleştirir. Sözelimi, hatıra algının, geçmiş-bilinci şimdi-bilincinin, başkası-deneyimi öz-deneyimin yönelimsel bir değişkesidir (*Abwandlung*). Husserl'in yönelimselliğe ait kökensel formlar diye gösterdiği formların saptanışında, gizli kalan ve açıkça kabullenilmeyen spekülative tasarıların parmağı var. Olgusal açıdan bakıldığında, ilk önce kökensel yönelimsel formlarda cereyan edip de ancak bundan sonra çeşitli değişkeler meydana getiren bir ruhsal yaşam yoktur. Oysa Husserl bu yöntemsel ilkeyle iş görür. Temel modeli dolaysızca verili, şimdide mevcut ve duyumsanır yakındaki-nesnenin (*Nachgegenstandes*) algısıdır. Husserl daha karmaşık diğer yönelim formlarının hepsini bu kökensel yönelim formundan hareketle geliştirmek ister. Peki ama, gerçekte “uzak” “yakın”ın bir değişkesi midir, “geçmiş” ve “gelecek” “şimdi”nin değişkeleri midir, başkasının beni benim benim bir değişkesi midir? Akli kurcalayan bu temel sorular mekân, zaman ve insani varoluşun bizliğine (*Wirheit*) ilişkin spekülative bir yorum aracılığıyla çözülebilir ancak. Ama Husserl'in yaşamı boyunca yürüttüğü etkinliğin büyüklüğü analizlerinin emsalsiz keskinliğinde, en ince nüanslara karşı gösterdiği sonuna kadar eleştirel hassasiyette, binlerce analizin oluşturduğu o muazzam emekte yatar. Husserl, yönelimselliği konu edinen yüksek nitelikli bir sorgulama stili geliştirdi: Yaşamı, açık anlamlılıktan daha fazla örtük anlamlılık belirler. “Yönelimsel analiz”, yönelimde katlı halde içerilen anlam bileşenlerinin açığa çıkarılmasıyla, yönelimin kat kat açılmasıyla gerçekleşir. Bitmek bilmez bir sabır ve zihnin âdeta sonsuz küçük bir tıyakkuzu, yönelimsel iç içe geçişlerin ördüğü dokuya keskin ama dingin bir bakış gerekir bu iş için. Burada tartışılan, yönelimsel analizin değeri ve anlamı değil. Yönelimsel analizin fenomenologlar için asli önemini ispatlamaya gerek yok. Asıl mesele, yönelimsel analizin spekülative düşünmeyle ilişkisi. Fenomenoloji, metafizik geleneği yadsıyışında haklı mı? Platon'un, Descartes'in, Hegel'in yerini alabilir mi? Yönelimsel analiz, metafiziği işe yaramaz kılar mı? Şunu göstermeye çalıştık: Her türden metafiziği yadsıyan Husserlci fenomenolojinin bizzat kendisinde, “şeyin kendisi”nin fenomen diye yorumlanışında, kökten bir yeni başlangıç kabulünde, kavramsal olanın sonralığı savında, “yöntem”e duyulan inançta, “kuruluş”un ne olduğunun belirsizliğinde, fenomenolojik yaşam kavramının bulanıklığında, en az bunlar kadar önemlisi, bizzat analitik işlemde, özellikle de kökensel kiplerin önceliği iddiasında, her ne kadar gizli kalsalar da birtakım spekülative unsurlar bulunmaktadır. Spekülative düşünmeye ait bu motifler işlerini âdeta yeraltından gördüklerinden, açıkça gündeme getirilmediklerinden, yönelimsel analitik evrensel yöntem diye ele alınmıştır –bu yüzden de yönelimsel analizden çok fazla şey beklenmiştir. Analiz, spekülasyonun başardığını başaramaz. Ama kendi ge-

çerli alanına sahiptir. Gelgelelim, analiz kendi araştırma alanını kendi başına meşru biçimde sınırlandıramaz; özellikle de spekülasyon sorunsalını yakalamaya elverişsizdir. Yönelimsellik, özne-nesne-ilişkisi için Husserl'in kilit sözcüğüdür. Ne var ki, boyutları ne denli somut bir biçimde ele alınırsa alınsın, ne denli ayrıntılı serimlenirse serimlensin, özne-nesne ilişkisi varlığın at koşturduğu tek alan değildir. Dünya tüm varolanlardan, tüm nesne ve öznelere daha kökenseldir. Düşünme, özü gereği insanın dünyaya açılışıdır. Kulağa keyfi bir ifade gibi gelebilir bu. "Düşünme"nin çeşitli anlamlarını aklımıza getirdiğimizde bu keyfilik görünümü daha da güçlenir. Sözelimi, anlamı bizim için açık olmayan olaylar üzerine düşünürüz; ya da plan yaparken, bir şeye niyetlenirken düşünürüz; dilsel önermeler oluştururken ya da matematikle uğraşırken düşünürüz vb. Aynı düşünme, varolanlarla olduğu kadar, şeylerle, yaşantılarla ve sayılarla da bağlantı kurar. Bununla birlikte, varolanları düşünebilmemiz, genel olarak bir şeyin ne olduğu önkavrayışını çoktan edinmiş olmamıza bağlıdır. Bu önkavrayış (*Vorausdenken*) daha özsel anlamda bir düşünmedir. Gündelik yaşamda *a priori* düşünceleri düşünmeyiz. Bu *a priori* düşüncelerin içinde, tıpkı bize miras kalan bir geleneğin içinde devinir gibi deviniriz. Bu mirası tesis edenler, düşünürlerdir. Düşünürler, varolan olarak varolanın yapısını kavrar. Bu işe uzun zamandan beri "metafizik" denmektedir. Gelgelelim, düşünme nerede sonlu şeylerin ötesine geçip varlığın bütününe konu ediniyorsa, orada daha özsel ve daha sahicidir. Parmenides haklıysa, varlığın kendisi tüm düşünmelerde düşünülmüş olandır: "Düşünme ile varlık aynıdır." Varlığın kendisi gelip geçici tümel (*verschwebend Allgemeine*) değil, tüm varolan şeyleri kapsayan dünyanın zaman-mekânıdır (*Zeit-Raum der Welt*).

Felsefeye özgü düşünme, özü gereği spekülatifdir. Belki de şu sözlerle öznel bir kanıdan fazlasını dile getiriyorum: Fenomenolojinin geleceği, yönelimsel analizi sahici düşünmeyle gerçek bir ilişkiye sokup sokmamasına, spekülasyon karşıtı bir tavır yerine spekülasyonla etkili bir buluşmaya zemin hazırlayıp hazırlamamasına bağlıdır. Ama bu sadece metafizik geleneğe bir yaklaşma değil, bundan daha çok, varlık sorununu kararlılıkla ve köklü biçimde üstlenme demektir. Gerçi Husserl ontolojiden çokça söz eder, ama kastettiği üst dereceden nesnelerin *eidetik* bir öğretisidir. *A priori*nin kendisi bir nesnedir. Oysa varlık yapıları ve hatta varlığın kendisi gerçekte asla keşfedilebilir, betimlenebilir ve onları meydana getiren yönelimsellikler bakımından analiz edilebilir "nesneler" değildir. Şey ile şeylik arasındaki fark, ve hatta sonlu şeylerin gerek sonlu şeylere ait yapılardan gerekse sonsuz varlığın kendisinden farkı, herhangi bir şeyin herhangi başka bir şeyden farkına ne kadar az benziyorsa, yönelimsel analiz ile spekülasyon arasındaki fark da salt yönetsel bir farka o kadar az benzer. İncelikli bir anlama yetisinin tertipledi-

ği “farklar” değildir burada söz konusu olan. Düşünür, varlık ile varolanları kat eden keskin farkları düşünürken, aynı zamanda onların kökensel birliğini de deneyimler. Spekülatif düşünme her ne kadar ortak anlama yetisine salt kurgulama gibi gözüксе de, gerçekte yalnızca LOGOSu işleme ve böyle bir işlemeyle uyum ve birlik içinde konuşmadır. Herakleitos’un dediği gibi: OUK EMOU ALLA TOU LOGOU AKOUSANTAS HOMOLOGEIN SOPHON ESTIN HEN PANTA EINAI (Fragman B50). “Beni değil, LOGOSu işiterek her şeyin bir olduğunu kabul etmek bilgedir.”

çev. ÇAĞLAR KOÇ

Birikim

SAYI: 255



AYLIK SOSYALİST KÜLTÜR DERGİSİ

- MET İNSEL Açılmayan açılımın ardından: Kürt sorunu ve toplumla devletin tecrübeyle imtilanı
- DOĞAYI PARAYA ÇEVİRMEK ÜMIT ŞAHİN Aliğa zaferinden, vatan toprağı söylemine • PINAR ÖÇÜNCÜ Megavat için canımızı yaktın • RAMAZAN KAYA Kürtler ve tabiat: “Dağ kavmi”nin dağılmış ‘doğa’sından
- CEMİL AKSU “Inorganik bedenlerimiz” ve Karadeniz’de doğa yıkımı • ABDURRAHMAN SAYCILI Vatan
- OKULER • TANIL BORA Semih Kaplanoğlu ile söyleşi: Doğaya ve insani olana karşı “alışveriş merkezi metafiziği...” • GAZZE’YE YARDIM
- İZRAİLİ FİLİSTİN DİLEK ZAPTÇIOĞLU Yeni bir çağın eşiğinde • AYŞE KARABAT Mavi Marmara öncesi - sonrası ve haklı kalamamak •
- NER PIRKER İlan Pappé ile söyleşi: Sol siyasızmin krizi • SOL MUHALEFET VE AVRUPA SOSYAL FORUMU ARDA GÜÇLER - MERT
- ERNESTO LACLAU ile söyleşi: Çoğulcu hareket ve hasmımızı bulmak • YAVUZ YILDIRIM Avrupa Sosyal Forumu üzerine düşünceler • TURBULENCE
- İBERİ LIBERALİZME KARŞI ORTAK ZEMİNLER: Belirsizlikte yaşam • SİNEMA VE TOPLUM ASLI DALDAL Ulusal sinema kavramı ve yeni “Türk sineması”
- KAPİTALİZM VE KONTROL TOPLUMU ÖZGÜR TABUROĞLU Memurlar ve biyosiyaset: Zamanımızda gözetim ve denetim tasarımları



BİRİKİM GÜNCEL'DE BU AY / www.birikimdergisi.com

- YAVUZ YILDIRIM Bursaspor’un şampiyonluğu ne anlama geliyor? • ASLI CÜNEŞ Murat Beige ile sanat ve edebiyat üzerine söyleşi •
- METVART DANZIKYAN Çarpışan eksenler • ETIENNE BALIBAR Avrupa ölü bir siyasi projedir • MAHİR KALAYLIOĞLU Liderler, liderlikler ve
- CHP liderliği • GIDEON LEVY Gazze filosu İsraili ahmaklık denizine sürüklüyor • NEEMETTİN DOĞAN Müslümanların kapitalizme ikna olma
- süreci • EKREM BUĞRA BÜTE Bir çağrı: On altıncı kez sosyolojî öğrencileri kongresi! • VAHİT TURSUN Pontös paranoyası

B i r i k i m Y a y ı n l a r ı

İzmir: Erdrek Meydanı Sokak, İletişim Han, Cağaloğlu 34122 • İstanbul: Tel: (0.212)5162260 Faks: (0.212)5161258 E-posta: birikim@iletisim.com.tr • web: www.birikimdergisi.com

Genel Dağıtım PUNTO • 212 496 10 50 • 212 551 30 13 • E-posta: punto@puntokitap.com • www.puntokitap.com

Husserl ve idealizm problemi*

Bir filozofun meziyetleri, yani onun bir öğretmen ya da *Anreger* (ilham kaynağı) olarak sahip olabileceği meziyetleri değil de hakiki felsefi meziyetleri, düşünmesinde ulaştığı “sonuçlar”la tanınlanmamalıdır. Husserl’in kendisinin de şüphesiz paylaşacağı gibi, bir filozofun sabit bir dizi yadsınmaz bulgular üretmesi gerektiği fikri, filozofun kendine koyduğu bütün görevlerin yerine getirilebileceğini, yönelttiği her sorunun bir cevabı olabileceğini varsayar. Fakat bu varsayım tartışmaya açıktır. Tutarlı bir düşünme sürecinde ortaya çıkmış olmasına rağmen *ulaşılamayacak* felsefi hedeflerin olması mümkündür. Böyle hedefler filozofun bir hatası ya da sadece felsefe tarihinin olumsuzluğuyla açıklanabilecek bir tesadüf olmamasına rağmen çıkmaza götürür; bu sorunun kökleri, problemin kendisine içkin olan antagonizmalarında bulunur. İşte ben de idealizm problemini bu bağlamda tartışmayı diliyorum. Kimileri idealizmi, gerçeklik ve hakikat gibi kavramları bilinç analizine dayandırmaya çalışan bir felsefe olarak tanımlayabilir. Bu tanım, son aşamada nesne ile özne arasında bir özdeşlik kurulabileceğine yönelik yaygın varsayımdan yola çıkar. *Erlebnis* (yaşantı) alanından türettiği bütün kavramların çıkmaza girmesi idealist felsefenin kaderiydi. Bu durum, doğrudan içsel deneyim kavramı olan verilmişlik (*Gegebenheit*) kavramı ile örneklenebilir. Husserl, gelişiminin son döneminde bu kavramla eleştirel bir şekilde uzun uzadıya uğraşmıştır. *Formale und transzendente Logik* (*Formel ve Transendental Mantık*) adlı kitabında Husserl şunu söyler: “Burada bile, yani daha kesin ve açık bir şekilde tarif edilmesi gereken içsel deneyim durumunda bile, içkin verinin gerçekten konstitütif deneyimde bulunduğunu söylemek anlamlıdır; nesne olarak kabul edilen bu veri-

* Theodor W. Adorno, “Husserl and the Problem of Idealism”, *The Journal of Philosophy*, cilt 37, sayı 1, 1940, ss. 5-18.

nin gerçek görünümüyle kurulmuş olduğu hatasına düşmemek konusunda dikkatli olunmalıdır.”¹ Diğer yandan, hiçbir bilinç analizinin Locke’un duyumlar teorisinde olduğu gibi, verilmişlik kavramından vazgeçemeyeceği açıktır. Dolaysız verilmişlik kavramının bir bakıma, psikolojik süreçlere ve insan zihninin edimlerine, Kant’ın transendental sentezinin ya da Husserl’in bir süreç olarak apaçıklık teorisinin (*theory of evidence*) oldukça farklılaşmış ve dolayimli kavramlarından çok daha yakın olduğu bile kabul edilmelidir. Verilmişlik gibi bir kavramın sonuna kadar desteklenemeyecek olmasının nedeni aslında bu kavramın belirli deneyimlerle bağdaşmaması değildir; Husserl tarafından betimlenen güçlûge yol açmasının sebebi, onun hakikatin nihai kaynağının bilincin birliği olduğunu varsaymasıdır. Husserl’in verilmişlik kavramına yönelttiği bütün itirazların özelliği, verilmiş olanın bu birlik içerisindeki işlevine ve her verilmişin zorunlu olarak bu birlik bağlamında varsaydığı göreliliğe ilişkin olmalarıdır. Husserl’in verilmişlik üzerine yaptığı eleştirilere benzer analizlerin, kelimelerin halihazırdaki anlamında hiçbir sonuç üretmediği açıktır; Husserl, verilmişlik kavramını daha uygun bir terimle değiştiremez, ne de apaçıklığın yönelimsel süreci (*intentional process of evidence*) gibi böyle bir süreci izah eden temel olgular bağlamında teorik hipotezler ortaya koyabilir. Ancak bütün bu işlemin değeri, yine de idealist bir varsayım olan nesne ile öznenin mutlak özdeşliğine ters düşmesine dayalı olabilir. Bana çöyle görünüyor ki, Husserl’in felsefesi, tam olarak idealizmi içeriden yok etme çabasıdır. Bu, bilinç aracılığıyla transendental analizin duvarını yıkmaya çalışırken aynı zamanda böyle bir analizi mümkün olduğunca ileri götüren bir teşebbüstür. Burada Husserl’in felsefesinden seçilen birkaç analiz Husserl’in idealist gelenekten sıyrılma çabasını ve kendisini idealizmin varsayımlarından tam olarak özgür kılamadığı için karşılaştığı zorlukları açıklayacaktır.

“Problemin kendisinde içkin olan antagonizma” ifadesinin itiraza açık görülebileceğinin ve yukarıda belirtilen verilmişlik kavramı da dahil olmak üzere, kavramların hareketi üzerine kurulan bir yöntemin, Hegelci spekülasyonun izlerini taşıdığının farkındayım. Husserl’in, Hegel’den bir cümle bile anlamamış olmakla övündüğüne ve bir keresinde, Hegel’in çelişmezlik ilkesini reddedişini tartışırken, onun için delilik ile dâhilik arasındaki sınırı çizmenin zor olduğu durumlardan biri olduğunu söylediğine bakılırsa, Husserl’in bu şüpheyi kesinlikle paylaşacak olduğu söylenebilir. Bana daha da ilginç gelen, Husserl’in kendisinin, istemeden Hegelci yönetime bir örnek vermiş olmasıdır. Onun zamanında, düşüncesinde “dinamik” ya da “süreç” gibi terimlerin, son dönemi hariç Husserl’de olduğu kadar az rol oynadığı başka hiçbir filozof yoktu. Hus-

1 Edmund Husserl, “Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft”, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, sayı 10, Halle, 1929, s. 251.

serl, düşünmeyi bir etkinlik olarak değil, bir şeyleri seyretmek; yani bir galerideki resimlere baktığımız gibi onlara sessizce bakmak olarak yorumladı. Husserl düşünceleri tinsel süreçlerle bağlantılandırmak değil, onları birbirlerinden mümkün olduğunca açık ve net olarak ayırmak istemişti. Matematikle uğraştığı ilk zamanlarından en son âna dek ilgilendiği tek şey *evrensel hakikatlerin* (*vérités éternelles*) gerekçelendirilmesiydi ve gelip-geçici fenomenlerle ilgili olarak klasik rasyonalistin tüm küçümseyişini benimsedi. Kısaca Husserl, döneminin en durağan düşünürüydü ve sezgi kavramının, Husserl'in ideacılık (*ideation*) ya da *Wesensschau* (özgörü) kavramı ile ilişkilendirilmesi yüzünden kendisiyle sürekli karşılaştırılan Bergson ile onu temel bir karşıtlığa götüren şey de bu durumdu. Yine de Husserl'in düşüncüsü karşıt bir biçimde ilerledi ve aslında kendi felsefesinin ait olduğu düşüncünün tüm alanına karşı bir antitez ile sonuçlandı. Husserl, felsefeye, bütün felsefi hayatı boyunca belli bir benzerlik taşıdığı Avusturyalı filozof Franz Brentano'nun öğrencisi olarak başladı. Brentano'nun felsefesi iki kaynaktan beslenmişti: Roma Katolik Kilisesi'nin Aristoteles geleneğinden ve İngiliz deneyciliğinden. Brentano bütün hayatı boyunca bu kaynakları tutarlı bir düşünceler sistemi haline getirmeye çalıştı; başka bir deyişle, oldukça katı ontolojik nesnel apriorizm ile ağırlıklı bir biçimde psikolojik olan epistemolojiyi birleştirmeye çalıştı. Brentano örneğinde bu girişim, başından beri son derece Kant-karşıtı bir eğilimdeydi. Brentano'ya göre, hakikatin *a priori* öğeleri öznel olarak oluşturulmamaktaydı, tersine onlar katı bir nesnel karaktere sahiptilerdi. Aynı nokta onun ahlak felsefesinde, özellikle iyiyi, doğru ve yanlış açısından açıklamaya çalıştığı, mesela sevginin ya da nefretin nesnel doğruluğunu söz konusu olan fikirle bağlantısı yönünden ele aldığı *Ahlaki Bilginin Kaynağı Üzerine* (*Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*) adlı ünlü makalesinde sürdürülmekteydi. Kulağa paradoksal gelse de Brentano'yu deneyci psikolojiye yakınlığının, *a priori* nesnel doğasına ilişkin bu tasarımıdır. Eğer bilgimizin ilişkili olduğu özler nesnel olarak verilmişse ve bizim düşünme süreçlerimiz tarafından oluşturulmamışsa, düşünme süreci Kantçı saygınlığını ve zorlayıcı karakterini kaybeder: Bu süreç katı empirik bir temelde ele alınabilir. Yine de Brentano, dogmatizm ve skeptisizmin eleştirelciliğe karşı kibirli birlikteliğinden tatmin olmadı. Düşüncüsünün ontolojik ve empirik eğilimlerini birleştirmeye çabaladı ve belki de tüm Avusturyalı düşünürler nesli üzerindeki etkisinin bu kadar önemli olmasını sağlayan, onun bu birleştirme teşebbüsüydü. Bu sentezi ifade edebilmek için Brentano, bildiğim kadarıyla ilk kez Duns Scotus tarafından geliştirilen eski bir skolastik kavramı ele aldı. Bu, temel olarak, onları aşan bir "anlam" a sahip olmalarıyla nitelendirilen belli psikik edimleri –“deneyimler”i– hedef alan yönelimsellik kavramıdır. Bu kavramın sunuluşunda, kendi karşıtına doğru radikal bir empirist eğilim görülebilir. Bu bakış açısına göre, ideaların daha zayıf ve değiştirilmiş izlenimler olduğunu söy-

leyen Humecü öğretisi savunulamaz. Klasik deneyciliğin “idealar” adını verdiği bu deneyimleri incelerken, onları olmadıkları deneyim türleri, yani izlenimler açısından yorumlayabiliriz. Tamamen betimleme boyutunda kalındığında söyleyebileceğimiz tek şey, onların kendileri olmayan bir anlama geldikleridir. Örneğin, şu anda dün yaşadığım diş ağrısını düşünürsem, benim şu andaki deneyimim, yani düşünce edimim, düşüncemin asıl yöneldiği şeyden, yani diş ağrısından farklıdır; öte yandan, dün yaşadığım diş ağrısı, bir anlamda zihnen, şu anki düşünce edimimde, düşünce ediminin yöneldiği nesne olarak, onun transendent gerçekliğine veya gerçektışılığına gönderme yapılmaksızın içerilir. Yönelimsellik, sonradan Husserl’in başlıca araçlarından biri haline gelmiştir. Husserl, hocası Brentano’dan bu kavramla birlikte, özlerin nesnel karakteri düşüncesini ve nesnel özler öğretisi ile öznel düşünme süreçleri analizini birleştirme arzusunu da aldı. Husserl çalışmalarına bir matematikçi olarak başladı. Onun düşüncesinin malzemesi, en baştan beri mümkün olduğunca öznel refleksiyonun göreliliğinden bağımsız; nesnelliği her türlü muhtemel şüphenin ötesinde bir malzemeydi. Yine de, Brentano’nun etkisi altında, zamanın psikolojik epistemolojisini bu alana uygulamaya ve kendi aritmetik felsefesinde aritmetiğe dair psikolojik temeller sağlamaya çalıştı. Düşünüşünde karşıt bir güdü kendini ilk kez, matematik eleştirmenlerinden bazılarının ona böyle bir teşebbüsün zorunlu olarak başarısızlıkla sonuçlanacağını fark ettirdikleri zaman hissettirdi. Bununla ilgili ilk defa konuşurken, Hegelci bir terim olan *Übergang* (geçiş) kelimesinin Husserl’in diline yerleşmesi dikkate değerdir: “Düşünmenin psikolojik bağlantılarından düşüncenin içeriğinin mantıksal birliğine (teorinin birliğine) bir geçiş yapılması gerektiği anda, ihtiyaç duyulan süreklilik ve açıklık elde edilemedi.”² Bundan sonra Husserl, matematiği, ve yalnızca matematiği değil bir bütün olarak mantıksal geçerliliği, psikolojik refleksiyondan kurtarmaya ve onu kendi başına bir alan olarak gerekçelendirmeye çalışmıştır. Husserl’in kendi zamanında sahip olmuş olduğu muazzam etkinin sebebi bu girişimidir: Göreli psikolojizm karşısında hakikatin nesnelliğini yeniden elde etme girişimi. Şu bilinmelidir ki, doksanlı yılların başında Almanyada Yeni-Kantçılık dışındaki hiçbir felsefe kendini psikolojik olarak tanımlamadıkça kabul edilmezdi. Peki, Husserl’in *Logische Untersuchungen* (Mantıksal İncelemeler) eseri bu muazzam etkiyi neden yarattı? Cevabı şudur: Kendi zamanının psikolojik pozitivizminin –şüphesiz bu, modern mantıksal pozitivizmden çok farklı bir şeydir– bir düşmanı haline gelmesine sebep olan eğilimlerin kökleri pozitivizmin kendisindedir. Husserl olgunluk zamanında bile, *Ideas*’ta* (*Ideen*) şöyle devam eder: “Eğer ‘pozitivizm’le, bütün bilimlerin pozitif olan, diğer bir deyişle ilksel

2 Edmund Husserl, “Önsöz”, *Logische Untersuchungen: Prolegomena zur reinen Logik*, cilt 1, Max Niemeyer, Halle, 1900, s. vii.

* Adorno burada *Ideen*’in İngilizce çevirisine gönderme yaptığı için *Ideas* diyor –ed. n.

olarak anlaşılan üzerinde mutlak tarafsız temellendirilişini kastediyorsak, o zaman asıl pozitivist olanlar *bizleriz*.”³ Bu şu demektir: Husserl matematiğe, dolayısıyla da mantığa psikolojik yaklaşımı eleştirdiyse, onun niyeti metafizik spekülasyon yapmak değildi; ama matematiksel hakikatin doğasını, bu hakikat pozitif matematik biliminde veriliymişçesine bilimsel olarak incelerken, bu hakikatlerle ilişkili psikolojik düşünme edimlerine indirgenebilmesinin olası olmadığını keşfetti. Husserl’in felsefesi, olgular mefhumuna karşıt olarak öz kavramını tekrar tekrar vurguladığında, bu vurgunun kaynağı bilimseldir. Husserl, olguların kendilerinde, yani herhangi bir olgusal varoluşla ilişkili olmayan ideal birlikler olarak matematiksel hakikatler “olgusu”nda ısrar ediyor olduğunu düşünüyordu. Bizzat bu hakikatler, olduğu gibi kabul edilmesi gereken ve hiçbir açıklayıcı hipotez tarafından değiştirilemeyecek verili bir şey anlamında olgular olarak görülmelidir. Husserl daha yüksek bir dünyayı –bu neyi ifade ediyorsa etsin– korumayı öncelikli olarak istemediyse de, onun felsefesi Almanya’nın savaş sonrası entelektüel atmosferinde, pozitif bilimin bizzat kendisi aracılığıyla tekrar bir tür değerler hiyerarşisini yeniden kuran bir yöntem olarak etkili oldu. Onun asıl göstermek istediği şey, matematiksel yordamlarla işleyen gerçekten bilimsel ve aydınlatıcı/açıklayıcı bir yöntemin psikolojik yöntemle tatmin olmasının mümkün olmadığı ve farklı bir gerekçelendirme aramak zorunda kaldığıydı. Husserl’e göre mantığın psikolojik temeli hipotetik, spekülatif, ve hatta bir anlamda metafiziktir.

Onun psikolojizme karşı mücadelesi, dogmatik önyargıların yeniden iletri sürülmesi anlamına gelmez; bilakis, eleştirel aklın, Husserl’in psikolojik formuyla karşı çıktığı “olgular”ın naif ve eleştirel olmayan dininde içerilen önyargılardan özgürleşmesi anlamına gelir. Husserl’in felsefesinde bugün bile onun “hakikat”ı olarak gördüğüm öge budur.

Bu noktaya öyle büyük bir önem atfediyorum ki, gerçekte olup biteni daha somut bir biçimde göstermeyi ve fenomenolojik felsefenin olgunluk dönemiyle karşılaştırıldığında Husserl’i *öğrenci statüsünde* göstermesine rağmen, *Logische Untersuchungen* eserinin birinci cildinin temel argümanını tekrar ortaya koymayı diliyorum. Bu temel argüman, “düşünme yasaları” olarak formel mantık yasalarının “doğa yasaları”yla veya, şeye dair psişik süreçlerin birbirleriyle bağlantılı olduğu nedensel yasalarla özdeş olduğu varsayımına karşı yöneltilmiştir. Husserl, edimsel düşünmenin mantığın ideal normlarına uygun bir şekilde ilerlemesi gerektiğini söyleyen nedensel normların bizzat bu ideal normlarla hiçbir şekilde özdeş olmadıklarında ısrar eder.⁴

3 Edmund Husserl, *Ideas: general introduction to pure phenomenology*, İng. çev. W.R. Boyce Gibson, Allen & Unwin, Londra, 1931, s. 86.

4 Krş. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen: Prolegomena zur reinen Logik*, cilt 1, s. 68.

Eğer düşününen bir varlık, bir kişi, tek bir düşünme eğiliminde bile çelişkili yargılarda bulunamayacak veya tasımların kipleriyle çelişkili hiçbir sonuç çıkaramayacak şekilde psikolojik olarak oluşturulsaydı bile, bu hiçbir şekilde, çelişmezlik ilkesi gibi mantıksal ilkelerin, bu yasalardan bağımsız düşünemeyen bireyin psikolojik oluşumunu açıklayabilecek doğa yasaları oldukları anlamına gelmezdi.

Husserl bu noktayı bir hesap makinesi örneği ile açıklığa kavuşturur. “Olağanüstü sayılar arasındaki bağlantıların yapısı; mekanik yasalar, “doğa yasaları” tarafından, varsayılan aritmetik ilkelerin anlamına göre düzenlenmiştir. Bununla birlikte hiç kimse, makinenin işleyişini fiziksel olarak açıklamak için mekanik yasalar yerine aritmetik yasalara başvurmaz.” Hesap makinesinin mekanik işleyişi, sayıların ona uygun olarak görüldüğü matematik kurallarla ne kadar açıklanabilirse, Husserl’in burada makineyle karşılaştırdığı psişik edimler alanını da mantıksal normlar alanından o kadar türetilir. Husserl’in deyişiyle: “Psikolojik mantıkçılar ideal yasa ile varolan yasa, normatif düzenleme ile nedensel düzenleme, mantıksal ve gerçek zorunluluk, mantıksal sebep ile gerçek sebep (*logischer Grund und Realgrund*) arasındaki özsel ve asla birleştirilemeyecek farklılıkları görmezden geliyorlar. Düşünülebilir hiçbir derecelendirme, ideal ile real arasındaki dolayımı sağlayamaz.”⁵ Mantıksal hakikatin psikolojik indirgemesinin olanaksızlığı, Husserl’i, real olan ile ideal olanı birbirlerinden tamamen ayırmaya yöneltmiştir; çünkü onun görüşüne göre, bizzat mantıksal ve matematiksel ilkelerin anlamları içerisinde olası bir temeli olmayan varsayımlarda bulunmadan bu iki alanı birbirine bağlamak mümkün değildir. Muhtemelen bu, Platon’dan beri ortaya atılan, düşünme psikolojik bir edime işaret ettiğine göre düşünmede bile en sıra dışı olan –ama saf matematiği empirik olanın kirliliğinin dışında tutmayı amaçlayan çok katı bir bilimsel hakikat kavramında kök salan– ayırmadır (*χωρισμός/khorismos*).

Yine de Husserl, bu çeşit bir ayırma, real ile idealin bu sıra dışı ve uzlaşdırılmaz düalizmine, kendisinden önceki herhangi bir filozof kadar az müsamaha gösterebildi. Onun karşıt yönlerdeki (*antithetic*) gelişiminin ikinci adımını bunları bir araya getirme girişimidir. Şu halde, açıkça görülüyor ki, insanın psikolojik gerçekliği olan “real” ile mantıksal ve matematiksel hakikatin mutlak geçerliliği olan idealin karşılıklı olarak bağlantılı olmasının tek yolu, *Logische Untersuchungen* eserinin birinci cildinde bir gerekçelendirme aracı olarak reddedilen ilkenin aynısıdır, yani düşünme sürecidir; çünkü ideal hakikatler sadece ve sadece düşünmenin hakikatleridirler. Mümkün düşünceye dayanmadan kavranabilecek hiçbir matematiksel ya da mantıksal önerme yoktur. Diğer yan-

dan, düşünme insanın düşünmesi demektir ve fiili yaşayan bireylerin fiili psikik düşünme edimlerini farz etmeyen herhangi bir düşünce bilmemekteyiz. Bu yüzden, bir sonraki aşamasında Husserl'in felsefesinin, real ile ideal arasındaki belirsizliğinde düşünmenin kendisinin doğasına odaklanması gerekti. Husserl, *Untersuchungen zur Phaenomenologie und Theorie der Erkenntnis* (*Fenomenoloji ve Bilgi Teorisi Üzerine Araştırmalar*) alt başlığını taşıyan *Logische Untersuchungen* eserinin ikinci cildinde psikolojiyi yeniden ortaya sürdüğü için sıklıkla suçlandı. Husserl'in gerçekte yeniden psikolojiye düşüp düşmediği konusunda bir karar vermek istemiyorum. *Logische Untersuchungen* eserinin ikinci cildi Husserl'in çalışmalarının en zor kısmıdır ve en sabırlı okuyucunun bile açık anlamlar çıkarmakta çok zorlanacağı uzun paragraflardan oluşur; bunun sebebi bilhassa, bu kitapta Husserl'in, düşünmenin yapısının asıl tanımlarıyla, özellikle güncel epistemolojinin ana terimlerinden bazılarının belirsizliğini çözen terminolojik tartışmalar arasında tamamen açık bir ayırım yapmıyor olmasıdır. Bu analizlerin yine ne ölçüde psikolojik analizler olduğuna karar vermenin zorluğuna bu noktanın katkısı oldukça büyük olabilir. Bana öyle geliyor ki, buna benzer zorluklara Kantçı felsefede de rastlanmıştır, özellikle *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci ve ikinci baskılarının farklı versiyonlarındaki kategorilerin dedüksiyonunda. Bana göre, olgusal olanın alanı ile düşünce alanı birbirleriyle öylesine iç içedirler ki, onları birbirlerinden tamamen ayırmaya ve dünyayı bu ilkelerden herhangi birine indirgemeye yönelik herhangi bir girişim zorunlu olarak başarısızlıkla sonuçlanmaya mahkûmdur. Büyük ihtimalle, real olan ile ideal olanın zıtlığının gerektirdiği bu soyutlama öyle türetilmiştir ki, bu soyutlamayı, varlığın bizzat kendisinin doğasına atfedilebilecek temel bir ilke olarak kabul edemeyiz. Dünyayı olgusala ya da öze indirgemeye çalışan her kim olursa, kendisini bir şekilde kendi saç örgülerine tutunup bataklıktan çıkmaya çalışan Münchhausen'in* durumunda bulur. Kabul edilmelidir ki, ideal olanı hâlâ verili bir şey olarak ele alan Husserl, olgusaldan tamamen vazgeçmek için giriştiği Münchhausenvari çabalarında, sadece olgu verilebilir olduğundan, aşılamaz zorluklarla yüz yüze kalmıştır. *Logische Untersuchungen* eserinin ikinci cildinin labirentine girmeyeceğim. Bu *İncelemeler*'den (*Untersuchungen*) en etkili olan, ama en zor anlaşılanı, *Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis* (*Bilginin Fenomenolojik Bir Aydınlanmasının Öğeleri*) adlı son *İnceleme*'dir. Bu çalışmanın aslında ideal ile real arasındaki "köprü"nü sunduğu varsayılır. Mantıksal nesnelliklerin veya ideal birliklerin dolaysızca farkına varabilmemizi sağlayan bir bilgi yöntemi kurmaya çalışır. Bizim tarafımızdan üretilmeyen ve yine de mutlak geçerliliklerini rasyonel apaçıklıkta bulan ideal gerçeklikleri (*Ideale Tatbestände*) sayesinde "düşünebileceğimiz" bu köprüye, bu

* Burada Baron Münchhausen'in hikâyelerine bir gönderme var –çev. n.

yönteme Husserl, kategoryal görü (*kategoriale Anschauung*) adını verir. Sonraki tüm fenomenoloji için, özellikle Hedwig Conrad-Martius, Scheler, ve dolaylı da olsa Heidegger'inki için temel olan ve daha sonra *Wesensschau*, özlerin görüsü, ya da Gibson'ın çevirisiyle “özel içgörü” olarak tabir edilen bu mefhum, aslında sadece ikinci cildin son *İnceleme*'sinde geliştirildi. Husserl'in *Ideas* eserinde bu mefhum az çok kabul görmüş ve sadece giriş kısmında ve oldukça kapalı olan birinci bölümde ele alınmıştır. Husserl adını duyanlar muhtemelen ilk olarak bu mefhumu düşünürler. Bu mefhum, Husserl'in felsefesindeki idealizm probleminin tam da merkezine götürür. Kategoryal görü teorisinin açıklığa kavuştuğu *Logische Untersuchungen* hiçbir zaman İngilizceye çevrilmediği halde, Husserl'in temel çalışması sayılan *Ideas*'ın İngilizce çevirisi bulunduğu için, bu eser üzerinde durmak bana daha akla yatkın görünüyor.

Husserl, kesinlikle son derece dikkatli biriydi. Metafiziksel spekülasyonun yenileyicisi olarak Husserl'e hem ün hem de kötü bir şöret getiren kategoryal görü mefhumu son *İnceleme*'de kısıtlı bir yere sahiptir ve ortaya konduktan sonra öylesine kısıtlı bir hale gelmiştir ve geçersiz kılınmıştır ki, ondan geriye hiçbir şey kalmamıştır. En başında onun bütün görü teorisinin aslında olduğundan çok daha zararsız olması amaçlanmıştı. Eğer Husserl'de kimi otoriter dürtüler, hakikat adına salt kabul edilmesi gereken insanüstü bir nesnelliliği savunma arzusu canlı olarak mevcut idiyse; onda aynı zamanda tam karşıtı, sonsuz ve mutlak anlamda kesin olarak görülemeyecek herhangi bir hakikati üstlenme konusunda neredeyse abartılmış bir korkuyla birlikte oldukça eleştirel bir tutum da vardı. Husserl irrasyonalizmin rasyonalistiydi (*rationalist of irrationalism*) ve ondaki paradoksal özellik kategoryal görü teorisine açıkça çıktı.

Hakikatleri, daha önceden verilmiş bir şey gibi, salt “bulmakla” yetinen bir düşünmenin paradoksal yapısı, belirli bir anlamda, *Logische Untersuchungen*'in ilk cildindeki Husserl'in mantıksal mutlakçılığından türer. Kategoryal görü öğretisinin, düşünen özne bağlamında mantıksal mutlakçılığın zorunlu sonucu olduğu söylenebilir. Böylece, ilk ciltte bile öğretinin bütününe içeren bir pasajı bulabiliriz: “Muğlak genel düşünceler alanına bağlı kalan herkes, psikolojik argümanlarla aldanır. Mantıksal ilkelerin herhangi birine, onun hakiki anlamına ve onun sayesinde kendinde hakikat olarak idrak edilen apaçık-olana salt bir bakış (*Hinblick auf*), geride kalan yanılısamayı ortadan kaldırmaya eğilimlidir.”⁶ Bu, “kendilerinde hakikatler”in, nesnel olarak önceden verili oldukları anlamında ideal öğelerin “salt onlara bakmak”la (*blossem Hinblick*) apaçık hale geldikleri kategoryal görü teorisinin tezidir. Bu hakikatler, *Sachverhalte* olarak adlandırılır. Bu terimin çevrilmesindeki zorluk, problemin kendisinin zorluğuna işaret eder. Onu, burada, söz konusu *Sachverhalten*in olgusal doğasına yönelik ken-

6 Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, cilt 1, s. 64.

di içinde herhangi bir içerim/ek taşımayan, elverişli en soyut terim olan “öge” (*item*) olarak çeviriyorum. Ne var ki, *Sachverhalt* kelimesinin asıl anlamı, olguların ilişkililiğidir. Onunla burada denilmek istenen aslında oldukça çelişkilidir. Bir yandan, verili olan bir şey, kendimiz oluşturmadığımız bir şey, değiştiremeyeceğimiz bir şey, üstünde bir gücümüz bulunmayan bir şey, sözün özü, direngen olgularla ilgili İngilizce deyişi hatırlatabilecek bir şey oluşuyla, olgu gibi bir şey anlamına gelir. Ama diğer yandan bu *Sachverhalt*, olgulardan aşağı kalmaz: Matematiğin ilkeleri gibi ideal yasalardır. Husserl’in *Sachverhalt* mefhumunun onların modeli üstüne kurulduğu aritmetik kurallar için, bu kurallara uygun sayılabilecek gerçek, “dünyevi” nesnelerin olup olmaması önemli değildir. Onlar, geçerlilikleri, ilişkili olabilecekleri gerçeklikten hiçbir şekilde etkilanmemiş bu tür nesnelerin salt olanaklarını tanımlarlar. Husserl der ki: “Duyu nesnesinin duyu algısıyla ilişkili olduğu gibi, *Sachverhalt* da az ya da çok ona ilişkin farkında olmayı ‘veren’ edimle ilişkilidir. Duyu nesnesinin duyu algısıyla olduğu gibi, *Sachverhalt*ın, saf anlamda mantıksal ideal hakikatin de zihinsel algıyla (*intellectual perception*) ilişkili olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmeye zorlarız.”⁷ Rasyonalist Husserl, kategoryal görüşü aracılığıyla *vérités de raison* adına, pozitivist Husserl’e bilginin tek meşru kaynağı olarak görünen doğrudan verilmişliğin bu karakterini kanıtlamak ister. Bir yandan Bolzano’nun “kendinde önermeler”ini, yani geçerliliğin saf birliklerini (*pure unities of validity*) üstlendiğini varsayar; diğer yandan içgörünün tüm olası gerekçelendirmesinin türediği bilinç alanını, verili olanın, deneyimin, *Erlebnisin* alanını varsayar. Bu iki alan sadece yönelimsellikte bağlantılıdır. *Vérités de raison*, gerçek deneyimlerce gösterilen, sembolik “anlamlandırma”lardır. Yönelim, Husserl’e göre, en azından onları öznelletirmeden veya görecelileştirmeden *véritése* (hakikatlere) yol göstermeye eğilimlidir. *Vérités*in kendinde varlığının “göründüğü” varsayılır. Onlar, öznel refleksiyonun veya soyutlamanın sonucunda üretiliyor olarak değil, kendiliğinden verili ve algılanabilir şeyler olarak yorumlanırlar. Ne var ki, “yalın/basit” duyusal algının daima çekmek zorunda olduğu bir ceza olan, sırf olgusal ve olumsal olma cezası onlara çektilirmeyecektir. Kategoryal görüşü, Husserl’in felsefesindeki *deus ex machina*dır; onunla felsefesindeki karşıt itkileri, yani hakikatin mutlak nesnelliğini kurtarma arzusunu ve zorunlu bir pozitivist gerekçelendirme ihtiyacının kabulünü uzlaştırmaya çabalar.

Şu halde, böyle çelişkili bir başarı, yönelimsellik mefhumundan, sırf “anlam”dan beklenemez; çünkü yönelimsellik mefhumu, sadece, bilinç akışımızda nesnel özleri ifade edebileceğimizi ima etmekte, onların varlığı hakkında hiçbir şeyi ima etmemektedir. Bir şeyi ifade etmek, hatta aritmetik cümleler gibi ideal öğeleri ifade etmek, apaçık olmakla kesinlikle özdeş değildir.

7 Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, cilt 2, Max Niemeyer, Halle, 1901, s. 140.

Yanlış bir şey de ifade edilebilir. Husserl, bu yüzden, yönelimselliği “görüşel tamamlanmışlığı”yla (*intuitive Erfüllung*) destekler. “Başta sadece sembolik olarak işlev gören bir ifadeyi, daha sonra bu ifadenin ifade ettiği şeye dair az çok uygun bir sezgi takip eder. Eğer bu gerçekleşirse, *sui generis* (kendine özgü) bir tamamlanmışlık “bilinci” deneyimleriz. Saf anlam edimi, saf yönelim, *tamamlanmışlığımı*, sanki yönelim aslında bir hedefe veya plana yöneltilmiş gibi, görünün *temsil* ediminde bulur.”⁸ Tüm kategoryal görü öğretisinin çekirdeği, tamamlanma teorisidir. Husserl’in öğretilerinin çoğu kadar soyut olmayan bir örneğe bakalım: “Nasyonal Sosyalizm ve faşizm tek mümkün yönetim biçimleri değildir.” Bu bir yönelimdir; başka bir deyişle, o kelimeleri tek bir anlam verecek şekilde sıraya dizerim. Ama bazıları için bu cümle, onun anlamını anlasalar bile apaçık olmayabilir. Onu, cümlelerin bütün anlamından görü yoluyla “tamamlama”ya çalışacaklardır. Öğelerinin bazıları, örneğin, cümlede bahsi geçen yönetim biçimleri, son analizde, duyu algısıyla “tamamlanabilir.” Önermenin “ve”, “değil”, “tek mümkün” gibi diğer öğelerinde durum böyle değildir. Husserl, bu öğelerle ilişkili olarak kaygılıdır. Ancak, önermenin hakikatinin nesnellğine yönelik araştırmasında bunların kendi düşünmemizin işlevleri olabileceği düşüncesini reddeder. Onların, salt öznel öğelerden fazlası olmalarını ister. O, bu tür terimlerin anlamlarına *sui generis* bir “tamamlanma” atfeder. Husserl onların, kendilerine özgü, duyuusal olmayan ama dolaysız bir farkındalığın görüşüyle “tamamlanabilecekleri”ni söyler.

“‘Bir’ ve ‘o’, ‘ve’ ve ‘veya’, ‘eğer’ ve ‘böylece’, ‘tüm’ ve ‘değil’, ‘bir şey ve hiçbir şey’...’ tüm bu nicelik formları önermelerin önemli öğeleridir ama, onların nesnel korelatları (*gegenständliche Korrelate*) –eğer onlara bu korelatları atfetme hakkımız varsa– olası bir duyu algısının nesnelerinin alanındakiyle aynı anlamı taşıyan gerçek nesneler alanında bulunamaz.”⁹ Kategoryal görü kavramı şu uç formülü bulur:

Yönelimlerin kategoryal formlarının, duyarlıktan (*Sinnlichkeit*) bahsederken ima ettiğimiz o dar anlamdaki görünün algılanışında değilse nerede kendi tamamlanışlarını bulduklarını soracak olursak, cevap yukarıdaki değerlendirmelerde açıkça verilmiştir. İlk olarak, önceki bir algı hakkında herhangi güvenilir bir önerme örneğinin herhangi bir temsili, konunun gidişatında öngördüğümüz gibi, *formların da gerçekten kendi tamamlanışlarını sağladıklarını* şüphe götürmeksizin ortaya koyar.

8 A.g.e., s. 32.

* “The ‘an’ and the ‘that,’ the ‘and’ and the ‘or,’ the ‘if’ and the ‘thus,’ the ‘all’ and the ‘non,’ the ‘something and nothing’...” –çev. n.

9 A.g.e., s. 139.

Veya: “Yalın/basit duyu algısının yönelimin salt maddi öğelerine sağladığı aynı katkıyı, yönelimin kategoryal öğelerine de sağlayan bir edim, bir deneyim olmalıdır.”¹⁰ “Dolayısıyla”, “ve” gibi kelimelere benzer bir katkı sağlayan, yeşil veya kırmızı bir şeyin duyu algısına sahip olduğumuzda “yeşil” veya “kırmızı” gibi kelimelere katkı sağlayan bu tür edimler, Husserl’i cümlelerin bütününe apaçıklığına “kategoryal görüş” demeye sevk eder. Bir ifade ancak, yalnızca içindeki öğeler değil, bütün anlamı algılarla tamamlandığında apaçık hale gelir. Kestin konuşmak gerekirse, Husserl, kategoryal görüşlere fenomenolojik bir yöntemle varmaz; kategoryal görüşün fiili edimlerini tanımlamaz, ama onları bir şekilde hipotetik bir formdan çıkarsar. Neredeyse denebilir ki, meselenin kendisini görmektense, onları terimlere dair tartışmadan çıkarır. Anlamaların analizi başlığı altında Husserl ve kimi takipçileri, hakikati kelimelerin salt yönelimlerine bakarak bulabileceklerine dair garip bir özgüven sergilerler. Husserl sürekli olarak belirsizliklerden sakınsa da, kendisi de burada belirsiz bir ifadenin kurbanı olur: “Kategoryal görüş” teriminin kendisi muğlaktır. Husserl’in *Sachverhaltın* farkındalığına veya “dolayısıyla” ve “ve” gibi terimlerin arkasında olduğunu ileri sürdüğü ideal gerçekliğe atfettiği dolaysızlık karakteri, fiili yargı(lama) ediminin dolaysızlığından başka bir şey değildir. Bu şöyle de formüle edilebilir: Yargı, öznel olarak görüldüğünde, bir edim, bir deneyim ve dolaysızca verili bir şeydir. Yargılamak veya yargılanan bir *Sachverhaltın* farkına varmak aynı şeydir; daha açıkça söylemek gerekirse, ikinci ifade birincisinin metaforik olarak sınırlandırılmasıdır. Şüphesiz, yargılamanın üstüne düşünülmediği sürece, bizzat fiili yargılamanın yanı sıra yargılanan şeyin farkında bulunduğu ikinci bir edim yoktur. Ne var ki böylesi bir refleksiyon, onun için böylesi bir refleksiyonun *nesnesi* haline gelen fiili yargı ediminin “dolaysızlığı”nı zorunlu olarak aşacaktır. Yargının bu dolaysızlığına, Husserl’in *Sachverhaltın* farkına varma mefhumuyla değinilmiştir. Buna rağmen, *Sachverhaltın* farkına varmak, Husserl’e göre, aynı zamanda yargının hakikatinden emin olmak anlamına gelir. “Bir şeye ilişkin farkına varmayı sağlayan edim”,¹¹ *gebender Akt der Gewahrwerdung* ifadesindeki belirsizlik tam olarak şudur: (1) Bir *Sachverhaltın* farkına varmak, bir yargının sentezine ulaşmak ve (2) bu yargının hakikatine mutlak apaçıklık getirmek. Yine de, ifadenin anlamlarından hiçbirisi kategoryal görüş olarak yorumlanamaz. Husserl’e göre, kendiliğinden düşünme anlamındaki yargı sadece bir çeşit görüş tarafından tamamlanmayı gerektirdiğinden, yargılamanın sentezi kategoryal görüş değildir. Ne var ki, Husserl’e göre kategoryal görüş tarafından sağlanan bu apaçıklığın zorunlu koşulu olan refleksiyon ne kadar dolaysızsa, o denli az görüseldir. Refleksiyon, *Sachverhalti* diğer *Sachverhalt* ile ilişki-

10 A.g.e., s. 142.

11 A.g.e., s. 140.

ye sokar: Sonucu yeni bir kategorizasyondur. Son analizdeki refleksiyon duyu-sal, algılanabilir öğelere geri dönse bile, kendi içinde refleksiyon niteliğinde al-gılanabilir olmayan, kavramsal formlar barındırır. Husserl, dolaylı olanı *dolay-sız* olarak adlandırır, çünkü o, *datuma* inanır: Dolaylıyı, eş deyişle *vérités de ra-isonu*, salt yanıltıcı olma olasılığından ayırmak ister. Sırası geldiğinde, dolaysız olana, sadece düşünüm (*mediation*) tarafından, refleksiyonun ilerleyişi tarafın-dan sağlanabilen bir genellik ve zorunluluk atfeder.

Sıklıkla, Husserl'in Platoncu realizminden dem vurulur. Bu realizme, kuş-kusuz, Husserl'in yazılarında uç noktada bir epistemolojik idealizm eşlik eder; bir başka deyişle, bu yolla Platoncu gerçeklik atfettiği özler, gerçekle, olgularla, zaman ve mekân içinde oluşturulan dünyayla herhangi bir ilişkiden bütünüyle yoksun özlerdir. Husserl'in, idealist bir düşünme teorisiyle özlerin yarı-Platoncu realizmini uzlaştırma girişimi yakından gözlendiğinde, naif bir mantık realiz-mi diye adlandırılabilir bir şeye düştüğü dikkat çeker. Gerçekte yalnızca düşün-meyle ilişkisinde geçerli olan mantıksal ilkeleri, ikincil güçten şeylermişçesine (*things of the second power*) ele alır. Gelgelelim, eğer onlar şeylerse, onlara yönel-miş düşünme onların salt pasif alıcılığına (*reception*) dönüşür.* Husserl, Kant-çı düşünmenin kendiliğindenliği mefhumunu salt pasiflik seviyesine geri çek-miştir. Husserl'e göre düşünme, Kant'ın duyularımızın transendent kendinde şeylerden etkilendiği yönündeki düşüncesine oldukça benzer bir şekilde *vérités de raisondan* etkilenmektedir. Kant, deneyimimizi, bilinç formlarının özel bir analizi üzerinde temellendirmeye çalışırken, transendent kendinde şeyler mef-humunda güçlükler yaşamıştı. Umarım, Husserl'in bir çeşit ikincil güç olan kendinde şeyleri, eş deyişle öznel anlamda oluşturulmalarından bağımsız ola-rak hakikatler mefhumunu ve bu hakikatler üzerine düşünmeyi salt bir pasif görüye indirgemesini devam ettirmek suretiyle karşılaştığı güçlüklerin Kant'ın karşılaştıklarından daha küçük olmadığını gösterebilmişimdir. Başka bir deyiş-le, sadece Almanya'da değil, modern felsefenin bütününde öylesine olağanüstü sonuçları olan tüm categoryal görü düşüncesi, aslında fenomenolojik bir buluş değildir. Categoryal görü öğretisi, bilinç analizini ve hakikatin kendinde varlı-ğını bir araya getirmek adına bir *tour de force*dur (güç gösterisidir).

Husserl, niye böyle bir *tour de forcea* sığınmıştır? Onun tüm felsefesinin categoryal görü kadar çelişkili mefhumlarla dolu olduğunu belirtmek gerekir; son yazılarında bile olumsal *a priori*, veya bireysel bilinçlerin çoğulluğundan türetilmeyen, aslında mutlak anlamda olgusal-olmayan, saf bir öz olduğu var-sayılan kesinlikle bireysel, kişisel bir bilinç anlamına gelen *Eidos Ego* gibi mef-humlar bulabiliriz. Bu çelişkili mefhumlar kesinlikle bir yönü gösterir. Husserl, kendi ifadesiyle söyleyecek olursak, çözülemez bir görev yüklenmiştir. Bu çe-

* Olumsuz anlamdaki bir dönüşümden, bir bozulmadan söz ediliyor –ed. n.

lişkili mefhumlar, onun probleminin çözülemezliğinden başka bir şey ifade etmez. Onun problemi, kabaca şu şekilde ifade edilebilir: İdealizmin duvarlarının ötesine saf anlamda idealist araçlarla, yani düşüncenin ve bilincin yapısının özel bir analiziyle geçmeye çabalayarak idealist düşünmeye karşı ayaklanmaktır. Husserl'in, psikolojizmin karşısında dururken bu terime genelde anlaşıldan çok daha geniş bir anlam atfediyor olması önemlidir. Psikolojizme saldırısı, öznenin, ne kadar soyut olursa olsun, "dünyevi" varoluştan türetilen ve bir "dünya" varsayan her türlü mefhumuna yönelmiştir. Ona göre, kartezyen ego bile hâlâ "dünyanın bir parçası"dır; çünkü o, Husserl'in istediği gibi, bir gerçeklik olarak değil salt bir olanaklılık olarak *sum cogitans* ile ilgilenen "farklılaştırılmış bir tutum"dan türetilmemiş, dünyevi deneyimlerimizin bir sınırlandırma süreciyle "şüphe edilemez olan"a indirgenmesiyle elde edilmiştir. Eğer Kant "bizim" bilincimizden bahsedecek olsaydı ve ona göre zihinsel aracın işleyişi, onlar olmadan kategorilerin geçerlilikten yoksun boş formlar olduğu olgusal, gerçek izlenimlere bağlı olsaydı, o zaman, şüphesiz, Husserl'e göre Kant bile bir psikolojist olurdu. Aslında Husserl, süreli yayınlardan *Philosophia*'daki son yayınında, psikolojizmin suçunu modern zihnin Rönesanstan bu yana olan tarihine yükledi. Başka bir ifadeyle, saldırısı sadece pozitivizm ve empirisizme yönelik değil, idealizme de yönelikti ve bıraktığı etki büyük ölçüde anti-idealist bir filozofun etkisiydi.

Bu, *Zu den Sachen*, "şeylerin kendilerine dönelim" sloganıyla böyle bir saldırı haline geldi ve Husserl'in görü gibi mefhumlarda diretmesindeki itki de aslında maddi olan şeylerin kendilerine dönmek yönündeki anti-idealist arzusuydu. O, saf düşünme edimlerinin ve anlamların her türlü hipotetik üstyapısını ve sistematik önyargılardan türeyen her keyfi yapıyı yok etmek istemektedir. Mücadelesi, bunu söylemeye hakkım varsa, her felsefi süslemeye, konunun aslıyla ilgili olmayan her şeye yöneliktir. Alman İdealizminin büyük sistemleri için tüm hakikatin kaynağı olan zihnin kendiliğindenliği, ona göre, temelde spekülâtif aldanmanın kaynağıdır. O, bu özel anlamda anti-idealisttir.

Ne var ki *Zu den Sachen* sloganı, Husserl felsefesinde en büyük zorlukları içinde barındırır. *Sachena* sadece bu keyfi kavramsal yapının aldatmacasından kaçınmak için değil, aynı zamanda tamamen güvende, sarsılmaz, karşı çıkılamaz bir hakikati elde etmek için de gitmek ister. Gelgelelim, mutlağı elde etmeye ve son kertede her şeyi mutlak bir sıkılıkla tek bir mutlak noktadan çıkarmaya yönelik bu arzu, anti-idealist bir felsefenin sığınağında ikamet eden idealist bir arzudur. Husserl, mutlağın felsefesini inşa etmeye girişir girişmez, kendiliğindenliğini reddetmiş olduğu egonun aynı ilkesine geri dönmektedir. Açıktır ki, felsefesinin başvurduğu nihai mefhumlar idealist mefhumlardır. Husserl'e göre şeylerin kendilerinin kavranabilmesini sağlayan ilkelerin ilkesi, onun kendi sözleriyle şöyledir:

Her ilksel verili görü (*primordial dator intuition*), bilgi için bir otorite/ iktidar (*Rechtsquelle*) kaynağıdır; öyle ki, kendini ilksel formda (bedensel gerçekliğindeymişçesine) “görü”de sunan her şey, sonrasında her ne kadar içinde kendini sunduğu sınırlar içinde olsa da sadece, kendini ortaya koyduğu şekliyle basit bir biçimde kabul edilmelidir.¹²

Bu ilkenin arkasında, bilincimizin öznel verilerinin tüm bilgimizin nihai kaynağı olduğu ve bu yüzden de her temel felsefi analizin, bilincin bir analizi olması gerektiği yönündeki eski idealist ilkedен başka bir şey yoktur. Diğer yandan, verilmişliğin karşıt kutbu, saf mefhum veya Husserl’in öz olarak adlandırdığı şey, olgusal ve olumsal her şeyden kurtarılmak suretiyle saf öznel bilince aynı şekilde indirgenerek Husserl’de kendi gerekçelendirmesini elde eder. Husserl’in esas anti-idealіst darbesi olarak görülen öz öğretisi, sonuçta kendini idealizmin zirvesi olarak ortaya koyar: Nesnelliği herhangi öznel bir meydana getirişi reddediyor görünen saf öz, soyutluğundaki öznellikten, saf düşünme işlevinden, Kantçı bilincin birliği anlamındaki “düşünüyorum”dan başka bir şey değildir.

çev. EVRİM TUNCEL SOMYÜREK, KURTUL GÜLENÇ, AŞKIN İNANÇ DURU

Kaynakça

- Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen: Prolegomena zur reinen Logik*, cilt 1, Max Niemeyer, Halle, 1900.
- Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, cilt 2, Max Niemeyer, Halle, 1901.
- Husserl, Edmund, “Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft”, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, sayı 10, Halle, 1929.
- Husserl, Edmund, *Ideas: general introduction to pure phenomenology*, İng. çev. W.R. Boyce Gibson, Allen & Unwin, Londra, 1931.

12 Edmund Husserl, *Ideas*, s. 92.

Husserl'de *noema* ve anlam*

*P*hilosophy and Phenomenological Research'ün ilk sayısı, şu şekilde başlayan bir editör yazısıyla yayımlanmıştı: “Bu yayının hareket noktası Edmund Husserl’in felsefesi olsa da, dergi özel bir ekol ya da akımı temsil etmiyor.”

Dergi gerçekten de belli bir akıma bağlı olmadı. Tarski’nin “The Conception of Truth” makalesi (1944), “The Two Concepts of Probability” (1945) ile başlayarak Carnap’ın birkaç makalesi, White’in “On the Church-Frege Solution of the Paradox of Analysis” başlıklı metni ve daha pek çokları dahil olmak üzere, dergi geniş bir yelpazede, dikkate değer felsefe metinleri için bir çekim alanı oluşturdu. Ne var ki ilk yıllarda, derginin kendi sayfalarında bile, fenomenologlar ve diğer katkı sağlayanlar arasında çok az etkileşim vardı. Son yirmi yılda bu durum gitgide değişti ve Husserl’in fenomenolojisinin diğer geleneklerden filozoflar arasında giderek artan bir ilgi bulduğu ortaya çıktı.

Sanırım, Husserl’e karşı artan bu ilgi temel olarak iki faktöre bağlı. İlk olarak, “analitik filozoflar” olarak anılan filozoflar arasında yönelimselliğe karşı artan bir merak var. Bu, zihin felsefesi, dil felsefesi ve algı alanlarındaki bir-biriyle ilişkili çeşitli konulara duyulan sistematik bir ilgi olarak ortaya çıktı ve Husserl’in bu konularda oldukça ilginç gözlemlerde bulunduğunun keşfedilme-

* Dagfinn Føllesdal, “Noema and Meaning in Husserl”, *Philosophy and Phenomenological Research*, sayı 50, 1990, Güz, ss. 263-71. Bu makaleyi, Husserl’in fenomenolojisi üzerine yürütülen bir proje çerçevesinde Berlin Wissenschaftskolleg’de (1989-1990) bursiyer olarak yaptığım araştırmalardan elde ettiğim bilgilerle yazdım. Bu destek için teşekkürü bir borç bilirim –D.F.

siyle, bir takdir olarak gelişti. İkinci faktör ise, Husserl'in gerçekten de bu konularda söyleyecek bir şeyleri olduğunun, şimdilerde "analitik" filozofları meşgul eden meselelere farklı bir terminoloji ve farklı bir bakış açısıyla değindiğinin teslim edilmesidir.

Özellikle de, Husserl'in yönelimsellik kuramının anahtar mefhumu olan *noemanın*, analitik felsefe geleneğinin pek çoğunun merkezinde bulunan anlam mefhumuyla yakından ilgili olduğu açığa çıktı. Husserl'e göre, *noemayla* bağlantılı ayrımların düzgün şekilde anlaşılması "fenomenoloji için büyük bir önem taşır ve fenomenolojiye doğru bir temel sağlamak açısından belirleyicidir."¹

Husserl'i filozoflara analitik felsefe arka planıyla sunarken, bunu ve Husserl'le "analitik" felsefe arasındaki paralellikleri vurgulamayı özellikle faydalı buluyorum. 1961'den bu yana Husserl üzerine verdiğim dersler ve yazdığım yazılarda böyle yaptım; pek çok öğrencim ve Husserl üzerine çalışan kimileri de aynı yolu izlediler.² Husserl'e ilişkin bu yaklaşımı 1962'de yazdığım Norveççe bir makalede kullandım ve 1969'da *noema* üstüne yazdığım bir yazıda, metinleri ve elyazmaları izin verdiği ölçüde, bana göre Husserl'in bakışının tastamam bir formülleştirmesini veren, *noema* üzerine on iki tez formüle ettim.³ Yazı kısa (sekiz sayfa) olmasına rağmen, çoğunlukla Husserl yorumuma karşı çıkan çok sayıda eleştiri yazısının ortaya çıkmasına neden oldu. 1983'te Indiana Üniversitesi'nden Ethel M. Kersey, bu tartışmaya dair yazılmış, yeni-eski yüz dört İngilizce makalenin listelendiği bir bibliyografya yayımladı;⁴ bu tarihten sonra da tartışmayla ilgili çok sayıda makale yazıldı.

- 1 Edmund Husserl, *Ideen I*, 222.28-30. Burada ve aşağıda Husserl'in yapıtlarına yapılan göndermeler *Husserliana* baskısındaki sayfa ve satır numaralarıyla verilmiştir (Nijhoff, The Hague, 1959vd.). Daha eski bir *Husserliana* baskısı (1950) ve Karl Schuhmann tarafından derlenen yeni iki ciltlik basımı (1976) bulunan *Ideen* içinde sayfa numaraları yeni basıma aittir.
- 2 Hubert Dreyfus, David Smith, Ronald McIntyre, John Lad, Izchak Miller ve Elling Shwabe-Hansen'in kimi makale ve kitaplarına bkz. özellikle, Hubert Dreyfus (ed.), *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*, Bradford Books/MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1982; David Smith ve Ronald McIntyre, *Husserl and Intentionality: A Study of Mind, Meaning, and Language*, Reidel, Dordrecht, 1982; Izchak Miller, *Husserl, Perception, and Temporal Awareness*, Bradford Books/MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1984; ve David Smith, *The Circle of Acquaintance*, Kluwer, Dordrecht, 1989. Husserl'i bu şekilde okuyan, burada listelenemeyecek kadar çok sayıda makale ve kitap var.
- 3 Dagfinn Føllesdal, "Husserl's Notion of Noema", *The Journal of Philosophy*, sayı 66, 1969, ss. 680-7.
- 4 Ethel M. Kersey, "The Noema, Husserlian and Beyond: An Annotated Bibliography of English Language Sources", *Philosophy Research Archives*, sayı 9, 1983, mikrofilm ekleri, ss. 62-90, Mart, 1984.

Bu eleştirilerin tümüne yanıt vermek için bir kitap yazmak gerekirdi. Eleştirenler Husserl yorumuma karşı metinsel bir kanıt getiremedikleri için de pek ilginç bir kitap olmazdı bu. Çoğu eleştirmen geleneksel yorumların lehine yordukları pasajlardan alıntılar yaptı. Geleneksel yoruma göre, bir edimin *noeması* edimin belirli bir şekilde değiştirilmiş nesnesidir ve özellikle var olup olmadığına ilişkin bir tutum alınmadan düşünülür. Ne var ki, eleştirmenlerimin alıntıladığı tüm pasajlar yazımda tartışılmıştı ve yazıda bu pasajları okuma şeklime ilişkin hem sistematik hem de metinsel savlar sundum. İki şekilde de okunabilecek bu birkaç pasaj, metnin bir parçasının bütünü nasıl okunduğuna bağlı olarak farklı şekillerde okunabileceği yönündeki eski hermeneutik yargıya ilginç bir örnek oluşturuyor.

Bazı durumlarda metin bir bütün olarak her iki şekilde de okunabilir; her iki yoruma da aykırı olan hiçbir pasaj yoktur. Ne var ki Husserl örneğinde çok sayıda metne sahibiz. Husserl binlerce sayfa yayımladı ve 40.000 sayfayı bulan yayımlanmamış yazı bıraktı. Devasa hacimdeki bu metinlerde, benim bildiğim, yorumuma aykırı tek bir pasaj olmadığı halde, geleneksel yorum aykırı olan ve benim yorumuma göre ne söylemesi gerekiyorsa onu söyleyen çok sayıda pasaj var. Makalemden bu pasajlara göndermelerde bulundum ve alıntılar yaptım. Eleştirmenlerim bu pasajları tartışmıyor, hatta onlardan söz etmiyorlar bile.

Bu eleştirilerden bazılarını seçip onlara yanıt vermektense, saldırıların en sık hedefi olan üç teze, yani 1., 4. ve 8. teze odaklanacağım. Bu tezleri tartışmak, Husserl'in yönelimselliğe bakışının Frege'nin ve diğerlerinin dil hakkındaki görüşlerine çok yaklaştığı bazı noktaları aydınlatılabilir.

1. Tez: *Noema* entansiyonel (s ile yazılan)* bir varlıktır, anlam mefhumunun bir genelleştirilmesidir.

4. Tez: Bir edimin *noeması*, o edimin nesnesi değildir (mesela, edimin yöneldiği nesne değildir).

8. Tez: *Noemata* soyut varlıklardır.

* İngilizcesi "intensional" olan kavram, analitik filozofların tercih ettiği, bir nesneyi tanımlayan yüklem taşıdığı anlam içeriğini belirten bir kavramdır. Söz konusu kavram daha çok dil felsefesi ve anlam kuramında kullanılır. Yönelmişliğin anlamla ilişkili yanına vurgu yapılması için, her ne kadar Husserl'in "intentionality" kavramı bu kullanımı kapsasa da, bu ayrımın altı bazı Husserl yorumcularınca çizilir. Metinde bu farkın belirtilebilmesi için "intensional"ı, "entansiyonel" diye çevirmeyi tercih ettik. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. David W. Smith ve Ronald McIntyre, "Intentionality via Intentions", *Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers*, yay. haz. Rudols Bernet, Donn Welton ve Gina Zavote, Routledge, Oxon, 2005, ss.169-86 –çev. n.

Birinci tez: anlamın bir genelleştirilmesi olarak *noema*

*Noema*nın anlam mefhumunun bir genelleştirilmesi olduğuna ilişkin ilk tez, makaledeki temel tezimdi ve diğer on bir tez bu tezin doğal sonuçlarıdır. Bu ilk tez, aynı zamanda fenomenoloji ile analitik felsefe, özellikle de Frege arasındaki boşluğu kapatma çabalarımın önemli bir parçasıdır. Yine de dikkat edilmeli ki, ne bu makalede ne de başka bir yerde Husserl'in anlam mefhumunu Frege'den aldığını söyledim. Husserl, Frege'nin yazıları üzerine özenle çalıştı ve Frege'nin anlam ve gönderme ayırımına katılıyordu. Bununla birlikte, Frege'yi okumadan çok önce de benzer ayırimlardan haberdardı; özellikle Bolzano'dan, aynı zamanda Mill'den ve pek çok diğer isimden (ne var ki, Frege'deki bir fikir yenidir: Bu önceki yazarların hiçbirinde, bir ifadenin normal olarak onun *Sinni* olan şeye gönderme yaptığı, dolaysız gönderme mefhumunun sistematik bir tartışması yoktur). Yine, yazımda, Husserl'in *noema* ve Frege'nin *Sinn* mefhumları arasında çok sayıda ve önemli farklar olduğuna işaret ettim (otuz yıl önce, Husserl ve Frege üzerine yazdığım küçük bir kitapta,⁵ Husserl'in Frege'den başka bir şekilde, psikolojizmden vazgeçmesi bakımından etkilendiğini ileri sürdüm).

Birinci tez için sistematik argümanlar: Tezlerimin her biri için iki türden argüman sunuyorum: Sistematik ve metinsel. *Noema*yı anlam mefhumunun bir genelleştirilmesi olarak kabul etmenin temel sistematik nedeni, fenomenolojisiinde Husserl'in neyle ilgilendiğini görmeyi çok kolaylaştırmasıdır. Husserl, hocası Brentano'nun yönelimselliğe ilişkin fikirlerinden çok etkilenmişti; özellikle de yönelimselliğin bilincimizin bir nesneye yönelmişliğinin (*directedness*) belli bir türünden oluştuğu fikrinden. Bununla birlikte, Brentano'nun yönelmişlik mefhumunda iki temel kusur gördü. İlk olarak, çoğu edimin nesnesi yoktur; örneğin, halüsinasyonlarda ve, Pegasus ya da en büyük asal sayı düşünülduğünde olduğu gibi pek çok düşünme ediminin nesnesi yoktur. Dil felsefesinde koştur bir problem, bir ifadenin anlamı ile göndermesi arasında ayırım yapılarak çözülür. Bir ifadenin dile hâkim-olan herkesçe kavranan bir anlamı vardır. İfade, eğer varsa göndermesine anlam dolayısıyla işaret eder. Ne var ki, "en büyük asal sayı" gibi bazı ifadelerin anlamları olmasına ve anlamlı bir söylem içinde kullanılabilmelerine rağmen göndermeleri yoktur. Benzer şekilde Husserl'in, her edimin, eğer bir nesnesi varsa, bir nesneye yönelmesi dolayısıyla bir *noeması* olduğunu düşündüğünü iddia ettim; bazı edimlerin, örneğin en büyük asal sayıyı düşünme ediminin, bir *noeması* olduğu halde nesnesi yoktur.

5 Dagfinn Føllesdal, *Husserl und Frege: Ein Beitrag zur Beleuchtung der Entstehung der phänomenologischen Philosophie*, Avhandlinger utgitt av det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, II. Hist.Filos. Klasse (Proceedings of the Norwegian Society of Science, Oslo, Second Class of the History of Philosophy), sayı 2, Aschehoug, Oslo, 1958.

Husserl'in Brentano'da bulduğu ikinci zaaf, edimlerin yönelmişliği analizindeki belli bir anlamsızlıktır. Brentano gibi, her edimin bir nesnesi olduğunu söylemek sadece yanlış değil, aynı zamanda bilgilendirici olmaktan da uzaktır. Edimlerin nesnelere nasıl yöneldiğini anlamak isteriz. Husserl'in *noema* mefhumu işte bunu üstlenir. Gerçekten de *noemayı*, sahip olduğu nesneye sahip olması dolayısıyla edimin tüm bu özellikleri olarak tanımlayabiliriz. Daha kesin olmak gerekirse, bu bize sadece *noemanın* bir parçasını, Husserl'in "nesneye-dayalı anlam" (*gegenständlicher Sinn*) dediği parçayı verir. Buna ek olarak, *noemanın* bütünü, Husserl'in "*thetik*" dediği ve algı, anımsama, hayal etme vs. gibi farklı türden edimleri ayıran ikinci bir ögeyi barındırır (burada tartışmayacağım bu nokta ikinci tezimde açıklanıyor).

Husserl'in *noema* mefhumu, Wittgenstein'in meşhur ettiği, Jastrow'un ördek/tavşan örneğiyle açıklanabilir. Örneği Husserl'e daha uygulanabilir hale getirmek için, çizimi görmediğim ama ufka karşı bir silueti gördüğüm ve bunun bir ördek mi, yoksa tavşan mı olduğundan emin olmadığım bir durumu düşünelim. Retinama ulaşan ışık dalgaları her zaman aynıdır; ancak, bir ördekle tavşan görmek arasında bir tereddüt yaşayabilirim. Bu fark, iki durumda farklı gördüğüm şeyi yapılandırmama bağlıdır; bir ördek ya da bir tavşan gördüğümde sonraki deneyimlere ilişkin beklentilerim farklıdır. İlk durumda tüy, ikincisinde kürk görmeyi beklerim. Yine, nesne hareket ederse ya da ben nesnenin etrafında dönersem, onun nasıl görüneceğine dair beklentilerim farklıdır.

Noema, nesneye atfettiğimiz tüm farklı belirlenimlerden oluşan kümeye ve nesneyi görme şeklimize karşılık gelir: Nesnenin çeşitli özellikleri, diğer şeylere ve bedenime göre ilişkisi, nesnenin bize göre oryantasyonu/yönlendirmisi, onunla nesnenin çeşitli özelliklerinin bizler tarafından deneyimlendiği açık seçiklik; ve *thetik* yanda, içinde nesnenin algılandığı, anımsandığı, hayal edildiği vs., yani deneyimlendiği yolla ilgilinen belirlenimler. Husserl'e göre, *noema* görsel (*visual*), dokunsal (*tactile*) ve diğer "veri" çokluğunu bir nesnenin görünüşleri haline getiren bu gibi belirlenimlerin bir bileşimidir. Husserl'in terimi burada çok özel, *noemaya* bağlı bir alanda kullandığına işaret etmek için "veri" terimini tırnak içine alıyorum ki, bunu ileride kısaca açıklayacağım.

Ördek/tavşan silueti örneğinde Husserl, bir şeyi bir şey olarak görmekten ya da bir şeyi bir şekilde ya da diğer şekilde almamızdan bahsetmez. Orada salt verili olan hiçbir şey; bir şekilde ya da diğer şekilde alınabilecek hiçbir ham veri yoktur. Duyu organlarımız etkilendiğinde belli türden deneyimler yaşarız. Husserl bu deneyimlere *hyle* der. Fakat *hyle* deneyimin nesneleri, gördüğümüz, işittiğimiz, hissettiğimiz, kokladığımız ya da tattığımız veriler değildir (buna rağmen, *hyleyi* nesnenin görünüşleri kılan *noema* sayesinde veri haline gelirler). *Hyle*, verili bir durumda algıladığımız zaman edinebileceğimiz *noemata* üzerine sınırlar koyan, benim *noemadaki* "sınır koşullar" dediğim şeydir. Eğer sade-

ce bir şey hayal ediyorsak, edinebileceğimiz *noemataya* yalnızca fantezimiz sınırı koyabilir. Bununla birlikte, bir şeyi algıladığımızda yalnızca bir kısım *noemata* mümkündür; diğerleri elenmiştir, çünkü *hylemizle* uyumlu değildirler. Husserl, bu gibi uyumsuzlukların alabileceği çeşitli biçimlere kitaplarında ve elyazmalarında oldukça fazla yer ayırmıştır. Her zaman birden fazla aday kalacaktır; duyu organlarımızın uyarılması, olası *noematanın* sayısının bire inmesi için asla yeterli değildir. Bu, Husserl ile Quine arasındaki bağlantı noktalarından biridir; Husserl'de bir *noemata* çokluğu, yani alt-belirlenimi bulurken, Quine'da çevirinin belirsizliğini görürüz. Yine de önemli bir farka dikkat edilmelidir: Quine için belirsizlik vardır, doğru ya da yanlış olabilecek hiçbir şey yoktur; Husserl içinse sadece alt-belirlenmişlik vardır: Fiziksel uyarılmalar bir *noemayı* tek başına belirlemeye yetmezler, ama bir *noema* vardır.

Birinci tez için metinsel kanıt: *Noemanın*, anlam mefhumunun tüm edimlere genelleştirilmesi olduğu fikri Husserl'in girişimine tutarlılık ve anlaşılabilirlik kazandırır ve onun görüşleriyle çeşitli analitik filozofların görüşlerinin birbiriyle nasıl ilişkilendiğini görmeyi kolaylaştırır. Husserl'i okumanın bu yolu metinlerce de desteklenir. 1969 tarihli yazımda bazı pasajları alıntılamıştım. Bunlardan en açık olanı, Husserl'in *Düşünceler*'inin tamamlanmamış üçüncü cildindendi: "*Noema*, anlam (*Bedeutung*) mefhumunun tüm edimler alanına genelleştirilmesinden başka bir şey değildir."⁶

Birinci tez için bundan daha iyi bir kanıt istenebilir mi? Husserl burada *Bedeutung* sözcüğünü kullanır; *noemanın* belirli bir şekilde değiştirilmiş (*modified*) nesne olduğunu savunanlar, Frege'nin, *Bedeutung* sözcüğünü gönderimde bulunulan nesne için kullandığına dikkat çekebilirler. Ne var ki Husserl, *Bedeutung* sözcüğünü gönderimde bulunulan nesne için kullanmadığı konusunda gayet açıktır. *Mantıksal Araştırmalar*'da⁷ Frege'yi talihsiz terminolojisi yüzünden eleştirir ve Frege'nin *Sinni* yerine *Bedeutung* ve Frege'nin *Bedeutung* yerine *Gegenstand* kullanmayı önerir (ikinci öneri, genel terimlerin kavramlara ve işlevlere işaret ettiğini savunan ve *Gegenständeden* bunu ayıran Frege için elbette ki kabul edilemezdir. Bununla birlikte, burada bunu incelemeyeceğiz).

Yine dikkat edilmeli ki, Husserl *Düşünceler*'de *Bedeutung* sözcüğünü, dilbilimsel edimlerin, ve bundan yola çıkarak dilbilimsel ifadelerin anlamı için kullanır; *Sinn* sözcüğünü ise, tüm edimlere uygulanan daha geniş bir anlam mefhumu için kullanmayı tercih eder.⁸ Bu, Husserl'in *noemasının*, dilbilimsel anlam mefhumu mefhumunun (*notion of the linguistic notion of the meaning*) bir genelleştirilmesi olarak kabul edilemeyeceği itirazını getiren eleştirmenlerimin

6 Edmund Husserl, *Ideen* III, 89, 2-4.

7 Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen* I, §15.

8 Edmund Husserl, *Ideen* I, 285.20-24.

savlarına ters düşüyor; kimilerine göre, *noemayla* ilgili olarak Husserl'in aklında, analitik filozofların tartıştığı anlam mefhumundan çok daha derin ve daha temel bir şeyler vardı. Benim görüşüm, Husserl'in *noemanın* anlam mefhumunun tüm edimlere genelleştirilmesi olduğu ifadesiyle, dil-öncesi edimlerin bile *noeması* olduğu görüşü arasında bir uyumsuzluk olmadığı yönünde. Husserl'e göre *noema* önce gelir ve dilbilimsel anlam mefhumu bunun türevidir. Ancak, dilbilimsel alandaki tüm felsefi anlam tartışması göz önünde bulundurulduğunda, Husserl'i anlamak için *noemanın*, anlam mefhumunun tüm edimler alanına genelleştirilmesi olduğunu söylemek aydınlatıcı ve yardımcı olabilir. A'nın B'nin genelleştirilmesi olması, önce B'nin sonra da A'nın geldiği anlamına gelmez. Biz A ile B arasındaki benzerliğe dikkat etmeden çok önce de, A var ve biliniyor olabilir. Bunu keşfettiğimizde, daha önce B'ye uyguladığımız bir koşulun aynı zamanda A'ya da uygulanabileceğine karar verebiliriz. Husserl, eleştirmenlerimin kaçırdığı bu noktayı görmüştü. Bu nedenle, makalemde de alıntıladığım gibi şunu söyledi:

Köken olarak, bu iki sözcük (*Bedeuten* ve *Bedeutung*) sadece dilbilimsel alanla, "ifade"yle ilişkilidir. Bununla birlikte, bu sözcüklerin belli bir şekilde bütün *noetik-noematik* alana –yani, edimleri ifade etmekle iç içe geçsinler ya da geçmesinler, tüm edimlere– uygulanabilir olması için, bu sözcüklerin anlamını genişletmek ve uygun şekilde değiştirmek neredeyse kaçınılmaz ve aynı zamanda önemli bir ilerlemedir.⁹

Makalemde, Husserl'in benzer şeyler söylediği birkaç pasajı daha alıntılardım. Eleştirmenlerimin hiçbirisi buna karşıt bir pasaj sunmadı; benim de bu yüzden birinci tezin doğru olduğuna ilişkin kanaatim sarsılmadan kaldı.

Dördüncü tez: bir edimin *noeması*, edimin nesnesi değildir

Şimdi hızlıca diğer iki teze dönelim. Bir edimin *noemasının* edimin yöneldiği nesne olmadığını ifade eden dördüncü tez, Husserl'in, Brentano'nun nesnesi olmayan edimlere ilişkin sorununu aşabilmesi bakımından çok önemlidir. Aynı zamanda bu, birinci tezin doğal sonucudur. Gerçekten de, edimlerin *noemalarına* doğru yönelmemelerinin nedenleri ile ifadelerin normalde anlamlarına işaret etmemelerinin nedenleri birbirine benzer. Bu, *noema* ve anlam mefhumları arasındaki çok sayıda paralelliğin sadece bir örneğidir.

Dördüncü tez, açıkça, *noemanın* edimin belirli bir şekilde değiştirilmiş nesnesi olduğunu kabul eden geleneksel Husserl yorumuna ters düşer. Bununla

9 A.g.e., 285.11-17.

birlikte, nesnesi olmayan edimlerden kaynaklanan sistematik güçlüklerle (örneğin, nesnesi olmayan bir edimin *noemasına* ne olacak?) ek olarak, geleneksel yorum aynı zamanda metinlerle de uyuşmaz ki, bu benim dördüncü tezimi güçlü şekilde desteklemektedir.

Yalnızca bazı birkaç pasajı alıntılacağım. İlk, Husserl'in genellikle bir ağacı algılama ediminin *noeması* olarak kullandığı, "ağaç olması sebebiyle/ağaç sıfatıyla algılanan ağaç" ifadesini içerdiğinden özellikle faydalı olan bir pasajı alalım. Geleneksel Husserl yorumunu savunanlar, Husserl'in *noema* için bu ifadeyi kullanmasını, Husserl'in *noemayı* belirli bir şekilde düzenlenmiş nesneyle özdeşleştirdiğine ilişkin görüşlerinin en temel kanıtı sayarlar. Ancak, Husserl'in *Düşünceler* §89'da bu konuda söylediklerine kulak verelim:

Ağaç, doğadaki şey, asla ağaç olması sebebiyle/ağaç sıfatıyla algılanan ağaç değildir; bu ayrılmaz şekilde algısal *Sinn* olarak algılamaya bağlıdır. Ağaç yanabilir, kimyasal öğelerine ayrıştırılabilir vs. Bununla birlikte, *Sinn*, zorunlu olarak kendi özüne ait olan bu algının *Sinn*'i yanmaz, kimyasal öğeleri, kuvveti, gerçek özellikleri yoktur.¹⁰

Bir edimin *noemasının* edimin nesnesi olmaması, Husserl'in yayımlanmamış elyazması "Noema ve Sinn"den alınan şu pasajda da açıkça görülür: "... Fenomenolojinin refleksiyon-yapan yargısı ve mantık *Sinne* yönelmiştir, refleksiyon-yapmayan yargının kendi nesnesine değil."¹¹

Bu ve bunun benzeri pek çok pasaj makalemden alıntılanmıştır. Bu alıntılara *noemayla* değil, *Sinnle* ilgili oldukları yönünde itirazlar geldi. Oysa Husserl'in ilk pasajda, sonradan *Sinn* dediği şey için ağaç olması sebebiyle/ağaç sıfatıyla algılanan ağaç ifadesini kullandığına dikkat edin. Bu ilk ifade, geleneksel yorumcuların, bir edimin *noemasının* onun belirli bir şekilde değiştirilmiş nesnesi olduğu iddialarının temel kanıtıdır. Bu yüzden, Husserl'in geleneksel yorumcuları bir ikilemle karşı karşıya kalıyorlar: Ya bir algı ediminin *noemasının*, nesne olması sebebiyle/nesne sıfatıyla algılanan nesne olduğu görüşünden vazgeçmek ya da bir edimin *noemasının*, o edimin nesnesi olmadığını kabul etmek zorundalar.

Bu geleneksel yorumun önüne geçmeyi umarak, makalemden, Husserl'e göre "tüm nesneye-dayalı anlamlar ve tüm *noematanın* aynı türe ait olduğu"na¹² işaret ettim. Yine hatırlatmalı ki, Husserl'e göre *noema* bir *Sinn*den, yani "nesneye-dayalı anlam"dan (*gegenständlicher Sinn*) ve yine bir tür *Sinn* olan "*thetik*" bir bileşenden oluşur; pek çok yerde, örneğin *Düşünceler* §90'da Husserl'in işaret ettiği gibi. Burada o, *noemanın* bu daha ileri bileşenlerine aynı zamanda geniş

10 A.g.c., 205.22-29.

11 NuS, 99-100.

12 *Ideen* I, 296.1-3.

anlamda *Sinn*' denebileceğine dikkat çeker.¹³ Benzer şekilde, *Düşünceler* §88'de *noemadan*, "burada (çok geniş bir anlamda) *Sinn* denen *noematik* korelat" olarak söz eder.¹⁴ Yine, az önce alıntılıdığım *Düşünceler* §89'da başlıkta *noema* varken, bu bölümdeki bütün tartışma boyunca *Sinn* sözcüğünün kullanıldığına dikkat edin.

Sekizinci tez: *noemata* soyut varlıklardır

Son olarak, sekizinci tezim şöyle: *Noemata* soyut varlıklardır. Bu birinci tezimden çıkar. Yine, *Düşünceler* §89'dan alıntılıdığım aynı pasaj tarafından desteklenir: "Bir *noema* yanmaz; kimyasal öğeleri, kuvveti, gerçek özellikleri yoktur."¹⁵ Buna, "soyut"la kastedilenin belirsiz olduğu söylenerek karşı çıkılabilir. Alıntılıdığım pasaj, soyut nesnelerin sahip oldukları bir dizi ortak özelliği belirtiyor: Soyut nesneler, kimyasal ya da fiziksel işlemlere girmezler. Makalemde alıntılıdığım, sekizinci tezi destekleyen diğer pasajlar başka bazı özellikleri sıralar: *Noemata* mekânsal değildir, zamansal da değildir. Husserl'in "*Noema* ve *Sinn*"¹⁶ elyazmasına göre, "[b]ir *Sinn*'in gerçekliği yoktur, ortaya çıktığı edim üzerinden zamansal bir aralığa bağlıdır; ancak bizzat onun, gerçekliği (*Dasein*), zaman ve süreyle [*duration*] tikel bir bağlantısı yoktur."¹⁷

Husserl'i yorumlama şeklimde, *noema*, Peircecü bir tür gibidir, çeşitli tikel edimlerle örneklendirilir. Bu edimler, ortak yapısı *noema* olan bir belirlenimler örüntüsüyle karakterize olurlar. Husserl'in *noematası*, geometrik şekiller gibi zamansızdır. Husserl, bu yüzden, *noemata* kavrayışında Platoncudur. Ne var ki bu, şu anki ediminin *noemasının*, ben eylemeden önce var olduğu ve edimim bittikten sonra da var olmaya devam edeceği anlamına gelmez. Zamansal yüklemeler soyut varlıklara uygulanamaz. Bu "zamansız"ın "sonsuz" anlamına gelmediği akılda tutulduğunda, Platonculuk çok daha kabul edilebilir hale gelir.

çev. EMRE BARCA

13 *Ideen* I, 206.31-36.

14 *Ideen* I, 203.18-19.

15 *Ideen* I, 205.22-29.

16 "Noema und Sinn," Manuscript M III₃ IV/1.

17 *NuS*, 114.

Kaynakça

- Dreyfus, Hubert (ed.), *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*, Bradford Books/MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1982.
- Føllesdal, Dagfinn, *Husserl und Frege: Ein Beitrag zur Beleuchtung der Entstehung der phänomenologischen Philosophie*, Avhandlingar utgitt av det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, II. Hist.Filos. Klasse (Proceedings of the Norwegian Society of Science, Oslo, Second Class of the History of Philosophy), sayı 2, Aschehoug, Oslo, 1958.
- Føllesdal, Dagfinn, "Husserl's Notion of Noema", *The Journal of Philosophy*, sayı 66, 1969.
- Husserl, Edmund, *Ideen I*, *Husserliana*, Nijhoff, The Hague, 1959.
- Husserl, Edmund, *Ideen III*, *Husserliana*, Nijhoff, The Hague, 1959.
- Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen I*, *Husserliana*, Nijhoff, The Hague, 1959.
- Husserl, Edmund, "Noema und Sinn," Manuscript M III , IV/1, *Husserliana*, Nijhoff, The Hague, 1959.
- Kersey, Ethel M., "The Noema, Husserlian and Beyond: An Annotated Bibliography of English Language Sources", *Philosophy Research Archives*, sayı 9, 1983, mikrofilm ekleri, Mart, 1984.
- Miller, Izchak, *Husserl, Perception, and Temporal Awareness*, Bradford Books/MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1984.
- Smith, David ve McIntyre, Ronald, *Husserl and Intentionality: A Study of Mind, Meaning, and Language*, Reidel, Dordrecht, 1982.
- Smith, David, *The Circle of Acquaintance*, Kluwer, Dordrecht, 1989.
- Smith, David ve McIntyre, Ronald, "Intentionality via Intentions", *Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers*, yay. haz. Rudols Bernet, Donn Welton ve Gina Zavore, Routledge, Oxon, 2005.

Fenomenoloji ve transendental felsefe*

Husserl'in olgunluk dönemi fenomenolojisi "transendental" bir yönetime sahiptir. Husserl'in transendental terimine yüklediği anlamı keşfetmek bu felsefinin uzmanı olmayanlar için hiç de kolay bir iş olmasına rağmen, bu terim Husserl'in fenomenolojisinde merkezî bir rol oynamaktadır. Husserl'in olgunluk dönemi fenomenolojisinin transendental özelliği Descartes'a dayanarak açıklanabilir, ama onu Kantçı transendental idealizm geleneği yoluyla açıklamak da aynı şekilde mümkündür ve bu yazıda amaçlanan da Husserl'in fenomenolojisinde Kant'ın transendental idealizminin oynadığı rolü açıklamaktır.¹ Bu amaçla, öncelikle fenomenolojinin merkezî bir sorunu olan biliş muamması (*enigma of cognition*) açıklanacak, daha sonra kriz ve Husserl'in gerçekleştirdiği nihai "transendental dönüş"ün izi sürülecektir. Transendental dönüşün kendisi hem kartezyen hem de Kantçı yönelimler bağlamında ele alınabilir. Kantçı yönelim, yönelimsellik (*intentionality*) ve kuruluş (*constitution*) fikirleri ile açıklılık ilkesi, özsel (*eidetik*) analiz ve transendental indirgeme gibi Husserl'in fenomenolojik yönteminin temel öğelerini ortaya

* Matheson Russell, "Phenomenology and Transcendental Philosophy", *Husserl: A Guide for the Perplexed*, Continuum Books, Londra ve New York, 2006, ss. 39-56. Bu yazının Türkçe çevirisini İngilizce aslından karşılaştırarak kontrol eden ve çok değerli önerilerde bulunan Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümü yüksek lisans öğrencilerim Yılmaz Bilgen ile Metin Topuz'a teşekkürü bir borç bilirim –çev. n. Ayrıca çeviriyi İngilizce aslıyla karşılaştırarak kontrol eden Aydın Gelmez'e de teşekkür ederiz –cd. n

1 Husserl'in, kendisinin, Kant'ın kitaplarını okuyarak ondan doğrudan etkilenip etkilenmediği bir başka sorudur. Ancak, Husserl'in kendi "transendental dönüş"ünü yapana kadar Kant'ı ciddi bir şekilde okumadığını söyleyebiliriz. Bu noktada, bkz. Joseph J. Kockelman, "Husserl and Kant on the Pure Ego", *Husserl: Expositions and Appraisals*, ed. F.A. Elliston ve Peter McCormick, Indiana University Press, Notre Dame, 1977, ss. 269-85.

koymak suretiyle ele alınacaktır. Yazının sonunda, Husserl'in, Kantçı felsefenin projesini radikal bir şekilde geliştirmek üzere kartezyencilikğin imkânlarını nasıl kullandığı açıklanacaktır.

Bilişin gizemi, şüphecilik ve Husserl'in transendental dönüşü
Husserl'in fenomenolojisini belirleyen en belirgin özelliklerden biri, biliş "muamma"sını açıklama isteğidir: Bir insan varlığı, kendisinden bağımsız olarak var olan varlıklar dünyasını bilmek için kendini nasıl "aşar"? "Bilinçli" varlıklar olarak biz nasıl oluyor da dünyayı deneyimleyebiliyoruz ve onun bilgisini kendinde bilgi olarak geliştirebiliyoruz? Keşfettiğimiz hakikatler nasıl "nesnel geçerliliğe" sahip olabiliyor; yani sadece benim için değil, ama herkes için doğru olabiliyorlar? Kısaca, nesnel bilgiye nasıl *ulaşıyoruz*? Böylesi sorular, Husserl için gerçekten büyüleyici bir niteliğe sahiptir. Ancak bu sorular, geçmiş şüphecilerin (Protagoras, Gorgias, Hume) hayaletleriyle desteklendiklerinde daha da önem kazanırlar. Şüpheli de aynı soruları sorar, ama alternatifler şeklinde: "İnsan varlığı kendisinden bağımsız olarak var olan varlıklar dünyasını bilebilmek için kendini 'aşar' mı?" "Bizler dünyayı deneyimleyebilen ve onun bilgisine kendinde olarak sahip olabilen 'bilinçli' varlıklar mıyız?" "Keşfettiğim hakikatlerin nesnel geçerliliği var mıdır?" "Kısaca, nesnel bilgiye *ulaşabilir miyiz*?"

Sağduyuya uygun olarak, elbette ki böyle şüpheli sorular dikkate alınmaz. Her şeyden önce, bizim dışımızda olan varlıklara ilişkin deneyimimiz kesinlikle duyumun nedenselliği bağlamında bilimsel bir açıklamayla doğrulanabilir. Ve bu, bizim kendi dışımızda olan varlıklarla gerçek anlamda "bağlantı kurduğumuz" u ve dolayısıyla onların bilgisine sahip olduğumuzu yeterince kanıtlamaz mı? Ancak Husserl, diğer birçok filozof gibi, şüphecileri böylesi dogalcı bir tutumla cevaplamamanın işe yaramadığını düşünerek reddeder. Ona göre, doğa bilimleri birey-ötesi bir doğal dünya olduğunu *varsayarlar* ve böylece şüphecilere karşı geliştirdikleri cevaplar nihai olarak soruyu önceden kanıtlanmış farz etmektedir. Her durumda, doğa bilimleri, özne ile nesne (zihin-dünya) arasında *bilişsel* bir ilişkiyi değil, dünya üzerindeki iki varlık (kişi-şey) arasında *nedensel* bir ilişkiyi betimleyebilmektedirler.² Bir şey tarafından nedensel olarak etkide bulunulmak, onun bilgisine sahip olmak değildir.

Çığır açan eseri *Mantıksal İncelemeler*'de (1900-1) Husserl'in bilişe yönelik merakı, "betimsel psikoloji" de ifadesini bulur. Doğa bilimlerinin kendilerinin üstlendikleri işin "kuramsal" doğasını açıklayacak imkânlardan yoksun olduklarını gören Husserl, bilimsel kuramın olanağını başka yollardan açıklamaya girişmiştir. O, özellikle, kendileri aracılığıyla bilgiye ulaşılan ve kuramların geliştirildiği "bilinç edimleri"ni araştırmış; örneğin, apaçıklık, hakikat, sebep ol-

2 Edmund Husserl, *The Idea of Phenomenology*, İng. çev. W.P. Alston ve G. Nakhnikian, Martinus Nijhoff, The Hague, 1964, s. 4.

ma ve akıl yürütme gibi psikik fenomenleri –kısaca, geçerli bilimsel kuramların kurulmasını olanaklı kılan bütün temel “psikik edimler”i– incelemiştir. Böylesi “edimler”in ayrıntılı tanımlanması ve gözlenmesi yoluyla bilimsel kuramların tündengelim ve çıkarımlardan hareketle nasıl kurulabileceğini ve bunların da nasıl algının apaçık edimlerinden edinilmiş basit önermelerinde temellenmiş olduklarını açıklamaya çalışmıştır. Bu çalışmaların sonuçları, Husserl’in “saf mantık”, kuramın kuramı veya bilimin kuramı (*Wissenschaftslehre*) adını verdiği disiplinin başlangıçlarıdır.³

Ancak, 1906 yılında (veya hemen sonrasında) Husserl, felsefi konumuy-la ilintili olarak bir kriz yaşamıştır. Şüpheli argümanların etkisini daha yoğun hissetmeye başlayan Husserl, “betimleyici psikolojisi”nin gerçekten de “ilk felsefe” olarak iş görebileceğinden şüphe duymaya başlamıştır. Acaba o, felsefenin amaçladığı gibi radikal ve kendi-kendine dayanan bir bilim olma niteliğine sahip miydi? Acaba onun “saf mantığı”, kendi olanağını göstermekte ve bütün varsayımlarını yerine getirmekte başarılı olmuş muydu? Bilindiği gibi, Husserl’in betimleyici psikolojisinin “psikolojizm”in hatalarından kaçınacağı düşünülmüştü; ama Husserl de kendi daha gelişmiş “fenomenolojik” felsefesinin bile şüpheli saldırılara açık olduğuna ikna olmuştur. Bilhassa, Husserl psikik ve mantıksal alanlar arasında kesin bir ayrım yapmayı başarmasına rağmen, fenomenolojik felsefenin kendi konumu söz konusu olduğunda, aşağıdaki ilgi alanlarına göre, aynı kesinliği başaramadığını kabul etmek zorunda kalmıştır: Fenomenolojinin kendisi bir psikolojik inceleme biçimi midir, mantıksal bir inceleme biçimi midir, yoksa ikisinden de tamamen bağımsız mıdır? Çeşitli çokanlamlılıklara rağmen, *Mantıksal İncelemeler*’in genel eğilimi, fenomenolojinin bir psikolojik inceleme biçimi olduğudur. Bu sadece “fenomenolojik” felsefenin niteliği hakkında kafa karışıklığı yaratmakla kalmamış, aynı zamanda Husserl’i psikolojizme düşme suçlamasıyla, eş deyişle, felsefi analizlerinin empirik psikoloji biliminden radikal bir şekilde ayrılması ve böylece uygun şekilde yapılmış felsefi inceleme niteliğinden yoksun olması suçlamasıyla karşı karşıya bırakmıştır. Bir başka deyişle, Husserl, mantığa atfetmiş olduğu yüksek statüyü (yani, “*apodeiktik*”çürütülemez” ve “saf” olma statüsünü) fenomenolojik felsefe için başaramamıştır.

Bu döneme ilişkin elyazmaları (kabaca, 1905 ve sonrası) ve *Fenomenoloji Düşüncesi* başlığı altında basılan (1907) ders notları, Husserl’in bu zorluklar üzerine yaptığı derin düşünmelerin sonucunda bir “transendental dönüş”e yöneldiğini göstermektedir. Sonuçta, bütün doğalcı varsayımlardan radikal bir saf-laşmayı başarmak yoluyla şüphecilerin saldırılarına karşı durabilecek daha radikal bir felsefi anlayışa gerek olduğuna karar vermiştir. Bunu yapmak, feno-

3 Bkz. Edmund Husserl, *Logical Investigations*, İng. çev. J.N. Findlay, cilt 1, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1970, ss. 235vd.

menolojinin psikolojiden kesin ve mutlak bir şekilde ayrılmasını gerektirmektedir. Sonuçta, fenomenolojinin konusu ne psikolojik ne de mantıksaldır; daha ziyade ikisi arasındaki *ilişki*, ve şayet bu ilişki ayrımın herhangi bir yanına zorlanacak olursa, bu ilişkinin uygun bir şekilde nasıl inceleneceğidir. Kısaca, Husserl düşünmenin empirik edimlerini incelemenin psikolojiye ait olduğunu; anlamlar arasındaki mantıksal ilişkileri yöneten yasaları incelemenin mantığa ait olduğunu; ve bu iki alan arasındaki gizemli karşılıklılığı (*correlation*) incelemenin fenomenolojiye ait olduğunu kabul etmiştir. Ancak bu, fenomenolojinin, bu iki önceden mevcut olan disiplini birbirine bağlamak için psikolojiden ve mantıktan *sonra* geldiği anlamına gelmez. Aksine, Husserl'e göre fenomenolojinin incelediği şey, psikoloji ve mantığın kendi konularını *soyutladıkları* bilincin orijinal/kökensel birliğidir. O halde, "gizemli karşılıklılığı" incelemek mantığın ve psikolojinin kaynaklarının izini sürmek demektir. Gerçekten de Husserl, fenomenolojiyi, bütün bilimlerin *a priori* temellerini inceleyen bilim olarak ele alır; dolayısıyla da fenomenoloji *philosophia prima*, yani ilk felsefe adını hak eder.

Yazının geri kalanında, zor bir kavram olan "transcendental" felsefe kavramını tartışmak ve Husserl'in fenomenoloji düşüncesi için "transcendental dönüş" yapmanın ne anlama geldiğini açıklamak istiyorum.

Kant ve transcendental felsefe idesi

"Transcendental felsefe" düşüncesi skolastik "transcendentaller" (*transcendentalia*) kavramını hatırlatır. "Transcendentaller", *herhangi bir varlığa* uygulanan kategorilerdir; onlar, bütün tip ve cins belirlenimlerini "aşarlar." Bu anlamda, transcendental felsefe, varoluşun bütününe uygulanan, varlığın en evrensel belirlenimleriyle ilgilenmeliydi. Bununla birlikte, günümüzdeki felsefi kullanımında "transcendental" terimi, iki farklı ve daha özel anlamlarda kullanılmaktadır. Terimin her iki modern anlamı da Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nden kaynaklanmaktadır; ama bu iki farklı kullanım, Kant'ın felsefesinin daha farklı yanlarıyla ilişkilidirler:

(1) "Transcendental" sıfatı, şüpheli bir tavrın yalnızca şüphe ettiği şeyi var sayarsa anlamlı olduğunu göstermeye yönelik bir *akıl yürütme biçimine* işaret edebilir; böylece, eğer şüphelinin argümanı anlamlıysa, o zaman yanlıştır veya sadece anlamsızdır. Kant, böyle bir argümanı, idealizmi çürütmek için kullanmıştır.⁴ Biz içsel (zihinsel) durumlar hakkında ancak, ilkin dışsal durumların bilgisine sahip olmak yoluyla bilgi sahibi olabiliriz; böylece, bilgiyi yalnızca içsel durumların bilgisiyle sınırlandıran herhangi bir şüpheli tavır, aynı zamanda dışsal durumların bilgisini de ifade eder ve dolayısıyla kendi kendi-

4 Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason*, İng. çev. N.K. Smith, Macmillan, Londra, 1929, B274vd.

ni çürütür. Transendental akıl yürütme stratejisi, P.F. Strawson'un çalışmaları sayesinde 1950'lerde ve 1960'larda yeniden değer kazanmıştır. Sonuç olarak, "transendental" teriminin bu ilk anlamı en çok Anglo-Amerikan veya "analitik" filozoflar tarafından kullanılmaktadır.

(2) Ancak "transendental", aynı zamanda felsefi soruları *biliş yapılarına*, eş deyişle, bilgiyi olanaklı kılan (öznel) koşullara havale etmek suretiyle cevaplama stratejisi anlamında da kullanılabilir. Gerçekten de, Kant'ın "transendental" terimi için belirlediği tanım, bu ikinci anlama karşılık gelmektedir: "Ben, nesnelerden ziyade, bizim nesnelerin bilgisine sahip olma tarzımız *a priori* olanaklı olduğu ölçüde, bizim bu bilme tarzımızla ilişkili olan bütün bilgiyi *transendental* olarak tanımlıyorum. Böyle bir kavramlar sistemi transendental felsefe adını alabilir."⁵ Transendental felsefenin bu şekilde anlaşılması, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci basımına "Önsöz"de söz ettiği onun ünlü "Kopernik Devrimi"yle uyudur.⁶ Orada Kant, nesnel bilginin olanağına ilişkin görünüşte çözülemeyen çatışmaların, soru yeniden düzenlenirse etkili bir şekilde çözülebileceğini iddia eder: Bilgimizin nesnelere uyduğunu varsaymak yerine, nesnelerin, onlar hakkındaki bilgimize uyduğunu varsaysak ne olur?⁷ Bu düşünce, Kant'ı, dünyayı deneyimleme biçimlerimizin daha baştan insan özünde bulunan yetiler ("bilme *tarzımız*") tarafından belirlendiğini düşünmeye sevk etmiştir. O halde, Kopernik Devrimi'nde, nesnelliğin deneyimi, insan öznenin, biliş sürecine getirdiği çeşitli düzenleyici yapılar ve ilkeler yoluyla olanaklı kılınan bir işlevi veya *başarısı* olarak görülür. Örneğin Kant, nedensel ilişkilere dair nesnel bilginin olanağının, deneyimin bilen öznenin bütün deneyimlerine eşlik eden nedensellik kategorisine uygun olduğu olgusuna dayandığını iddia eder. Kant, nedensellik gibi yapılar bütün nesne deneyimlerine eşlik ettiği için, bizim halihazırda özel olarak bir şey deneyimlemeden önce bile dünyanın kısıtlı ama özsel bilgisine sahip olduğumuz sonucuna varır (örneğin, yukarıdaki örnekte, dünya nedensellik yasasına uymaktadır). Bu tür bilgi *a priori*dir, çünkü deneyimden değil, yalnızca akıl yoluyla elde edilmiştir ve "sentetik"tir, çünkü (yalnızca kavramlarda içerilen anlamı açmıyan "analitik" önermelerin aksine)

5 A.g.e., A11vd., B25.

6 Kopernik Devriminin Kant'ın kendisinin "transendental" felsefe dediği şeyin kalbinde yer almasına karşın, Anglo-Amerikan çevrelerde bu aynı "devrim" in Kant'ın "idealizm"i olarak ele alınması daha yaygındır. Belki de bu kullanımın arkasında "transendental" teriminin ilk anlamıyla karıştırmaktan kaçınma arzusu vardır. Ama yine de Kant'ın transendental felsefesini bir idealizm olarak ele almak kendine özgü kafa karışıklıklarını da beraberinde getirir –sırf idealizm bugün genellikle dışsal dünyanın varlığının reddedilmesini ifade etmek üzere kullanıldığı için değil, ama yukarıda değinildiği gibi, tam da Kant'ın reddetmeyi amaçladığı türden bir idealizm olduğu için.

7 A.g.e., Bxvi.

deneyim dünyası hakkında içerikli bilgi/malumat (*information*) verir. O halde, Kant'ın transendental felsefesinin konusu, "sentetik *a priori*" bilginin "kaynaklarının ve sınırlarının" keşfedilmesidir. Kısaca, transendental felsefe, transendental akıl yürütmenin aksine, *özne* ve *özne* içinde yer alan "sentetik *a priori*" bilgiyi göz önüne alarak bilginin anlamını ve olanağını açıklama çabasıdır.

Bu bağlamda, *özne*liğin dünyanın deneyimlenmesini olanaklı kılan yönü veya özsel yapısı anlamında kullanılan "transendental *özne*" de sıklıkla kullanılır. "Transendental *özne*", bir başka deyişle, dünyayı deneyimleyen "ben" olarak düşünülen ve kendisi olmaksızın dünyanın bilinmeyeceği insan *özne*dir. Bu genellikle "empirik *özne*", eş deyişle (doğal) dünyada bulunan bir varlık olarak düşünülen insan *özne* ile karşılaştırılır. Bu iki farklı *özne* anlayışının nasıl bir araya getirileceği tartışma konusudur. Ancak, her ne olursa olsun, transendental felsefe özellikle transendental *özne*liğin, yani deneyimin özsel yapılarının –veya daha Kantçı bir deyişle, deneyimin olanağının koşullarının– araştırılmasıyla ilgilidir.

Husserl ve Kant

Husserl, kendi "transendental fenomenoloji"si ile Kant'ın transendental felsefe görüşü arasındaki yakın ilişkinin farkındadır. Örneğin, kendi fenomenoloji anlayışındaki sonraki-dönüş ile ilgili olarak şunları söyler:

Bu fenomenoloji ile Kant'ın transendental felsefesi arasında açık bir özsel ilişki ortaya çıkmıştır... Ancak, fenomenolojik transendental felsefe özsel olarak bütün tarihsel felsefelerden yöntemsel olarak ve temel sonuçlarının ve kuramlarının bütün içeriği bağlamında ayrılsa da, o yine de değiştirilemez içsel bir zorunlulukla transendental felsefedir.⁸

Ve daha somut olarak, Husserl, kendini, "[çalışmasının] özsel sonuçlarında Kant'la genel olarak aynı çizgide"⁹ gördüğünü ifade etmiştir.

Bununla birlikte, Husserl kendi olgunluk dönemi felsefesini "transendental" olarak tanımladığında, yukarıda ifade edilen anlamlardan birincisini değil de ikincisini kastetmektedir. Husserl, Kant'ın argüman stratejilerine değil, Kantçı transendental felsefenin kuramlarına ve yöntemlerine (*theories and methods of Kantian transcendental philosophy*) ilgi duymaktadır. Daha özel olarak, Husserl Kant'tan üç bağlamda etkilenmiştir: (1) Husserl'in "yönelimsel nesne" kavramı, Kantçı "deneyim nesnesi" kavramını çağırıştır; (2) Husserl'in, nesnelerin "kurulum"unu çözümlleme projesine *Saf Aklın Eleştirisi*'nde önceden işa-

8 Edmund Husserl, "Kant and the Idea of Transcendental Philosophy", İng. çev. T.E. Klein ve W.E. Pohl, *The Southwestern Journal of Philosophy*, sayı 5/3, 1974, ss. 9, 13.

9 A.g.e., s. 13.

ret edilmektedir; (3) Husserl'in "transendental indirgeme"si, Kant'ın Kopernik Devrimi'yle öngörülüdür.

(1) Kant'ın transendental felsefesinin ana konusu özneliliğin *sentezleyici* işlevidir. Kabaca söylenecek olursa, Kant'a göre duyusalılık (*sensibility*) ve anlama yetisi (*understanding*), görününün ham malzemesini (duyumları) deneyim nesneleri şeklinde sentezlemede birlikte rol oynarlar. Eğer bizim dünyayı alıcı (*receptive*) ve kendiliğinden (*spontaneous*) yapılaştırmacı, sentezleyici ve rasyonelleştireci yetilerimiz olmasaydı, dünyayı şimdi deneyimlediğimiz şekliyle deneyimlememiz mümkün olamazdı. Ama daha algılama düzeyinde iş gören yapılaştırma ve sentezleme gücümüz sayesinde dünyayı öyle bir şekilde deneyimliyoruz ki, bilahare ona ilişkin gözlemler yapılabiliyor ve ondan çıkarımlar elde edebiliyoruz. Bir başka deyişle, biz dünyanın "koşullu" bir deneyimine sahibiz. Bu üzülecek bir şey değildir; aksine, böyle bir "koşullu" deneyim, dünyayı anlamamıza olanak *sağlar*. O zaman, Kant için bizim doğayı deneyimlememizin, sanki algılamak bir pencereden bakıp dünyayı kendinde olarak görmekmiş gibi, salt "alıcı" olduğunu düşünmek, hem naifliktir hem de amacına ters düşer. Aksine, ne görüyorsak onu görürüz.

Bu şekilde Kant, deneyimlenen dünya ile kendinde dünya olmak üzere temel bir ayrım yapar. Bu ayrım, aynı zamanda koşullu nesne ile koşulsuz nesne arasında buna karşılık gelen (korelatif) bir ayrımı doğurur. Kant, koşullu nesneye "deneyim nesnesi" veya "fenomen", koşulsuz nesneye de "kendinde-şey" (*das Ding-an-sich*) veya "numen" adını verir.¹⁰ "Nesnellik" düşüncesi şimdi iki ayrı anlama sahiptir: (1) "Kategoriler aracılığıyla tamalgı (*apperception*) yoluyla duyarlılığın çeşitliliği üzerine yapılan sentez"¹¹ olarak nesnellik –zihinsel olarak yapılandırılmış tasarımlar olarak empirik nesnellik– ve (2) "kendinde" olarak nesnellik –yani bizim tasarımlar alanımızın ötesinde gerçekten var olan ve kesin olarak "bilinmek"sizin bizim tarafımızdan varsayılan nesnellik. Nesnelliğin bu iki anlamı nasıl bir araya gelir? Bu soru, Kant yorumcuları arasında hâlâ tartışma konusudur. Ancak, genel olarak söylemek gerekirse, Kant için bu iki kavramın bir ve aynı varlığa işaret ettiği önemle vurgulanmalıdır. Onlar, kendinde-aynı şeye deneyimlenen bir şey *olarak* ve kendinde bir şey *olarak* –sonlu insan özneleri tarafından görülenebilir ve görülenemez olduğu kadarıyla– işaret ederler. Bir başka deyişle, fenomenal nesne, varlığın kendisinin gerçek anlamda görünüşe gelmesidir –ama onun *eksiksiz* bir görünüşü değildir; diğer yandan, kendinde-şey, yalnızca Tanrı'nın yaratıcı görüşünde (*intui-*

10 Ancak, burada verilen terminolojik eşdeğerlikler tam olarak doğru değildir. Özellikle, Kant'ın "kendinde-şeyler"i yalnızca bir tür "numen nesnesi"dir.

11 Paul Ricoeur, *Husserl: An Analysis of his Phenomenology*, İng. çev. Edward G. Ballard ve Lester E. Embree, Northwestern University Press, Evanston, 1967, s. 189.

tus originarius) bilinen varlıktır.¹² Dolayısıyla, her ne kadar deneyim kendinde şeyler olarak şeylere ulaşmasa da, varlıkların görünüşü olarak deneyimden söz etmek anlamlıdır.

Husserl, kendi payına, kendinde-şeyin olanaklı deneyim alanının ötesinde var olan bir şey olarak konumlandırılmasını reddeder. Ama gene de Kant'ın fenomenal nesne kavramını vazgeçilmez bulur. Gerçekten de, Kantçı "fenomen" ya da "deneyim nesnesi", Husserl'in *yönelimsel nesne* –(transendent gerçek nesneye karşıt olarak) bilinç ediminde bilince verilen nesne– kavramını önceler. Kant için olduğu kadar Husserl için de nesnelerin kendileri –gergedanlar, sayılar, periler gibi– bilincin akışı içinde değildirler gerçekten; ama yine de, bilinç için ya da –daha iyisi– bilince *verilmiş olarak* oradadırlar. Husserl'in gözlemlediği gibi, "[n]esnel olan şey, aynı zamanda ne bilişsel fenomen içerisinde gerçek olarak (*reell*) ne de *cogitatio* olarak herhangi bir şekilde varken, [yine de] görünüşe gelebilir, görünüş içerisinde belli bir verilmişliğe sahip olabilir."¹³ Örneğin, hem duymaya ilişkin zihinsel süreçler hem *de* duyulan şey (örneğin, müziğin tonu) bilinçli deneyim alanında verilidir (Fenomenoloji, böylesi gözlemlerin gerçekten de öyle olup olmadıkları üzerine düşünmeye (*reflecting*) ve "kendi için görme"ye dayanır). Bu, yalnızca öznellik alanında bile, nesnelerin bilinçli edimler içinde –daha iyi bir ifadeyle, onların *karşılıklı-korelatları olarak*– verildiklerini göstermektedir. Algılanan nesne bir algılama ediminde, yargılanan nesne bir yargılama ediminde, arzulanan nesne bir arzulanma ediminde, umulan [nesne] bir umma ediminde vb. verilir. Husserl, bilincin bu "karşılıklılığı"na *yönelimsellik* (*intentionality*) adını verir. Benzer şekilde, bilinç edimleri de *yönelimsel edimler* adını alır ve onların karşılıkları, yani bilinçli edimler içinde verilmiş olarak nesneler de *yönelimsel nesneler* adını alır. Böylece, bilinç alanını terk etmeksizin, içkin bilinç yaşamını oluşturan fenomenlerin iki yönü olduğunu görürüz: Bilinç edimi ve onda verili nesne (yönelimsel nesne). Husserl bunları "iki mutlak veri (*data*), görünüşün verilmişliği ve nesnenin verilmişliği"¹⁴ olarak tanımlar.

Yönelimsellik kavramını, beşinci bölümde detaylı bir şekilde inceleyeceğim. Burada önemli olan husus şudur: Gerçek (*actual*) varlıklar dünyasından, başka bir ifadeyle var olan şeylerin toplamından farklı olarak "*nesnellik*" (*Gegenständlichkeit*) vardır. Yani, bilincin kendisi için bilincin karşısında duran (*gegen-standen*) nesneler vardır. Husserl için bu, bilincin mükemmel yeteneğini, dünyayı deneyimlemek için kendini aşmasını, açıklamakta oldukça mesafe kat eder. "Yönelimsel bir nesneye" "sahip" olurken özneliliğin mevcut içkin alanı adeta kendini aşar.

12 Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason*, B72.

13 Edmund Husserl, *The Idea of Phenomenology*, s. 43.

14 A.g.e., s. 9.

Bu öznellik-içinde-nesnellik, bilincin dünyanın bilinci olmasını olanaklı kılan şeydir. Husserl'e, bilincin "yönelimsel" yapısı tam olarak anlaşılacak olursa, "bilişin gizemi" de tamamen çözülebilirmiş gibi görünmeye başlar. Böylece, fenomenolojik felsefenin merkezi sorunsalı, bilincin yönelimsel edimlerinin çözümlenmesi, eş deyişle, bizatihi öznellik alanı içinde bulunan edim ve nesnenin karşılıklılıklarının çözümlenmesi haline gelir.

(2) O zaman, öznel yaşantı nasıl olur da bir nesnenin görünüşüne ve onun bilgisine yol açar? Husserl (kendi incelemeleri başladıktan oldukça sonra da olsa) Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin zaten bu araştırma alanına önemli katkılarda bulunduğu keşfetmiştir. Ancak Kant'ın bu yöndeki katkıları, onun epistemolojiye ağırlık vermesi nedeniyle bir ölçüde belirsizdir. Kant, nesnel bilgidен, büyük ölçüde, bir sentetik *a priori* hakikatler dizisine zaten önceden-sahip olduğumuz olgusu yoluyla olanaklı kılınmış gibi söz eder; bu hakikatler koşullu olgu durumları hakkındaki gündelik deneysel bilgiye sahip olmamıza yarayan epistemolojik köprü gibi işlev görürler. Bu bağlamda, Kant'ın felsefesi biçim olarak fenomenolojik sayılmaz. Ancak, başka zamanlarda, Kant'ın incelemeleri daha farklı bir özellik kazanır: Kant, sıklıkla, bir nesnenin görünüşe gelmesine sebep olan zihnin belirli temel işlemlerini (*Gemüt*) çözümlmeye girişir. Bu noktalarda Kant, kavramlara ve yargılara ilişkin bir tartışmadan bilişsel edimlerin kendilerini açmalarının tanımlanmasına geçer.

Örneğin, "İlkelerin Analitiği"nde Kant'ın yaptığı, aslında bir fiziksel nesnenin ona ilişkin öznel deneyim sırasında nasıl kurulduğunun bir çözümlenmesidir. Kant burada, bir nesnenin süreklilik, nedensellik ve karşılıklılık kategorileri altında sentezlenerek birleşmiş bir nesne olarak görünüşe gelme yolunu açıklar. Ayrıca, meşhur (ve bir o kadar da zor) olan "Saf Anlama Yetisi Kavramlarının Şematizmi" başlıklı bölümde herhangi bir nesnenin "imgelemin (*imagination*) sentetik gücü"¹⁵ yoluyla bir araya getirilmesi olayının son derece yoğun bir çözümlenmesini buluruz. "Genel Olarak Deneysel Düşüncenin Postülatları" başlıklı kısımda da varoluş idesi algılanabilirliğe başvurularak açıklanmıştır. İlk *Eleştiri*'de bu noktaların her birinde, Kant kendini belli evrensel deneyimleri onların öznel deneyim sırasında hangi yolla kurulduğunu göz önüne alarak açıklamak bulur.

Yukarıda sözü edilen her bir çözümlenme Husserl'in fenomenolojisinin konularını incelemektedir. Genel olarak konuşmak gerekirse, Husserl herhangi bir nesnenin görünüşe gelmesini zihinsel sürecin bir *başarısı* (başka bir deyişle, bilinç ediminin "görünüşe gelme"si) olarak görür. Bilinç akışı içinde ve bilinç akışı yoluyla, kalıcı bir nesne bir şekilde verilmişliğe getirilir. Bu sebeple, Husserl, nesnelliği bilinç tarafından "*kurulmuş*" bir şey olarak yorumlar:

Nesnelliğin *farklı tipleri* (...) “görünüşler” gibi bir şeyin içinde gösterilirler. Bu görünüşler ne nesnelerin kendileridir ne de gerçekten nesnelerin kendisini içerirler. Daha ziyade, belirli türden ve belirli bir kurmaya özgü “verilmişlik” dediğimiz alana ait olduğu ölçüde, değişken ve mükemmel yapıları içerisinde ego için belli bir şekilde nesneler yaratırlar.¹⁶

Ve aynı şekilde:

(...) şeyler, gerçekte hiç de onların içinde bulunmamalarına rağmen, bu zihinsel süreçlerin içinde *kurulurlar*. Çünkü “verilen şeyler”, onların fenomenlerin içinde o şekilde *sergilenmesi* (tasarımlanması) demektir. Ve bu, şeylerin bir kere daha kendilerinde var olmaları ve “kendi temsilcilerini bilince göndermeleri” demek değildir. Böyle bir şey fenomenolojik indirgeme alanı içinde [yani, öznenin mutlak bir şekilde verilmiş alanında] meydana gelemez. Aksine, şeyler görünüşlerdir ve görünüşte ve görünüşün kendisi yoluyla verilmişlerdir. (...) Böylece *biliş olgusu* (*phenomenon of cognition*) ve *biliş nesnesi* (*object of cognition*) arasındaki benzersiz bağıntı kendisini her yerde gösterir.¹⁷

O halde fenomenolojinin işi, nesnelerin saf bilinç alanı içinde nasıl “kurulduklarını” betimlemek ve çözümlemektir: “Bu görev tam da şu anlama gelir: Saf apaçıklık veya kendi-verilmişlik çerçevesi içerisinde *bütün verilmişlik biçimlerinin ve bütün bağıntıların izini sürmek* ve aydınlatıcı bir çözümleme yapmak.”¹⁸ Böylece transendental fenomenoloji, “kökenlerinin bilimi”–dünya deneyimimizin kökenleri– olarak tanımlanabilir.¹⁹

Bu “kuruluş” idesi ışığında, Husserl’in Kant’ı “devasa taslaklarda ilk olarak, *transendental öznenin içsellğinde kendisini kuran* bir biçimlenme olarak doğayı (...) kuramsal biçimde anlaşılabilir kılmak için ilk adımı atma girişiminde –bu girişim büsbütün başarı elde edilene kadar tekrarlanmalıdır– bulunan kişi”²⁰ olarak görmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Paul Ricoeur de, besbelli ki Husserl’in bu ifadelerinden habersiz olarak çalışmalarını sürdürür; dahası “Kantçı epistemolojinin gerisinde örtük olarak bulunan (...) ama Kantçı felsefe geleneğinde boşa çıkan ve her ne kadar onun genel ekonomisi için ge-

16 Edmund Husserl, *The Idea of Phenomenology*, s. 56.

17 A.g.e., ss. 9, 10.

18 A.g.e., s. 10.

19 Edmund Husserl, *Ideas I: Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and a Phenomenological Philosophy: General Introduction to a Pure Phenomenology*, İng. çev. R. Rojcewicz ve A. Schuwer, Kluwer, Dordrecht, 1982, s. 131.

20 Edmund Husserl, “Kant and the Idea of Transcendental Philosophy”, s. 52.

rekli olsa da kuruluş safhasında kalan bir fenomenoloji” gözlemler.²¹ Ricoeur Husserl’in kendi payına sadece bu olgunlaşmamış fenomenolojiyi serbest bıraktığını ve olgunlaşmasına izin verdiğini iddia ederek devam eder. Ricoeur’ün yaklaşımı, Husserlci fenomenolojiyi anlamak için uygun bir yol gibi görünüyor bana. Husserl’in araştırmasını Kant’ın fenomenal anlamda nesnelliğin kuruluşuna ilişkin henüz olgunlaşmamış incelemelerinin bir devamı şeklinde nitelendirmek oldukça akla yakındır. Husserl’in fenomenolojisi öznelliği *sentezleyici* bir etkinlik olarak gören Kantçı anlayışı yansıtır ve onu daha öteye taşıyarak algı, yargılama, imgelem, hatırlama, çıkarımda bulunma, diğer insanlarla karşılaşma vb. gibi durumlarda ortaya çıkan belirli sentetik edim türlerini inceler. O halde, Husserl’in Kant’ın felsefesinden aldığı husus, öznenin doğaya ilişkin halihazırda sahip olduğu farz edilen “bilgi” den çok –yani Kant’ın felsefesindeki epistemolojik öğeden çok– Kant’ın konu edinmeye başladığı nesnel deneyime ilişkin edimleridir.

(3) Husserl’in Kantçı gelenekten aldığı üçüncü etki, ilgiyi deneyim dünyasından o dünyanın deneyimlenmesine, yani dünyanın olduğu gibi deneyimlenmesine izin veren yapılara kaydıran Kopernik Devrimi’dir. Kopernik Devrimi, Husserl tarafından bir “tutum değişikliği” talebi şeklinde, dünyanın öznelliğinin bir *başarısı* olarak bir yeniden değerlendirilmesi şeklinde anlaşılır. Husserl için, “transendental indirgeme” veya “fenomenolojik indirgeme” adını vereceği bu yöntemsel stratejinin ortaya çıkışı, bütün titiz felsefi araştırmanın temelidir. Husserl’e göre –Kant’ın kendi iddialarının aksine– Kant transendental felsefenin bu en temel unsurunu ilk geliştiren kişi değildir. Descartes, Berkeley ve hatta Hume transendental felsefe fikrini Kant’tan önce geliştirmiş ve transendental yolu ortaya çıkarmışlardır. Kant’ın büyüklüğü ise bu yolun kendisini yürümede ilk adımları atmış olmasındadır:

Kant’ın felsefede yarattığı devrim bizim için sadece tarihsel bir olgu değil, ama tarihsel olarak (...) saf, pozitif bir dünya-bilişi düzeyinden bilişin en son kendilik-bilinci yoluyla –ama boş genellikler içinde değil– akıl, hakikat, bilim başlıkları altında, etkin başarımları bağlamında bir dünya kavrayışına (...) bir dönüşün ilk (ve yine de mükemmel olmayan) gerçekleşmesidir (*actualization*). Onun ortaya çıkışıyla, bilimsel hakiki bir felsefe olarak onun için özsel bir şekilde gerekli olan yöntemsel biçim, yani bilinçli olarak amaca yönelik etkinlik içinde gerçekleşmeye çabala-yan bütün daha öte gelişmeleriyle hakiki ereksel ide, felsefenin kendisine açık hale gelmiştir.²²

21 Paul Ricoeur, *Husserl: An Analysis of his Phenomenology*, s. 175.

22 Edmund Husserl, “Kant and the Idea of Transcendental Philosophy”, ss. 54-5.

Yukarıdaki alıntıdan görülebileceği gibi, Husserl Kant'ın transendental dönüşü gerçekleştirme [tarzını] eleştirmiyor değil. Diğer birçokları gibi Husserl de Kant'ın transendental öznellik hakkındaki detaylı tanımlamalara nasıl ulaştığı konusunda şüphe duymaktadır. Örneğin, Kant transendental öznenin yetileri ve işlevlerine dair o görünüşteki yatkınlığı nasıl edinmiştir? Bu tanımlamaların meşruluğu açıkça gösterilmemiştir. Husserl, Kant'ın, hiç değilse kısmen, felsefe tarihinden bölük pörçük parçalar (özellikle Wolffçu ekolden) topladığından ve onları kendi transendental öznellik tasvirini oluşturmak üzere bir araya getirdiğinden şüphelenmektedir.²³

Kant'ın transendental yönteminin yeniden düzenlenmesi

Husserl Kant'ın keyfilliğini, yetersiz bir şekilde açıklanmış naif transendental yöneme bağlar. Husserl'e göre, transendental felsefeyi kesin bilim haline getirmek için Kant'ın transendental yöntemindeki üç belirsizlik düzeltilmelidir: (1) Kant kuramlarını görüsel apaçıklıkla temellendirmekte kesinlikle başarısızdır; (2) Kant'ın öznellik çözümlemesi saf bir "*eidetik*" (özel) düzeyde kalmamıştır; (3) Transendental özneliliğin uygun anlamını güvence altına almayı ihmal etmiştir. Bu üç nokta tesadüfen Husserl'in fenomenolojik yönteminin üç temel unsuruna karşılık gelir: (1) apaçıklık ilkesi (deyim yerindeyse, "bütün ilkelerin ilkesi"); (2) *eidetik* (özel) çözümleme; (3) transendental indirgeme.

(1) Husserl "Kant'ın düşünme ve araştırmalarının *olgusal olarak (de facto)* fenomenolojik tutum çerçevesinde hareket ettiğini" ve "bu hakiki transendental kuramların, anahatları asli kaynaklardan çıkan saf görümlere dayandığını" memnuniyetle kabul eder.²⁴ Ancak Husserl'e göre, Kant elde ettiği sonuçları hakiki anlamda neyin meşrulaştırdığını –yani, onların apaçıklıkla sezilmiş olduklarını– açık kılmamıştır. Dolayısıyla Kant sahte yapılanmalara düşmekten korunmak için bir kriter veya rehberden yoksundur. Kant'ın kendi metafizik eleştirisi tutarlı bir şekilde –hatta kendi sisteminin zararına– uygulanmak zorundadır:

Doğal olarak, baştan başlayarak akıl eleştirisinin, fenomenolojik transendentalizme ve bununla da Kant'ın pozisyonunun en derin anlamına ve meşruluğuna engel olan, kelimenin en kötü anlamında bütün "metafizik" unsurlarının (örneğin, kendinde-şey öğretisinin, *intellectus archetypus* öğretisinin, transendental tamalğının veya genel olarak bilincin mitolojisinin vb.) ötesine gitmeliyiz.²⁵

23 A.g.e., s. 51.

24 A.g.e., s. 14.

25 A.g.e., s. 13.

Âdeta yalnızca nesne-kurulumu edimlerini doğrudan inceleyerek, Kant'ın yaptığı ümit verici başlangıcı sağlamlaştırmak olanaklı olacaktır. Böylece, Husserl'in fenomenolojisi sadece apaçıklık yoluyla gösterilebilen şeylere tutunarak *şeylerin kendilerine geri* dönmeye çalışır. Bu da, her türlü metafizik spekülasyondan, kavramlar ve yetiler öne sürmekten ihtiyatla sakınmak demektir. Böyle bir apaçıklık isteği, Husserl'in "fenomenoloji ilkesi" veya "bütün ilkelerin ilkesi" adını verdiği şeydir. Husserl bunun fenomenoloji için merkezi önemini vurgulamaktan asla vazgeçmez. Bu ilkeye bağlılık, felsefi araştırmanın bir "kesin bilim" statüsü kazanmasını sağlar.

(2) Husserl, "kurucu" çözümlemenin tam olarak felsefi olması için "*eidetik*" nitelikte olması gerektiği konusunda ısrar eder. Yani, yalnızca bilinç edimlerine *özel* olarak ait olan şeylerle uğraşmalıdır. Böylece, örneğin algılama ediminin özsel yapısını incelerken, Husserl'in fenomenolojisi, böyle edimlerin olgu durumları olarak (insanlarda veya diğer varlıklarda) hiç ortaya çıkıp çıkmadığına dair bir iddiada bulunmaz. O, kesinlikle böyle edimlerin "özüne" veya "özel yapısına" yönelmiş kalır. O halde Husserl fenomenolojisi ne deneysel olarak ilerleyebilir ne de insan öznelere varoluşunu varsayabilir ya da algının gerçekleşme olduğunu insanlarla sınırlayabilir. Ancak, başka bir yerde belirtildiği gibi,* Husserl, Kant'ın deneysel bilginin ön koşulu olarak *insanların* varoluşunu varsaymasından dolayı, Kant felsefesinin bu ayrıma gölge düşürme eğiliminde olduğunu düşünür. Husserl bilme ediminin olgusal olarak meydana gelmesi için bilen bir öznenin var olması gerekliliğinin deneysel bakımdan doğru olduğunu elbette reddetmez. Ama onun görüşüne göre, felsefe *bu* tür "*ön koşullar*"la ilgili değildir. Felsefenin incelediği *özel* koşullar, doğa bilimlerinin incelediği *deneysel* koşullardan ayırt edilmeli veya "arındırılmalı"dır. Ancak bilindiği gibi, Husserl'in kendisi de *Mantıksal İncelemeler*'de bu hatadan tamamen kaçındığından pek emin değildir. Buna karşın, 1900'lerin ortalarında söz ettiği "kriz"den sonra, Husserl "*eidetik*" yöntemi titizlikle takip etmenin önemini daha açıkça görmeye başlamıştır.

(3) Kant'ın yöntemine ilişkin üçüncü yetersizlik, Kopernik Devrimi'nin transendental öznellik alanını ortaya çıkartmakta gerçekten başarılı olmasına rağmen, bunu kesin bir şekilde ve açıklıkla yapamadığıdır. Husserl, Kant'ın içgörülerine (*insights*) tam olarak sadık kalmak için "onun devriminin nihai anlamını anlamak –ve, öncü olan ama kusursuz olmayan Kant'ı, kendisinin anlayabileceğinden daha iyi anlamak–" için uğraşmamız gerektiğini ileri sürer.²⁶ O halde, transendental dönüşün daha kesin bir şekilde nasıl formüle edilebileceğini sormalıyız. Kantçı felsefedeki mevcut yenilikler bu şekilde ıslah edilebilir ve saflaştırılabilir.

* Bu çevirinin yer aldığı kitabın Birinci Bölümü'nde belirtilmektedir –çev. n.

26 Edmund Husserl, "Kant and the Idea of Transcendental Philosophy", s. 55.

Husserl'in transendentalizminde kartezyen miras: saflaştırılmış öznellik, apaçıklık ve ilk felsefe

Husserl'e göre transendental öznelğin daha kesin bir şekilde anlaşılmasının yolu, ilkece, Descartes tarafından zaten keşfedilmiştir. Husserl, Descartes'ın "*ego cogito*"unu "bütün modern felsefenin başlangıç noktası" olarak kabul eder ve transendental felsefe idesinin tohumlarının *ego cogito* ile atıldığını düşünür.²⁷ Bu bağlamda makalenin son kısmında, Husserl'in Kantçı "transendental dönüş"ü mutlak bilincin kartezyen idesini benimseyerek nasıl tamamladığı tartışılacaktır.

Husserl'in kendi fenomenolojik felsefesinin "ilk felsefe"nin geleneksel rolünü üstlenme amacıyla olduğuna şüphe yoktur. Husserl'e göre, fenomenoloji,

(...) özü gereği, "ilk" felsefe olduğunu iddia etmeli ve mümkün her akıl eleştirisinin gerçekleşmesi için araçlar sunmalıdır; dolayısıyla o, varsayımlardan kusursuz biçimde özgürleşmeyi ve kendisiyle ilişkili olarak da mutlak bir kendine dönük (*reflective*) kavrayışı talep eder. Kendi özüne ve dolayısıyla kendi yönteminin ilkelerine ilişkin en mükemmel açıklığı gerçekleştirmesi, onun özü gereğidir.²⁸

"İlk felsefe" (*philosophia prima*) fikri Aristoteles'e kadar geri gider ve tüm bilimlerin en esaslı –kendisi de dahil olmak üzere bütün bilimleri temellendiren bilim– olmak demektir. Deneysel bilimler diğer bilimleri (örneğin, mantık ve matematik) varsayabilir ve kullanabilirler ama felsefe bir başka bilime dayanmaz –o kendi kendine dayanmalıdır. Bu, Husserl'in yukarıdaki alıntıda "mutlak kendine dönük kavrayış" adını verdiği şeydir. O halde, felsefenin kendisi için talep ettiği her türlü apaçık temel "mutlak olarak nihai" olmalıdır.

Daha önceki psikolojizm eleştirilerinde Husserl, psikolojinin mutlak biçimde en son temelleri sağlayabilecek bilim olmadığını göstererek, psikolojiyi "ilk bilim" olarak kurma girişimlerini eleştirmişti. Ancak bu, esas soruyu hâlâ cevapsız bırakmaktadır: Felsefe doğuştan gelen hakkını yeniden talep etmeye ve bilimler arasında ilk olmaya nasıl layık olur?

Husserl'in, özerk bilimini üzerine kuracağı mutlak bir temel bulmak için felsefenin, aşkın dünyaya ilişkin her türlü varsayımdan hatta bilimsel inceleme yoluyla doğrulanmış sayılan varsayımlardan dahi kendini "arındırması" gerektiğini görmesine yardımcı olan Descartes'tır. Descartes bu sonuca varmak için şüphe yöntemini bir araç olarak zekice kullanır. Öznel alanın dışındaki her şeyin kuşkulu olduğu konusunda şüpheli ile uyuşur. Ama şüpheli, şüphesini en son sınırına kadar götürdüğünde bile Descartes hâlâ bir kalıntının kaldığını

27 A.g.e., ss. 15, 53.

28 Edmund Husserl, *Ideas I: Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and a Phenomenological Philosophy: General Introduction to a Pure Phenomenology*, s. 148.

gözlemler: Bu kalıntı düşünen tekbenci ego, yani *ego cogito*dur. Bütün her şeyin varoluşundan şüphe etsem de şüphe ettiğimden şüphe edemem; o halde, var olan en azından bir şey vardır: Düşünen “ben” (*res cogitans*).^{*} Bu yolla felsefe, şüphelinin taleplerini karşılar ve süreç içinde bilginin büyük binasını kendisine dayanarak yeniden kuracağı “mutlak” temeli kendisi için kazanır. Sonra filozof, bu mütevazı ama aynı zamanda sağlam *kalıntıdan* bilgi ve bilimin olanağını yeniden elde etmelidir. Descartes’ın kendisi için bu, Tanrı’nın varoluşunun kanıtlanması yoluyla dünyanın varoluşunu garanti altına almak demektir. Bu yolla, tekbenci başlangıç noktası, şüpheli tarafından varoluşu soru haline getirilmiş bütün varlıkları yeniden elde etmek üzere genişletilebilir.

Husserl, Descartes’ın şüpheliğin üstesinden gelmek için şüphelilerin yolunu izlemekteki dehasını övmekten hiç bıkmaz. Ve Descartes’ın tekbenci ego-nun birinci-kışı deneyiminin (*first-person experience*) çürütülemez ve felsefe için güvenilir bir başlangıç noktası olduğu sonucunu kabul eder. Husserl’e göre, bilinçli yaşam olaylarından daha kesin bir şey yoktur: “*Cogitatio*lar ilk mutlak verilerdir.”²⁹ Şüphelinin, bilincin mutlak olarak kendi-verilmiş içeriklerine karşı ayak direyebileceği sağlam bir zemin yoktur, çünkü aşkınlığın, yani “kendi ötesine uzanma”nın olmadığı yerde şüpheyne de yer yoktur. O halde kısaca; kartezyen *ego cogito* idesi, bir bilinç biliminin yanlış yapma korkusu olmadan kendisine dayanarak sonuçlar çıkarabileceği mutlak apaçıklık alanının sınırlarını çizer. O, “mutlak olarak kendi kendine yeten saf bir şekilde öznel bir varoluş alanı”nın transendental felsefenin uygun nesnesi olmasını sağlar.³⁰ İşte burada, Kant’ın transendental felsefesinde eksik olan öznellik alanının kesin sınırı yer alır.

Ama yine de, Husserl’e göre, Descartes *cogitoyu* keşfetmesinin gerçek değerini yanlış anlamıştır. Descartes, diğerlerinin kendisinden hareketle ortaya çıkacağı bir kesinliğe (yani, *cogito ergo suma*, “düşünüyorum, o halde varım”) ulaştığına inanmıştır. Onun görmekte başarısız olduğu şey, bir tek bu önermenin değil ama aynı zamanda *bilincin bütünüyle deneysel içeriğinin* de “açıklık ve seçiklik”le verilmiş olduğu ve dolayısıyla mutlak verilmişlikler (yani, şüphe edilemez veriler) olarak kabul edilmesi gerektiğidir. Böylece, Descartes tek bir hakikati güvence altına aldığına inanırken, aslında sonsuz bir kesinlikler alanını (bilinç akışı) keşfetmişti. “Bilişin kendisi, bize mutlak olarak verilebilen *varlığın çeşitlilikler alanına* dair bir isimdir.”³¹ Bu sebeple Husserl, *egonun* varlığına ilişkin olarak Descartes’ın reddedilemez tek bir hakikatten hareketle bütün gerçekliği yeniden kuran tümdengelsel yöntemini takip etmeye gerek duy-

* Düşünen şey –çev. n.

29 Edmund Husserl, *The Idea of Phenomenology*, s. 2.

30 Edmund Husserl, “Kant and the Idea of Transcendental Philosophy”, s. 29.

31 Edmund Husserl, *The Idea of Phenomenology*, s. 23.

maz. Aksine, ilk felsefenin (yani, fenomenolojinin) gelişmesi betimsel, gözlemsel bir mesele olacaktır. O, mutlak olarak verilen verinin bulunduğu bilinçli deneyimin geniş alanı boyunca gezinecektir ve bu düşüncülere dayanarak bilimsel bir bilgi geliştirecektir. Özel olarak, fenomenoloji, bilincin başarısının, yani aşkınlığın, içkinlik alanının içinden ve onun ötesinde başka hiçbir şeye dayanmadan nasıl açıklanabileceğini incelemeyi amaçlayacaktır. Ama Husserl bu şekilde saf apaçıklık alanı içinde kalarak kartezyen *ego cogitonun* yararına olan şüphecilik karşısında sahip olduğu dokunulmazlığı sürdürdürebildi:

Böylece, bu alan şimdi belirlenmiştir. Bu, ego, dünya, Tanrı, matematiksel çeşitlilikler ve bilimsel olarak nesnel bir içerik olabilecek başka herhangi bir şeyin içinde sürüncemede kaldığı –dolayısıyla bu içeriklere karşı şüpheli olsak da olmasak da, bunlara dayanmayan, kendi başlarına geçerlilikleri olan– mutlak bilişler alanıdır.³²

Kariyerinin daha sonraki dönemi boyunca Husserl, sürekli olarak bu transendental öznellik “alan”ını “psişe”den (psikolojinin nesnesi) kesin olarak ayırmının gerekliliğini vurgulamıştır. Bu amaçla, “transendental indirgeme” yöntemini sürekli daha da geliştirmiş ve iyileştirmiştir. Buraya kadar söylenenlerden anlaşılacağı gibi Husserl’in transendental felsefesi, her ne kadar Kant’ın transendentalizmine benzese de ondan çok daha büyük bir tutkuya sahiptir. Kant transendental öznellikte dünyanın *a priori biçimini* keşfetmişti; ama Husserl *en geniş anlamda dünyanın kökenlerini* onun içine yerleştirir. Böylece her bir transendental nesne, saf öznellik alanı içinde “kurulmuş” bir nesne olarak çözümlenmek zorunda olacaktır: Cansız nesneler, canlı nesneler, kişiler, sosyal varlıklar, hayal ürünü nesneler, ideler, sayılar, deneysel ben vb. Yalnızca deneyimin biçimi değil ama aynı zamanda deneyimin içeriği de özsel yapıları bağlamında fenomenolojik tutum içinde ele alınmak zorundadır. Açıkçası, bu araştırmacıları nesiller boyunca uğraştıracak “bitimsiz bir görevdi”; zira fenomenolojinin hiçbir zaman bir kişi ile başlayıp bitmesi amaçlanmamıştı/düşünülmemişti.

...çev. KAMURAN GÖDELEK

Kaynakça

- Husserl, Edmund, *The Idea of Phenomenology*, İng. çev. W.P. Alston ve G. Nakhnikian, Martinus Nijhoff, The Hague, 1964.
- Husserl, Edmund, *Logical Investigations*, İng. çev. J.N. Findlay, cilt 1, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1970.
- Husserl, Edmund, "Kant and the Idea of Transcendental Philosophy", *The Southwestern Journal of Philosophy*, 5.3, İng. çev. T.E. Klein ve W.E. Pohl, 1974.
- Husserl, Edmund, *Ideas I: Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and a Phenomenological Philosophy: General Introduction to a Pure Phenomenology*, İng. çev. R. Rojcewicz ve A. Schuwer, Kluwer, Dodrecht, 1982.
- Kant, Immanuel, *The Critique of Pure Reason*, İng. çev. N.K. Smith, Macmillan, Londra, 1929.
- Kockelman, Joseph J., "Husserl and Kant on the pure ego", *Husserl: Expositions and Appraisals*, ed. F.A. Elliston ve Peter McCormick, Indiana University Press, Notre Dame, 1977.
- Ricoeur, Paul, *Husserl: An Analysis of his Phenomenology*, İng. çev. Edward G. Ballard ve Lester E. Embree, Northwestern University Press, Evanston, 1967.

Hegel, Husserl ve epistemolojik fenomenoloji üzerine*

Hegel ve Husserl, her açıdan büyük filozoflar olmalarının yanı sıra kesinlikle önemli fenomenologlardır. İkisi de önemli yapıtlar kaleme almış, geniş ve büyümekte olan bir literatürde ilgi uyandırmıştır. Her biri daha sonraki tartışmalar üzerinde geniş ölçüde etkili olmuş ve fenomenolojiye yönelik epistemolojik iddialarda bulunmuşlardır. Bu yazının amacı, bu savların ortak Kantçı arka planlarıyla olan ilişkilerini bir ön hazırlık olarak incelemektir.

Hegel ile Husserl'in karşılaştırılmasında üç temel sorun

Hegel ile Husserl arasındaki ilişkiyi tartışmak için, Husserlcilerin Hegel'le ilgili belli yanlışlarının giderilmesi faydalı olacaktır. Hegel ve Husserl önemli fenomenologlar olmalarına ve her ikisinin de konumları oldukça ayrıntılı bir biçimde araştırılmış olmasına rağmen, aralarındaki ilişki çoğu kez incelenmemiştir. İki düşünür arasındaki ilişki konusunda çok az şey bilinmesinin, temelde felsefi geleneğe, özel olarak da Hegel'e ilişkin bilgisizlikten kaynaklanan pek çok sebebi vardır.

İlk zorluk, fenomenolojiyi Husserl'in icat ettiğine yönelik, Husserl'in ve onun yazılarıyla ilgilenenlerin paylaştığı Husserlci görüşten kaynaklanır. İkinci

* Tom Rockmore, "On Hegel, Husserl and epistemological phenomenology", *Sushnost' I slovo. Sbornik nauchnykh statej k iubileiu professora N.V. Motroshilovoj*, ed. M.F. Bykova ve M. Solopova, Fenomenologiya-Germenevtika, Moskova, 2009, ss. 402-14. Bu metni İngilizce çevirisiyle karşılaştırarak kontrol eden Emre Barca'ya teşekkür ederiz –ed. n.

zorluk, Husserl'in Hegel'de bir akıl eleştirisi bulunmadığına ilişkin kanaatidir. Üçüncü zorluk ise, Fransız felsefesinde yaygın şekilde kabul gören bir görüşe, Heidegger'le aynı fenomenolojik yöntemi kullanan Hegel ile Husserl arasında dikkate değer bir ayrım olmadığı yönündeki görüşe bağlıdır.

Fenomenolojinin, ya da en azından adına layık bir fenomenolojinin, Husserl ile başladığına yönelik Husserlci görüş, Husserl'den önce fenomenolojik açıdan ilginç hiçbir şeyin bulunmadığını öne sürer. Bu perspektiften bakıldığında, Husserl'in hiçbir fenomenolojik öncülü bulunmadığı izlenimi doğar; çünkü Husserl'in fenomenolojisi basitçe *sui generis*dir. Dolayısıyla, Hegel bir fenomenolog ya da kesinlikle ciddiye alınabilecek bir fenomenolog değildir.

Husserl'in belirli türden bir fenomenolojiyi başlatığı konusunda bütün gözlemciler uzlaşırlar; fakat Husserl'in iddia ettiği gibi,¹ fenomenolojinin Husserl'le başladığı konusunda hepsi ikna olmuş değildir. Husserl pek de iyi bilmediği felsefe tarihiyle fenomenolojiyi ilişkilendirirken, fenomenolojinin sanki “modern zamanlara ait tüm felsefelerinin gizli bir özlemi” olduğunu söylemiştir.²

Pek çok Husserlci için, “fenomenoloji”nin tarihi, tartışmalarda sadece yüzeysel bir rol oynar. Herbert Spiegelberg ya da Dermot Moran'da görüldüğü gibi, bu disiplinin tarihçileri, “fenomenoloji” terimini felsefi anlamda kullanan ilk kişi olarak tanımladıkları Lambert'e kısa bir göndermeyle başladıktan sonra, aceleyle, Husserl'i etkileyen Brentano'ya geçer ve ancak bundan sonra Husserl ve takipçilerini ele alırlar. Bunun sonucu, aşağı yukarı New York'tan ibaret bir Birleşik Devletler haritasına benzeyen, oldukça güdük bir fenomenoloji anlayışıdır.

Husserl'in fenomenolojiyi kendisinin bulduğuna ilişkin inancının ardında iki faktör vardır. Bir yandan Kant'ın etkisi söz konusudur: Gerçek anlamda bir fenomenolojinin Husserl ile başladığı düşüncesi Kantçıdır. Dogmatik ve eleştirel felsefe arasındaki kökensel ayrım üzerinde duran Kant, sıklıkla, adına layık bir felsefenin eleştirel felsefeyle başladığını iddia eder. Husserl bu savı kendi konumuna taşıyarak benimser. Husserl'e göre, daha önceki düşünürler, onun kendi fenomenolojisinde yaptığı şeyin peşindedirler.

Öte yandan, Husserl'in felsefe tarihi kavrayışında bir yetersizlik söz konusudur. Husserl, eğer Alman felsefesi tarihi ile daha iyi bir tanışıklığa sahip ol-

1 Husserl, *Avrupa Bilimlerinin Krizi*'nde fenomenolojiden, “benim tarihe *de facto* soktuğum bilim,” diyerek söz eder: “Die ich de facto in die Geschichte eingeführt habe.” Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Husserliana*, cilt 6, ed. Walter Biemel, Martinus Nijhoff, The Hague, 1954, s. 440.

2 Edmund Husserl, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, İng. çev. W.R. Boyce Gibson, Collier Books, New York, 1962, §62, s. 166 (Husserl, muhtemelen, modern felsefe boyunca devam eden epistemolojik tartışmanın kendi konumunda en son noktaya geldiğini kasteder).

saydı, orijinallik iddiasında daha dikkatli, öncellerini kabul etmek konusunda ise daha cömert olurdu. Cassirer, Gadamer ve Heidegger gibi etkili olmuş çağdaşlarıyla karşılaştırıldığında, Husserl'in felsefe tarihi kavrayışı oldukça zayıf kalır. Kant, Fichte, Schelling ve Hegel de dahil olmak üzere, belli başlı tüm Alman idealistleri fenomenolog sayılabilirler. Bu nokta, Husserl'in fenomenolojinin babası olduğu iddiasını açıkça çürütür.

İkinci bir zorluk, Husserl'in, Hegel'in konumunun bir akıl eleştirisinden yoksun olduğu görüşünde yatar.³ Bu görüşün, Husserl'in, meşhur öncelinin görüşleri hakkında sağlam bir bilgiye sahip olmasını engellemiş olduğu iddia edilebilir. Husserl'in ciltler dolusu yapıtında, ciddiyetle Hegel okumaya yeltendiğine ilişkin bir kanıt yoktur. Husserl'in aksine, Heidegger sıklıkla Hegel'i tartışmıştır. Kant, felsefenin varlığını sürdürmesi için Hegel'le hesaplaşması gerektiğini iddia eder. Heidegger, Nazi dönemi boyunca, kendisinin Nazi totaliter devlet görüşüne uyarladığı Hegel üzerine yazmış ve dersler vermiştir.⁴

Husserl, bir kez daha öncellerini yetersiz kavramasının bedelini öder. Kant ve Fichte'de tespit ettiği akıl eleştirisinin Hegel ve romantik okulda olmadığı yönündeki görüşü tamamen cahilcedir. Hegel'in yazdıklarının neredeyse her sayfasında, Kant ve dolayısıyla akıl eleştirisi mevcuttur. Kant-sonrası Alman İdealizminin en basit tasviri, birbirinden farklı isimlerin eleştirel felsefenin asıl amaçlarını yorumlamak, eleştirmek, yeniden formüle etmek ve gerçekleştirmek yönündeki ortak çabasıdır. İşte Hegel bu harekete aittir. Eleştirel felsefenin varsayılan dogmatik yapısı nedeniyle Kant'a sürekli sataşan Hegel'in, kendi konumunda bu ödevi tamamlamaya giriştiği söylenebilir. Ancak, Husserl tarafından formüle edilen kuşku, görüldüğü üzere Husserlcilerin Hegel fenomenolojisiyle tanışmalarını engellemese de, bu tanışıklığın ciddi ölçüde gecikmesine yeterli olmuştur.

Yine bilgisizliğe dayanan farklı türden bir zorluk, fenomenolojinin ölçütü olarak yönteme dikkat kesilmekten kaynaklanır. Hem Husserl hem de geç dönem Heidegger, Husserl'le birlikte ortaya çıkan fenomenoloji kavrayışının mer-

3 "Hegel her ne kadar yönteminin ve öğretisinin geçerliliği konusunda oldukça ısrarlı olmuşsa da, onun sistemi, felsefede bilimselliğin sağlanması için en önemli önkoşuldan, yani bir akıl eleştirisinden yoksundur. Bu bağlamda, bu felsefenin, tıpkı gencl anlamda romantik felsefe gibi, izleyen yıllar içinde kesin felsefi bir bilim oluşturma itkisini ya zayıflatma ya da etkisini azaltma yönünde bir rol oynadığı açıktır." Bkz. Edmund Husserl, "Philosophy as Rigorous Science", *Philosophy and the Crisis of Humanity*, İng. çev. Quentin Lauer, Harper, New York, 1965, ss. 76-7.

4 "Man hat gesagt, 1933 ist Hegel gestorben; im Gegenteil: er hat erst angefangen zu leben" ("Hegel'in 1933'te öldüğü söylenir; tam tersine, Hegel ancak o zaman yaşamaya başlamıştır"), Martin Heidegger, "Hegel, über den Staat", 1934-1935 Kış Sömestri, Deutsches Literaturarchiv, Marburg am Neckar, 23 Ocak 1935'ten alıntılanan Emmanuel Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie, Autour des seminaires inédits de 1933-1935*, Albin Michel, Paris, 2007, s. 457.

kezinde yer alan yöntem üzerinde durur. Heidegger fenomenolojinin bir teo-ri, bir konum ya da felsefe olmaktan çok, bir yöntem olduğunu iddia eder. Bu Husserlci kanaat, bilindik kartezyen yöntem vurgusundan esinlenen, tanıdık bir Fransız inancına yol açar: Üç H olarak anılan Hegel, Husserl ve Heidegger fenomenolojik yönetime bağlılıkları dolayısıyla birleşirler.⁵

Açıktır ki, Descartes ve geç dönemindeki Husserl gibi, hiç olmazsa bazı filozoflar yöntemi felsefenin merkezi olarak görür. Oysa Hegel, Husserl ve Heidegger’de, hatta sadece Hegel ve Husserl’de ortak bir fenomenolojik yöntem olduğunu söylemek o kadar kolay değildir. Elbette ki böyle bir iddia Hegel bakımından kuşkuludur. Kant’ın transendental felsefesi, bilginin genel koşullarının çözümlenmesi ile süreçlerinin çözümlenmesi arasında bir ayrım var-sayar. Hegel’in Kantçı transendentalizme yönelik eleştirisi bilginin koşullarının, bilginin süreçlerinden soyutlanamayacağı iddiasına bağlıdır. Bunun sonucunda Hegel, Kant’ın transendental bir yaklaşım ya da yöntem formüle etmesini tutarlı bir şekilde eleştiremez ve kendi tavrını da bir yöntem olarak niteleyemez. Literatürde Hegel’in konumunu bir yöntem bağlamında betimleme çabaları, Hegel fenomenolojisine onun reddettiği bir açıdan yaklaşır.

Kant ve fenomenoloji üzerine

Kendi başına önemli bir figür olan Kant, sonraki tartışmalarda hâkim olan sorunları, ayrımları ve kavramları aynı zamanda fenomenolojiyle bağlantı içinde tanımlamıştır. İki yüzyıldan daha uzun bir süredir Kant’ın etkisi hiç azal-madan sürmektedir. Öyle ki, yirminci yüzyıl felsefesindeki tartışmalar Kant’a ve-rilen bir dizi karşılık olarak anlaşılabilir.⁶

Fenomenolojiye sadece Kant’ın izinde yönelen Hegel ve Husserl’in görüşle-rinde Kant’ın etkisi açıktır. Bu iki düşünürün de eleştirel felsefe tarafından açıl-an yolun farklı bir okumasıyla ilerlemeye çalıştıkları ve eleştirel felsefeye yanıt verdikleri söylenebilir. Fenomenolojiye ilişkin yirminci yüzyıl öncesi tartışmalar, sıklıkla Lambert’e göndermede bulunur ve Husserl’i detaylarıyla tartışmadan önce, hızlıca bu terimin Kant’ın yazılarında ortaya çıktığından söz eder. Eleşti-rel felsefenin fenomenolojinin erken bir biçimi olduğu çoğunlukla anlaşılır.

Kant’ın yazılarında “fenomenoloji” teriminin en az dört farklı anlamı var-dır. Kant profesörlük çalışmasına başlama tezinin (1770) hemen ardından,

5 Bkz. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, ed. Raymond Queneau, Gallimard, Paris, 1947, s. 470. Benzer bir yaklaşım Derrida tarafından geliştirilmiştir. Bkz. Edmund Husserl, *L’Origine de la géométrie*, bir sunuş yazısıyla birlikte Fr. çev. Jacques Derrida, Presses universitaires de France, Paris, 1974, s. 58. Fransız eğiliminin bir başka örneği Hegel ve Heidegger’in birlikte düşünülmesidir. Bkz. Denise Souche-Dagues, *Hégélianisme et dualisme, Réflexions sur le phénomène*, Vrin, Paris, 1990.

6 Bkz. Tom Rockmore, “Philosophy in the Twentieth Century”, *Kant’s Wake*, Blackwell, Oxford, 2005.

bu çalışmanın pozitif kısmını *phaenomenologia generalis* (genel fenomenoloji) olarak adlandırır. Lambert'e yazdığı bir mektupta, Kant, metafizik bakımından, kavramların aksine duyumun genel yasaları ile saf aklın temel ilkeleri arasındaki farka dikkat çeker. *Phaenomenologia generalis* saf aklın nesnelere ilişkin yargılarda karışıklıktan kaçınılması için metafizikten önce gelen, özel, negatif bir bilim olarak tanımlar. Bu anlamda, fenomenoloji, hakiki metafiziği herhangi bir duyusal kirlenmeye karşı koruyan hazırlayıcı bir disiplindir.⁷ Bir girizgâh olmasıyla farklılık gösterse de, bu fenomenoloji anlayışı en azından genel hatlarıyla Lambert'in görüşüne benzer. Özetle, Kant bu eleştiri-öncesi dönemde, görevi duyusal bilginin sınırlarını ve geçerliliğini denetlemek olan fenomenolojinin ayrı ve hazırlayıcı bir disiplin olarak, bilimi öncelemesini hedeflemiştir.

Eleştirel dönemin başında ortaya çıkan ünlü Herz mektubunda “fenomenoloji”, epistemolojiye eşdeğer olarak anlaşılan genel fenomenolojiyi ifade eder. Bu noktada, “fenomenoloji” daha sonra adı eleştirel felsefe olarak anılan şeyle eş anlamlıdır. Eleştiri-öncesi dönemde hazırlayıcı, negatif bir disiplin olarak anlaşılan fenomenoloji, bu dönemde görünüşe göre tüm disiplinle eşdeğer hale gelmiştir. Bu noktada, eleştirel felsefe fenomenoloji, fenomenoloji de eleştirel felsefe olarak anlaşılır. Lambert'e yazdığı mektupta “fenomenoloji”yi *Saf Aklın Eleştirisi*⁸ olarak adlandırma düşüncesiyle uğraşırken de, Kant bu anlamı korur. Sonradan, “fenomenoloji” terimini bırakarak yerine “eleştirel felsefe” kullanır; ilk *Eleştiri*'de kendi konumuna işaret etmek için sıklıkla kullandığı “eleştirel felsefe” terimine de giderek daha az yer verir.

Fenomenoloji, Kant'ın felsefi fizik görüşünde başka bir rol oynar. *Doğa Biliminin Metafizik Temelleri* fiziğin *a priori* koşullarını inceler. Çalışmanın “Fenomenoloji” başlıklı son bölümünde, bu terim devinim halindeki maddenin deneyiminin modalitelerine (olanaklılık, edimsellik, zorunluluk) göndermede bulunur. Kant burada fenomenolojiyi, hakiki görünüşlerin (*Erscheinungen*) bir teorisi olarak ya da daha kesin bir ifadeyle, empirik fenomenlerin, maddesel doğa bilimi alanı içinde nasıl deneyim haline geldiğini açıklayan bir teori olarak tanımlar. Bu bağlamda, Kant şöyle söyler: “Burada söz konusu olan, görünenin (*Schein*) hakikate dönüşmesi değil, aksine hakiki görünüşün (*Erscheinung*) deneyime dönüşmesidir; çünkü görünen sorununda, nesneyi-belirleyen yargılarıyla anlama yetisi, öznel olanı nesnel sanma tehlikesinde olsa da devrededir; ne var ki, [hakiki] görünüşte, anlama yetisinin hiçbir yargısı tamamen karşılanamaz - buna yalnızca burada değil, tüm felsefede dikkat edilmesi gere-

7 Bkz. Immanuel Kant, “Letter to Johann Heinrich Lambert, September 2, 1770”, *Correspondence*, İng. çev. ve ed. Arnulf Zweig, Cambridge University Press, New York, 1999, s. 108.

8 Bkz. a.g.e., ss. 107-9.

kir, çünkü görünüşler söz konusuyken, bu kavram görünenle aynı anlamda ele alındığında, içlerinden biri yeterince anlaşılamaz.”⁹

“Fenomenoloji” terimi fenomenlerin kapsamlı şekilde tartışıldığı ilk *Eleştiri*’de ortaya çıkmaz. Ancak, Kant’ın bu incelemesinde ayrıntılı olarak açıkladığı konum, tartışmalı bir şekilde dördüncü bir fenomenoloji biçimini ilgilendirir; bu fenomenoloji birbirinden farklı ve bağdaşmaz iki epistemolojik strateji arasındaki ayrımla ilişkilidir. Bir yanda, Platon’un eleştirisiine karşı temsil düşüncesine itibarını iade etme yönündeki modern endişeye özgü, Kant’ın meşhur kendinde-şey kavramıyla tanımladığı, zihinden bağımsız dışsal nesnenin bilinmesi ve temsili yönündeki Platon-karşıtı çaba söz konusudur. Diğer yanda ise, temsil düşüncesinin Platoncu reddini örtük olarak kabul eden çok farklı bir çaba vardır; bu çaba, bilişsel nesnenin salt bir fenomen olarak yeniden formülleştirildiği bilişsel görüye dayanmayan başka bir stratejiyi tercih eder.

Hegeli fenomenoloji ve inşacılık üzerine

Hem Hegel hem de Husserl, Kant’ın izinden giden fenomenolojik teoriler geliştirirler. Husserl’in Hegel fenomenolojisi konusundaki sessizliği, ne olduğu açık olmadığı için, bir bakıma haklıdır. Hegel’in bir fenomenolog olduğu yaygın şekilde kabul görse de, bunun ne anlama geldiğine çok az ilgi gösterilmiştir. Hegel’in *Fenomenoloji*’sinde fenomenolojik olanın ne olduğunu tanımlama konusunda pek, hatta belki hiç çaba sarf edilmemiş olması dikkate değer bir konudur.

Çalışmasını *Tinin Fenomenolojisi* olarak adlandıran Hegel hiçbir zaman fenomenoloji yaptığını açıkça iddia etmemiştir. Buna rağmen, inanıyorum ki, Hegel’in fenomenolojisinin doğası, Kant’la ilişkisi düşünülerek yeniden yapılandırılabilir. Hegel, Kant’a tepki olarak, bilginin temsili yaklaşımı olarak yorumladığı eleştirel felsefenin fenomenolojik boyutunu gözden geçirir. Hegel, bu görüşü, öz-bilince dayanan epistemolojik yaklaşım önerdiği empirizm ve bilinç başlıkları altında eleştirir. Hegel’in öz-bilinç kavramı, Kant’ın bilinç üzerinde temellenen teorisine fenomenolojik bir alternatiftir.

Hegel’in fenomenolojisinin Kant’ın epistemolojisini basitçe reddetmeyi değil, onun yaklaşımının geliştirilmesini hedeflediğini söylemek, Hegelci fenomenolojiyi resmetmenin en basit yoludur. Başka bir yerde, Kant’ın bilgi konusunda iki farklı yaklaşım öne sürdüğünü ayrıntılı olarak tartışmıştım: Eleştirel dönemin başlarındaki ünlü Herz mektubunda (21 Şubat 1772) ima ettiği temsil yaklaşımı; ve ikinci olarak, sonradan Kant’ın Kopernik Devrimi ya da Kopernikçi Dönüşü olarak bilinen kısa yorumlarındaki bağdaşmaz diğer bir

9 Immanuel Kant, *Metaphysical Foundations of Natural Science*, İng. çev. Michael Friedman, Cambridge University Press, New York, 2004; (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Akademie-Ausgabe, IV: 555).

yaklaşım.¹⁰ Kant'ın felsefedeki Kopernik Devrimi, sadece zihnimizde yapılan-
dırabildiğimiz şeyi bilebileceğimizi güvenle iddia edebileceğimiz kanaatine bağ-
lıdır. Bu içgörü, bilginin olanağının, özne ile nesne, bilen ile bilinen arasında,
Hegel'in kendi özdeşlik felsefesinde (*Identitätsphilosophie*) açmıladığı, standart
dışı bir özdeşlik kurulabilmesine dayandığını iddia eder.

Hegel deneyciliğin bir biçimi olarak anladığı Kant'ın eleştirel felsefesini
Felsefi Bilimler Ansiklopedisi'nde "Nesnellik Açısından Düşünmenin Yeri" kıs-
mının ikinci pasajı ve *Tinin Fenomenolojisi*'nin ayrıntılı "Bilinç" kısmında eleş-
tirir. Hegel'in eleştirisi, bir temsilin zihinden bağımsız dışsal bir nesneyi doğ-
ru şekilde kavradığını iddia etmenin imkânsız olduğu içgörüsüne bağlıdır. Bu,
güncel ifadeyle şöyle bir anlama gelir: Eğer bilme zihinden bağımsız dışsal nes-
neleri ilgilendiriyorsa, bunu bilebileceğimizi iddia edemeyiz.

Hegel'in Kant'ın temsil düşüncesini eleştirisi ve reddedişi, epistemolojik
nesnenin bilgisi ve kavranışı bakımından izlediği stratejide bir dizi değişiklik
yapmasını gerektirir. Metafizik gerçekçilik yerine empirik gerçekçiliği, ya da
zihinden bağımsız dışsal dünyanın bilinmesi iddiasının yerine yalnızca bilinç-
li deneyimde verileni bilebileceğimiz düşüncesini koyar. Eski düşünürlere ka-
dar giden dünyayı olduğu gibi bilme çabasından vazgeçerek, ortaya daha zayıf
bir bilgi iddiası atar.

Temsillerden fenomenlere geçişte önemli bir fark vardır. Tüm temsiller fe-
nomenlerdir, ama sadece bazı fenomenler temsildir. Temsiller, tanım olarak, ken-
dilerinin ötesinde, görünen bir ya da daha çok nesneye işaret eden bir fenomen-
ler alt-sınıfıdır. Hegel, bilinçli deneyimin sınırları dışına yönelik göndermeler-
den vazgeçerek, kendinde şeylere, numenlere ya da zihinden bağımsız bir dün-
yanın nasıl olduğuna değinen tüm bilişsel savları terk eder. Fenomenolojik bir
bakış açısından, amaç, dünyayı başarılı bir şekilde temsil ederek bilmek değil-
dir. Aksine, amaç, bilinçli deneyimin fenomenlerini kavramak ya da bilmektir.

Fenomenlere geçiş, fenomenolojiye açılan yoldur. Fenomenoloji, episte-
molojik olabileceği gibi, Heidegger'de olduğu gibi epistemolojik-olmayan bir
biçimde de olabilir. Hegelci fenomenoloji, bilgi sorununa yaklaşımı bakımın-
dan açıkça epistemolojiktir. Merkezdeki içgörü, bilmenin ya da bilişin bilinç-
te, bilinmek istenen zihinden bağımsız bir nesnenin bilincinde temellenmedi-
ği yönündedir; bunun yerine, bilme öz-bilinçte ya da başkalık biçiminde kişi-
nin kendisinin bilincinde temellenir. Özdeşlik biliş için asgari koşuldur. Hegel'e
göre, fark, altta bilgiyi arama gereğine işaret eder; bu da, altta yatan birlik ya
da farkın koşulu olan özdeşlikte temellenir. Bu, Hegel'in aynı içgörüyü işa-
ret ederek farklı yollarla tanımladığı idealizm kavrayışıdır: "Genel olarak, yu-
karıda ortaya koyduğumuz gibi, töz kendinde ya da üstü kapalı olarak özne-

10 Bkz. Tom Rockmore, *Kant and Idealism*, Yale University Press, New Haven, 2007.

dir, onun tüm içeriği kendisinin kendi üzerine düşünümüdür.”¹¹ Dolayısıyla, bilmek kendini-bilmek olduğu için, özne bilirken kendinden başka veya farklı bir şeyi bilmez. Hegel aynı temel savı farklı sözlerle tekrar eder: “Akıl, *gerçekliğin* tümü olmanın kesinliğidir.”¹² Başka bir deyişle, bilmek kendini bilmektir.

Hegel fenomenolojik yaklaşımını *Tinin Fenomenolojisi*’nde ve az da olsa *Ansiklopedi*’nin “Fenomenoloji” bölümünde açıklar. Kilit sorun, öznenin bildiği şeyi “inşa ettiği” ni ileri sürmenin ne anlama geldiğidir. Kant, bilinç-öncesine, dolayısıyla da bilinemez bir etkinliğe yaslanmakla, bu noktada bocalar.¹³ Hegel’in basit, ama basitleştirici olmayan çözümü kitabın “Giriş” kısmında yer alır.

Hegel “Giriş”te, bilişsel şemaların kesintisiz bir süreçte içeriklerinden ayrıldığı ve aynı zamanda ilişkilendirildiği empirik bir bağlamda bilişsel bir soruşturma modeli sunar. Kant gibi Hegel de, deneyim içeriklerini doğrudan değil, kategoriler dizisi aracılığıyla dolaylı olarak kavrayabileceğimizi düşünür. Kant’tan ayrı olarak Hegel, kategorilerin sabit, doğuştan, *a priori* olduklarını değil deneyimden türediklerini düşünür. Teoriler, deneyim içeriklerinin kavranabilmesini olanaklı kılan kategoriler rolünü oynar. Bilişsel süreçte teoriler oluşturulur, sınanır ve eğer gerekirse yeniden oluşturulur. Hegel, bilinmek istenen bilişsel nesnenin, bilinmesi için devreye sokulan kavramsal şemadan ya da teoriden bağımsız değil, aksine ona bağımlı olduğu görüşüyle ayrılır. Kuramın değişmesiyle birlikte nesne de değişir. Bilinmek istenen ve fenomen biçiminde verilen bilişsel nesne, gerçekten bilenin onu kavramak için oluşturduğu ardışık kuramlar aracılığıyla inşa edilir. Bu, Hegel’in Kant’tan aldığı, sadece inşa ettiğimiz şeyleri bildiğimize yönelik inşacı görüştür; Hegel, bu görüşü, deneyimin sınamasına uygun bir kuram biçimlendirmeye çalışarak, bilginin süregelen bilişsel sürecin tarihsel boyutundan nasıl doğduğuna yönelik bir kurama dönüştürür.

Husserl’in fenomenolojisi üzerine

Fenomenoloji açısından Husserl, üç önemli nedenden dolayı Hegel’e benzer. İlk olarak, güçlü şekilde Kant etkisi altındadır. İkinci olarak, Husserl’in fenomenolojisinde de deneyimin çözümlemesinde birinci tekil kişi kullanılır. Üçüncü olarak, Husserl epistemolojik bir niyetle fenomenoloji kuramını geliştirir.

Hegel “fenomenoloji” sözünü nadiren kullandığından, onun görüşleri yazdıklarından çıkarılmalıdır. Husserl’in durumu ise farklıdır. Fenomenolojiyi keşfedişinin ardından basılmış ya da basılmamış materyallerinde farklı biçimlerde anladığı bu kavramı kullanmayı hiçbir zaman bırakmamıştır. Husserlci feno-

11 G.W.F. Hegel, *Hegel’s Phenomenology of Spirit*, İng. çev. A.V. Miller, Oxford University Press, New York, 1977, §54, s. 33.

12 A.g.e, §235, s. 142.

13 Bkz. Kant, *Critique of Pure Reason*, İng. çev. ve der. Paul Guyer ve A.W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, B181, s. 274.

menolojinin tanımlanmasındaki başlıca zorluk, bu konuya ilişkin yazılmış çok sayıda farklı metin ve savlar arasında bir seçime dayanmasıdır. Yorumcuları bile Husserl'in "fenomenoloji" anlayışını belirlemenin zorluğu konusunda görüş birliğindedir. Orth'a göre, Husserl asla belli bir fenomenoloji anlayışına ulaşmamıştır ve yaptığı ya da yazdığı her şeyi fenomenoloji olarak tanımlamıştır.¹⁴

Husserl'in Kant'la ayrıntılı olarak incelenen ilişkisi, Hegel'inkiyle karşılaştırıldığında daha basittir.¹⁵ İlk döneminde idealist öncüsüne yakinken, onu izleyen dönemde eleştirel felsefeden Descartes'a dönüş görülür. Descartes'ın henüz bir fenomenolog olmadığını, ancak kartezyen *ego cogito* temelinde transendental öznelliğe ulaşmanın olanaklı olduğunu düşünür.¹⁶ Ardından, aleni olarak Kant'ı eleştirir. Son ve bitmemiş çalışması olan *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transendental Fenomenoloji*'de Kant'ın eleştirel-olmayan yaşam-dünyası anlayışına dikkat çeker.¹⁷

Kısmen zaman içinde yaşadığı kapsamlı değişimlerden dolayı, akademisyenler Husserl'in konumu konusunda farklı anlayışlar geliştirmiştir. Husserl'in görüşleri, kırk yılı aşkın bir sürede inanılmaz bir yapıt dizisinde kapsamlı gelişmeler göstermiştir. Kendi konumunun en basit ifadesini sağlamak için bile uzun çalışmalar dizisine yansıyan çabası, düşüncesini etkileyen Fichte'yle benzerlik gösteren saplantılı temalardan biridir.

Bu soruların burada yanıtlanmasını bekleyemeyeceğim için, Husserl'in kuramına ilişkin genel bir değerlendirme yapmak yeterli olacaktır. Husserl için fenomenoloji, diğerlerinden ayrı, kendi başına çok-boyutlu bir alandır ve en azından bilincin yapılarının deneyimine birinci tekil kişi gözüyle bakılmasını ve eski kesin bir bilim olarak felsefe düşüne dayanan bir bilgi kuramı oluşturma iddiasını taşır. Husserl, ayrıca, hem geç hem de erken döneminde, yönelimsellik –ya da, ister düşsel, isterse gerçek olsun bir nesnenin özünü kavramak için olan, bir şeye yönelik bilinçli deneyimin doğrudanlığı– konusunda ısrar eder.

Husserl'in yaklaşımını anlamanın çok basit bir yolu, 1911'de oluşturduğu ve daha sonra transendental fenomenolojinin temel taşı olduğunu düşündüğü, fenomenolojik indirgemedir. Kuramlarının gelişiminin iki evresini iki

14 Bkz. E.W. Orth, "Der Terminus Phänomenologie bei Kant und Lambert und seine Verbindbarkeit mit Husserls Phänomenologiebegriff", *Archiv für Begriffsgeschichte*, sayı 2, 1982, ss. 231-49.

15 Bkz. Iso Kern, *Husserl und Kant*. Nijhoff, The Hague, 1964.

16 Örneğin, *Kartezyen Meditasyonlar* §10'da Descartes'ın fenomene ulaşınayı başaramadığına, bu nedenle de fenomenolojiye yalnızca yaklaştığına dikkat çeker. Bkz. Edmund Husserl, *Cartesian Meditations*, Dordrecht, The Hague, 1999, §10, ss. 23-4.

17 Bkz. Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, İng. çev. David Carr, Northwestern University Press, Evanston, 1970, §§28-34, ss. 103-35.

temel yapıta, *Mantıksal Soruşturmalar* (1900-1) ve *Düşünceler*'e (1913) (*Ideas*) dayanarak belirleyebiliriz. Bu ilişkiyi anlamamızın bir yolu, erken dönemindeki Husserl'in mantık, dil ve ontolojiyi içeren ve fenomenolojik bir kurama götüren bir felsefe kuramı betimlerken, geç döneminde fenomenolojinin kendisine odaklandığını söylemektir. *Düşünceler* I'de Husserl, fenomenolojiyi, yönelimselliğin sınırlarında birinci tekil kişi bakımından ele aldığı "bilincin özünün bilimi" olarak anlar.¹⁸ Buradaki odak noktası, varoluşları naifçe varsayılan yaşam-dünyasındaki nesnelerin, fenomenolojik indirgeme yoluyla paranteze alınmasıdır.

Bir bilinç çalışması olarak anlaşılması bakımından fenomenoloji, nesneleri kendilerini bilinçte oluşturdukları şekilde ele alır. Husserl görmeyi, duymayı, düşünmeyi, hissetmeyi, istemeyi, arzulamayı, yani kısaca Descartes'ın düşünme adı altında sıraladığı ve bu etkinlikten ayrılmaz olan her şeyi içeren bilinçli deneyimin ya da bilinçliliğin içeriklerinin tüm alanını ele alır.

Husserl, bilincin varoluşundan sonra da varlığını sürdüren içeriğini, ya da daha doğrusu, içeriğin verilmiş olması bakımından düşünülebilmesi için paranteze alınan doğal dünyanın varoluşunu imlemek için bazen "*noema*" sözünü kullanır. Yöntemin öneminde ısrarcı olan Husserl, özleri tanımlamak için *eidetik* indirgeme ve özgür imgelemsel farklılıktan oluşan (detayları bizim için burada önemsiz olan) karmaşık bir yöntem geliştirir. Burada birincil ve ikincil nitelikler arasındaki kartezyen ayrımla bir benzerlik kurulabilir; Descartes, özne ile nesne arasındaki etkileşimin bir ürünü olan şeyden ayrılanın ne olduğunu bulmaya çalışır.

Düşünceler I'de ve onu izleyen süreçte Husserl, Kantçı projeye yakınlaşarak "transcendental idealizm" terimine başvurur. Husserl'in Kant'la kesin olan ilişkisi zaman içinde değişir. Yönelimsellik bakımından, Husserl, bilinç içerikleri, ya da daha doğrusu, bilinçte oluşturulan şeyler ile şeyler ya da durumlar arasındaki ayırmada temellenen temsile dayalı bilgi yaklaşımını Kant'tan alır.

Hegel'in fenomenolojisi gibi, Husserl'inki de inşacıdır. Husserlci inşacılık, ya da onun terminolojisinde inşa, transcendental fenomenolojiye dönüşünden kariyerinin sonuna kadar tekrar eden, zor bir kavramdır. Bilişsel nesneyi inşa ya da oluşturma düşüncesiyle uğraşmaya başladıktan sonra Husserl, bunu izleyen tüm çalışmalarında aralıklı olarak bu konuyla ilgilenmeyi sürdürmüştür.

Husserl'in inşacılığı, doğalcılığa ve tarihsiciliğe karşı çıkışıyla olduğu kadar, epistemolojik bir sav ortaya atmaya duyduğu ilgiyle birleştirdiği, geleneğin kesin bir bilim olarak felsefe tasarısını kabul etmesi bağlamında da açığa çıkar. Husserl, transcendental alan ile yaşam-dünyası adını verdiği alan arasındaki sözde paralellik ilişkisini kurma ihtiyacı duyar.

18 Bkz. Edmund Husserl, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, ss. 33vd.

Husserl'in inşacılığı, ya da daha doğrusu onun oluşum kuramı, *Aritmetik Felsefesi*, *Düşünceler I*, *Kartezyen Meditasyonlar* ve ölümünden sonra basılan iki yapıtı olan *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transendental Fenomenoloji* ile *Deneyim ve Yargı* olmak üzere bir dizi yapıtında betimlenir. *Düşünceler I*'de, Berkeley'e atfettiği özne idealizmine karşı çıkarak, tüm gerçekliğin anlamın açılmanması aracılığıyla gerçekleştiğini savunur.¹⁹ Özneyi bilinç, kendi-başına ve mutlak, dolayısıyla hiçbir şeye bağlı olmayan olarak düşünen Husserl, uzam-zamansal dünyanın kendine yöneldiği haliyle özne için olduğunu söyler gibidir.²⁰ Eğer bu doğruysa Husserl, temasta bulunduğumuz ve bilincimizde, yönelim aracılığıyla ya da bilincin nesnesine doğru yöneltildiği şekilde, oluşturulduğu haliyle bildiğimiz, zihinden bağımsız bir dış dünyanın var olduğunu düşünmektedir.

Bu görece basit nokta, Husserl'e ilişkin ikincil çalışmalarda görülmez olmuştur. Tüm gözlemciler, Husserl'in oluşum kavramının konumunun temeline yakın olduğunu kabul eder, ancak bu kavramı nasıl anladığı konusunda uzlaşma çok azdır. Husserl'in bu kavramı dönüşlü zamirle ya da onsuz kullandığına işaret eden Spiegelberg'e göre, Husserl "oluşum"un tek bir anlamında sabit kalmaz.²¹ Heidegger için "oluşum", yapma ya da üretme anlamına gelmez, daha ziyade bir şeyin görülür olmasını sağlamayı anlatır.²² Moran, farklı Husserl metinlerinde, *Kartezyen Meditasyonlar*'da, nesnelerin bilinç için, duyulur görünüm içeriklerinin bir araya gelerek ve kategorilerin uygulanmasıyla oluştuğuna yönelik Kantçı düşünce de dahil olmak üzere, farklı savlar olduğuna dikkat çeker.²³ Welton, "oluşumcu" fenomenolojinin "yapısal biçimlenmeleri, fenomenal alanları transendental uzama göre olanaklı kılarak şematize ettiği"ni söyler.²⁴ Mohanty, "oluşum"u, yönelimsel edimde gerçekleşen ikili bir süreç olarak düşünür: *Noematik* anlamın oluşumu, dolayısıyla da bu temelde nesnelerin *noemata* ile örtüşmesi.²⁵ Düşüncesi, zihinden bağımsız nesnelerin, yönelimin yeniden açığa çıkması aracılığıyla ya da (bir şeye) yönelmişlikte bizim için nesneleşeceği şeklinde açıklanabilir. Tek bir sözle, Husserl'e göre, yönelinen şey

19 A.g.c., §55, ss. 152-4.

20 A.g.c., §49, ss. 136-9.

21 Bkz. Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1982, ss. 130-1, 706-8.

22 Bkz. Martin Heidegger, *History of the Concept of Time*, İng. çev. Theodore Kisiel, Indiana University Press, Bloomington, 1992, s. 71.

23 Bkz. Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology*, Routledge, Londra, 2000, ss. 164-6.

24 Donn Welton, *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington, 2000, s. 254.

25 Bkz. J.N. Mohanty, *Phenomenology: Between Essentialism and Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, 1997, ss. 91-2.

aslında bizim tarafımızdan oluşturulduğu için, yönelimsellik ve “oluşum” bir-biriyle ilişkili kavramlardır.²⁶ Dolayısıyla, Husserl’in oluşum kuramı yönelimsel nesnenin oluşumu ya da inşasını hesaba katmaktadır.

Sonuç: Hegel, Husserl ve epistemolojik fenomenoloji

Bu tartışmanın amacı, Hegel veya Husserl’e karşı ya da onlardan yana “karar vermek” değil, epistemolojik fenomenoloji görüşleri arasındaki ilişkinin açıklığa kavuşturulmasına katkıda bulunmaktadır. Fenomenoloji fenomenle, başka bir ifadeyle, bilinçli deneyimin fenomenleriyle ya da daha doğrusu, birinci tekil kişi açısından fenomenlerle ilgilenir. Kant’ın Kopernikçi anlayışının sonrasında, her ne türden olursa olsun, fenomenler de dahil olmak üzere tüm bilişsel nesneler, yalnızca özne tarafından “kuruldukları” takdirde bilinip anlaşılabilirler.

Bu görüşün Kant’taki yorumu, Hegel ve Husserl’i farklı şekilde etkiler. Bu noktayı basitçe ifade etmek istersek, Hegel Kantçı yapılandırmacılığı, Fichte ve az da olsa Schelling gibi ara dönem düşünürleri üzerine düşünerek uyarlar-ken, Husserl bir “oluşum” kavramı oluşturur.

Hegel’in inşacılığı, fenomenler biçimindeki fenomenler ile kuramlar arasındaki etkileşimde temellenir. Hegel’e göre, bilişsel özneler, deneyimi kavramak için kuramlar üretirken, dolaylı olarak nesneler hakkındaki kuramlardan bağımsız değil, onlara bağımlı olan nesneler de inşa ederler. Kuramın amacı nesnesine uygun gelmek olduğuna göre, kuram ile nesne arasında bir fark varsa kuram, dolayısıyla nesne de değişir.

Hegeli fenomenoloji, görünüş ile fenomen arasındakine benzer bir ayırma dayanır. Ünlü Herz mektubunda (21 Şubat 1772) Kant, bilgi sorununa, temsillerin zihinden-bağımsız dışsal nesnelerle ilişkisinin incelenmesine dayanan bir yaklaşım öne sürer. Böyle bir yaklaşımda, bilinçteki temsiller, dışındaki bilinç-dışı nesnelerle ilişkilendirilir.

Kant’ın temsil yaklaşımının yeni bir biçimini gündeme getiren Husserl, hocası Bolzano’nun *Bilgi Kuramı*’ndaki öznel ve nesnel tasarımlar ayrımını izler.²⁷ Bu, Husserl’in *Mantıksal Soruşturmalar* gibi ilk dönem metinlerinde, nesnel ideleri ilgilendiren mantık, öznel ideleri ilgilendiren psikoloji ve sıklıkla bilincin öznel içeriklerini ilgilendirdiği söylenen fenomenolojik yöntem tarafından belirlenen, bilincin ve öznel edimlerin fenomenolojisi şeklinde, üçlü bir ayırım olarak karşımıza çıkar. *Düşünceler*’den başlayarak, Husserl, bilincin yönelimsel yapısı, doğrudanlığı ile ideal içeriği ya da yönelinen haliyle nesnesi arasındaki ayrımı ve karşılıklı ilişkiyi ifade etmek için,

26 Bkz. Erazim Kohák, *Ideas and Experience: Edmund Husserl’s Project of Phenomenology in Ideas I*, University of Chicago Press, Chicago, 1978, ss. 120-5.

27 Bkz. Bernard Bolzano, *Theory of Science*, ed. Rolf George, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1972.

noema ile *noesis*, yani yönelimsel içerik ile zihinsel edimlerin içsel yapısı arasında bir ayrım yapar.

Husserl, epistemoloji olarak transendental fenomenolojinin bilişsel niteliğinde ısrar eder. Epistemolojik hevesi, onun varsayıcılığında, kökensel başlangıçlarında, kesinliğinde, tarihsiciliği yadsımasında, doğalcılığında ve transendental idealizm bağlamındaki kuşkuculuğunda açıkça görülür. Transendental Fenomenoloji'nin bilişsel hevesinin değerine ilişkin soru ise geçerliliğini korumaktadır.

Husserl'in kendisine dönüş yaptığı Descartes gibi, eğer bilincinde bulunanlar dahil olmak üzere öznenen başka bir şey bilmek istiyorsak, bilinç içeriklerinin gönderimde bulunduğu, yönelinen nesneye doğru ilerlemeliyiz. Husserl, daha sonra, indirgeme yoluyla nesnenin varoluşunu ve dolayısıyla da doğal dünyanın varoluşunu paranteze aldığı için, örneğin nesnel temsilleri sağlarken, nasıl bildiğini iddia edebildiği açık değildir. Bunun bir yolu, transendental psikoloji ile sıradan psikoloji arasında, yani bilincin transendental düzlemde sınanan içerikleri ile doğal tutumda verildiği biçimiyle zihinden bağımsız dış dünya arasında paralellik iddia etmek olabilir. Eğer bu doğruysa, Husserl, transendental fenomenolojinin epistemolojik iddiasının karşılığını alabilmek için, Kant'ın bilgiye temsili yaklaşımındaki gibi çözmesi gerekir.

çev. SENEM KURTAR

Kaynakça

- Bolzano, Bernard, *Theory of Science*, ed. Rolf George, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1972.
- Faye, Emmanuel, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie, Autour des seminars inédits de 1933-1935*, Albin Michel, Paris, 2007.
- Hegel, G.W.F., *Hegel's Phenomenology of Spirit*, İng. çev. A.V. Miller, Oxford University Press, New York, 1977.
- Heidegger, Martin, *History of the Concept of Time*, İng. çev. Theodore Kisiel, Indiana University Press, Bloomington, 1992.
- Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Husserliana*, cilt 6, ed. Walter Biemel, Martinus Nijhoff, The Hague, 1954.
- Husserl, Edmund, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, İng. çev. W.R. Boyce Gibson, Collier Books, New York, 1962.
- Husserl, Edmund, "Philosophy as Rigorous Science", *Philosophy and the Crisis of Humanity*, İng. çev. Quentin Lauer, Harper, New York, 1965.
- Husserl, Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, İng. çev. David Carr, Northwestern University Press, Evanston, 1970.

- Husserl, Edmund, *L'Origine de la géométrie*, bir sunuş yazısıyla birlikte Fr. çev. Jacques Derrida, Presses universitaires de France, Paris, 1974.
- Husserl, Edmund, *Cartesian Meditations*, Dordrecht, The Hague, 1999.
- Kant, Immanuel, "Letter to Johann Heinrich Lambert, September 2, 1770", *Correspondence*, İng. çev. ve ed. Arnulf Zweig, Cambridge University Press, New York, 1999.
- Kant, Immanuel, *Metaphysical Foundations of Natural Science*, İng. çev. Michael Friedman, Cambridge University Press, New York, 2004.
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, İng. çev. ve der. Paul Guyer ve A.W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- Kern, Iso, *Husserl und Kant*, Nijhoff, The Hague, 1964.
- Kohák, Erazim, *Ideas and Experience: Edmund Husserl's Project of Phenomenology in Ideas I*, University of Chicago Press, Chicago, 1978.
- Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, ed. Raymond Queneau, Gallimard, Paris, 1947.
- Mohanty, J.N., *Phenomenology: Between Essentialism and Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, 1997.
- Moran, Dermot, *Introduction to Phenomenology*, Routledge, Londra, 2000.
- Orth, E.W., "Der Terminus Phänomenologie bei Kant und Lambert und seine Verbindbarkeit mit Husserls Phänomenologiebegriff", *Archiv für Begriffsgeschichte*, sayı 2, 1982.
- Rockmore, Tom, "Philosophy in the Twentieth Century", *Kant's Wake*, Blackwell, Oxford, 2005.
- Rockmore, Tom, *Kant and Idealism*, Yale University Press, New Haven, 2007.
- Souche-Dagues, Denise, *Hégélianisme et dualisme, Réflexions sur le phénomène*, Vrin, Paris, 1990.
- Spiegelberg, Herbert, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1982.
- Welton, Donn, *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington, 2000.

Krizin fenomenolojisi, fenomenolojinin krizi

*“Geleceğin ağırlığını ancak bir koşulla taşıyabilirim...
diğerleri de o gelecekte yaşamalılar –ve ölüm bizi temizlemiş olsun
ve sonra diğerlerini sonsuzca yıkasın.”*

GEORGE BATAILLE

Yirminci yüzyılın ilk yarısında Avrupa’nın tanıklık ettiği ve aslında nedeni olduğu yıkımlar, düşünce alanında “Avrupa’nın krizi” olarak yorumlandı. Hegelci tabirle, “çağın tinini düşüncede özetleyen felsefe” de haliyle bu krize duyarsız kalmayıp krizin kökenlerine dair bir sorgulamaya girişti. İşte, fenomenoloji –kuşkusuz Husserl fenomenolojisi– böyle bir kriz döneminin irdelenmesi olması itibarıyla, esasen bir “kriz felsefesi” olarak kendini gösterdi. Bu bağlamda, Husserl’in Avrupa *bilimlerinin* krizinden Avrupa *insanının* krizine doğru ilerleyen fenomenolojik bakışı, daha sonra Heidegger ve Levinas’la (ve elbette Derrida’yla) büyük dönüşümler yaşayacak bir “geleneğin” kurucusu oldu; çünkü bu bakış, krizi bütününde *öznelerarasılık* (*Intersubjectivität*) kavramı temelinde açıklamaya, dolayısıyla da Avrupa bilimlerinin ve insanının çıkmazını, doğrudan insanda, Husserl’in deyiimiyle *transcendental egoda* –her ne kadar bu ego, Husserl’in hareket noktası olsa da– değil, insanın temel bir belirlenimi olarak toplumsallığında aramaya girişerek, haliyle etik ve politikayı da kapsayan bir tartışma alanı açtı. Kabaca *ben* ile *başkasının* kesiştiği yer olarak betimlenebilecek bu Husserlci öznelerarası bağlam, bizim burada Heidegger, sonrasında da Levinas’a doğru ilerleyerek bu etik ve politik alanı ortaya koymaya çalışacağımız yolun ilk durağı olacaktır.

Krizin felsefi çözümlemesi: Husserl ve transendental fenomenoloji

Husserl, öznelarasılık kavramını ilk olarak yirminci yüzyılda bilimlerin arasındaki çatışması temelinde ele alır ve bu kavramı *tin bilimlerinin* lehine, *pozitif bilimlerin* aleyhine sonuçlar doğuracak bir biçimde içeriklendirir. Bunu yaparken izlediği yöntem, öncelikle, bilimlerin insanları nasıl nesne edindiklerine bakmak olur: “Biz, bilimlerin değerlendirilmesinde bu bilimlerin bilimsel karakterinin ne olduğunu değil, bu bilimlerin insan varoluşuyla neyi kastettiğini irdeleyeceğiz.”¹

Husserl’e göre, özellikle on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte pozitif bilim anlayışı, insanlığın/insanın gerçekte ne olduğuyla ilgili soru(n)ları göz ardı etmiş, dolayısıyla da bilim alanında körleştirici bir etkiye yol açmış, bilimlerin insanın özünü göremez hale getirmiş, Husserl’in sözleriyle “olgu mantıklı bilimler, olgu mantıklı insanlar” doğurmuştur.² Metafiziğin bu biçimde lağvedilmesiyle aslında özlerinde birer felsefe disiplini olan tüm bilimler, kökensel temellerinin anlamı bakımından giderek karmaşılaşan, hatta Husserl’in deyişiyle, onların “hakikatlerinin anlam zeminini kökten sarsan”, “tuhaf” bir krizin içerisine doğru sürüklenirler;³ çünkü insan varoluşunun anlamı ya da anlamsızlığına dair soruların evrenselliğini ve hatta gerekliliğini tartışılır hale getiren pozitif bilimlerin “özgür, kendi kendini belirleyen, rasyonel olarak kendini ve çevresindeki dünyayı biçimlendiren insana dair söyleyebilecek hiçbir şeyi yoktur.”⁴ Oysa Husserl’e göre, bilim adını almayı hak eden bir disiplinin ortaya koyma iddiasında olduğu nesnel, bilimsel bir hakikat, fiziksel olduğu kadar tinsel dünyanın yapısına da işaret edebilmeli, bu yapıyı da kurabilmelidir. İşte, pozitif bilimlerin bir yandan insana dair bir şeyler söylemedeki bu çaresizliği, diğer yandan söyleyebilecek olan bilimlerin meşruiyet zeminlerini de yerinden etmesi, Husserl için *Avrupa insanlığının krizini* doğurmuştur. Bu kriz, kültürel yaşamın ve bütününde varoluşun anlamsızlığında belirgin hale gelir. Bir anlamda Nietzsche’nin, farklı bir bağlamda da olsa, “nihilizm kapıda” ifadesiyle yaklaşmakta olduğunu muştuladığı krizin tüm hakikatiyle açığa çıkışıdır bu. Ancak farklı bir bağlamda: Çünkü Husserl bu açığa çıkışı, tüm Batı metafiziğini mahkûm edecek bir ahlak ve din eleştirisiyle değil, modern insana yol gösterebilecek evrensel bir felsefeye dair inancın, dolayısıyla da akla olan inancın çöküşüyle açıklar. Aklın bu çöküşüyle birlikte, tarihin, insanlığın, insanın özgürlüğünün bir anlamı olduğuna duyulan inanç da yitmiştir. Husserl’in ifa-

1 Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, İng. çev. David Carr, Northern University Press, Evanston, 1970, s. 5.

2 A.g.e., s. 6.

3 A.g.e., s. 49.

4 A.g.e., s. 5.

desiyle, “insanın aklına duyduğu inancı yitirmesi, kendine duyduğu inancı yitirmesi anlamına gelir.”⁵ Felsefenin kesin bir bilim olarak inşasını bir ödev olarak koymanın nedeni de, felsefeyi, pozitif bilimlerin içerisine soktuğu darboğazdan kurtarmak değil, Avrupa’yı içinde bulunduğu kültürsüzlükten çekip çıkarmaktır. Bu bağlamda, kesin bilim olarak felsefeyi kurmak, Husserl için her türlü bilimsel tartışmanın ötesinde, insan kültürünün yararına bir etkinlik olarak önem kazanır.⁶

Buradan hareketle Husserl’in, Avrupa insanının kendine, “akla” ve özgürlüğe duyduğu inancı yitirmesinden, insan dünyasına doğalcı bir tavırla yaklaşan pozitif bilimleri sorumlu tuttuğunu söyleyebiliriz. O halde, bu doğalcı tavrın Avrupa’ya özgü bilim tasarımı üzerinde nasıl egemenlik kurduğuna, bu egemenliğin ne pahasına olduğuna, yani doğalcı tavrı egemen kılmak adına nasıl bir bedel ödendiğine bakmak için bu sürecin tarihini yeniden okumak gerekecektir.

Krizin tarihsel kökenleri

Bilindiği gibi, astronomideki yapısal dönüşümle birlikte zaferini ilan eden doğa bilimleri aracılığıyla insan, evren üzerinde muazzam bir bilişsel güce ulaşırken, kendisini çevreleyen pratik dünya üzerinde de kusursuz bir hâkimiyet kurmuştur. Francis Bacon’un “bilmek, egemen olmaktır” sözüyle vücuda gelen ve Horkheimer’in, insanın doğaya bu tahakkümünün, insanın insana tahakkümü önünde duran kapıyı araladığı yönündeki eleştirisine hedef olan bu hâkimiyet, Husserl tarafından da aynı gerekçeyle eleştirilir: “Bu [hâkimiyet] aynı zamanda çevreleyen reel dünyanın bir mensubu olduğundan insan türü üzerinde kurulacak bir egemenliği de içerir.”⁷

Bununla birlikte, Husserl’e göre felsefe alanında Descartes, astronomi ve fizik alanındaysa Galileo ile önem kazanan matematiksel dünya tasarımının birinci ve aslında en önemli etkisi, bu dünyanın gündelik yaşam-dünyasının yerini almasıdır.⁸ Descartes, “kesin bilim olarak felsefe”yi matematiksel yöntem ile inşa etmeye girişirken gündelik yaşam üzerine hiç düşünmez.⁹ Öte yandan Galileo, matematiksel bir soyutlama yoluyla, “özneler” olarak bireylerden kişisel yaşamlarını, insan *praksisinin* zeminini oluşturan tinsel ve kültürel niteliklerini koparır ve bu özneleri “somut, gerçek nesneler” olarak birer bedene indirger.¹⁰

5 A.g.e., s. 13.

6 Edmund Husserl, *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, çev. Abdullah Kaygı, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, 2007, s. 12.

7 Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, s. 66.

8 A.g.e., s. 48.

9 A.g.e., s. 90.

10 A.g.e., s. 60.

Oysa bu matematiksel tutumu benimseyen pozitif bilim anlayışı, tam da ortadan kaldırdığı yaşam evreninin bir ürünüdür. Husserl'e göre bilim, bilim-öncesi yaşam ve çevreleyen-dünya içerisinde çıkar; bir başka deyişle, aslında bilimin hizmet ettiği tüm amaçlar bu bilim-öncesi yaşam ve yaşam-dünyasında (*Lebenswelt*) yatar. İçerisinde her bir insanın, belirli bir varlık tarzında, diğerleriyle bir arada yaşadığı bu yaşam-dünyasında, geometrik idealitelere, geometrik uzama ve matematiksel zamana dair hiçbir şey yoktur. Bu evrenin içerisinde, bu geometrik ve matematiksel tasarımları temele alan bilimsel bir etkinlik doğuyorsa eğer, bunun nedeni yalnızca sonsuz ufukları içerisindeki şeyler dünyasına dair tahminlere duyulan ihtiyaçtır.¹¹ Husserl için tüm yaşam, tahminler yani tümevarım üzerinden yükselir. Tüm *praxis*, tümevarıma dayanır. Dolayısıyla, nesnel bir hakikatin varlığından söz edilebilecekse, bu hakikat doğal, yaşam-dünyasına aittir, kökensel olarak insan *praksisinin* ihtiyaçlarından doğar.¹²

O halde, evrensel, nesnel bir bilim olma iddiasında olan tüm bilim ve felsefe disiplinleri, (kuşkusuz kelimenin nesnel-bilimsel anlamı itibarıyla) hiç de evrensel değildir. Yalnızca yapılandırılmış nesne kutuplarını araştırma alanına dahil eden felsefe, bu nesne kutuplarını transendental olarak kuran somut varlığa ve yaşama kör kalır; bu nedenle de, Husserl'e göre, evrensellığe ulaşma olanağını tümüyle yitirir.¹³

Pozitif bilimlerin yaşamı hiçe sayan nesnelciliğiyle Husserl'in öne süreceği transendentalizm ayrımı burada belirginleşir. Nesnelcilik, dünyadaki nesnel hakikati arama iddiasındayken, Husserlci transendentalizm, önceden verilmiş olan söz konusu yaşam-dünyasının ontik anlamının, nesnel olmanın aksine öznel bir yapı olduğunu, tüm deneyimin bilim-öncesi yaşamın bir kazanımı olduğunu savunur. Dolayısıyla, dünyanın nesnel anlamda bir "geçerliliği"nden söz edebilmenin koşulu, söz konusu özneliliğin köklü biçimde sorgulanmasıdır. Dünyaya geçerliliğini sağlayacak olan bu özneliliktir. Husserl için öznelilik, dünyaya varlığını sunar ve ardından onu varlık zemini üzerinde rasyonelleştirip nesnelleştirir.

Yaşam-dünyasına açılan pencere: transendental öznelerarasılık

Özneliliğini bizzat kendini kuran her özne, somut olarak bir algılama durumunda, bir bilinçlilik halinde yaşar ve kendini buradan hareketle tesis eder. Husserl için her özne, kendinden hareketle yapılandırdığı bir "ben-insan"dır (*Ich-Mensch*). Bununla birlikte, evrensel bir ufuk olarak dünyaya dair bilinci ne olursa olsun,

11 A.g.e., s. 50.

12 A.g.e., s. 174.

13 A.g.e., s. 176.

her birey, her “ben-insan”, bir aradadır; bu dünyaya herkes bir diğeriyle, bu dünya içerisinde yaşayanlar olarak aittir.¹⁴ Dolayısıyla, Husserl fenomenolojisi, her ne kadar transendental egonun yapılandırılması temelinden hareket etse de, vardığı yer, transendental öznelerarasılık olmak durumundadır.¹⁵ Ayrıca, Husserl’in *Kartezyen Meditasyonlar*’da kabul ettiği gibi, fenomenolojik yöntem olarak transendental indirgeme egonun inşasına giden yolu açmakla kendini sınırlandırdığında, diğer egoların varlık yapılarını belirlemek olanaksız hale gelir.

Dolayısıyla, fenomenolojinin ben ile başkasının varlığını transendental bir düzeyde kesiştirebilmesi için, egonun içkinliğinden başkasının aşkınlığına doğru yol alması gerekir;¹⁶ çünkü dünya “ben”in değil, “biz”in dünyasıdır, dünyaya varlığını ve anlamını veren bu “birlikte yaşama” edimidir. Bu bir aradalıkta, ben, başkalarını dünyaya ait nesneler olarak, ilkin birer canlı organizma, daha sonra bu dünyanın özneleri olarak deneyimler. Bu nedenle Husserl, “Nesnellik ve Deneyim Dünyası” başlığıyla anılan metninde, dünyaya anlamını deneyimin verdiğini savunur.¹⁷ Husserl’e göre, bu deneyimde, başkalarının “benim-için-oradalığı”¹⁸ söz konusudur. İşte, Husserl, bir başkasını deneyimlemenin bu transendental biçimini “empati” (*Einfühlung*) olarak kavramlaştırır. Dünyanın ve doğanın varlık anlamının açığa kavuşturulması, benin başkasıyla ilişkisinde karşımıza çıkan “herkes için oradalık” kavramının da göz önünde tutulmasını gerektirdiğinden, benin başkasına olan yönelimselliği (*Intentionalität*) olarak ifade edilebilecek bu empati, nesnel dünyanın transendental olarak ku-ramlaştırılmasına da katkıda bulunur.¹⁹ O halde, fenomenolojik indirgemenin transendental egosuna yönelen ve kendini burayla sınırlayan fenomenoloji, nes-

14 A.g.e., s. 108.

15 Bu nedenle “ben”, transendental ego, bir *solus ipse* olarak yorumlanamaz. Mutlak olana, ancak, öznelerarasılıkla varılabilir.

16 Edmund Husserl, “From Subjectivity to Intersubjectivity”, İng. çev. Dorion Cairns, *The Essential Husserl*, yay. haz. Donn Welton, Indiana University Press, Indiana, s. 135.

17 Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, s. 344.

18 “Benin başkası için ve başkasının ben için oradalığı” konusuna biraz değinmek gerekirse; Husserl için, canlı bedensel bir organizma olarak her benin bir “burada”, diğer tüm bedenlerinse bir “orada” konumuna sahip olduğunu görürüz. Yalnızca benin kendine özgü devinimi sayesinde bu “oradalık”, sürekli ve serbestçe değişebilir niteliktedir. Ben, uzamda hareket edebilir bir varlık olarak, her türden “orada”yı “burada”ya dönüştürebilme yetisine sahiptir. Bu yeti, benin şeylere yönelik algısını da bulunduğu konumun farklılaşması oranında çeşitlendirecek, Nietzscheci anlamda olmasa da bir tür perspektivizmin kapısını aralayacaktır. Bkz. Edmund Husserl, “From Subjectivity to Intersubjectivity”, s.150.

19 Edmund Husserl, “From Subjectivity to Intersubjectivity”, ss. 137-8.

nel bilginin olanağıyla ilgisinde doğabilecek hiçbir sorunu çözemeyecektir.²⁰ Arthur David Smith'in doğru bir biçimde işaret ettiği gibi, Husserl için nesnel bir dünyanın nasıl yapılandırılabilceği sorunu, ancak bir toplumun, yani öz-nelerarası bir deneyim alanının kurulmasıyla açıklığa kavuşturulabilir.²¹ Benin başkasıyla ilişkisinde başkasının deneyimlenmesi, başkasının yabancılığını benin dünyasının içerisine alarak, bu dünyayı gerçek, nesnel bir dünyaya dönüştürür. Smith'e göre, Husserl için başkası, beni "kendi dünyasından çekip çıkarır", ona kendi varoluşunu nesnelleştirme imkânı sunar.²² Dan Zahavi, *Husserl ve Transendental Öznelarasılık* adlı yapıtında bu yorumu haklı çıkarırcasına, Husserl felsefesinde benin, ancak kendine yabancı bir şeyin verilmiş olmasıyla kendi varoluşunu aşan bir geçerlilik iddiasına sahip, kendini yapılandırabilir bir özne olarak ele alındığını söyler; dahası, nesnelliğin deneyimine ancak başkası aracılığıyla varılabilir.

Başkasının deneyimi bakımından empatinin söz konusu yönelimselliğinde ego, kendisinden yansıyarak yani bir başka-ben (*Alter Ego*) aracılığıyla kendini yapılandırır. Bu başkalığın öznesi olan başkası, bene işaret eder; sözün özü, başkası, Husserl için "benin yansıması"dır. Dolayısıyla, tüm nesnel dünyayı ve bununla birlikte tüm nesnellikleri paranteze alarak ve ancak bu yolla varolan transendental ego, kendini transendental öznelarasılığa açarak ve yine ancak bu yolla nesnel dünyayı ve transendental "biz"i yapılandırır.²³ Bu anlamda toplum, bu "biz" in yapılandırıldığı zemin, başkasının deneyiminin üretildiği yerdir. Husserl için toplumsal yaşam benle başkası arasında kurulan bu deneyim ilişkisinde meydana gelir. Bir aradalığın, birlikte yaşamının, öznelarasılığın bu belirleyiciliği nesneler alanında da kendini gösterir. Nesneler, özneye diğerleriyle ortaklığında, diğerleriyle birlikte düşünmesinde, değerlendirmesinde, eş deyişle diğerleriyle birlikte edimde bulunmasında ve ancak bu koşulla verilir. Dolayısıyla fenomen, duyu dünyasında görünüşe gelen değil, yaşam-dünyasında "ben-insan"ların bir aradalığıyla anlamı açığa çıkarılan nesnedir. Özneliğin bu kurucu öznelarası alanını hiçbir bilim, felsefe ya da psikoloji keşfedememiştir. Husserl'in deyişiyle, "kendi tarzında varolan, tüm deneyimde, düşünmede,

20 A.g.e., s. 135.

21 Smith, Husserl için nesnelliğin başkasının bedeninde yattığını savunur. Dolayısıyla, anlaşılması gereken, bu "yabancı nesne"nin benin ilksel dünyasını nasıl "yabancı" bir dünyaya dönüştürdüğüdür. Nesnellik, benin ilksel dünyasında kurulan başkasının bedeninin, bir başka benin ilksel dünyasında yapılandırılan canlı bir beden olarak anlam bulmasını gerektirir. Kendine haslığı içerisinde ben ve başkası, bu ortaklaşa nesnellik noktasında yönelimsel olarak keşir. Bkz. A.D. Smith, *Routledge Philosophy Guidebook to Husserl and the Cartesian Meditations*, Routledge, New York, 2003, s. 230.

22 A.g.e., s. 232.

23 Edinund Husserl, "From Subjectivity to Intersubjectivity", s. 145.

yaşamda işleyen, dolayısıyla ayrılamaz bir biçimde her yeri kuşatan bu öznellik alanı hiçbir zaman kavranmamış ve anlaşılmamıştır.”²⁴

Buradan hareketle, yaşam-dünyasının öznelliği ile yukarıda bahsi geçen nesnel hakiki dünya arasındaki karşıtlık da belirginleşir: Bir yanda, nesnel dünya, teorik-mantıksal bir çıkarımı zorunlu kılar; ilkece, kendi varlığında algılanamayan, deneyimlenemeyen bir dünyaya karşılık gelir. Öte yanda, öznel yaşam-dünyası, kökensel öz-verilmişliklerin (*Selbst-Gegebenheiten*) alanıdır ve bu alan tümüyle deneyimlenebilir olmasıyla ayrılır. Nesnel dünya tasarımını mutlaklaştıran doğalcı tutumun göremediği şey, kendinde-şeylerin (*Ding-an-sich*) gerçek hakikatinin ancak öz-verilmişliklere geri götürülmesiyle kazanılabileceğidir. Nesnel-mantıksal kazanımların öz-verilmişliğinin, son kertede, yaşamın kazanılmasında temelini bulmasının nedeni budur. Tüm mantıksal önerme ve ifadeler köklerini yaşam-dünyasındaki kökensel öz-verilmişliklerde, yani öznelliğin yalın deneyim alanında bulur. Dolayısıyla, nesnel-bilimsel dünyaya dair her türden bilgi yaşam-dünyasının öz-verilmişliğinde temellenir. Bu öz-verilmişlik, bilim adamına bir zemin olarak önceden verilidir. Husserl için tüm bilim, öznel-relatif dünyanın içindedir. İşte, burada, Husserl’in aslında transendental egonun yeniden ve bütünlüklü inşası için önermiş olduğu *epokhe* yöntemi de yeni bir anlam kazanır. Artık yalnızca bu *mutlak bene* (*Absolute Ich*) ulaşmak için bütünlüklü bir paranteze alma edimi değildir söz konusu olan. *Epokhe*ye başvurmanın asıl nedeni, içerisinde egonun diğer egolarla birlikte varolduğu yaşam-dünyasını, kendi hakikatinde, doğalcı tutumun nesnel dünya tasarımıyla bağımsız olarak kavrayabilmektir. Bir başka biçimde ifade edecek olursak, burada paranteze alınan, yaşam-dünyasının öznelarası hakikatinin üzerini örten nesnel-bilimsel verilerdir. Dünya, bu dışarıda bırakma yoluyla, egoya bir ufuk olarak verilir. Artık ego, nesnelere dair tüm algısını bu dünya-ufku (*Welthorizont*) üzerinden biçimlendirir. Diğer yandan, nesneler de tüm geçerliliklerini bu dünya-ufku içinde kazanırlar. Her tek şey/nesne, egonun bir ufuk olarak bilincinde olduğu bu dünyaya aidiyetinde olduğu şey haline gelir. Özneye tüm teorik etkinliğinin öncesinde verilen bu dünya, tüm öznel amaçları ve hedefleri kapsayan bir ufuk olarak doğar; tüm teorik ve pratik temalar, bu yaşam-ufku dünyasında anlam kazanır. Dolayısıyla, Husserl için dünya, yalnızca deney ve gözlem alanından ibaret bir nesneler toplamı değil, bilme, deneyim gibi tüm öznel edimlerin yöneldiği evrensel bir alandır.²⁵

Husserl’in yaşam-dünyası temelinde irdelediği ufuk kavramı, herhangi türden bir nesneye yönelik herhangi türden bir algının olanak koşuludur. Bilinç (*Bewusstsein*) için her algının nesnesine ait bir ufuk vardır. Yalnızca “şim-

24 Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, s. 112.

25 A.g.e., 143.

di” ve “burada” söz konusu olan bu algıya dair ufku kuran, bu şimdi ve buradanın arkasında yatan sonsuz bir geçmiş ve önünde uzanan sonsuz bir gelecektir. Bilinç için bu ufukta kendisini algıya veren nesne, tikel, kendi başına bir şey değildir; çünkü Husserl için bir şeyin algısı, onun algısal bir alan içerisindeki algısıdır.²⁶ Şu halde, nesneye dair bir algının, ancak olanaklı algıların açık ufku içinde ve bu ufuk sayesinde bir anlamı olabilir.²⁷ Heideggerci bir ifadeye başvuracak olursak, Husserl için her varolan, bir dünya-içinde-varlıktır (*in-der-Welt-sein*). Diğer yandan, Dan Zahavi’nin önemle belirttiği gibi, Husserl için bir de yönelimsellik ufku söz konusudur ki, bu ufuk nesneye dair algıyı mümkün kılan asli unsurdur. Şöyle ki, aynı nesne birçok tarz ve biçimde verilebilir; ama, örneğin, bir kitaba yönelen bilinç, kitabı (açık ya da kapalı ön ya da arka perspektiften) hangi biçimde algılasa algılasın, kitabın bütünlüklü bir algısına ulaşacaktır. İşte, yönelimsellik ufku, algının bu bütünlüğünü sağlar; böylelikle, algılanan nesnenin söz konusu algıda algılanamayan yönleri de içerilmiş olur. Eğer aksi olsaydı, yani ben, belirli bir yer ve zamandaki algısında nesnenin sadece verilen yönlerinin bilincinde olsaydı, nesneye dair algının her türlü olanağı da ortadan kalkardı.²⁸ Bu bakımdan, nesneye dair algının nesnellliğini kuracak iki boyuttan söz edilebilir: Algılanan nesneye dair yönelimsellik ufku ve algıyı gerçek anlamda kuran öznelarası deneyim.

Husserl, algılanan nesnenin yanında algılayan özneyi de bir birliktelik zeminini üzerinde düşünür. Dünyaya dair her algı, diğer insanlarla kesintisiz bir teması gerektirir; bu nedenle, öznenin kendine geri çekilerek, kendini diğer ego-lardan soyutlayarak dünyayı algılaması mümkün değildir. Algılama ediminde insan, *başkasına, başkasının yaşamına* açılırken, kendini ve kendi yaşamını da başkasına açar; Dan Zahavi’nin ifadesiyle, “diğerleri-arasında-biri-haline-gelir.”²⁹ Dolayısıyla, dünya kendini, tek başına insana değil, birlikte bir toplum içerisinde yaşayan insana sunar.³⁰ Husserl’e göre bu birliktelik, algısal olanın toplumsallaşması anlamına gelir. Bahsi geçen toplumsallaşmada geçerliliğin karşılıklı olarak doğrulanması, algıya geçerliliğini tek başına öznenin değil, birlikte-

26 Burada Husserl için, nesneye dair ufkun içsel ve dışsal olmak üzere iki boyuttan oluştuğunu belirtmek gerekir. İçsel ufuk, nesnenin algılanmayan yönlerinin de bilince verilmesini sağlarken, dışsal ufuk, algılanan nesneye değil, onu çevreleyen, onun arka planını oluşturan nesnelere gönderme yapar.

27 A.g.e., 162.

28 Dan Zahavi, *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*, İng. çev. Elizabeth A. Behnke, Ohio University Press, Atina, 2001, s. 36.

29 A.g.e., s. 55.

30 Husserl felsefesinde, bu birlikteliğin yapılandığı “biz”in merkezini yine bende bulduğu göz ardı edilmemelidir. Zahavi’nin de üzerinde durduğu gibi, burada “biz-bilinci”ne varan yine bendir. Dolayısıyla, transendental öznelarasılık mutlak surette bir “ben-merkezi”ni gerektirir.

yaşayan-öznenin kazandırması bir *başka-laşmayı* (*alter-ation*) meydana getirir. Bu karşılıklı anlama zemininde, öznel deneyimlerin başkalarının deneyimleriyle temas kurması, geçerliliğin öznelarası ahengini inşa eder. Diğer bir ifadeyle, geçerliliklerin *çokluğu* içerisinde öznelarası bir *birlik* doğar.³¹ Dünya, bu toplumsal bilinç ve temas aracılığıyla geçerliliğini kazanır ve toplumsallık, bu geçerliliğin varolma koşulu haline gelir. Kuşkusuz burada, Husserl için, yaşayan her egonun aynı bilinç ve algı yapısına sahip olduğu öznelarası ortaklığı, bir tür aynılaştırmanın kurduğu kanısı oluşabilir. Ancak Husserl, böylesi bir aynılaştırmanın, farklılıkları bir üst noktada, yaşam-ufkunda birleştiren bir aynılaştırma olduğu üzerinde durur:

Her birey, kendini, kimi zaman gerçekten kimi zaman da potansiyel olarak temas kurduğu gerçekten ve potansiyel olarak bir arada yaşayabilen başkaları gibi, kendisine yakın olan diğer insanların ufku içerisinde “bilir.” O, kendisinin ve yakınındakilerin, gerçek temasları içerisinde, deneyimlenmiş aynı nesnelere her birinin farklı yanları, bu nesnelere dair farklı perspektifleri vb. olmaları tarzında bağlıdır; ama her tek durumda tüm bunlar, yine her bir bireyin bu nesneye dair olanaklı bir deneyim ufkunun bilincinde olduğu çoğullukların aynı bütünlüklü sisteminden alınırlar... Bu deneyimin birliktelik içerisindeki özneleri, ben ve bir başkası için, insan varlığına dair sonsuzca açık bir ufuk oluştururlar ki, bu insanlar burada buluşabilirler ve ardından benle ve bir başkasıyla gerçek bir temas içerisine girebilirler.³²

Dan Zahavi, bu konunun özünü oldukça iyi bir biçimde ortaya koyar. Ona göre, Husserl’de her ne kadar benin algıları bana, başkasının algıları başkasına ait olsa da, ben ve başkası aslında aynı şeyi algılar. Yine her deneyimleme kendini farklı bir tarz ve biçimde gösterse de, dünya bir ve aynı şey olarak deneyimlenir.³³ Şu halde, Husserl için hem egonun kendi kendini inşasının hem de nesnelere yönelik algısının olanak koşulu, transendental bir öznelarasılığın inşa edilmesidir. Ben ve dünya ilişkisinin her iki kutbu, ontik geçerliliğini bu öznelarasılığa vücut bulan bir arada yaşama ufkunda kazanır. Bu gerçeğe rağmen, Avrupa bilimlerinin krizinin başmimarı olan modern psikoloji, kendi başarısızlığının, nesnel tutumundan, bu tutum hasebiyle tinin asli özünü gözden kaçırmasından, nesnel bir bakış açısıyla kavradığı tini diğer her şeyden soyutlamasından ve toplum-içerisinde-olmayı tarihsel-toplumsal ve yaşamsal bağlamından koparıp

31 Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, s. 163.

32 A.g.e., s. 164.

33 Dan Zahavi, *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*, s. 26.

psikofiziksel bir durum olarak yorumlamasından ileri geldiğini, insan dünyasına böylesi bir yaklaşımın bütünüyle hata olduğunu “halen” kavrayamamıştır.³⁴

Avrupa kültürünün yeniden doğuşu üzerine

İnsan bilincinin mutlak bilinç (*Absolute Bewusstsein*), egonun da transendental ego olabilesinin olanaklı tek yolu, öznenin kendini, öznelararasılığın gerçekleştirdiği zemin olan yaşam-dünyasının içerisinde yapılandırmasıdır. Öyleyse, insanın, Avrupa insanının, Avrupa’nın içerisinde bulunduğu kriz, Husserl için, herkesin bu yolla, yani *epokheyle*, nihai egosunun farkına varmasıyla aşılabılır. Bu krizi doğuran nesnel bilimlerin tüm teorik kazanımlarının, önceden verilmiş yaşam-dünyası üzerinde yükseldiği, insan yaşamının fizyolojik yaşamdan ibaret olmayıp tinsel ürünlerin kazanımı anlamında amaçlı bir yaşamı imlediği ve kendinde, yalıtılmış bir konumdan hareketle yapılandırılmayacağı, haliyle de bir toplumsallık ufkunu gerektirdiği anlaşıldığında, kendi mirasını yok etme eğiliminde olan Avrupa, tarihsel temelleri üzerinde yeni bir kültürü yaratma gücünü kendinde bulacaktır.

Husserl’e göre, Avrupa’nın krizi, köklerini yanlış yönlendirilmiş bir rasyonalizmde bulur. Avrupa insanlığının tinsel amacı, sonsuz olanda, sonsuzlukta yatar: İnsan hiçbir zaman tamamlanmamıştır ve bu tamamlanmamışlık durumunda kendini hiçbir zaman tekrarlamayacaktır. Avrupa’nın bu teleolojik gidişatının uğradığı kesintinin sorumlusu, başarısızlığı tüm gerçekliğiyle açığa çıkan rasyonalizmdir. Daha doğrusu, rasyonalizmin doğalcılığa ya da nesnelciliğe indirgenmesidir. Husserl’e göre burada Avrupa’nın önünde iki yol açılır. Bunlardan ilki, yaşamın rasyonel anlamına yabancılaşan Avrupa’nın bir barbarlığa, bir “tin düşmanlığı”na kapılması; diğeri ise, bu yabancılaşmayı doğuran doğalcı tutumu aşması ve o meşhur benzetmeyi kullanacak olursak, *kendi kültürlerinden doğan anka kuşu* gibi, aklı temele alan bir tin felsefesi içerisinde yeniden doğmasıdır.³⁵

Avrupa biliminin ve Avrupa insanının krizini öznelararasılığın yitirilmesinde gören ve yaşam-dünyası temelinde, Avrupa’nın kökenleri eskiçağa dayanan kültürel mirasını yeni bir birliktelik, dolayısıyla yeni bir toplumsallık formuyla yeniden diriltme çabasına girişen Husserl, bu “Avrupa projesi”yle belki de en önemli alanı öğrencisi Heidegger’e açar. Heidegger düşüncesinin en önemli ürünü *Varlık ve Zaman* (*Sein und Zeit*), bilindiği gibi, temelde varlığın örtük kalmış hakikatini, bu hakikate yönelik yeniden öne sürülecek bir soruyla açığa çıkarma amacını ortaya koyarken, bu hakikatle bağ kurabilecek *biricik varolan* olarak Dasein’in eksistensiyal analitiğini bu amaca ulaşmanın olmazsa olmaz ko-

34 Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, s. 296.

35 A.g.e., s. 299.

şulu olarak görür. İşte, bu analitikte görürüz ki, Dasein'in varlık imkânları arasında birlikte-olmaklık (*Mitsein*) asli bir yer işgal eder. Dan Zahavi'nin ortaya koyduğu gibi, dünya-içinde-varlık (*in-der-Welt-sein*) olarak Dasein, Heidegger için ancak dünya ve başkalarıyla birlikte olmayı gerektiren bir varlık kipidir. Şu halde, insanlığın tüm teorik ve pratik kazanımlarını, yaşam-dünyasında yapılandırılan öznelerarasılığın bir ürünü olarak gören Husserl'i takip eden Heidegger, Dasein'in dünya-içindeki-varlığını benzer bir öznelerarasılığın yapılandırılmasına tâbi kılar. Ancak, bu öznelerarasılığın Heidegger felsefesinde nasıl bir anlam kazandığını, Avrupa'nın krizi bağlamında bu öznelerarasılığın nasıl bir yer işgal ettiğini belirlemek için, Heidegger düşüncesinde Avrupa'nın krizinden başlayan ve bu krizi aşabilme imkânlarını taşıyan Dasein'in çözümlemesiyle devam eden bir yol izlemek gerekir.

Heidegger düşüncesinde krizin ontolojik zemini

Husserl'de olduğu gibi Heidegger'de de, Avrupa'daki kriz durumunun nedenleri, tarih boyunca Batı düşüncesinin izlediği yolda, bu yoldaki uğraklarında açığa çıkar. Öyleyse, Heidegger için de toplumsal krizi doğuranın düşünsel bir kriz olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Heidegger, her ne kadar 1923'te "Husserl bana gözlerimi verdi"³⁶ diyecek olsa da, Husserl fenomenolojisini kendi sınırlarının ötesine taşıyarak Husserlci kriz felsefesinin ana eksenini bütünüyle değiştirir. Genç Heidegger'le Husserl arasındaki bu kopuşun üzerinde duran John van Buren, Heidegger'in, Husserl felsefesinin temel kavramı olan yönelimselliğin ve öznenin yönelimsellikten hareketle kendini kavrayışının, olgusal yaşamın kendi somutluğu ve tarihselliği doğrultusunda bir yıkımına (*Destruktion*) giriştiğini savunur. Bunu yaparak Heidegger, Husserl fenomenolojisini, somut tarihsel yaşam-ufku içerisinde konumlandığı varlık sorunu yönünde radikalleştirir.³⁷

36 John van Buren, "The Young Heidegger and Phenomenology", *Heidegger Reexamined Volume I: Dasein, Authenticity and Death*, yay. haz. Hubert Dreyfus ve Mark Wrathall, Routledge, New York, 2002, s. 3.

37 John van Buren'e göre, Heidegger'in Husserl'den kopuşunda Dilthey'in önemli bir etkisini görmek mümkün. Ona göre Dilthey, Husserl'e, özellikle de onun *Logische Untersuchungen* adlı yapıtına "saf mantık" adına değil, "fundamental bir yaşam bilimi" kurmak adına başvurur ve Heidegger'in ilgisini de tam bu noktada çeker. Heidegger konuyla ilgisinde Dilthey'in, fenomenolojinin hedeflerini anlayan ilk düşünür olduğunu söyleyecek. Husserl'in yönelimsel nesne kavramını mantık alanından çıkarıp pratik ve kültürel dünyanın yaşanmış deneyimler alanına sokan Dilthey'i takip edecektir (Bkz. John van Buren, "The Young Heidegger and Phenomenology", s. 12). Yine bir diğer Heidegger yorumcusu Hubert Dreyfus'a göre, bilgiyi pratiğin önünde gören kartezyen geleneğin altını oymaya çalışan Heidegger, Husserl fenomenolojisinin temelindeki "anlam-veren, bilen-özne"yi yerinden eder ve onun yerine "anlam-veren, yapan-özne"yi oturtur (Bkz. Hubert Dreyfus, "Heidegger's Critique of the Husserl/Searle Account of Intentionality",

İşte, düşüncenin kendi yolunu kapatması, kendi kendini ortadan kaldırması biçiminde betimleyebileceğimiz bir düşünsel krizin nasıl doğduğu sorusunun Heidegger felsefesi içerisinde bulacağımız ilk ve belki en asli yanıtı, “Varlığın unutulması”dır. Heidegger’e göre bu unutuş, insanın kendi kendinden uzaklaşması, belki de insanın kendi kendini unutmasıdır.

Batı metafiziğine bakıldığında, Varlık (*Sein*) sorusunun hep varolandan (*Seiendes*) hareketle ele alındığı görülecektir. Heidegger’in *Metafizik Nedir?*’e yazdığı giriş, Batı metafiziğinin bu yönüyle derinlikli bir hesaplaşma niteliğindedir. Ona göre, “Metafizik Varolanı Varolan olarak sorguladığı için Varolanda takılıp kalır ve Varlık olarak Varlığa yönelmez.”³⁸ Varlık, felsefenin temelini kurar ama felsefe bu temeli sürekli göz ardı eder, bu temel üzerinde yoğunlaşmayı sürekli erteler. Üstelik, bunu, tam da metafizik aracılığıyla yapar.³⁹ Heidegger’in ifadesiyle, felsefenin bu yaklaşımı, Varlığa ilişkin sorunun hep yanıtsız kalmasına neden olduğu gibi, Varlığa dair sorunun belirleyicisi hep varolan olduğundan, bu soru doğru bir biçimde ortaya konulamamıştır.

O halde, felsefenin ilk ödevi Varlık sorusunu, bu soruyu Batı metafiziğinin tüm biçimlendirmelerinden arındırarak yeniden ortaya koymak olur. Ancak, bu yeniden ortaya koyma çabası nereden hareket eder? Başka bir deyişle, Heidegger’in sorduğu haliyle, “hangi varolana bakarak Varlığın anlamını sorgulayacağız? Varlığa dair sorunun formüle edilmesinde herhangi bir varolanın önceliği var mıdır, varsa hangisidir ve hangi anlamda önceliğe sahiptir?”⁴⁰ Heidegger felsefesinde tüm bu soruların dönüp dolaşıp kendisine işaret ettiği Dasein, yani, diğer tüm olanaklarının yanında Varlığın hakikatine dair soruyu formüle edebilme olanağına sahip yegâne varolan olan insandır. Levinas’ın ortaya koyduğu üzere, Heidegger’e göre;

Heidegger Reexamined Volume I: Dasein, Authenticity and Death, yay. haz. Hubert Dreyfus ve Mark Wrathall, Routledge, New York, 2002, s. 135). Dreyfus’a göre Heidegger, pratik etkinliğin ilksel olduğunda ısrar eder ve pratik etkinliğin ve tefekküre dayanan (*contemplative*) bilginin Husserlci bağlamda kendine-yeten bir özne ve onun yönelimselliği temelinde anlaşılmasının mümkün olmadığını savunur. Bkz. Hubert Dreyfus, “Heidegger’s Critique of the Husserl/Searle Account of Intentionality”, s. 137.

38 Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., İstanbul, 2009, s. 8.

39 Heidegger, Hegel’in *Mantık Bilimi*’ni ele aldığı “Metafiziğin Ontoteolojik Yapısı” adlı konuşmasında, metafizik eleştirisini *ayrım* (*Differenz*) kavramı temelinde geliştirir. Heidegger’e göre ayrım, Varlık ile varolan arasındadır. Metafiziğin asli sorunu bu ayrımı unutmuş olmasıdır. Bkz. Martin Heidegger, *Özdeşlik ve Ayrım*, çev. Necati Aça, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1997, s. 36.

40 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008, s. 4.

(...) insan öyle bir varlıktır ki, varlığının kendisinde varlığı soru konusudur, kendi varlığını kavramak zorundadır. Bu yüzden de [varolanlar arasında] herhangi bir varolan olarak değil, *Dasein* olarak belirlenir. Varlığı anlamak varlığa zorunlu olmak demektir. Demek ki kendi varlığı ve anlaşılacak olan varlık neredeyse aynı varlıktır.⁴¹

Dahası, “insanın insanlığını varoluştan, *Dasein*’dan yola çıkarak betimlemek demek tam tamına insanın varlık üzerine sorgulamasını betimlemek demektir.”⁴² Ayrıca, Heidegger’e göre Varlığın hakikatini erişilebilir kılacak olan varlık anlayışı, *Dasein*’ın varlık yapılandırmasına aittir. Dolayısıyla, *Dasein* yeterince yorumlanırsa, varlık yapılandırmasında saklı bulunan varlık anlayışı ve haliyle varlığın hakikati, kavranabilir hale gelir.⁴³ Bu nedenle Varlığı konu edinmek, Varlığı konu edinen varolanın yine kendi varlığında şeffaf kılınmasını gerektirir. Batı metafiziğinin varlığın hakikatini ortaya koymada gün yüzüne çıkan başarısızlığının bir diğer nedeni de, bu hakikati ortaya koyabilecek biricik varolan olan *Dasein*’ın yani insanın özünü kavrayamamış olmasıdır. Şu halde, Charles B. Guignon’un belirttiği gibi Heidegger, felsefesini ilkin Varlığın, ardından ise insan varoluşunun anlamının ne olduğu soruları üzerine inşa eder ve ilk sorunun cevaplanabilmesi, ancak, ikinci soruyu geleneksel felsefeden bütünüyle farklı bir yaklaşımla ele almakla mümkün olur.⁴⁴

Dasein’in eksistensiyal analitiği

Dasein’ın sözünü ettiğimiz biricikliği, Varlığın kendisine açıldığı tek varolan olmasından gelir. Diğer tüm varolanlar kendi varlıklarına kayıtsızken, Varlığın bir kavrayışına sahip olmak *Dasein*’ın varlık belirlenimidir. *Dasein*’ın Varlıkla ilişkisindeki bu önceliği, kendisini *ontik* ve *ontolojik* olarak iki boyutlu biçimde açığa çıkarır. *Dasein*’ın ontik önceliği, onun bir varolan olarak “kendi varlığını icra ederken” kendi varlığını konu edinmesine işaret ederken; onto-

41 Levinas’a göre *Varlık ve Zaman*’ın alternatif bir okuması, fundamental ontolojinin sorusuna yanıt verebilmenin, *Dasein*’ın “da”sının, varlıkla meşgul olan bir varolan olarak ortaya koyulmasıyla mümkün olabileceğine işaret eder. Varlık sorusunu sorabilmek, bu konuya açıklık getirmeyi gerektirir ve aslında insan *Dasein*’ının varlığı mesele etmesi, varlığın kendisine dair bir özelliktir. Levinas’a göre, Heidegger felsefesinde varlığın özelliği kendini sorgulaması olduğundan, *Dasein*’ın analitiği varlığın betimlenişi için atılmış bir adım olarak okunmalıdır. Bkz. Emmanuel Levinas, *Ölüm ve Zaman*, çev. Nami Başer, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2006, ss. 32-3.

42 A.g.e., s. 31.

43 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 395.

44 Charles B. Guignon, “Heidegger’s ‘Authenticity’ Revisited”, *Heidegger Reexamined Volume I: Dasein, Authenticity and Death*, yay. haz. Hubert Dreyfus ve Mark Wrathall, Routledge, New York, 2002, s. 191.

lojik önceliği, Varlığın biraz önce sözünü ettiğimiz gibi kendini yalnız ve yalnızca Dasein'a açmasında, daha doğrusu Dasein'ın yapısının bu açılmaya olanak tanıyacak bir yapıda olmasında yatar.⁴⁵ O halde Dasein, Varlığın hakikatini ortaya koyma görevini üstlenen *fundamental bir ontolojinin*, bu ontolojiyi inşa edebilecek tek varolan olması anlamında öznesi, ama diğer yandan da, bu ontolojide Varlığın hakikatini ortaya koymanın yegâne koşulunun Dasein'ın kendini kendi varoluşundan hareketle anlaması olduğundan, (yine bu ontolojinin) nesnesidir; bir başka deyişle, metafiziği kuracak olan soruyu soran, aynı zamanda sorunun içindedir.⁴⁶

Dasein'dan hareket edecek ve Dasein'ı ele alacak olan bu ontolojinin yöntemi –Dasein'ın varlık yapısı bir varoluş olduğundan– eksistensiyal bir çözümleme görevini üstlenmelidir. Heidegger, fundamental bir ontolojinin, ontik-ontolojik olarak öncelikli olan Dasein'ın bir fenomenolojisine, ama Husserl'den farklı olarak varoluşun hermeneutik yöntemle anlaşılması zemini üzerinde yükselen bir fenomenolojisine girişmesinin zorunluluğu ve önemi üzerinde durur. Onun için, temel “nesnesi” Varlık olan felsefe, Dasein'ın hermeneutiğini başlangıç noktası alan evrensel fenomenolojik ontolojidir.⁴⁷ Dasein'ın kendi varoluşunu, kendi varlık olanaklarından hareketle anlamak üzere çıkacağı yolun ilk uğrağı, onun dünya ile olan ilişkisidir. Heidegger için belirli bir dünya-içerisinde-varolmak (*in-der-Welt-sein*), kendine özgü (*eigentlichlich*) bir varolan olarak Dasein'ın özüne aittir:

(...) Dasein'a ait olan varlık anlayışı, eşit derecede asli olarak hem “dünya” gibisinden bir şeyin anlayışını hem de söz konusu dünya dâhilinde erişilebilir olan varolanın varlığının anlayışını ilgilendirir. O halde, kendilerine varlık karakteri Dasein'ın gibi olmayan varolanları konu olarak seçmiş olan ontolojiler de aslında, bizatihi, Dasein'ın ontik yapısı üzerine temellenmekte ve bu saike dayanmaktadır.⁴⁸

Heidegger, *Fenomenolojinin Temel Sorunları*'nda (*Die Grundprobleme der Phenomenologie*), Dasein ile dünyanın ilişkisi ve bu ilişkinin önemi üzerinde durur. Dünya-içinde-olmak, Dasein'ın temel yapılandırmasıdır. Dahası Dasein, dünya-içinde-olabilen tek varolandır.⁴⁹ Dasein'ın varoluşu dünyaya ne kadar bağlıysa, dünyanın varoluşu da Dasein'a aynı zorunlulukla bağlıdır. Heidegger

45 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 12.

46 Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s. 26.

47 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 39.

48 A.g.e., s. 13.

49 Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, İng. çev. Albert Hofstadter, Indiana University Press, Bloomington, s. 296.

için dünya yalnızca Dasein'in varolmasıyla olabilir. Dünyayı anlamak, Dasein'i anlamak olarak kendini anlamaktır. Dolayısıyla, kendilik ve dünya, ayrı ayrı değil, bir bütün olarak, Dasein olarak varolur. Heidegger için *Ben ve dünya*, özne ve nesne ya da ben ve başkası gibi iki ayrı varolma biçimine işaret etmez; aksine bunlar, Dasein'in temel belirlenimleridir. Varlık da ancak dünya oraday-sa ve Dasein, dünya-içinde-varlık olarak varoluyorsa anlaşılabilir hale gelir.⁵⁰

İnsanı bir insan olarak, yani Dasein olarak yapılandıran, onun dünyay-la arasındaki bu bağı görebilmesidir. "Ben varım"a işaret eden her türden ifade, o halde şunu demeye gelecektir: "Ben, aşına olduğum bir dünyada ikamet ederim."⁵¹ Heidegger'e göre dünya-ile-olmanın, dünya içerisinde diğer varolanlarla birlikte olmanın önkoşulu, Dasein'in kendini bu biçimde konumlandırabilmesidir. Ancak bu yolla, yani *içinde-varolma (In-Sein)* varlık tarzına sahip olmak yoluyla Dasein, dünya içerisindeki diğer varolanlarla karşılaşabilme ve temas kurabilme olanağına erişir. Dasein'in toplumsallığını tesis eden, o halde bu içinde-varolma durumudur; çünkü içinde-varolmak, en yalın anlamıyla başkalarıyla birlikte olmaktır. Bu nedenle, Heidegger için dünya-içinde-varlık olarak Dasein'in dünyası, *birlikte-dünyadır (Mit-Welt)*. Dünya-içinde-varoluşa ait birliktelik karakterinin zemini olarak dünyanın, benin başkalarıyla paylaştığı dünya olması zorunludur. Dasein, bu toplumsallıkta *birlikte-Dasein (Mit-Dasein)* haline gelir.⁵²

Husserl'in öznelerarasılık kavramıyla birçok benzerlik gösterdiği ilk bakışta fark edilebilecek bu çözümlemede Heidegger, Husserl'den, *birlikte-olmanın (Mit-Sein)* zorunlulukla başkasını gerektirmediğini, başkasının olmaması durumunda da Dasein'i eksistensiyal olarak belirlediğini öne sürerek ayrılır. Heidegger'e göre, Dasein'in yalnızlığı dahi, dünya-içinde-birlikte-olmadır. Ancak öte yandan, başkasının olmayışı nasıl Dasein'in birlikte-varlık niteliğini ortadan kaldırmıyorsa, Heidegger için, diğer bir insanın fiili varlığının da Dasein'in yalnızlığını bütünüyle ortadan kaldırmayabileceğini göz önünde tutmak gerekir. Heidegger, böyle bir yaklaşımla, öznelerarasılığın fiili bir arada-oluş zeminini ortadan kaldırır. Bu bağlamda, bir diğer önemli nokta olan bu birlikte olmayı, varolanlar arasındaki temel bir ayırmadan hareketle vurgulamak gerekir. Heidegger, varolanların varlık tarzlarıyla ilgili mevcut-olma (*Vorhandensein*) ve el altında-olma (*Zuhandensein*) biçiminde temel bir ayırma işaret eder. Mevcut-olma, varolanların alelade varoluşlarını imlerken; el-altında-olma, nesnelerin bir şey-için-olmaklığına işaret eder ve burada bu bir şey-içinlik, nesneyi bir ilişkiye açar. İşte bu ilişkisellik, Dasein'in

50 A.g.e., s. 297.

51 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 56.

52 A.g.e., s. 124.

birlikte-olma olarak başkasıyla kurduğu ilişkisellikten özce farklıdır. Burada Dasein'ın ilişkiye girdiği varolanın varlık tarzı, el-altında-olan bir gereç değil, doğrudan doğruya Dasein'dır.⁵³ Bu nedenle, Heidegger'e göre Dasein'ın bir şey için değil, bir şey uğruna, daha doğru bir ifadeyle, başkaları uğruna varolduğunu söyleyebiliriz. Burada bir ilgilenme değil, daha çok bir itina gösterme (*fürsorge*) söz konusudur.

Husserl'de olduğu gibi Heidegger'de de benin öznelerarası bir alanda kendini var kılması, kendiyle başkasını, burada ve orada biçiminde mekânsal olarak konumlandırmasını beraberinde getirir. Bu doğrultuda, Heidegger'e göre Dasein, kendi buradalığını, kendisini çevreleyen dünyanın oradallığından hareketle kurar. Yine Husserl'in *transcendental ego* tasarımı benzer bir biçimde, Heidegger için Dasein, bu konumları değiştirebilme, kendi mekânsallığında her türlü mesafeyi ortadan kaldırılabileme yetisine sahiptir: "Sahip olduğu mekânsallığı itibariyle, Dasein, öncelikle hiç burada değil, hep oradadır. Oradan kalkıp gelir ve kendi şuradallığına geri döner."⁵⁴ Öyleyse Dasein, dünya-içinde-varlık olarak şurada-varolur. Heidegger'e göre şurada-var-olma, Dasein'ın bir bulunuş içerisinde olduğunu, bu bulunuşunsa Dasein'ı kendi fırlatılmışlığında (*Geworfenheit*) açmılandığını gösterir. Daha önce üzeri örtük de olsa değinildiği üzere, Heidegger Dasein'ı *nelikler* üzerinden değil, hep *olanaklar* üzerinden düşünür. Fırlatılmışlığında Dasein, bir mevcut olmaklık değil, bir mümkün olmaklıktır. Bu yönüyle hep olanaklar dahilinde ve olabilirlikler içerisinde vardır; öyle ki, mümkün olmaklık, Dasein'ın en olumlu ontolojik belirlenimidir:

Özü gereği bulunuş içinde olan Dasein, zaten hep belirli imkânların içine düşüvermiştir. İçinde *var olduğu* var-olabilirliği yüzünden başka olabilirliklerin kaçıp gitmesine neden olmuştur. Dasein hep varlığının imkânlarına dönük olarak onları yakalamaya çalışırken, onlar bu süreç sırasında sapıp gidebilmektedir. Ama bu, şu demektir: Dasein kendisine tevdi edilmiş bir mümkün-olmaklıktır; o baştanbaşa fırlatılmış imkândır.⁵⁵

Dünya-içerisindeki-fırlatılmışlığında Dasein, kendi bulunuşunu, çevreleyen dünyaya söz yoluyla açar. Kendini sözle dile getirerek, kendini dışarıya kapatmak yerine anlama yoluyla tümüyle dışarıya taşar. Dilin eksistensiye ontolojik temelini söz meydana getirir. Eksistensiye bağlamda, anlama ve bulunuş ne kadar asli ise, söz de o kadar aslidir; çünkü söz, bulunuşun anlaşılabilirliği-

53 A.g.e., s. 127.

54 A.g.e., s. 112.

55 A.g.e., s. 152.

nin dile gelişidir. Heidegger'in ifadesiyle, "dünya-içinde-varolmanın bulunuşsal anlaşılabilirliği kendini sözle dile getirir."⁵⁶

Dasein, kendini sözle dışarıya açtığı ölçüde, dışarıyı da kendisine doğru açar. Burada sözün öznelarası alanı, kurucu karakteri açığa çıkar. Kendini sözle duyuran Dasein, başkalarının sözünü duyar hale geldiğinde, Dasein'in başkaları-için-birlikte-oluşu da tesis edilmiş olur. O halde, Heidegger için duy-mak, Dasein'in sessizliği içerisinde başkasının sözüne kendini açmasıdır.⁵⁷ Yalnız, söz, duyma ve sessizlik temelinde kurulan bu birlikteliğin, Dasein'i kendine özgü varlığından alıkoyan bir karakteri de vardır. Daha önce sözünü etmiş olduğumuz fırlatılmışlık gereği Dasein, çoğu kez ilkin herkesin (*das Man*) içine doğru çekilir ve gündelik (*alltäglich*) yaşamda kaybolur. Herkesin kamu-sallığında kendisini-dile-getiren söz, bu sözün-ne-hakkındalığı üzerine köken-sel bir şekilde anlayan bir varlığa (*ein ursprünglich verstehendes Sein*) katılma-yı gerektirmeksizin de anlaşılabilir bir niteliktedir. Burada anlamanın nesnesi, hakkında söz edilen varolan olmaktan çıkar, doğrudan konuşulan şeyin kendi-si haline gelir. Diğer bir ifadeyle, iletişim, kendi kendini nesne edinen bir konuşmaya doğru evrilir:

[S]öz, üzerinde konuşulan varolanla birincil varlık rabitasını kaybettiğinden veya zaten kazanmamış olduğundan, kendini muhabere ederken bahse konu varolanı kendine asli biçimde mal etmemekte ve daha ziyade *gevezelik ve dedikodu etmek* suretiyle kendini aktarmaktadır... İşte lakırtı, tam da bu gevezelik ve dedikodu etme içinde tesis olunur. Bu yüzden zaten başlangıçta sağlam bir zemin üzerinde durmuyor olmaklığımız artık tümüyle zeminsizlik seviyesine düşmektedir.⁵⁸

Dasein'in herkesin kamusalılığına, gündelik yaşama ve bu alanda sözün kendisini icra etme biçimi olarak lakırtıya (*Gerede*) olan düşkünlüğü, Heidegger'e göre, Dasein'in kendinden kaçmasıdır. Bu kaçışta Dasein, varlık yapılandırması bakımından "hakikatsizlik" içerisinde varolur. Dasein'in kendi kendinden yüz çevirmesi olarak görülebilecek bu düşkünlüğün irdelenmesi, bizi, Dasein'in birbirine bağlı iki yaşantısı olan korku (*Furcht*) ve kaygıyla (*Angst*) karşı karşıya getirir. Heidegger, daha sonra *Metafizik Nedir?*⁵⁹ de önemli bir yer ayıracağı, bu yaşantıların deneyimini ele almanın, Dasein'in *eksistensiyal analitiği* bakımından zorunlu olduğunu savunur.

Heidegger için korku, dünya içindeki bir varolanla belirlenir; hep belir-

56 A.g.e., s. 170.

57 A.g.e., s. 74.

58 A.g.e., s. 178.

li bir yerden gelir, belirli bir varolana işaret eder. Dasein'ın kendinden yüz çevirmesine neden olan kaygının kökeni ise, dünya-içindeki herhangi bir varolan değil, bizzat dünya-içinde-olmanın kendisidir. Bu nedenledir ki, kaygı korkudan daha asli, daha önceldir, korkuyu olanaklı kılan deneyimdir.⁵⁹ Nedeni herhangi bir varolana işaret etmeyen kaygı, Heidegger'in ifadesiyle, "tehditkâr olanın hiçbir yerde oluşu"dur. Kaygı, bütün el-altında ve mevcut-olanların artık Dasein'a hiçbir şey diyemediği durumdur. Kaygıyla birlikte Dasein'ın içinde varolduğu dünya, hiçbir şey imlemeyen bir dünya haline gelir.⁶⁰ Heidegger'in kaygıya atfettiği bu hiçlik, yani kaygının hiçbir yerde oluşu ve nedeninin yine hiçbir şeyde bulunamaması durumu, varlığı sürekli nesne edinme çabasında olan ontolojiyi, daha önce hep ötelediği hiçliği nesne edinmeye zorlar. Heidegger, bu durumu daha sonra *Metafizik Nedir?*'de, geleneksel ontolojinin yanıtlamasının olanaksız olduğu şu soruyu formüle ederek gün ışığına çıkarır: "Niçin hep varolan var da, hiç yok?"⁶¹

Dasein'ın eksistensiyal analitiğini yürütme görevini üstlenen fundamental ontoloji eğer bu doğrultuda bir yol katetmek istiyorsa, dönüp dolaşıp hiçliğin kendisiyle yüzleşmek zorunda kalacaktır; çünkü hiçliği doğuran, kendi de hiçlikten doğan kaygı, dünyayı dünya olarak ve doğrudan doğruya açımlayacak biricik yaşantıdır. Kaygı içerisindeyken Dasein için dünya-içinde-varolanlar tümüyle yiter; Heidegger'in ifadesiyle, "varolan raydan çıkar"ken, gündelik yaşama duyulan âşinalık bir anda çöker, kaygı herkesin kamusalılığı içerisindeki Dasein'ı hakiki-dünya-içinde-varolma imkânına "geri" fırlatır.

Heidegger, Dasein'ı tekrar kendine döndürecek olan kaygıyı önce ölümle ve ardından ölümün zorunlulukla kendisine bağlı olduğu zamansallıkla (*Temporalität*) ilişkilendirir. Heidegger için ölüm, Dasein'ın bir eksikliğidir ve Dasein varoldukça ölüm onda hep eksik kalacaktır. "*Dasein*'ın yapısında bütünü yakalayamama vardır" diyen Levinas, tam da bu eksikliğe işaret eder: "Her zaman olasılık dünyasında olan bir varlık için tam olma imkânsızlığıdır bu."⁶² Dasein, daima bir tamamlanmamışlık içerisindeyken ve bu tamamlanmamışlığın nedeni ölüm olduğundan, haliyle kendi tamlığına erişme olanağından yoksundur. Bu eksiklik, Dasein'ın ve onun dünya-içinde-olmaklığının somudur. Varlık imkânına ait bu son, Dasein'ın bütünlüğünü sürekli tehdit eder. Dasein'ı tehdit eden ölüm, Dasein'ın sonuna işaret etse de, dünya-içinde-varolmanın ait olduğu bir varlık tarzı olarak yaşamın bir fenomenidir. Dasein, ancak ölümle birlikte en kendine özgü varlık imkânıyla yüz yüze gelir. Ölümün neden olduğu kay-

59 A.g.e., s. 196.

60 A.g.e., s. 364.

61 Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s. 24.

62 Emmanuel Levinas, *Ölüm ve Zaman*, s. 40.

gı içerisinde, kendi varoluşunun “mümkün olan imkânsızlığının hiçliği önünde” durur. Şu halde, “ölüme yönelik varlık”, yani Dasein, özü gereği kaygıdır.⁶³

Dasein’ın tüm çabası, ölüme duyulan kaygının yarattığı, kendini kaygıda açığa vuran tekinsizlikten, bu tekinsizliğin kendisini sürekli dünyanın hiçliğiyle karşı karşıya getirmesinden kaçmaya yöneliktir. Dasein, herkesin içine doğru kaçarak buradaki sözde özgürlüğün rahatlatıcılığına sığınır. İşte, Levinas’a göre, ölümlle yüzleşmeyi, ama bir sorumluluk etiği çerçevesinde yüzleşmeyi olanaklı kılmanın koşulu, bu sığınmayı bir suçluluk duygusuyla sürekli ertelemek, sürekli ötelemek olmalıdır. Ölümün sonunu hiçlik olarak gören Heidegger’in ötesine geçmeyi bu minvalde kendine bir ödev olarak koyan Levinas, bunu sağlayacak olanın, insan varoluşunun kendisini başkasının ölümüne açması olduğunu öne sürer. Başkasının ölümüne açılmak, başkasının ölümünden acı duy- mak, Levinas’a göre daha kökten bir deneyimi, başkasının ölümünün sorumluluğunu, suçluluğunu yüklenmeyi, “suçlu olarak ölünün ardından yaşama”yı gerektirir;⁶⁴ çünkü fazladan yaşamının suçluluğu, başkasının ölümünü benim meselem haline getirir. İnsan yalnızca başkasına devredemeyeceği bu sorumluluk aracılığıyla kendini gerçekleştirebilir.

Öte yandan, Dasein’ın kendinden yüz çevirip herkesin, haliyle de gündelik yaşamın içerisine doğru kaçışına neden olan ölüm, Dasein’ın bir diğer yönüne, zamansallığa (*Zeitlichkeit*) işaret eder. Heidegger’e göre Dasein, kendi varlığını söz konusu edebilen bir varolan olarak kendini kendi için sarf eder ve bunu yaparak, kendisini kendine ait zamandan hareketle tüketir: “Dasein kendini tüketirken bizzat kendine ihtiyaç duyar, yani kendi zamanına ihtiyaç gösterir. Zamana ihtiyaç duyan Dasein, onu hesap eder olur... Zamanla hesap etmek, dünya-içinde-varolma için tesis edici bir şeydir.”⁶⁵ Bu temelde dünya-içinde-varolmak, ancak zaman-içinde-varolmak biçiminde erişilebilir hale gelir. Dasein’ı zaman içinde var eden süreci belirleyen bir kutbu, daha önce üzerinde durduğumuz ölüm, yani son oluştururken, diğer kutbu ise doğum, yani başlangıç oluşturur.” Öyleyse, Dasein’ın zamansal bütünlüğünü temsil eden, doğumu ile ölümü arasında kalan varolma tarzıdır. Dasein’ın zamansallığı onun doğasının bir gereğidir, hiçbir tarih bilimini gerektirmez; aksine, ona tarihselliğini veren herhangi bir tarih bilimi değil, Dasein’ın kendini zamana göre konumlandırması, “başına gelenler”i zaman içindeyken tecrübe etmesidir.⁶⁶ Heidegger’e göre zaman, ne özünde ne nesnede mevcuttur, öznel- liğin ne içerisinde ne dışındadır, ne de öznelikten önce vardır; aksine zaman,

63 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 281.

64 Emmanuel Levinas, *Ölüm ve Zaman*, s. 48.

65 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 353.

66 A.g.e., s. 400.

kendini esasen hem öznel hem nesnel bir alanda, kamusalılıkta var eder. Herkes, zamansallığını, herkese ve hiç kimseye ait olan bu kamusal zamandan alır.

Dasein'ın (Avrupa'nın) kaderi

Dasein, ölüme yönelik kaygısını ötelemek adına herkes içinde kaybolduğundan, burada kendini yeniden nasıl bulacağı, kendini gerçekliği içerisinde kendine nasıl yeniden göstereceği sorunu doğar. İşte, herkesin kamusalılığı içerisinde herkese kulak verirken kendi benliğini duymazdan gelen Dasein'ı kendi imkânına yeniden kavuşturacak olan, tüm gürültüye rağmen sessizliğinde kendini duyan *vicdanın* (*Gewissen*) sesidir.⁶⁷ Kendine özgü varlıktan uzaklaşmış olanı geri-singeri çağıran bu ses, kendini kelimelerle dile getirmez. Vicdan sözünü daima sessizlik içerisinde söyler. Kuşkusuz, vicdanın sesiyle Dasein, doğrudan doğruya kendisini çağırır. Çağrının belirsizliği ve belirlenemezliği, planlı ve iradi bir biçimde yönlendirilemeyeceğini gösterse de, Heidegger'e göre çağrı benin içinden gelir, ben hakkındadır. Dolayısıyla, Dasein'ın vicdanın sesine yönelmesi, aslında bir vicdana-sahip-olmayı-isteme çabası ve bu yolla, kendine özgü varlık anlamı içerisinde kendini anlama çabasıdır.⁶⁸ Heidegger, Dasein'ın vicdan üzerinden kendisini açmamasını, kapalılığı-açma-kararlılığı (*Entschlossenheit*) olarak adlandırır. Burada üzeri örtülü olan, Dasein'ın kendine özgü hakikati olduğundan, kapalılığı açma-kararlılığı, bir anlamda, Dasein'ın kendi-olmasıdır. Dasein'ı kendi-olmaya iten belki de varoluşunun sonluluğunu kavraması, sürekli kendisinden kaçtığı ölümün hakikatiyle, bu sonluluğun kavranması yoluyla yüzleşmesidir. Heidegger, bunu doğrularcasına, Dasein'ın içerisine fırlatılmış olduğundan aslında ait olduğu dünyaya mahkûm olduğunu, Dasein'a biricik hedefini, yalnızca ölüm için serbest olduğuna dair bilincin vereceğini, bu bilincin Dasein'ı keyfilik, hafife alma, saklanma gibi kolaylıkla kapılacağı/kapıldığı bir imkânlar kalabalığından çekip çıkaracağını ve Dasein'ı kendi *kaderinin* (*Schicksal*) basitliğine, daha doğru bir ifadeyle yalınlığına geri getireceğini öne sürer. O halde kader, Dasein'ın kapalılığı-açma-kararlılığında yatan asli yaşanılmışlığından başka bir şey değildir.⁶⁹ Ne var ki, Dasein özü gereği başkalarıyla-birlikte-varolduğundan, onun bu yaşanılmışlıkları esasen birlikte-yaşanmışlıklardır. Dolayısıyla kader, birlikte-yaşanmışlıklar bütünü olarak bir halkın (*Volk*) kaderidir. Öznelerarası bir yapısı olduğu içindir ki, Heidegger'e göre, kaderin gücü iletişimdir, kader kendini iletişimde serbest bırakır.

Tüm bu söylediklerimizin de gösterdiği üzere, Heidegger için bir imkânlar bütünü olan Dasein'ın eksistensiyal analitiği, Dasein'ın yani insan varoluşunun

67 A.g.e., ss. 284-7.

68 A.g.e., s. 312.

69 A.g.e., s. 407.

önünde açtığı yol iyice belirgin hale gelir. Dünya-içinde-başkalarıyla-birlikte olan Dasein, ölüme yönelik, yani kendi zamansallığının sona ermesine yönelik kaygıyla herkes içerisinde kaybolarak kendisine yüz çevirirken, Heidegger'in Dasein'a buyruğu, kendi vicdanının sesini dinlemesi, bu yolla kendine özgü varlığına geri dönmesi ve en nihayetinde ancak bir halk içerisinde gerçekleştirileceği kaderi yoluyla kendinden hareketle kendi olmasıdır.

Sonuç yerine

Avrupa'nın içinde olduğu krizi doğrudan karşısına alan Husserl kendini salt felsefi bir bakışla sınırlar ve Ahmet Soysal'ın da işaret ettiği gibi yalnızca kültürün, psikolojinin, modern bilimlerin ve nihayet felsefenin krizi üzerinde durur. Husserl'in felsefi zeminde ele almış olduğu kriz sorununa verdiği yanıt da yine felsefenin içerisinde. Nietzsche'nin deyişiyle "hasta Avrupa"nın kurtuluş yolunu, bir yaşam felsefesi olma iddiasında olan transendental fenomenoloji açacaktır. Oysa felsefeyle başlayan ve orada kalan düşünme, "krizin fenomenolojisi"ni "fenomenolojinin krizi" haline getirir. İşte bu noktada, Husserl'in krizle yüzleşme biçimine yöneltilebilecek ve aslında itiraf etmekte zorlansak da tüm Husserlci kriz felsefesini yerinden edecek soruyu, "bütün zamanların en büyük düşünürlerinden birini çabucak yargılamamak" adına yanıtlamaktan kaçınan Ahmet Soysal formüle eder: "*Kriz* sorunsalının işlenmesinin ve yanıtının ayrıcalıklı *yerinin felsefe* olması, yine de bir saflığı açığa vuruyor mu, ki bu, sonuçta, kendine verdiği kurucu rolde –öyleyse bu aşırı önemde– Batı'da felsefenin saflığı olabilir?"⁷⁰

Herkesin az çok kabul edeceği gibi, Avrupa'nın krizi, felsefi olmaktan çok siyasi, ekonomik ve toplumsaldır. Felsefenin Avrupa'nın kriziyle ilgisinde üstleneceği ödev, felsefeyi krizin alanına yayararak bu çok boyutluluğu görmezden gelmek değil, bu alanlara kendini açarak bir kriz felsefesini bu alanlar üzerinden inşa etmek olacaktır. Marc Richir'in Husserlci yaklaşımı, buraya Heidegger'i de ekleyerek onu apolitik olmakla suçlaması ve bu felsefenin zayıflığının bir yönünü bu apolitikliğin kurduğunu söylemesi,⁷¹ Ahmet Soysal'ın, Husserl'in bir Yahudi olarak hayatını tehlikeye sokan tüm unsurları kriz yorumunun dışarısında bırakmasına anlam verememesi, sözünü ettiğimiz inşa etme girişiminin başarısızlığını ifşa eder.

Gelgelelim, Richir'in Heidegger'i apolitik olmakla itham etmesi bizce kısmen doğru bir eleştiri olsa da, Heidegger felsefesinin halk ve ölüm kavram-

70 Ahmet Soysal, "Kriz ve Barbarlık: Edmund Husserl ve Michel Henry", *Avrupa'nın Krizi*, yay. haz. Önay Sözer ve Ali Vahit Turhan, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 1994, s. 80.

71 Marc Richir, "Avrupa'nın Krizi Karşısında Fenomenolojinin Durumu", çev. Ömer Albayrak, *Avrupa'nın Krizi*, s. 105.

ları göz önünde tutulduğunda, ya da bu yazının konusu olmamakla birlikte, Heidegger'in tekniğe yönelik eleştirisi ile hümanizmi yeniden yorumlama biçimi dikkate alındığında haksız çıkar. Heidegger'in, Dasein'in kaderini nasıl gerçekleştireceği ve kendine nasıl yeniden geri döneceği konusunda halka, Dasein'in en kendine özgü imkânı, Levinasçı tabirle tüm imkânların imkânı olarak yorumladığı ölüme yaptığı vurgu, etik ve politik anlamda birçok tartışmaya yol açmış, dahası, Heidegger'in Nazizmle olan tehlikeli yakınlığını ele alan Levinas, Agamben, Žižek gibi düşünürler, *Varlık ve Zaman*'ın doğrudan bu bağın özünü ortaya koyan anlamlar taşıdığını savunmuşlardır.

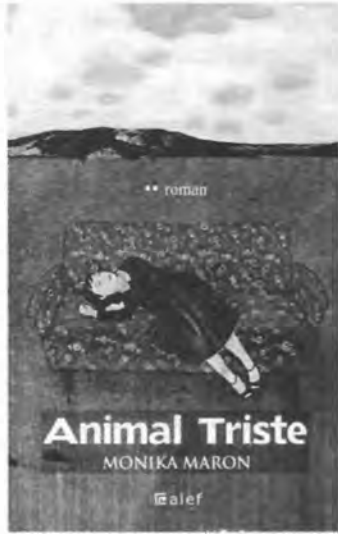
Bizim bu yazıda ele almış olduğumuz halk ve ölüm kavramları bu tartışmanın merkezini işgal ederler. Fakat halk kavramı, kriz düşüncesine olumlu bir çıkış göstermekten çok, Heidegger'i faşizmi pekiştirmekle yargılayan birçok yorumu haklı çıkaracak bazı temaları bünyesinde barındırdığından, burada ölümün Levinasçı bir fenomenolojisine girişmenin verimli bir etik ve politik alanı nasıl olanaklı kılacağını tartışmak daha yararlı olur. Daha önce de sözünü ettiğimiz gibi, ölümün insan varoluşunun temel yaşantısı olması ve insanı hiçliğe açması noktasını aşmanın ısrarla üzerinde duran Levinas, ölümün ardında kalmanın yarattığı fazladan yaşamanın sorumluluğu ve suçluluğundan, sınırları biraz zorlayacak olursak, bir ölüm etiği inşa eder. Başkasının başkalığının deneyimi, bu bağlamda, Husserlci bir yönelimsellikte *başka benin* yapılandırılması ya da Heideggerci anlamda halkçı bir ortaklığın kurulması olmaktan çıkar, ve de doğrudan, başkasının yaşamının sorumluluğunu üstlenme ve ölümünün suçluluğunu duyma biçiminde yükselir. Bu ölüm etiği öylesine verimli bir tartışma alanı açar ki, Judith Butler 11 Eylül saldırıları sonrası yeniden kutuplaşan dünyada, benin başkasına yönelik tutumunu ve benin başkasıyla yüz yüze gelmesini imkânsız kılan koşulları şiddet, yaralanabilirlik ve yas kavramları temelinde, yani reel politik bağlamı tümüyle Levinasçı ölüm kavramının içinden geçerek ele alır.⁷² Dolayısıyla, Husserl'den Heidegger'e, krize karşı bir çıkış çabası olarak yükselen fenomenolojik/ontolojik felsefenin mirası, Levinas'ın Husserl fenomenolojisini yapısızlandırması ve ardından Heidegger'in ölüm çözümlemesini etik bir düzeye taşımasıyla bugüne dek ulaşır. Bunu sağlayansa, krize karşı felsefeyi tüm toplumsal alana açmak ve bu alandaki etik ve politik çok boyutluluğu felsefi etkinliğin zeminine oturtmaktır.

72 Judith Butler, *Kırılgan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü*, çev. Başak Ertür, Metis Yay., İstanbul, 2005, ss. 137-42.

Kaynakça

- Buren van, John, "The Young Heidegger and Phenomenology", *Heidegger Reexamined Volume I: Dasein, Authenticity and Death*, yay. haz. Hubert Dreyfus ve Mark Wrathall, Routledge, New York, 2002.
- Butler, Judith, *Kırılğan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü*, çev. Başak Ertür, Metis Yay., İstanbul, 2005.
- Dreyfus, Hubert, "Heidegger's Critique of the Husserl/Searle Account of Intentionality", *Heidegger Reexamined Volume I: Dasein, Authenticity and Death*, yay. haz. Hubert Dreyfus ve Mark Wrathall, Routledge, New York, 2002.
- Guignon, B. Charles, "Heidegger's 'Authenticity' Revisited", *Heidegger Reexamined Volume I: Dasein, Authenticity and Death*, yay. haz. Hubert Dreyfus ve Mark Wrathall, Routledge, New York, 2002.
- Heidegger, Martin, *Özdeşlik ve Ayrım*, çev. Necati Aça, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1997.
- Heidegger, Martin, *The Basic Problems of Phenomenology*, İng. çev. Albert Hofstadter, Indiana University Press, Bloomington, 1982.
- Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul 2008.
- Heidegger, Martin, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, 2009.
- Husserl, Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, İng. çev. David Carr, Northern University Press, Evanston, 1970.
- Husserl, Edmund, *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, çev. Abdullah Kaygı, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, 2007.
- Husserl, Edmund, "From Subjectivity to Intersubjectivity", İng. çev. Dorion Cairns, *The Essential Husserl*, yay. haz. Donn Welton, Indiana University Press, Indiana 1999.
- Levinas, Emmanuel, *Ölüm ve Zaman*, çev. Nami Başer, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2006.
- Richir, Marc, "Avrupa'nın Krizi Karşısında Fenomenolojinin Durumu", çev. Ömer Albayrak, *Avrupa'nın Krizi*, yay. haz. Önay Sözer ve Ali Vahit Turhan, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 1994.
- Smith, A.D., *Routledge Philosophy Guidebook to Husserl and the Cartesian Meditations*, Routledge, New York, 2003.
- Soysal, Ahmet, "Kriz ve Barbarlık: Edmund Husserl ve Michel Henry", *Avrupa'nın Krizi*, yay. haz. Önay Sözer ve Ali Vahit Turhan, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 1994.
- Zahavi, Dan, *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*, İng. çev. Elizabeth A. Behnke, Ohio University Press, Atina, 2001.

MODERN ALMAN EDEBİYATININ ÜÇ YETKİN KALEMİNDEN ÜÇ KUVVETLİ ROMAN



Bellek Aşk Yeniden Kuruyor

Triste est omne animal post coitum, præter mulierem gallinæque...
Her hayvan cinsel birleşme sonrası hüzünlüdür; kadınlar ve horozlar hariç. Hafızanın kişiliğimiz üzerinde oyradığı roller.... Unutuşa sürüklenen, tüm bu unutuşun içinde eski sevgilisi ile yaşadıklarını ayrıntılarıyla canlandıran anlatıcı, ilişkinin sürpriz sonu ile bizi kendi yanılmasına mı ortak ediyor yoksa yeniden hatırlayışın sert yüzüne mi bakıyor? Geçmiş sil baştan yazarak kendimizi nasıl şekillendiriyoruz?

"Maron'un, zaman zaman lirik vurgularla öne çıkan enfes bir dili var."

NEW YORK TIMES BOOK REVIEW

Daimi Kaçışın Acısı

Kasabasını, ardından da oğlunu geride bırakmak durumunda kalan Helene'nin yaşadıkları, istisna halinin toplumdan aileye oradan da bireye kadar uzanan yıpratıcı etkileri yoğun bir duygusalılık, keskin bir ürkütücülükle okura aktarılıyor. Julia Franck bu hikâyeyi anlatırken büyük bir aile anlatısı ve insanın derinliklerine uzanan bir çağ romanı ortaya koymayı başarıyor.

"Julia Franck'ın metinleri olağandışı, neredeyse ürkütücü bir duygusallıkla çevrili. Bedenlerin, kokuların, bakışların ve genel olarak duyuların metne dökülmüş hali"

NEUE ZÜRCHER ZEITUNG

Zayıflatıcı Çelişkiler

Aşk ve savaş; en yoğun duyguları bize tattıran bu karşıtlığın orta yaşlı bir erkekte bıraktığı izlerin, onu nasıl kendiyi yüzleşmeye ittiği etkili ve vurucu bir şekilde betimleniyor bu eserde. Şiddete sarılan bir toplum içinde duygularını; kendi bedeninin gerçeklerini umursamaz duruma gelen bir bireyden söz ediliyor.

Teneke Trampet, Katherina Blum'un Çiğnemen Onuru gibi romanları da sinemaya uyarlayan Volker Schlöndorff'un 1981 yılında filme aldığı bu roman belki de tarihin içinden silinmeyen; yaşamın değişmez parçası olmuş durumları hepimizin olağanmış gibi yaşamasına bir uyarı, bir kendimizle hesaplaşma çağrısıdır.

Veryüzünün tükenmez sözü kitaptır

İçsel zaman bilinci ve ön-reflektif öz-farkındalık*

Öz-farkındalık (*self-awareness*) üzerinden yürütülmekte olan güncel tartışmalar incelendiğinde, yaptığı felsefi katkının değeri her ne olursa olsun, Husserl'in konuyla ilgili yaptığı açıklamaların mevzubahis başlık açılarından biri olmadığı fark edilecektir. Büyük ölçüde kabul görmüş olan bu kanı, kaynağı itibarıyla, Husserl'in, öz-farkındalık meselesine gerçek anlamda eğilemeyecek kadar *yönelimsellik* (*intentionality*) problemine konsantre olmuş olduğu iddiasına yaslanmaktadır. Husserl, yönelimsellik konusuna duyduğu ilginin bir gereği olarak nesne-bilincini her tür farkındalığın paradigması olarak kabul etmiş, bu sayede de yönelme ile yönelinen arasındaki farkı doğal bir sonuç olarak ortaya koyacak biçimde özne-nesne dikotomisini temel alan bir öz-farkındalık modelinde karar kılmıştır. En nihayetinde de ön-reflektif öz-farkındalık gibi bir konunun hiçbir zaman farkına varamamış, bu meseleyi refleksiyon (*reflection*) terimiyle anlamaya çalışan geleneksel ve son derece problemli bir modele saplanıp kalmaktan kurtulamamıştır.

Yukarıda dile getirmiş olduğumuz görüş, belli ölçülerde izi Heidegger'e kadar sürülebilecek eski bir eleştiriyi yansıtmaktadır. 1925 yılında vermiş olduğu *Zaman Kavramının Tarihi için Önsöz* (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*) başlıklı dersinin notlarında Heidegger, Husserl'in son derece dar bir varlık kavramıyla iş gördüğünü yazmıştır. Yönelimsellik meselesini diğer tüm problemleri dışarıda tutacak kadar ilgisinin odağı haline getirmiş olan Husserl, bilincin varlığı ile nesnelerin varlığını bir tutmuş, bunun sonucu olarak da yö-

* Dan Zahavi, "Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness", *The New Husserl: A Critical Reader*, ed. D. Welton, Indiana University Pres, 2003, ss. 157-80.

nelimsel özneliliğin kendisini karakterize eden özel varlık kipini açıklamakta başarısız olmuştur. Heidegger, yapmış olduğu bu tespitin sonucunda daha radikal bir fenomenolojinin gerekli olduğunu savlamaktadır. Böyle bir fenomenoloji özneliliğin ilksel verililik (*original givenness*) zeminine geri dönecek; bu zemine, Husserl'in yaptığı gibi, refleksiyonun (olası) *nesnelerinden* biri olarak değinip geçmeyecektir.¹

Yakın zamanda Tugendhat da benzer bir eleştiri ortaya koymuştur. Tugendhat'ın iddiasına göre, Husserl özbilinci bir tür içsel algı olarak, yani iki farklı deneyim (algılayan ve algılanan) arasında yer alan bir özne-nesne ilişkisi olarak tasavvur etmiş, dahası bu tip bir ilişkinin hangi nedenle öz-farkındalık üreteceğini açıklamakta da başarısız olmuştur.² Husserl'in öz-farkındalık analizinin teorik refleksiyon paradigmasından kurtulmayı başaramadığını savunan benzer görüşlere Henrich'te, Frank'ta ve Gloy'da da rastlamak mümkündür.³ Manfred Frank'ın yazmış olduğu gibi: "Husserl'in reflektif olan haricinde bir özdüşünümSELLİK kavramına sahip olduğunu söylemek, her halükârda zor görünmektedir."⁴ Frank Husserl'in ikna edici bir öz-farkındalık analizi ortaya koyamadığını ileri sürmekle yetinmemiş, onun bu problemin kendisini anlamış olmaktan dahi uzak olduğunu iddia etmiştir.⁵

Söz konusu eleştirel yorumların ortak özelliklerinden birisi de, bunların dar bir literatüre dayanıyor olmalarıdır. Genel olarak bakıldığında, bu eleştiriler, Husserl'in yayımlanmış iki eseriyle, yani *Mantıksal Araştırmalar* (*Logische Untersuchungen*) (1900-1901) ile *Saf Bir Fenomenoloji ve Fenomenolojik Felsefe İçin Düşünceler* ile sınırlanmıştır (*Ideen zur einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologische Philosophie I*, 1913). Kimileyin *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi* (*Zur Phaeomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 1893-1917) adlı kitaba da başvurulmuş olmasına rağmen, ne filozofun ölümünü takip eden

1 Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, cilt 20, Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main, 1979, ss. 143, 152.

2 Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1979, ss. 15, 17, 53.

3 Dieter Henrich, "Fichtes ursprüngliche Einsicht", *Subjektivität und Metaphysik: Festschrift für Wolfgang Cramer*, yay. haz. Dieter Henrich ve Hans Wagner, Frankfurt am Main, Klostermann, 1966, s. 231; Karen Gloy, *Bewusstseinstheorien. Zur Problematik und Problemgeschichte des Bewusstseins und Selbstbewusstseins*, Alber, Freiburg, 1998, s. 203.

4 Manfred Frank, *Was ist Neostukturalismus?*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1984, s. 300; *Zeitbewusstsein*, Neske, Pfullingen, 1990, ss. 53-7.

5 Manfred Frank, *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986, s. 45. Buna karşı olarak, Husserl'in bilincin ön-reflektif varlığına yönelik betimlemeler yapmış olduğunu Sartre'in dahi kabul ettiğine dikkat çekmek mümkündür (Jean-Paul Sartre, "Conscience de soi et connaissance de soi", *Bulletin de la Société Française de Philosophie* XLII, 1948, s. 88).

yıllarda yayımlanmış olan *Husserliana* ciltlerinin, ne de Husserl-Arşivlerinde bulunan ve henüz yayımlanmamış olan elyazmalarının söz konusu edildiği bir gerçektir.

Husserl çalışmalarının ortaya koymuş olduğu bu derece güncel bir içerikten söz etmek mümkünse de, yaşamı boyunca yayımlanmış olan yazılarıyla sınırlı kaldığımız sürece filozofun felsefesine dair yeterli olduğu söylenebilecek bir kavrayışa ulaşmamız neredeyse imkânsız olacaktır. Ve bu imkânsızlık sadece öznelerarasılık problemi, beden rolü ve zamansallığın yapısı gibi konular için değil, öz-farkındalık sorunu için de geçerliliğini korumaya devam edecektir.

Yukarıdaki iddialar ışığında yazının kalan kısmı için yapmayı planladığım şey, filozofun ölümünden sonra yayımlanmış materyalden yararlanmak suretiyle daha önce bahsetmiş olduğum bu standart yorumun reddedilmesi gerektiğini göstermektir. Ön-reflektif öz-farkındalık nosyonu Husserl felsefesinde sadece yer almakla kalmaz, aynı zamanda oldukça aydınlatıcı bir çözümlemeye tâbi tutulur. Bu felsefenin sınırları içinde sadece ve sadece öz-farkındalık problemine odaklanmış çözümlemelere nadiren rastlanabileceği doğrudur. Ama bunun nedeni, daha ziyade söz konusu başlığın genellikle yönelimsellik, mekânsallık, cisimleşme (*embodiment*), zamansallık, dikkat, öznelerarasılık vs. gibi alakalı meselelerin bir parçası olarak analize tâbi tutulmuş olmasıdır. Bu durum, sistematik bir açıklama yapma yönünde ortaya konacak her türlü girişim için hem meydan okuyucu, hem de ümit verici bir niteliğe bürünecektir. Ümit verici olacaktır, zira Husserl'in öz-farkındalık meselesine ilişkin olarak yapmış olduğu analiz, sözgelimi Frank veya Henrich'in yazılarında rastlanabilecek türdeki biçimsel düşüncelerden çok daha detaylı, somut ve konunun özüne sadık bir görünüm arz etmektedir. Meydan okuyucudur, çünkü Husserl'in yazılarında derin ve detaylı bir öz-farkındalık teorisinin varlığından söz etmek her ne kadar mümkünse de, söz konusu teorisinin parçalarını bir araya getirmenin de bir zorunluluk olarak kendini dayattığı su götürmezdir; zira konuyla alakalı unsurları diğer öğelerden ayırıp yalıtma ve ikincil tartışmalar içinde kaybolmaktan kaçınmaya çalışmak son derece meşakkatli bir iştir. Burada Husserl teorisinin tamamını ana hatlarıyla ortaya koymaya yerim yetmeyeceğinden, yazının geri kalanında filozofun aslında ön-reflektif öz-farkındalık nosyonu ile çalıştığını savlayan argümanlar öne sürmekle yetineceğim.

Ama söz konusu argümanları sıralamaya geçmeden önce, içebakış teorisiiyle ilgili birkaç hususa temas etmeden geçmek de olmaz. Öz-bilincin, "bakış"ını kendi kendine yöneltmiş, kendisini kendisine nesne yapmış, bu sayede de yine kendi kendinin farkına varmış bilincin yarattığı bir sonuç olduğunu iddia eden görüşe bir alternatif bulmak niçin bu denli önemlidir?⁶ Henrich, Cra-

6 Mevzubahis teorisinin uyarlamalarından herhangi birini savunan çağdaş düşünürlerle rastlamak zor değildir. Bu konuya ilişkin bir değerlendirme ve eleştiri için bkz.

mer, Pothast, Frank ve Gloy gibi yorumcuların yazılarına göz gezdiren herhangi bir okuyucu, buralarda içebakış modelinin yetersizliklerini göstermeye çalışan koca bir argüman cephaneliğiyle (temelde aynı argümanın farklı uyarlamalarından müteşekkil bir cephaneliktir bu) karşılaşacaktır. Söz konusu eleştirilerin kendisini hedef aldığı temel sav, ön-reflektif öz-farkındalıktan söz etmenin mümkün olmadığını, bunun sonucu olarak da öz-bilincin ancak ve ancak bilincin kendisini kendisine nesne kılmasının neticesinde ortaya çıkacağını öne süren savdır. Şimdi yapacağımız şey, merkezi öneme sahip bu argümanı biraz daha yakından incelemek olacaktır.

Öz-bilinci içebakış temeline oturtan model iki unsurlu bir işleyiş şemasına sahiptir. İster belli bir deneyimin diğer bir deneyimi nesne olarak aldığını, ister aynı deneyimin kendi kendini nesneleştirdiğini farz edelim, üzerinde uğraştığımız şeyin bir öz-bölünme (*self-division*) olduğunu ve bu öz-bölünme fikrinin refleksiyon ediminin kendisini (*the reflecting*) refleksiyona konu olandan (*the reflected*) *ayırma*yı gerekli kıldığını kabul etmek durumundayızdır. Bu durumda refleksiyon adı verilen edimin amacının söz konusu ayrışmanın üstesinden gelmek (veya bu ayrışmayı değillemek) ve bu iki unsurun özdeşliğini öne sürmek olduğu açıktır. Aksi takdirde öz-farkındalıktan bahsetmek dahi mümkün olmayacaktır. Lakin böyle bir strateji birtakım temel problemlerden de muaf değildir. Refleksiyon teorisinin temel iddiasına göre, öz-farkındalık taşıyan bir algı haline gelecek olan her algı, takip eden anda gerçekleşecek bir içebakış ediminin sonucunda nesneleştirilmeyi (*objectivation*) beklemek durumundadır. Buna karşın, mevzubahis deneyimin reflektif bir tarzda tema haline getirilmesi ve bir nesneye dönüştürülmesi öz-farkındalıktan bahsedebilmek için yeterli olmayacaktır; zira nesneleştirilen deneyimin [ya da algının --çev. n.] nesneleştiren deneyimle özdeşliğinin kavranması öz-farkındalıktan bahsedebilmenin bir diğer önkoşuludur. Bir öz-farkındalık durumundan bahsedebilmek için A'nın B'nin bilincinde olduğunu söylemek kâfi değildir: A'nın B'nin bilincine, B'nin kendisi ile [A ile] özdeşliği üzerinden varması da ilave bir şart olarak öne çıkmaktadır. Bir diğer deyişle, öz-farkındalık taşıdığı söylenebilecek herhangi bir algı, içebakış ediminin kendisiyle özdeşliği temelinde kavranıyor olmak durumundadır (ve *numerik özdeşlik* daha baştan konu dışı bırakıldığı için, söz konusu özdeşlik aynı özneye ait olma ya da aynı bilinç akışının parçası olma kriteri üzerinden düşünülmelidir). Refleksiyon edimi kendisi gibi bir şeyle karşılaşacaksa, ya da kendisinden farklı ama kendisine benzer bir şeyi tanıyacak veya tanımlayacaksa, kendisine ilişkin öncel bir aşinalığa gereksinim duyacaktır. Sonuç olarak, refleksiyon edimi, öz-farkındalık taşıyan bir edim haline gelebil-

mek için bir başka refleksiyon edimini beklemek zorunda kalacaktır; bu da bizi bir kısır döngüyle karşı karşıya bırakacak ya da bu edimin kendisinin *refleksiyon edimi öncesinde* öz-farkındalık taşıdığını itiraf etmeye mecbur bırakacaktır. İkinci alternatifi kabul ettiğimiz takdirde, açıklanması gerekeni daha baştan varsaymış olacağımız ve her öz-bilincin refleksiyonla mümkün olduğunu savunan refleksiyon teorisini açıkça reddetmek durumunda kalacağımız için kendimizi döngüsel bir açıklama zemini üzerinde bulmamız kaçınılmaz olacaktır.⁷

Bu argümandan çıkartılacak ders, öz-bilinci bir tür ilişki olarak –ki bu iki farklı deneyim arasındaki bir ilişki olarak da, bir deneyimin kendisiyle ilişkisi olarak da düşünülebilir– tanımlayan teorilerden uzak durmak gerektiğidir; zira her ilişki, özellikle de özne-nesne ilişkisi, ilişkiye giren iki ya da daha fazla sayıdaki terim arasında bir *farklılık* öngörür; sorun çıkartan şey de tam olarak budur.

I

Husserl'in bu durumda öz-farkındalık hakkında ne söylemesi gerekir? Bu soruyu yanıtlamaya onun öz-bilinci tıpkı Sartre gibi öznelliğin asli bir özelliği olarak gördüğünü ve refleksiyonu da öz-bilincin temel-olmayan, kurulmuş (*founded*) bir formu olarak anladığını göstererek başlayabiliriz.

Husserl'e göre bir özne olmanın anlamı, kendisi-için (*for-itself*) var olmak (*existence*), yani öz-farkındalığa sahip olmaktır. Böylelikle öz-farkındalık, yalnızca dikkatimizi bilinçli yaşantılarımıza yönelttiğimiz istisnai durumlarda ortaya çıkan bir şey değil, hangi dünyevi *entitelerin* bilincinde olduğundan tamamen bağımsız olarak öznelliğin kendisini karakterize eden bir özellik olarak düşünülmelidir.⁸

7 Burada konuyla alakalı daha klasik bir argümandan bahsetmenin tam zamanıdır: Refleksiyon teorisine göre öz-bilinç, tam olarak refleksiyon edimi herhangi bir deneyime, sözelimi bir tavla zarının algısı deneyimine yöneldiğinde ve bu deneyimi kendi nesnesi kıldığında ortaya çıkabilmektedir. Buna karşın, refleksiyon ediminin sonsuza kadar ıskalayacağı kritik bir şeyin de her zaman var olmaya devam edeceği açıktır; bu şey, deneyimin öznesi *olarak* refleksiyon ediminin kendisidir. Her ne kadar ikinci-derece refleksiyon ediminin birinci-derece refleksiyon edimini kapsamaya yetenekli olduğu söylenebilse de, bu, var olan durumu değiştirmeye yetmeyecektir; zira ikinci-derece refleksiyon ediminin kapsayıcılığından kaçan bir şey hâlâ var olmaya devam edecektir, ki bu da benzer bir biçimde özne kurbunu teşkil eden ikinci-derece refleksiyon ediminin kendisi olacaktır ve bu böylece sonsuza kadar sürüp gidecektir. Sonuç olarak, bu görüşün olası sonuçlarından biri, gerçek anlamıyla düşünüldüğünde (kendinin bir özne olarak farkında olmak olarak anlaşıldığında) öz-bilinç gibi bir şeyden bahsedilemeyeceğidir.

8 Bu tip bir sonuca götüren bol miktarda açıklamaya şu eserlerde rastlamak mümkündür: Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*, cilt 1, yay. haz. Stephen Strasser, Martinus Nijhoff, The Hague, 1963, s. 81; *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, İng. çev. Dorion Cairns, Martinus Nijhoff, The Hague, 1960, s. 43; *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II: Phänomenologische*

Bir özne olmak demek, kendi kendinin farkında olacak bir varoluş kipinde olmak demektir.⁹

Mutlak bir var olan, yönelimsel yaşam formu içinde var olandır –ki bu tip bir var olan, esas olarak neyin bilincinde olduğu hiçbir önem taşımaksızın aynı zamanda kendi kendinin bilincinde olandır. Tam olarak da bu yüzden (derinlemesine incelediğimizde daha da iyi göreceğimiz gibi) kendi kendine dönebilmek, yani *içebakış* yapabilmek gibi özsel bir yeteneği –kendi kendini nesneleştirebilmek ve yine kendi kendiyile ilgili yargılar ve kanıtlar üretebilme yönünde bir yeteneği– her daim bünyesinde barındırmaktadır.¹⁰

Söz konusu öz-farkındalık durmaksızın akıp giden yaşanmış-deneyime (*Lived-experience; Erleben*) indirgenemez; daha ziyade, böyle bir akış esnasında her daim bu akışın eşzamanlı bilinci olarak tezahür eder. Bu bilinç bir öz-algılamadır. Sadece istisnai durumlarda benlik tarafından ortaya konan tematik bir farkına varma eylemidir. Bu istisnai anlara herhangi bir anda gerçekleştirilmesi mümkün olan içebakış da dahildir. Her deneyimi bilinçli birer deneyim haline getiren mevzubahis algılama içsel bilinç ya da içsel algılama denilen şeye karşılık gelmektedir.¹¹

Bu noktada Husserl'i yanlış anlamamak önemlidir. Husserl, özneliğin kendisinin öz-farkındalık içerdiğini öne sürerken, bu farkındalığın aynı özneliği bütünüy-

Untersuchungen zur Konstitution, Husserliana, cilt 4, yay. haz. Marly Biemel, Martinus Nijhoff, The Hague, 1952, s. 318; *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy II: Studies in the Phenomenology of Constitution, Collected Works*, cilt 3, İng. çev. R. Rojcewicz ve A. Schuwer, Kluwer, Dordrecht, 1989, ss. 330-1; *Erste Philosophie II (1923/24): Theorie der phänomenologischen Reduktion, Husserliana*, cilt 8, yay. haz. Rudolf Boehm, Martinus Nijhoff, The Hague, 1959, ss. 189, 412, 450; *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I (1905-1920), Husserliana*, cilt 13, yay. haz. Iso Kern, Martinus Nijhoff, The Hague, 1973, ss. 252, 462; *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II (1921-1928), Husserliana*, cilt 14, yay. haz. Iso Kern, Martinus Nijhoff, The Hague, 1973, ss. 151, 292, 353, 380; *Manuskripte C16 81b* (Husserl'in yayımlanmamış Elyazmaları'ndan yapılan alıntılar için Leuven'deki Husserl Arşivi kullanılmıştır –ed. n.)

- 9 Edmund Husserl, *Intersubjektivität II*, s. 151; krş. *Intersubjektivität I*, s. 462; *Erste Philosophie II*, s. 412.
- 10 Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, *Husserliana*, cilt 17, yay. haz. Paul Janssen, Martinus Nijhoff, The Hague, 1974, ss. 279-80; *Formal and Transcendental Logic*, İng. çev. Dorion Cairns, Martinus Nijhoff, The Hague, 1969, s. 273.
- 11 Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926, Husserliana*, cilt 11, yay. haz. Margot Fleischer, Martinus Nijhoff, The Hague, 1966, s. 320.

le ve şaşmaz bir biçimde kendi kendine şeffaf kıldığını iddia eden fazlasıyla güçlü kartezyen tezin sözcülüğünü yapıyor değildir; yaptığı daha ziyade, kendisinden sonra Nagel ve Searle'ün de tekrarlayacakları gibi basitçe deneyimsel fenomenler ile birinci-şahsın verililiği arasındaki yakın ilişkiye dikkat çekmekten ibarettir.¹² Dolayısıyla, bu denli kapsayıcı olduğu söylenebilecek bir öz-farkındalıktan bahsederken Husserl'in söz konusu etmeye çalıştığı ana mesele, bilincin kendi kendini nasıl deneyimlediği, kendi kendine ne şekilde verili hale geldiği ve kendi kendini nasıl olup da apaçık ortaya koyabildiğidir. Husserl'in bakış açısı uyarınca, deneyimin öznel ya da birinci-şahıs üzerinden verililiği basitçe deneyime eklemlenen bir nitelik olarak düşünülemez. Tersine, tam olarak deneyime ait varlık kipini kuran (*constitute*) mevzubahis verililiğin kendisidir. Var olabilmek için *fili olarak* bir özneye görünüp görünmemeleri önem taşımayan fiziksel nesnelerin aksine, deneyimler, özleri itibariyle öznel verililikleri, öznenin kendilerine yönelik olarak geliştirdiği "his" (*feel*) üzerinden nitelenmektedirler.¹³ Bir deneyime maruz kalmak, zorunlu olarak, bu deneyime sahip olmanın özne için "nasıl bir şey olduğu"nu söz konusu etmek demektir.¹⁴ Ama özne için bir deneyime sahip olmanın, aynı deneyime sahip olmanın "nasıl bir şey olduğu"yla sıkı sıkıya bağlı olması ölçüsünde, deneyimin doğasına özgü *benim-olma* (*mineness*) "niteliği"nin yanında, aynı deneyimin belli bir farkındalığının da mevcut olması zorunlu gibi görünmektedir. Flanagan'ın belirttiği gibi: "Her öznel deneyim, beraberinde bu deneyime sahip olmanın özne için nasıl bir şey olduğunu da getirmesi anlamında öz-bilinçlidir. Bu da aynı zamanda deneyimin öznenin deneyimi olduğunu, onun başına geldiğini ve onun kendi bilinç akışı içinde vuku bulduğunu ima eder."¹⁵ Bu nedenle, öz-farkındalığın, kişinin kendi deneyimini dikkatle tetkik edip incelemesinin ardından ortaya çıkan bir şey olduğunu söylemek mümkün değildir (hal böyle olunca, öz-farkındalığın, kişinin kendi ayna imgesini tanıması, kendisine birinci tekil şahıs zamiri ile referans vermesi ya da kendi hayat hikâyesinin bilgisine sahip olması durumlarında ortaya çıktığını söylemek de neredeyse olanaksızdır). Öz-farkındalıktan bahsedebilmek, daha ziyade, sadece yabancı bir nesnenin değil, o yabancı nesne-

12 John R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Cambridge, 1992, s. 172; David Woodruff Smith, *The Circle of Acquaintance*, Kluwer, Dordrecht, 1989, s. 95; David J. Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press, New York, 1996, s. 4; Galen Strawson, *Mental Reality*, MIT Press, Cambridge, 1994, s. 71.

13 Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford, 1986, ss. 15-6; Frank Jackson, "Epiphenomenal Qualia", *Philosophical Quarterly*, sayı 32, 1982, ss. 127-36; William James, *The Principles of Psychology I-II*, cilt 1, Macmillan, Londra, 1890/1918, s. 478.

14 Thomas Nagel, "What is It Like to Be a Bat?", *Philosophical Review*, sayı 83, 1974, s. 436; John R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, ss. 131-2.

15 Owen Flanagan, *Consciousness Reconsidered*, MIT Press, Cambridge, 1992, s. 194.

ye ilişkin deneyimin de bilincinde olmam halinde olanaklı hale gelmektedir; zira bu durumda kendi öznelliğimle de karşılaşma imkânı bulmuş olurum. Belli bir deneyimin bana birinci tekil şahıs kipinde verili olması halinde, bu deneyimin (en azından zımnen) *benim* deneyimim olarak verili olduğu ve bu nedenden ötürü de bir öz-bilinçlilik durumu olarak telakki edilmesi gerektiği açıktır. Dolayısıyla öz-farkındalıktan yoksun tek deneyim tipinin, bilincinde olmadığım bir deneyim, yani “bilinçsiz deneyim” olduğunu söyleyebilirim.

Dünyadaki nesnelere yönelimsellik yardımıyla angaje olduğum durumlarda bile deneyimin farkında olduğumu kabul etsem de, asıl soru, elbette, bu tip bir öz-farkındalığın *nasıl olup da* ortaya çıktığına ilişkin olacaktır. Söz konusu öz-farkındalık içebakış ediminin bir sonucu mudur? Husserl’in bu soruya yanıtı olumsuzdur. Husserl için içebakış edimi, örneğin bir İsveç ordu bıçağının algısına yönelik açık seçik bilinç iki anlamda *müesses*tir. Bu edim bize kendi-içine kapalı bir öznellik değil, nesneye yönelmiş ve bu sayede de kendini-aşan bir öznellik sunacak, bunun sonucunda da nesne-yönelimselliğini (*object-intentionality*) önceden varsayacaktır.¹⁶ Dahası, açık seçik bir öz-farkındalık durumuna karşılık gelmesinden ötürü, bu öz-farkındalığı önceleyen zımni bir öz-farkındalığa da yaslanıyor olmak durumundadır. Kökeni itibarıyla *Mantıksal Araştırmalar*’a kadar geri götürülebilecek olan algılama-deneyimleme (*Wahrnehmen-Erleben*) ayrımı burada yeniden söz konusu edilecek olursa, içebakış öncesinde kişinin yönelimsel nesneyi algıladığı, yönelimsel edimi de deneyimlediği (*erlebt*) söylenecektir. Her ne kadar yönelimsel anlamda edimin kendisine angaje olmuş değilsem de (bu ancak, edimin kendisini nesneleştirdiğim ilave bir içebakış edimiyle mümkün hale gelecektir), bu edimin bilinçsiz değil bilinçli olduğunu,¹⁷ yani kendi-kendini-veren bir edim olduğunu itiraf etmem gerekmektedir. Husserl’in sözcükleriyle ifade etmek gerekirse:

16 Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III (1929-1935)*, *Husserliana*, cilt 15, yay. haz. Iso Kern, Martinus Nijhoff, The Hague, 1973, s. 78; *Erste Philosophie II*, s. 157.

17 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Band I: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Band 2: *Ergänzende Texte (1912-1929)*, *Husserliana*, cilt 3a-b, yay. haz. Karl Schuhmann, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976, ss. 162, 168, 251, 349; *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, Book 1: *General Introduction to a Pure Phenomenology*, *Collected Works*, cilt 2, İng. çev. F. Kersten, Martinus Nijhoff, The Hague, 1983, ss. 174, 180, 261, 360; *Phänomenologische Psychologie: Vorlesungen Sommersemester 1925*, *Husserliana*, cilt 9, yay. haz. Walter Biemel, Martinus Nijhoff, The Hague, 1968, s. 29; *Phenomenological Psychology: Lectures, Summer Semester, 1925*, İng. çev. John Scanlon, Martinus Nijhoff, The Hague, 1977, ss. 19-20; *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, *Husserliana*, cilt 10, yay. haz. Rudolf Boehm, Martinus Nijhoff, The Hague, 1966, s. 291; *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917)*, *Collected Works*, cilt 4, İng. çev. John Brough, Kluwer, Dordrecht, 1991, s. 301.

Yaşanmış-deneyim (*Erlebnis*) terimi yalnızca bu tip bir deneyimsel olma (*Erlebtsein*) niteliğini ifade etmektedir, ki bu nitelik içsel bilincin sınırları dahilinde bilinçli farkındalığa sahipken, aynı zamanda mevzubahis deneyimin bene önverili olmasını sağlamaktadır.¹⁸

[H]er deneyim bir “bilinç” halidir ve bilinç her zaman *bir şeyin* bilincidir... Fakat her deneyim, *kendisinin de deneyimleniyor (erlebt)* olması ölçüsünde “bilinçli” (*bewusst*) bir deneyimdir.¹⁹

Her edim bir şeyin bilinci olarak nitelenebilir; fakat bu, aynı zamanda her edimin de bir bilinci olacağı gerçeğini değiştirmez. Her edim “duyumsanır” (*sensed*), içsel olarak “algılanır” (içsel bilinç), ama elbette öne sürülemez (*not posited*) veya kastedilemez (*meant*) (algılamak, burada, bir şeyi kavramak veya o şeye kastetme edimi yardımıyla dönük hale gelmek anlamlarında kullanılmamaktadır)... Bunun bizi sonsuz geriye gidiş tuzağına çekecek gibi görüldüğü doğrudur. Eninde sonunda edimin algılanması olarak tanımlanan içsel bilincin kendisi de bir edim, içsel olarak algılanan bir şey değil midir? Buna karşıt olarak söylememiz gereken şey şudur: Gerçek anlamıyla ele alındığında her “deneyim” içsel olarak algılanmaktadır. Ama içsel algılamamanın kendisi aynı anlamda bir “deneyim” olarak düşünülemez. Bu algılamamanın yeniden içsel algıya tâbi olması gibi bir durum söz konusu değildir.²⁰

Olağan bir yönelimsellik edimi içindeyken angaje olduğum şey, yönelimselliğime konu olan nesnedir. Ne zaman etrafımdaki nesnelere yönelimsellik üzerinden angaje olsam, bu angajmana bir öz-bilincin eşlik ettiğini söyleyebilirim. Ama nesnelere yönelmişken ya da onlarla meşgulken kendi kendimin bilincine nesnel anlamda varmış olduğumu söylemek zordur. Ve bir içebakış edimi esnasında kendi kendimi nesneleştirirken, nesneleştirme ediminin kendisinin nesneleştirilemeyeceği de açıktır.²¹ Öznellik, işlevini yerine getirirken öz-bilinçlidir ama tematik

18 Edmund Husserl, *Intersubjektivität II*, s. 45.

19 Edmund Husserl, *Zeitbewusstsein*, s. 291; *Time-Consciousness*, s. 301.

20 Edmund Husserl, *Zeitbewusstsein*, ss. 126-7; *Time-Consciousness*, s. 130.

21 Buna karşın, refleksiyon ediminin kendisinin ön-reflektif tarzda bir kendini-verme edimi olduğunu da unutmamak gerekir. İçebakışın nesnesi olan edim zaten öz-farkındalığa sahip bir edim olmalıdır, zira bu durum söz konusu olan edimin zaten bana ait olduğuna, onu refleksiyona tâbi tutabilmeme imkân sağlayacak biçimde birinci-tekil-şahıs kipi üzerinden verili kılındığına işaret etmektedir. Bunun yanında, refleksiyon ediminin de ön-reflektif öz-farkındalık taşıdığını söylemek gerekmektedir, çünkü refleksiyona maruz kalan edimin *kendisiyle* [refleksiyon ediminin kendisiyle –çev. n.] aynı özneelliğe ait olduğunu ona fark ettirecek şey tam olarak da budur.

olarak kendi kendinin bilincinde değildir; bu nedenle de *anonimlik* boyutunda yaşamaktadır.²²

Dolayısıyla, her daim işlevsel olan ama kavranamayan ben ve *cogito* (işlevsel öznellik) ile nesneleştirilmesi mümkün olan, doğrudan veya kendini kavrayan ben ve *cogito* arasında bir ayrım gözetmek, ya da daha basitçe ifade edilecek olursa, işlevsel öznellik ile nesnel öznelliği (nesne haline getirilmiş, tema kılınarak deneyimlenmiş, verilmiş, düşünülmüş ve yüklenmiş öznelliği) birbirinden ayırt etmek elzemdir. Ne zaman kendimi veya başka bir şeyi nesne olarak alsam, aynı zamanda nesneleştirilmemiş işlevsel bir benlik olarak kendimi de kendime verili hale getirmiş olurum. Kendimi yine kendime verebilmemi sağlayan bu erişim kanalı- nı açık tutan şey, işlevsel benliğin yeni ve nesneleştirilmemiş bir etkinliği olarak içebakıştan başkası değildir.²³

Şimdi, bir süreliğine, Husserlci bakış açısından öz-farkındalığın temel formu olarak görülen “algı” kavramı üzerinde durmak istiyorum. Ancak, içebakış teorisinin yol açtığı şüpheli sonuçların Husserl’in dikkatinden kaçmadığının da son derece açık olduğunu gösterebilmiş olduğumu ümit ediyorum. Daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, öz-farkındalığın sadece ve sadece belli bir edimin bir başka edim tarafından idrak edilmesi sonucunda açığa çıkan bir şey olduğu iddiası sonsuz bir geriye gidiş tuzağına kapı açmakta idi.²⁴

Henrich, Gloy, Tugendhat ve Frank’ın yorumları göz önüne alındığında şurası kabul edilmelidir: Husserl, yeri geldikçe kendi öznelliğimizi içebakışa öncel olacak bir biçimde *algılıyor* olmadığımızı, bilakis bir kendini-unutuş ve kendini-kaybediş (*Selbstverlorenheit*) içinde yaşıyor olduğumuzu dile getirmiştir. Fakat bu söylenenlere edimlerimizi yalnızca içebakış yardımıyla *bilebileceğimizi*, yani bilinçli yaşantımız hakkındaki bilgiyi sadece içebakış sayesinde edinebileceğimizi eklerken,²⁵ “algı” sözcüğünü tematik inceleme anlamına gelecek biçimde kullanıyor olduğu

22 Bu nedenle anonimlik ve öz-verililiğin (*self-giveness*) hiçbir biçimde uzlaşmaz kavramlar olmadıklarının da altını çizmek gerekir. Dan Zahavi, “Anonymity and First-Personal Givenness: An Attempt at Reconciliation”, *Subjektivität-Verantwortung-Wahrheit. Neue Aspekte der Husserlschen Phänomenologie*, yay. haz. David Carr ve Christian Lotz, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2002, ss. 61-72.

23 Edmund Husserl, *Intersubjektivität II*, s. 431; krş. *Intersubjektivität II*, s. 29; *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, *Husserliana*, cilt 6, Martinus Nijhoff, The Hague, 1954, ss. 183-4; *Manuskripte*, C23a.

24 Edmund Husserl, *Ideen I (Hua)*, s. 550; *Zeitbewusstsein*, s. 119; *Time-Consciousness*, s. 123.

25 Edmund Husserl, *Erste Philosophie II*, s. 88; *Phänomenologische Psychologie*, ss. 306-7.

da aşikârdır. Husserl zımni bir öz-farkındalığın var olmadığını savunuyor değildir. Buna karşın reddettiği şey, böyle bir öz-farkındalığın bize farkındalığın da ötesinde bir şeyler sağlayabileceği iddiasıdır. Husserl'e göre öz-farkındalığın veremeyeceği şey, tam da öznenliğin *kavramsal bilgisidir*. Filozofun kendisine dönecek olursak:

Fiili yaşam ve yaşanmış-deneyim elbette her zaman bilinçlidir, fakat bundan onun her daim tematik olarak deneyimlendiği ve bilindiği sonucu çıkartılamaz. Bunun için, içebakışlı veya içkin olarak yönelmiş deneyim diye tabir edilebilecek olan yeni bir fiili yaşam kavramsallaştırmasına ihtiyaç vardır.²⁶

Buna karşın Husserl'in zımni öz-farkındalığı bir çeşit *içsel algı*²⁷ gibi tarif ettiği pasajları açıklamak da mümkündür, lakin bu metinlerin daha yakından incelenmesi sonucunda varılacak kanı şudur: Husserl'in yapmaya çalıştığı şey, öz-farkındalığı bir çeşit nesne-yönelimselliğine (*object-intentionality*) indirgemeye çalışmak olarak anlaşılamaz; Husserl'in kullandığı terminolojinin kaynağı, farklı tipteki edimler arasında var olan kurulum hiyerarşisine (*hierarchy of foundation*) ilişkin yürüttüğü araştırmadır. Anımsama, fantezi veya empati gibi pek çok farkındalık-yaratıcı (*presentifying, vergegenwaertigende*) edime zıt olarak, algılama, nesnesini orijinal nitelikteki bir verilîşe (*presentation*) getiren ayrık bir edim olarak karakterize edilmektedir. Algıda görünüşe gelen, *bedensel (leibhaftig)* olarak verilir ve Husserl'in temel öz-farkındalığı tartışırken odaklandığı şey tam olarak algının bu özelliğidir. Bu düşünce, *İlk Felsefe II*'deki (*Erste Philosophie II*) pasajlardan birinde, Husserl'in öznenin yaşantısını orijinal öz-farkındalık formu içinde yer alan bir yaşantı olarak nitelediği yerde, tam olarak ortaya çıkmıştır. Filozof aynı zamanda söz konusu öz-farkındalığı *en dipteki (innermost)* algı ile özdeş kılmış, ama daha sonra bunu aktif bir öz-kavrayış anlamında (*self-apprehension*) değil, *orijinal öz-tezahür (self-appearance)* manasında kullandığını da eklemiştir.²⁸ Sırasıyla *Pasif Senteze İlişkin Çözümlemeler (Analysen zur passiven Synthesis)* ve *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisine İlişkin Dersler (Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins)* adlı metinlerden alıntılanan yukarıdaki iki paragrafta Husserl, içsel bir algı ve içsel bir bilinç biçimi (*inneres Bewusstsein* –burada Brentano etkisini hissetmemek olanaksızdır)²⁹ olarak zım-

26 Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, *Gesammelte Werke*, XXVII, yay. haz. Thomas Nenon ve Hans Rainer Sepp, Dordrecht, Kluwer, 1989, s. 89.

27 Edmund Husserl, *Erste Philosophie II*, s. 471; *Zeitbewusstsein*, s. 126; *Time-Consciousness*, s. 129.

28 Edmund Husserl, *Erste Philosophie II*, s. 188; *Ideen I (Hua)*, s. 549.

29 Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt I*, Felix Meiner, Hamburg, 1874/1973, bölüm II–III.

ni öz-farkındalıktan söz etmektedir. Bundan sonrasında daha da iyi anlaşılacağı üzere, Husserl, ikinci ifadede karar kılmıştır. Ama daha *Düşünceler II*'de (*Ideen II*) yapmış olduğu şeyi, yani “içsel algı”yı içebakış, “içsel bilinci” ise içebakışı önceleyen tarzda tematik olmayan öz-bilinç olarak kavramsallaştırmak suretiyle bu iki kavramı birbirinden ayırma işini daha önce yapmış olsaydı, pek çok yanlış anlamanın önüne geçeceği de neredeyse kesin olurdu.³⁰

Husserl’e göre edimlerimiz zımnen de olsa öz-farkındalıkla yüklüdür, ama içebakışın erişimine de izin vermektedir. Bu edimlere içebakış marifetiyle yönelmek ve bu sayede de onları bilinç seviyesine taşımak mümkündür.³¹ Bu tip bir akış şemasına özgü yönelimsel yapıya ilişkin olarak yapılacak herhangi bir inceleme, içebakışın müesses statüsünü savlayan tezi doğrulamaya yetecektir. İçebakışsal öz-farkındalık genellikle tematik, eklemli ve yoğunlaşmış bir öz-farkındalık biçimi olarak anlaşılmakta, normal şartlarda birincil yönelimsel edime odaklanmayı kolaylaştırmak adına gündeme getirilmektedir. Fakat, içebakış ediminin meydana gelişini açıklayabilmek için öncelikli olarak açığa çıkartılacak, konulaştırılacak şeyin tematik olmayan bir tarzda mevcut olması gerekmektedir. Husserl’in dikkat çekmiş olduğu gibi, herhangi bir şeyi kavramak, tam olarak içebakışın doğasına özgüdür; ama içebakışın kendisi kavrayışın öncesinde zaten verili haldedir. İçebakış bir açığa çıkartma işlemi olarak karakterize edilmektedir; bu durumda onun kendi nesnesini ürettiğinden bahsetmek mümkün değildir:

“Ben” dediğimde kendimi basit bir içebakış yardımıyla kavramış olurum. Fakat bu öz-deneyim (*Selbsterfahrung*) diğer tüm deneyimler (*Erfahrung*) gibidir; özellikle de benim için zaten orada duran, bilinçli ama tematik olarak deneyimlenmemiş, farkına varılmamış bir durum olarak kendimi basitçe bir şeye yöneltmem biçiminde tanımlanabilecek her algı gibi.³²

Ne zaman içebakış yapsam, kendimi, maruz kalmış veya aktif bir konumda bir şeyle “ilişki içinde” bulurum. Kendisiyle ilişkiye geçtiğim bu şey deneyimsel olarak bilinçlidir –kendimi onunla ilişkilendirebilme olanak tanıyacak tarzda, benim için “yaşanmış-deneyim” olarak zaten oradadır.³³

Kısaca ifade etmek gerekirse, içebakış *nevi şahsına münhasır* (*sui generis*), yoktan var olan bir edim değildir; bilakis, diğer tüm yönelimsel etkinlikler gibi bir

30 Edmund Husserl, *Ideen II*, s. 118; *Ideen II*, s. 125.

31 Edmund Husserl, *Ideen II*, s. 248; *Ideen II*, ss. 259-60.

32 Edmund Husserl, *Intersubjektivität III*, ss. 492-3.

33 Edmund Husserl, *Manuskripte*, C10 13a. Husserl’in yayımlanmamış elyazmalarından yararlanmamı ve bunlardan alıntı yapmamı sağlayan Leuven’deki Husserl-Arşivi Yöneticisi Prof. Rudolf Bernet’e minnettarlığımı sunmak isterim.

motivasyona gereksinim duyar. Husserl'e göre motive edilmek demek, bir şeyin *etkisine maruz kalmak* ve bunun sonucunda da o şeye cevap vermek demektir.³⁴ İçebakışı motive eden şey ise, tam olarak, daha sonra kendisine tekrar dönme-yi umduğum öncel bir *öz-etkilenimdir* (*self-affection*). Kendimi nesneleştirebilirim, çünkü pasif bir biçimde kendimin farkındayım zaten; kendimi kavrayabilirim, çünkü kendi kendimden etkilenmiş durumdayım zaten.³⁵

İçebakış yapmaya başladığım anda içebakışı güdüleyen ve daha sonra kavranan şey zaten bir süredir yürürlüktedir. İçebakışa konu olan deneyim, kendisine dikkat yönelttiğim anda başlamış değildir; sadece hâlâ var olan bir şey olarak değil, aynı zamanda ve temel olarak zaten olmuş bir şey olarak verilir. Söz konusu edim, şu anda, içebakışlı bir tarzda verili olan edimle tam olarak *aynı* edimdir; bu edimin bana verililiğine, zamanda süregelmek de dahildir, yani mevzu bahis edim zamansal bir edimdir.³⁶ İçebakış başladığında, ilk olarak, henüz akıp geçmiş bir şeyi, yani içebakışa tâbi kılınan edimin güdüleyici evresini kavrar. Söz konusu evrenin daha sonra gelen bir içebakış edimi yardımıyla neden hâlâ nesneleştirilebilir olduğunun açıklaması, onun kaybolmamış olmasında, *akılda-tutma* (*retention*) yardımıyla alıkonmuş olmasında yatmaktadır. Husserl'in akılda-tutmayı içebakışın imkân koşullarından biri olarak görmesinin nedeni budur. Akılda-tutma sayesinde, bilinç bir nesneye dönüştürülebilmektedir.³⁷ Başka bir biçimde söyleyecek olursak, içebakış, ancak ve ancak zamansal bir uf-kun kurulmuş olması halinde mümkün olabilmektedir.

II

Şimdiye kadar Husserl'in öz-farkındalığa bilincin kapsayıcı bir özelliği olarak baktığını ve içebakışı ise –onu müesses ve temel-olmayan bir öz-bilinç formu kılabilmek için– açık seçik ve tematik bir öz-farkındalık tipi olarak değerlendirdiğini savunmaya çalıştım. Peki bu, Husserl açısından ön-reflektif öz-farkındalığın var olduğunu göstermek için yeterli midir? Ön-reflektif öz-farkındalık sadece ve sadece içebakışsal öz-farkındalığı önceleyen ve ona temel teşkil eden bir öz-farkındalık tipi olarak anlaşıldığı sürece bu sorunun yanıtı evet olacaktır. Diğer yandan, ön-reflektif öz-bilinçten kesin olarak ikili bir yapı içermeyen bir öz-farkındalık tipi anlaşılabilecekse, cevap olumsuz olacaktır. Bir başka şekilde ifade edilecek olursa, içebakışsal-teorik model yüzünden karşılaşılan problemlerden kaçınmak için, basitçe zımni ve tematik olmayan bir öz-farkındalık tipinin var olduğunu kabul etmek yeterli olmayacaktır. Bunun için zımni ve kap-

34 Edmund Husserl, *Ideen II*, s. 217; *Ideas II*, ss. 228-9.

35 Edmund Husserl, *Krisis*, s. 111; *Crisis*, s. 109; *Intersubjektivität III*, ss. 78, 120.

36 Edmund Husserl, *Ideen I* (*Hua*), ss. 95, 162-4; *Ideas I*, ss. 98-9, 174-7.

37 Edmund Husserl, *Zeitbewusstsein*, s. 119; *Time-Consciousness*, s. 123.

sayıcı öz-farkındalığı, içebakışı anladığımıza benzer biçimde anlayıp yorumlamaktan da kaçınmak gerekecektir; bir başka deyişle, zımni öz-farkındalığın dolayımı, ikili ve ilişkisel bir öz-nesneleştirme süreci olarak ortaya çıktığını iddia etmenin işe yaramayacağını görmek şarttır. Fakat şimdiye kadar Husserl'in bu tip bir tuzaktan uzak kalmayı başardığı gösterilmemiştir. Bu gösterilene kadar da onun aslında içebakışsal-teorik modeli aştığı ve tam anlamıyla ön-reflektif tipte bir öz-farkındalığın varlığını keşfettiği sonucuna varılamayacaktır.

Husserl'in içebakışı *zamansallığa* (*temporality*) bağlı bir edim olarak yorumladığından biraz önce bahsetmiştim. Gerçekten de, ön-reflektif öz-farkındalığın yapısına ait en titiz incelemeye, tam olarak filozofun *işsel zaman-bilinci* teorisi içinde rastlamak mümkündür. O halde bu teoriye ve sıklıkla ve doğru bir biçimde tüm fenomenolojinin en önemli ve en zor problemleri arasında gösterilen bir dizi probleme dönmenin yeri ve zamanıdır.³⁸

Düşünceler I adlı eserinde Husserl kendisini kurulmuş (*constituted*) nesneler ile kurucu (*constituting*) bilinç arasındaki ilişkinin çözülmesi ile sınırlamıştır.³⁹ Orada nesnelerin verililiğinin öznellik tarafından ne şekilde koşullandığını açıklamaya çalışmış, ama deneyimlerin nesnelerle aynı (perspektif bağımlı) biçimde verili hale gelmediklerini vurgulamanın ötesine gitmemiş, özneliğin kendisinin ne şekilde verili olduğu sorusunu kurcalamamayı yeğlemiştir. Ne yazık ki bu noktada sergilenen suskunluk, *fenomenolojik olarak* kabul edilebilir bir suskunluk değildir. Özel koşulun verililiği meselesi karanlıkta kaldığı müddetçe, nesnelerin koşullu görünümüne ilişkin olarak ortaya konan her çözümleme mesnetsiz kalmaya mahkûm olacaktır.⁴⁰ Husserl bunun elbette farkındadır ve *Düşünceler I*'de en önemli problemleri, yani zaman-bilincine yö-

38 Edmund Husserl, *Zeitbewusstsein*, ss. 276, 334; *Time-Consciousness*, ss. 286, 346.

39 Normal şartlar altında, "kurulum" (*constitution*) sözcüğü görünüşe getirme anlamında kullanılmaktadır. Özel olarak bakıldığında, herhangi bir şey (bir nesne) bir başka şey tarafından görünüşe getirilmişse, yani bu şey işfa oluşunu kendisinden başka bir şeye borçluysa, bu şeyin *kurulmuş* olduğu söylenebilir. Diğer yandan, bir şeyin kendisi (aşkısal öznellik) işfaatın koşulu haline geliyorsa, onun *kurulumu yapan* olarak telakki edilmesi gerekir. Bu şekilde konuşmak, açık bir biçimde kurulumu yapanın kendisinin görünüşe gelip gelmediğini sormamıza yol açacaktır. Geleneksel olarak ele alındığında, ikisi de birbirinden muğlak iki formülasyondan birini seçmek durumunda olduğumuzu görürüz. Buna göre ya transendental özneliğin kendisinin kurulmamış olduğu söylenecek, ya da onun kendi kendini kurduğu kabul edilecektir. İlk formülasyon uyarınca transendental özneliğin işfa edilmesi gibi bir şey söz konusu olmayacak, ikinci formülasyon uyarınca ise transendental özneliğin nesneler nasıl işfa ediliyorsa öyle işfa edildiği savunulacaktır.

40 Elbette, Kantçı düşüncenin sınırları dahilinde transendental koşulun verili olmadığını, bu koşulun bir fenomen olarak telakki edilemeyeceğini savlamak mümkündür. Ama çıkarılacak bu tip bir sonuç, transendental özneliğin fenomenolojik incelemesine ilişkin mevcut tüm olanakları ortadan kaldıracığından, fenomenolog için bir seçenek sunmamaktadır.

nelik sorunları dışarıda bıraktığını itiraf etmiş, “tam anlamıyla mutlak olanın açığa çıkartılmasına bir zaman-bilinci çözümlemesi önyak olacaktır” diye de eklemiştir.⁴¹ Husserl’in mutlak hakkında konuşmasının, daha genel olarak da zaman çözümlemesine bu denli büyük bir önem atfedip bunu fenomenolojinin temeli olarak değerlendirmesinin nedeni, tam olarak, bu çözümlemenin nesnelerin zamansal verililiğine ilişkin basit bir incelemeyle bir tutulamayacak olmasıdır. Söz konusu çözümleme sadece zamansal yayılıma sahip nesnelere –yani, bir bütün olarak bir anda görünümüne gelmeyen, buna karşılık kendini sadece zamanda açan melodi gibi nesnelere– dair bilincin nasıl mümkün olduğunun açıklaması olmaktan çok, bilincin kendisinin *zamansal öz-veriliğinin* bir incelemesi olma niteliği de taşımaktadır.

Husserl’in zamansal yayımlı nesnelere nasıl olup da yönelebildiğimize dair vermiş olduğu açıklamayı kısaca inceleyecek olursak, onun *ilksel izlenim* (*primal impression*), *akılda tutma* (*retention*) ve *geleceğe yansıtma* (*pro-tension*) oluşan kritik öneme sahip üçlü ayrımıyla karşılaşmamız kaçınılmazdır. Husserl’in tezi, bilinç bize nesnenin yalnızca salt şimdi-safhasını veriyor olsaydı ve bilinç akışı tespih taneleri gibi bağlantısız deneyim noktaları serisinden oluşuyor olsaydı zamansal bir nesnenin (bunun yanı sıra ardışıklık ile değişimin de) algısının mümkün olamayacağını söylemektedir. Aslında Husserl’in, nesnenin şimdi-safhasına ilişkin bilincimiz için kullanmakta olduğu bir isim mevcuttur. Bu bilinç *birincil izlenim*den başka bir şey değildir. Ama Husserl daha sonradan bunun tek başına zamansal sürece yayılan herhangi bir şeyin bilincini oluşturmakta etkisiz kalacağını savunmuş, ilksel izlenimin aslında deneyime ait yapının tamamının soyut çekirdek-bileşeni olmaktan öteye gidemediğini göstermiştir. İlksel izlenim ikili bir zamansal ufka gömülü haldedir. Söz konusu izlenime bir yanda olup bitmiş nesneye ait safhanın bilincine varmamıza olanak veren, yani geçmişe gömülme safhasının farkına varmamızı sağlayan *akılda-tutma*, diğer yanda ise az ya da çok muğlak tarzda henüz gelmemiş olan nesneye ait safhayı öngören *geleceğe yansıtma* eşlik etmektedir.⁴²

Bu şekilde, zamansal yayılıma sahip bir nesnenin orijinal bilinci (orijinal verililiği) olarak somut algının, anlık algıların (diğer bir deyişle, ilksel izlenimlerin) akışkan sistemi olarak içeriden biçimlendirildiği kanıtlanmış olacaktır. Ama burada konu edilen her bir anlık algı, belli bir sürekliliğe ait çekirdeksi safhalara karşılık gelmektedir. Mevzubahis süreklilik bir yanda an be an derecelendirilmiş akılda-tutmalardan, diğer yanda ise gelmekte olana açılan bir ufuktan müteşekkildir. Sözü geçen ufuk,

41 Edmund Husserl, *Ideen I (Hua)*, s. 182; *Ideas I*, ss. 193-4.

42 Edmund Husserl, *Manuskripte*, LI15 37b.

sabit bir biçimde adım adım geliş olarak nitelendirilebilecek olan *geleceğe yansıtma*dan başka bir şey değildir.⁴³

Buna karşın, daha önce de bahsedildiği gibi, zamansal nesnelerin bilincine nasıl olup da varabildiğimize ilişkin bir çözümleme yapmak yeterli değildir; bunun yanında anlamamız gereken bir diğer şey de, söz konusu zamansal nesnelere yönelmekte olan bu edimlerin farkındalığına ne şekilde ulaşabildiğimizdir. Algı nesnelerimizin zamansal oldukları doğrudur; peki ya bu nesnelere ilişkin algılarımızın kendileri? Onlar da zamansal kurulumun mutlak yasalarına tâbi midirler? Onların da ortaya çıkan, bir süre var olan ve eninde sonunda da bozulup telef olan zamansal birimler oldukları söylenebilir mi? Husserl genellikle edimlerin kendilerinden, bu edimler “ilksel izlenim”-“akılda tutma”-“geleceğe yansıtma”dan müteşekkil yapının içinde kurulmuşlar gibi söz eder. Mevzu-bahis edimler yalnızca böyle bir çatı dahilinde verili ve öz-farkındalıklı hale gelebilirler.⁴⁴ Ama bu öz-farkındalık ne şekilde anlaşılacaktır? Ve sonsuzca geriye gidiş tuzağından kurtulabilmemizin yolu nedir? Tonal bir dizinin süresi ve birliği bilinç tarafından kuruluyorsa, yine bu tonal dizinin bilinci süre ve birlik aracılığıyla verili hale gelebiliyorsa, bu süre ve birliğin hesabını verebilmek adına hâlâ başka bir bilinç varsaymamız ve bu varsayımları sonsuza kadar geri götürmemiz gerekmez mi?⁴⁵

Ne yazık ki, Husserl’in bu hususta tam bir açıklık sergilemeyi başarabildiğini düşünmüyorum. Gerek yayımlanmış, gerekse yayımlanmamış çözümlemelerinin hiçbirisi muğlaklıktan kurtulmamıştır ve onlarda pek çok farklı yorumu destekleyecek metinsel kanıtlar bulmak her zaman için mümkündür. Bunun çok da tatmin edici bir durum yaratmadığını söylemeye bile gerek yok. Yine de yazının geri kalanında en uygun öz-farkındalık anlayışına ulaşmamıza olanak sağlayacak yoruma ulaşmaya çalışacağız.⁴⁶

Kabul görmüş yorumlardan biri uyarınca Husserl’in şöyle bir argümantasyon geliştirdiği söylenmektedir: Nasıl ki içinde transendent nesnelerin var olduğu kurulmuş boyut ile bu nesnelerin görünüşe gelmelerine izin veren kurulmuş boyutu birbirinden ayırıyorsak, içinde edimlerin var olduğu kurulmuş boyut ile

43 Edmund Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, s. 202; *Phenomenological Psychology*, s. 154.

44 Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, ss. 233, 293; *Ideen II*, s. 102; *Ideen II*, s. 108; *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, yay. haz. Ludwig Landgrebe, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1972, s. 205; *Experience and Judgement: Investigations in a Genealogy of Logic*, İng. çev. J.S. Churchill ve K. Ameriks, Northwestern University Press, Evanston, 1973, ss. 175-6.

45 Edmund Husserl, *Zeitbewusstsein*, s. 80; *Time-Consciousness*, s. 84.

46 Daha geniş bir yorum için bkz. Dan Zahavi, *Self-awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*, Northwestern University Press, Evanston, 1999.

bu edimlerin görünüşe gelmelerine izin veren kurulmuş boyutu da birbirinden ayırmamız gerekmektedir. Edimlerin kendileri *özel zaman* içinde var olan zamansal nesneler olmalarına rağmen öznelliğin daha derin bir boyutu, yani içsel zaman-bilincinin *mutlak akışı* tarafından kurulmuşlardır.⁴⁷ Her ne kadar kendisini destekleyecek birtakım pasajları ortaya çıkartmak mümkün olsa da, son kertede bu yorumun sadece sistematik nedenlerle –ilginç olmayan ve problemlerle dolu bir öz-farkındalık yorumu sunuyor olması anlamında– değil, aynı zamanda aleyhinde olan pek çok başka pasajın varlığından dolayı da reddedilmesi gerekmektedir. Söz konusu edimlerin içsel bilince *nesneler* gibi orijinal olarak verili olduğunu söylemek ve bu edimlerin ilksel verililiğini bir nesne-ıfşaati olarak yorumlamak bizi içebakış teorisinin bir başka çeşidine geri götürmekten başka bir şeye yaramayacaktır. Bu tip bir yorum öz-farkındalığı açıklayamayacak, sadece problemin çözümünü ertelemeye yarayacaktır. İçsel zaman-bilincinin kendisinin öz-farkındalık taşıyıp taşımadığı sorusu çok açık bir biçimde sorulması elzem bir sorudur. Söz konusu bilincin öz-farkındalık taşımadığı söylenildiğinde sonsuz geriye gidiş tuzağına düşülme riski ortadan kalkacaktır; ama daha önce de değinildiği gibi, bu yorum, içsel zaman-bilinci ile edim arasındaki ilişkinin hangi sebepten ötürü öz-farkındalıkla sonuçlandığını açıklamaya yetmeyecektir. Yanıt evet olacaksa, içsel zaman-bilincine ait öz-farkındalığın ne şekilde tesis edildiğini sormak gerekecektir. Önümüzde iki seçenek var gibi görünüyor: İlkin, içsel zaman-bilincine öz-farkındalık eklenmesi, nesnenin verililiğe gelmesiyle aynı yoldan vuku bulmaktadır denebilir. Veya, ikinci bir alternatif olarak, içsel zaman-bilincinin kendi içinde asli bir öz-ıfşaat olanağı barındırmakta olduğundan söz edilebilir. Ama bu tip bir öz-farkındalığın var olduğu kabul edilirse, söz konusu öz-farkındalığın niçin sadece öznelliğin en derin düzeyine tahsis edilip de edimlerin bir özelliği olarak düşünülmediğini sormak son derece mantıklı olacaktır. Daha da ötesi, içsel zaman-bilincinin mutlak akışının öz-farkındalık taşıdığını ve bu öz-farkındalığın da edimlerin verililiğinin ötesinde bir şey olduğunu iddia etmek, öz-farkındalık çeşitlerini gereksiz yere çoğaltıp işleri zorlaştıracaktır. Buna karşın, Husserl'in kendini konumlandırmayı umduğu pozisyon tam olarak budur. Yaygın yorumlardan birine göre, Husserl, edimleri, içebakışı dahi önceleyecek dolaylımsızlık düzeyinde verili hale gelen *tam manasıyla olgunlaşmış nesneler* olarak görmektedir. Bundan ayrı olarak da akışın kendi kendine verili olduğunu iddia etmiştir. Bu durumda, İsveç Ordu bıçağının algısı üzerine dönen içebakış örneğimizi yeniden ele alırsak şöyle bir durumla karşılaşırız: (1) İsveç Ordu bıçağı transendent bir nesne olarak verilidir, (2) içebakış edimi, içsel bir nesne olarak içebakışı önce-

47 J.B. Brough, "The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time-Consciousness", *Man and World*, sayı 5, 1972, ss. 308-9; Robert Sokolowski, *Husserlian Meditations*, Northwestern University Press, Evanston, 1974, ss. 156-7.

leyen bir tarzda verili hale gelmektedir, (3) algı edimi, içsel bir nesne olarak içebakış sonucunda verili hale gelmektedir, son olarak (4) tüm bu nesnelerin kendisine verildiği akış, kendi kendini asli bir *parlama* (*shining*) olarak açığa vurur. Bunun sonucu olarak içebakışın, biri transendent, diğer ikisi içsel nesnelere dair olan üç farklı öz-farkındalık sunmakta olduğu görülecektir.⁴⁸ Bu sayı çok fazladır. Hem (2) ve (4) arasındaki fark anlaşılır olmaktan uzaktır, hem de (2)'de ortaya konan niteleme yanıltıcıdır. Ön-reflektif öz-farkındalığı “marjinal bir bilinç formu” olarak düşünmek ve bunun sonucu olarak sadece marjinal bir nesne olduğu için içebakışa öncel tarzda verili hale gelen içsel nesnenin içebakış dolayımıyla verili hale gelen içsel nesneden ayırt edilmesi gerektiğini iddia etmek⁴⁹ de sorunu çözmez. Zaten Husserl de böyle bir çözümünü açık bir biçimde yadsımaktadır:

*Nesnel arkaplanın (gegenstaendliche Hintergrund) bilinci ile deneyimsel varlık (Erlebtheit) anlamına gelen bilinci birbirine karıştırmamak gerekmektedir. Yaşanmış-deneyimlerin kendilerine ait varlıkları vardır ama bundan ötürü bunların tamalgının nesneleri haline gelebildikleri söylenemez (bu durumda sonsuz geri gidiş tuzağına yakalanmak kaçınılmazdır). Buna karşın arkaplan nesnel olarak verilidir ve tamalgısal yaşanmış-deneyimler kompleksinin meydana getirdiği bir kurulum (constitution) sahiptir. Bu nesnelere özel olarak dikkatimizi yöneltiliyor değilizdir... ama yine de onlar bize nesnelleştirici tamalgı ve edimler gibi yaşanmış-deneyimlerin verili oldukları tarzdan başka bir tarzda verili olmaya devam etmektedirler (deneyimsel varlığın sadece-fark edilmeden-kalan-varlık veya nesnel arkaplanın fark edilmeden-kalan-varlığı anlamında bilinçsiz-varlık olmadığını söylememiz mümkündür). Arkaplanın dikkat yöneltmeyi elzem kılan bilinci ile salt deneyimsel verililik anlamındaki bilinci birbirinden tamamen ayırmak gerekmektedir.*⁵⁰

Bilincin tematik ve marjinal kipleri arasında bir ayırım gözetmek kesinlikle şarttır. Bilinci dikkatle bir tutan ve yalnızca dikkatimizi yönelttiğimiz şeylerin bilincinde olduğumuzu savunan dar bilinç kavramsallaştırmasını bir ke-

48 Robert Sokolowski, *Husserlian Meditations*, ss. 154, 156-7; J.B. Brough, “Absolute Consciousness”, s. 318. Burada Sokolowski veya Brough’ı, Husserl’deki içebakış-öncesi öz-farkındalık nosyonunu görmezden gelip Frank, Tugendhat ve Henrich’le aynı hataya düşmekle suçluyor değilim. Belli bir yere kadar, ama gerçekten de belli bir yere kadar benim ortaya koyduğum yorum ile bu ikisinin yorumu arasındaki fark basitçe bir vurgu ve terminoloji farkı olarak görülebilir.

49 J.B. Brough, “Absolute Consciousness”, ss. 304, 316.

50 Edmund Husserl, *Einleitung in die Logik und die Erkenntnistheorie*, yay. haz. Ullrich Melle, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1984, s. 252.

nara bırakmak gerekmektedir. Buna karşın, bilincin içebakışa öncel biçimde tematik olarak verilmiyor olması, ön-reflektif öz-farkındalığın bilincin marjinal bir formu olduğunu, yani ön-reflektif deneyimlerimizin potansiyel birer tema olarak buzdolabı vınlamasına benzer biçimde arkaplanda kaldığını savlayan görüşü haklı çıkartmaya yetmez. Ne ön-reflektif öz-farkındalık marjinal, dikkat gerektirmeyen türden bir nesne-bilincidir, ne de bilinç kendi kendine, içebakışa öncel olacak tarzda marjinal bir nesne olarak verili hale geliyordur. Bu tip bir benzetme bütün olarak yanıltıcıdır, zira özne-nesne modeline saplanıp kalmıştır.⁵¹

Buna karşın benim önereceğim yorum, son kertede, Husserl'in içsel zaman-bilinci analizini sırasıyla işlevsel öznellik-nesneleştirilmiş öznellik ayrımı ve ön-reflektif öz-farkındalık-reflektif öz-farkındalık ayrımıyla ilişkilendirmeye imkân sağlayacaktır.

Husserl'e ait analizin üstesinden gelmesi gereken sorunlardan biri de, sonsuz gerigidiş tuzağından nasıl kaçınılacağıdır. Buna karşın, içsel zaman-bilinci ile yönelimsel edim arasındaki ilişki, öznellik içinde yer alan ve birbirinden radikal ölçüde farklı olan iki boyut arasındaki bir ilişki gibi algılanmamalıdır. Yönelimsel nesnenin içsel zaman-bilinci içinde kurulduğunu iddia ederken Husserl'in yapmaya çalıştığı şey, edimin verili hale gelebilmek için özneliğin bambaşka bir parçasına gereksinim duyduğunu söylemek değildir. İçsel zaman bilinci, edimin ön-reflektif öz-farkındalığıdır; edimin içsel zaman-bilinci içinde kurulduğunu söylemek de, onun farkındalık düzeyine çıkabilmesini kendisinden başka hiçbir şeye borçlu olmadığını iddia etmek demektir. Söz konusu zaman-bilincinin *içsel* zaman-bilinci olarak adlandırılmasının nedeni, bu bilincin, edimin *asli olarak en derin* yapısına ait olmasıdır. Diğer bir deyişle, Husserl'in içsel zaman-bilincinin yapısına ilişkin olarak ortaya koymuş olduğu betimleme (ilksel izlenim-akılda tutma-geleceğe yansıtma), tam olarak edim ve deneyimlerimizin ön-reflektif öz-ifşaatının yapısına ilişkin bir çözümleridir. Bu nedenle Husserl'in konumunun görece net olduğu söylenebilir. Yönelimsel edim, kendisinden farklı bir şeyin, yönelimsel nesnenin, bilincine sahiptir. Edim, tam olarak da kendisinden farklı türden bir şeyin ifşa-atına (*hetero-manifestation*) izin verdiği için yönelimsel olarak adlandırılmaktadır. Ama bu, edimin de kendi kendini ifşa etmesinin önünde bir engel değildir. Nesne, edim sayesinde verili hale gelmektedir ve eğer edimin kendisine yönelik bir farkındalıktan bahsedilemiyor olsaydı, nesnenin de görünüşe gel-

51 Geliştirmiş olduğu *noema* yönelimli analizde Gurwitsch'in görünüşe göre aynı hataya düştüğünü ve bunun sonucu olarak da her bilinç edimine eşlik eden öz-farkındalığı marjinal bir veri olarak nitelediğini görmek şaşırtıcıdır (Aron Gurwitsch, *Marginal Consciousness*, Ohio University Press, Athens, 1985, s. 4). Aron Gurwitsch, *Das Bewußtseinsfeld*, de Gruyter, Berlin, 1974, ss. 339-40.

diği söylenemeyecekti. Böylelikle edimin, yönelimsellik yanında “içsel bilinç” ve “izlenimsel bilinç” olarak da nitelenebileceği açık hale gelmiş olur.⁵² Söz konusu içsel bilinç, kendine has bir yönelimsel edim olmaktan ziyade öz-ifşaatin kapsayıcı bir boyutu olarak düşünülmelidir; içebakışsal öz-farkındalığı öncelleyen ve temellendiren de işte tam böyle bir bilinçtir.⁵³ Kısaca, Husserl, örneğin çiçek açmış bir elma ağacının algılanması gibi bir deneyime sahip olmak ile bu deneyimin farkında olmanın aynı şey olduğunu söyleyecektir. Ama bu öz-farkındalığın kendisi, bir başka farkındalığa kapı aralayan ayrı bir deneyim değildir. Deneyimin içindeki öz-farkındalık ögesi, deneyimin kendisine ait içsel, ön-reflektif, ilişkisel olmayan bir özelliktir ve durum böyle olunca da sonsuz geriye gidiş tuzakına düşme riski ortadan kalkmış olur.⁵⁴

Husserl’in üç zamansallık katmanı veya düzeyinden bahsetmiş olduğuna ilişkin genel bir kanı vardır: Görünüşe gelen nesnelerin nesnel zamanı, edim ve deneyimlerin öznel, içkin veya ön-empirik zamanı, son olarak, içsel zaman-kurucu bilincin mutlak görüngüsellik-öncesi akışı.⁵⁵ Peki, yukarıda bana ait olduğunu belirtmiş olduğum yorum, bu üçlü yapının neresinde durmaktadır? Benim yorumum üçlü yapıyı olduğu gibi kabul etmekle beraber, ikinci düzeyin temel niteliğe sahip olmaktan en uzak katman olduğunu savunmaktadır. Elimizde ilk olarak birinci ve üçüncü düzeyler, yani kurucu özne düzeyi ile kurulmuş nesneler düzeyi vardır. Bu aşamada, deneyimlerin diziler halinde zamansal nesneler olarak verili hale geldikleri ikinci düzey henüz mevcut değildir. Bu düzeyin kurulumu, ancak ve ancak içebakış ve anımsama anında başlayabilir. İçebakış öncesinde ne içsel nesnelerin farkındalığından söz edilebilir, ne de deneyimlerin yaşanmış öz-ifşaatları ile içsel zaman-bilincine ait akış arasındaki ayırmadan. İçsel zaman-bilinci basitçe deneyimlerimizin ön-reflektif öz-farkındalığına verilen isimdir.

Yukarıda da bahsetmiş olduğum gibi, kani olduğum şey sadece böyle bir yorumu destekleyen sistematik gerekçelerin var olması değildir. Bu yorumu destekleyen yüklü miktarda metinsel kanıt da mevcuttur. *İçsel Zaman-Bilincinin Fenomenolojisi* adlı eserinin 37. Bölümü’nde Husserl, algısal deneyimin içsel zaman içinde yer almadığını ve kurulmuş bir zamansal birlik olmadığını yazar ve

52 Edmund Husserl, *Ideen II*, ss. 118-9; *Ideas II*, ss. 125-6; *Zeitbewusstsein*, ss. 83, 89-90, 119, 126-7; *Time-Consciousness*, ss. 88, 93-5, 129-31; *Phantasie*, s. 321; krş. *Manuskripte*, LI15 35a-36b.

53 Edmund Husserl, *Logik*, ss. 279-80; *Logic*, ss. 317-8; *Ideen II*, s. 118; *Ideas II*, s. 125.

54 Standart yorumu eleştiriye tâbi tutarken yadsıyor olduğum şey, bilincin kendi kendine içsel ve zamansal bir nesne olarak görünebileceği değil, bunu refleksiyonu önceler bir tarzda yapabileceğidir. Edimlerimizin, öznel zaman içinde süregiden nesneler olarak ne şekilde reflektif kurulumu tâbi olduklarına ilişkin olarak bkz. Dan Zahavi, *Self-awareness and Alterity*.

55 Edmund Husserl, *Zeitbewusstsein*, ss. 73, 76, 358.

onu kendi-kendini-zaman-olarak-açmanın (*self-temporalizing*), akış halindeki deneyimlemenin kendisi içinde bir dalga, bu deneyimlemeye ait bir moment olarak gördüğünü de ekler.⁵⁶ Aynı eserin daha sonraki bölümlerinden birinde ise şöyle demektedir:

Bu nedenle *duyu* (*sensation*) –tabii eğer “duyu”dan anladığımız şey *bilinç*– se (içkin ve süregiden kırmızı, nota vb., yani bir duyu verisi değil)– ve benzer biçimde *akılda tutma, anımsama, algı vb. zamansal değildir*; yani *bunların içkin zaman içinde yer aldıkları söylenemez*.⁵⁷

Fakat Husserl, bir yandan, deneyimlerimizin (algılarımızın, anımsamalarımızın, beklentilerimizin, tasavvurlarımızın, yargılarımızın vb.) mutlak kurucu bilinç olmalarından ötürü, kendilerini içkinlik düzleminde verili olan zamansal nesneler tarzında olmasa da, açığa vurduklarını iddia ederken; diğer yandan, büyük bir açıklıkla, yine aynı edimlerin, bu sefer *içebakış nesneleri* oldukları göz önüne alınarak, süreç ve zamansal konum içeren öznel zaman içinde belirebildiklerini yazmaktadır.⁵⁸ Sırasıyla C12 ve C16 elyazmalarında formüle edildiği gibi:

Ama benliğimin ve bilincimin tematik deneyimi, kendi başına devamlılık arz eden bir geçerliliğin temelini teşkil etmektedir –kalımlı (*lasting*) varlığın, içkin olan varlığın temelini.⁵⁹

Şöyle mi söylememiz gerekir: Elbette, akış “tamalgi”yı fiiliyata döken benlik tarafından nesnelleştirilir. Ama saf akış, gerçekten de [içebakışsal bir tarzda] gözlemlendiği gibi, “yeniden ve yeniden”in mümkün olması ölçüsünde nesnelleştirilebilmektedir.⁶⁰

Orijinal olarak yönelimsel edimler, zamansal olarak kurulmuş ayrıksı ve süregiden nesneler *değil*, kendi-kendini-zaman-olarak-açan akışın momentleridirler. Bu edimlerin öznel, ardışık (*sequential*) zamanda kuruluma tâbi olmaları, ancak

56 Edmund Husserl, *Zeitbewusstsein*, ss. 75-6; *Krisis (Ergänzung)*, s. 194.

57 Edmund Husserl, *Zeitbewusstsein*, ss. 333-4; krş. *Zeitbewusstsein*, ss. 371-2.

58 Edmund Husserl, *Zeitbewusstsein*, ss. 112, 285, 293; *Intersubjektivität II*, s. 29.

59 “Aber meine thematische Erfahrung vom Ich und Bewußtsein ist in ihrer Art selbst Stiftung einer Fortgeltung –eines bleibenden Seins, des Seins des Immanenten”, Edmund Husserl, *Manuskripte*, C12 3b.

60 “Müssen wir nicht sagen, natürlich ist es das ‘apperzipierende’ Ich, durch das der Strom gegenständlich wird. Aber das bloße Strömen wird eben erst durch das Betrachten etc. gegenständlich und durch die Vermöglichkeiten des ‘immer wieder’”, Edmund Husserl, *Manuskripte*, C16 59a.

ve ancak tarafımızdan, ister içebakış ister anımsama yoluyla olsun, nesneleştirilmeye başlamalarıyla mümkündür.⁶¹ İçebakış öncesinde ne içsel nesnelerin farkındalığından söz edilebilir, ne de edimin verililiği ile akışın öz-ifşaatı arasındaki farktan. İçebakış yoluyla nesneleştirilen edimlerin de akıştan ayrılabildiklerini söylemek mümkün değildir, zira bunlar akışın *içebakışsal* öz-ifşaatından başka bir şey değildirler. Diğer bir deyişle, deneyimin mutlak akışı ile içebakışsal bir tarzda nesneleştirilmiş edimlerin kurulmuş akışı iki farklı akışa değil, bir ve aynı şeyin iki farklı tezahürüne karşılık gelir. Husserl'in yazmış olduğu gibi: "Ben, yaşıyorum içinde olduğum şeyim. Bu yaşantı, yaşanmış-deneyimdir (*Erleben*) ve bu yaşanmış-deneyime ait olup da içebakış marifetiyle vurgulanan tek tek anların, bu anlarda herhangi bir şey –o ya da bu– deneyimlendiyse, "yaşanmış-deneyimler" olarak adlandırılmaları gerekmektedir."⁶² İçsel zaman-bilinci sayesinde farkına vardığımız şey sadece bilinç akışı (ön-reflektif öz-farkındalık) değil, aynı zamanda zamansal nesneler olarak tahdit edilmiş edimler (içebakışsal öz-farkındalık) ve nesnel zaman içinde açığa çıkan transendent nesnelerdir (yönelimsel bilinç).

Buraya kadar savunmaya çalıştığım görüş uyarınca, ön-reflektif öz-farkındalığın iki farklı tipte olduğundan söz etmek mümkün değildir; başka bir deyişle, edimlerimizin kurulu-marjinal-nesnel verililiği ve mutlak akışın öz-ifşaatı. Buna karşın, bu yorumun bu şekilde ortaya konulmuş olması, tekil ve geçici edimlerimiz ile deneyimin daimi boyutu arasındaki, eş deyişle *die Erlebnisse* ile *das Erleben* arasındaki *farka* yönelik ısrarlı tutumu destekleyen iyi gerekçeler olduğunu reddetmeyi de gerektirmez.⁶³ Aslında deneyim ile deneyimlemeyi, yani yönelimsel edim ile edimin içebakışa-öncel öz-verililiğini basitçe aynı kefeye koymamak için mükemmel bir nedenimiz varmış gibi görünmektedir. Bunun için şu üç farklı yönelimsel edimi kıyaslayalım: Bir kuşun görsel algısı, bir melodinin işitilmesi ve bir gülün koklanması. Bu üç farklı edimin yönelimsel yapıları kuşkusuz farklı olacaktır. Buna karşın, söz konusu edimlerin öz-verililikleri yapısal olarak farklı olmayacaktır. Burada bir ve aynı temel yapının devrede olduğu söylenebilir. Fakat durum buysa, edimin kendisi ile aynı edimin öz-verililiğini birbirinden ayırmak gerekir. Çeşitli deneyimlerden geçtiğimiz durumlarda, öz-farkındalığımızın değişmez bir boyut olarak aynı kaldığı doğrudur. Söz konusu öz-farkındalık, bir şelalenin üzerinde yer alan, altında farklı olaylar gerçekleşse de kendisi niteliksel olarak değişmeden kalan gökkuşa-

61 Bu yorumu destekleyen pasajlar için bkz. Edmund Husserl, *Ideen II*, s. 104; *Zeitbewusstsein*, ss. 36, 51, 112; *Manuskripte*, AV 5 4b-5a, C10 17a, C16 59a, C12 3b, LI 19 3aMb ve LI19 10a.

62 "Wir sagen, ich bin, der ich bin in meinem Leben. Und dieses Leben ist Erleben, seine reflektiv als einzelne abzuhebenden Bestandstücke heißen rechtmäßig 'Erlebnisse,' sofern in ihnen irgendetwas erlebt ist", Edmund Husserl, *Manuskripte*, C3 26a.

63 Edmund Husserl, *Phantasie*, s. 326; krş. *Intersubjektivität II*, s. 46; *Manuskripte*, LI 1 3a.

ğı gibi –bu çarpıcı imge James’e aittir– sabittir.⁶⁴ Bir diğer deyişle, *yaşayan şimdinin* (*lebendige Gegenwart*) amansız tekilliğini değişen deneyimlerin çoğulluğundan ayırt etmek son derece uygun bir hareket olacaktır.⁶⁵ Ama tabii ki bunun yanlış anlaşılması gerekmektedir. Ayırt edilebilirlik (*distinguishability*) ile ayrılabilirlik (*separability*) aynı şey değildir. Burada söz konusu olan, üzerine daha sonradan somut deneyimlerin giriş yapacakları saf ve boş bir öz-ıfşaat alanı değildir. Mutlak akışın kendini ifşa ettiği söylenemez; o, daha ziyade, deneyimlerin öz-ıfşaatinın ta kendisidir.

Şimdi söyleyeceklerimin, önermekte olduğum yorumun akış ile edim arasındaki farkı yadsımadığını göstereceğini umuyorum; bu yorum uyarınca reddedilen şey, bu ikisi arasındaki ilişkiye dair ortaya konmuş olan yanıltıcı açıklamadır.

III

Husserl’in ortaya koyduğu en derinlikli öz-farkındalık incelemesine, onun içsel zaman-bilinci çözümlemesinde rastlanabileceğini daha önceleri defalarca dile getirmiştım. Her ne kadar deneyimlerimizin içebakışa öncel olacak biçimde zamansal nesneler olarak verili olduklarını reddetmiş olsa da, Husserl, öz-farkındalığın zamansal bir altyapısı olduğunu ve ön-reflektif öz-farkındalığın, “ekstatik-merkezli ilksel izlenim”-“akılda tutma”-“geleceğe yansıtma” yapısına yakalanmaktan kurutulamayan bir ifşaat tipi olduğunu da ısrarla dile getirmiştir. Ortaya koymuş olduğu öz-farkındalık teorisinin detaylı bir izahına, akılda tutmanın çifte yönelimselliğiyle ilgili –ki bunlar, *Quer-* ve *Längintentionalität* (enlemesine ve boylamasına yönelimsellik) diye bilinirler– olarak yapmış olduğu çözümlemeye rastlanabilir. İ(n) bir müzik notasının ilksel izlenimi olarak düşünülürse, yeni bir ilksel izlenim ortaya çıktığında İ(n)’nin Ai(n) olarak sembolleştirilebilecek akılda tutma momentinde muhafaza edildiği söylenecektir. Kullanılan sembolleştirmenin açıkça gösterdiği gibi, akılda tutulan sadece bilincinde olunan nota değil, bu notaya ait ilksel izlenimin kendisidir de. Her bir akılda tutma evresi sadece kendisinden hemen önce gelen notayı değil, aynı zamanda bu notaya ait ilksel izlenimi de muhafaza etmektedir. Bir diğer deyişle, akışın o anki fazında tutulan sadece henüz geçmişe karışmış olan notanın kendisi değil, aynı zamanda akışın o an akıp geçmekte olan evresidir.⁶⁶ Kısaca, akılda tutma momentindeki bu küçük değişiklik sadece kalımlı bir zamansal nesneyi deneyimleyebilmemize izin vermekle, zamansal evreler çoğullu-

64 William James, *The Principles of Psychology I*, Macmillan, Londra, 1890/1918, s. 630.

65 Erich Klawonn, “Kritisk Undersøgelse af Kritikken”, *Kritisk Belysning af Jeg’ets Ontologi*, yay. haz. David Favrholt, Odense Universitetsforlag, Odense, 1994, s. 143; Brough, “Absolute Consciousness”, s. 316.

66 J.B. Brough, “Absolute Consciousness”, s. 319.

ğu içinde nesnenin belirlenimine ilişkin kurulumu mümkün kılmakla kalmayacak, aynı zamanda bize zamansal bir öz-farkındalık sağlayacaktır.⁶⁷ Akışın,

- 67 Husserl, mutlak zaman-kurucu bilinçten bazen mevcudiyetin değişmeyen biçimi (*nunc stans* [şimdide-var olma anlamında –çev. n.]), bazen de mutlak bir akış olarak bahsetmektedir (*Ding und Raum*, s. 65; *Zeitbewusstsein*, ss. 74, 113; *Time-Consciousness*, ss. 78, 118). Hangi tanımın tercih edileceği önem taşımaksızın –eninde sonunda her iki tanım da söz konusu boyutun kendine özgü verililiğini kavrama çabaları olarak anlaşılabilir– sadece mutlak akıştan zamansal bir nesne olarak söz etmemekle kalmayıp, aynı akışı zamansal olarak ayrık edimlerin, evrelerin ve öğelerin ardışıklığı olarak da yorumlamaktan kaçınmamız gerektiği aşikardır. “Akış halindeki bu yaşayan mevcudiyet, başka yerlerde transendental-fenomenolojik tavırla bilinç akışı veya yaşanmış-deneyim akışı olarak nitelediğimiz şeye karşılık gelmemektedir. Mevzubahis ‘mevcudiyet’i, (esnemeleri ve evreleri sayesinde fark edilir hale gelen bu zamansal form yardımıyla ayırt edilebilen) zamansal boyutun birliğine bağlı olarak sürekli-ardışık bir bireysel varlığa sahip olan zaman-mekânsal bütün anlamında bir akış olarak nitelemememiz gerekmektedir. Akış halinde yaşanan mevcudiyet, ‘süreklilik arz eden’ akış-halindeki-varlıktır; onu ne ayrı bir varlık, ne zaman-mekânsal (dünya-mekânsal) varlık, ne ‘içkin’-zamansal uzamlı varlık, ne de ardışıklık (*Nacheinander*) –ardışıklık, burada, zaman içinde noktasal-ayrışma anlamına gelmektedir– ima eden ayrışma olarak tanımlamak mümkündür” [“Diese strömend lebendige Gegenwart ist nicht das, was wir sonst auch schon transzendental-phänomenologisch als Bewußtseinsstrom oder Erlebnisstrom bezeichnen. Es ist überhaupt kein ‘Strom’ gemäß dem Bild, als ein eigentlich zeitliches (oder gar zeiträumliches) Ganzes, das in der Einheit einer zeitlichen Extension ein kontinuierlich-sukzessives individuelles Dasein hat (in seinen unterscheidbaren Strecken und Phasen durch diese Zeitformen individuiert). Die strömend lebendige Gegenwart ist ‘kontinuierliches’ Strömendsein und doch nicht in einem Auseinander-Sein, nicht in raumzeitlicher (welträumlicher), nicht in ‘immanent’-zeitlicher Extension Sein; also in keinem Außereinander, das Nacheinander heißt –Nacheinander in dem Sinne eines Stellen-Außereinander in einer eigentlich so zu nennenden Zeit”]; *Manuskripte*, C3 4a. “Das Strömen” ile “der Strom” arasındaki farkla ilgili daha fazla bilgi için bkz. *Manuskripte*, B III 9 8a, C15 3b, C17 63b. İçsel zaman bilinci, ne kelimenin empirik anlamında zamansal olarak tanımlanabilir ne de zihinsel durumların ardışıklığına indirgenbilir. Bu tip bir ardışıklık anlayışı sadece bizi ardışıklığın bilincine varmaktan alıkoymaz, aynı zamanda bu ardışıklığın farkına varmamızı sağlayacak bir başka bilinç gereksinimine de kapı aralar ve bu böylece sürer gider; sonunda da sonsuzca geri gidiş tuzağına düşmekten kaçınmamış oluruz. Husserl’in de açıkça belirtmiş olduğu gibi, zaman-kurucu fenomenlerin mevcut, kalımlı, ardışık ya da bir-arada-mevcut olduklarını söylemenin bir anlamı yoktur. Kısaca bu fenomenler, empirik nesnelerin aksine ne “mevcutturlar”, ne “geçmiştirler”, ne de “gelecektirler” (Edmund Husserl, *Zeitbewusstsein*, ss. 75, 333, 375-6; *Time-Consciousness*, ss. 79, 345, 386-7). Sonuçta içsel zaman-bilinci, bir deneyimleme alanı ya da ifşaat boyutu olarak düşünülmelidir. Bu deneyimleme alanının yapısı –yani ilksel izlenim-akılda tutma-geleceğe yansıtma-zamanda yayılma içermemektedir. Akılda tutma ve geleceğe yansıtma momentleri, ne ilksel izlenim momentine göre geçmiş ve geleceğe karşılık gelirler, ne de kelimenin gündelik anlamıyla onunla “eşzamanlı”dırlar. Bu momentler, ilksel izlenim momenti ile “birlikte”dir veya onunla “eş-geçerlik”tedir (*co-actual*). Sonuç olarak, kurucu zaman-bilincinin yapısını, kurulumu zaten bu yapı tarafından gerçekleştirilmiş olan zamansal kavramlar kullanarak uygun bir biçimde anlamak söz konusu değildir. Diğer bir deyişle, zamansal olmanın zaman-içre anlamı göz önünde bulundurulduğu sürece, zaman-

nesnesinin sürerliliğini kuruşu *Querintentionalität* olarak, kendisine ait akan birliğe ilişkin farkındalık da *Längsintentionalität* olarak adlandırılmaktadır.⁶⁸ Ve bu sonuncu her ne kadar yönelimsellik olarak adlandırılıyorsa da, onu bir nesne-yönelimselliği olarak nitelemek Husserl'in teorisini önemli ölçüde yanlış anlamak olacaktır.⁶⁹ Husserl'in *Längsintentionalität* kavramsallaştırması içebakış teorisinin tuzağına düşmekten ziyade, bilincin içebakışa öncel olacak tarzdaki öz-ifşaatının bir analizini verir. Bilincin bu öz-ifşaat düşüncesi üzerinden nitelenmesi, içebakış teorisinin kurduğu sonsuz geri gidiş tuzağından kurtulmayı mümkün kılar:

İçsel zamanı kuran bilinç akışı sadece *var olmakla* kalmaz; bu akış o kadar dikkat çekici ve anlaşılır bir tarzda biçimlendirilmiştir ki, onun kendini-görünür-kılması (*self-appearance*) ve böylelikle anlaşılır hale gelmesi zorunlu olarak yine akış içinde gerçekleşir. Akışın kendini-görünür-kılması

bilincinin zamansal olmadığı söylenecektir (*Zeitbewusstsein*, s. 112). Zaman-kurucu bilinç ne zamanın *içindedir*, ne de zamana *dair* bir bilinçtir; o, bir zamansallık formudur (Iso Kern, *Idee und Methode der Philosophie*, de Gruyter, Berlin, 1975, ss. 40-1; Rudolf Bernet, *La vie du sujet*, PUF, Paris, 1994, s. 197; Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, Paris, 1945, s. 483; Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, s. 192). Zamansallık bilincin altyapısını oluşturmaktadır. Bilinç içsel olarak zamansaldır; onun zamansallığı, kendi kendinin farkındalığını refleksiyona öncel olacak şekilde taşıyıcı biçimdedir. Böylelikle deneyimleme alanı, kendisi zamansal bir konuma ve yayılıma sahip olmasa da, sonlanıp geçmişe karışmasa da durağan ve zamansallık-ötesi bir ilke olarak tanımlanamaz. Söz konusu deneyimleme alanının belli bir zamansal yoğunluğa ve eklemlenmeye sahip, değişken genişlikli ve esneyebilen yaşayan bir aulım (*Lebenspuls*) olduğu söylenmelidir (Edmund Husserl, *Zeitbewusstsein*, ss. 78, 112, 371, 376; *Time-Consciousness*, ss. 82, 116-7, 382, 387; *Analysen zur Passive Synthesis*, s. 392; *Intersubjektivität III*, s. 28; *Manuskripte*, C2 11a, C7 14a. Krş. Mary Jeanne Larrabee, "Inside Time-Consciousness: Diagramming the Flux", *Husserl Studies*, sayı 10, 1994, s. 196; Klaus Held, *Lebendige Gegenwart*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1966, ss. 116-7). Aslında *esneme* benzetmesi sadece zamansal *ekstasis* nitelemek bakımından değil, aynı zamanda da *Längsintentionalität*ı betimlemek açısından uygun bir benzetmedir; zira akışı değişen izlenim, dilimlerin ve evrelerin ardışıklığı olarak sunan yanıltıcı ve nesnelleştirici söylem biçimden uzak durmayı başarmaktadır. Bununla ilintili bir yorum için bkz. Heidegger, *Sein und Zeit*, §72.

68 Edmund Husserl, *Zeitbewusstsein*, ss. 80-1, 379; *Time-Consciousness*, ss. 84-6, 390. Bir yerde Husserl, *Längs-* ve *Querintentionalität*ten kendini zamanda *noetik* ve *noematik-ontik* biçimde açına (*noetic and noematic-ontic temporalization*) olarak söz eder (*Manuskripte*, B III 9 23a). Bunları ayrıca, sırasıyla, içsel ve dışsal akılda tutma olarak da adlandırmışlığı vardır (*Zeitbewusstsein*, s. 118; *Time-Consciousness*, s. 122).

69 K. Gloy'un bu konuda düştüğü bir hata ile ilgili olarak bkz.: Karen Gloy, *Bewusstseinstheorien*, s. 319; Edmund Husserl, *Zeitbewusstsein*, s. 333; *Time-Consciousness*, s. 345.

bir ikinci akış gerektirmemektedir; bilakis, kendini kendinde bir fenomen olarak kuran yine akışın kendisidir.⁷⁰

Yine de, *İşsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi* adlı eserden alıntılanmış olan bu pasajın Husserl eleştirilenleri tarafından göz ardı edilmiş olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu pasaja ilişkin genel olarak iki farklı argüman öne sürülmüştür.

Cramer, Husserl'in kendi-kendini-görünür-kılma kavramsallaştırmasının, içebakış teorisine karşı geliştirilen eleştirilerin aynılarına açık olduğunu iddia etmiştir. Bilinç akışı kendi-kendini-görünür-kılma niteliği üzerinden belirlenecekse, akışın kendine görünmesi esnasında görünüşe gelen şeyin ne olduğunu sormak gerekecektir. Cramer'a göre bu sorunun olası tek yanıtı, akışın kendini kendine görünür kıldığı, yani onun kendi-kendini-görünür-kılan akış olduğu söylendiğinde verilmiş olur. Ama böyle bir düşünce hem gereksiz, hem de döngüsel bir düşüncedir.⁷¹

Fakat böyle bir eleştirinin yerinde bir eleştiri olup olmadığı gayet tartışmaya açıktır. İlk olarak Cramer, Husserl'in kendi-kendini-görünür-kılma kavramına, yanlış bir şekilde bir tür algı olma niteliği yakıştırmakta, bu sayede de onun nesneleştirici-olmama ve ilişkisel-olmama özelliklerini gözden kaçırmaktadır. İkinci ve daha önemli olarak, yazar, *kendi kendini üreten (sui generis)* bir fenomenin yorumu olması *sıfatına sahip* bir öz-farkındalık kuramı beklentisi içindedir; ki bu, yani öz-farkındalık olmaksızın incelemeye konu olan fenomenin daha basit öğelerine parçalanması, böyle bir kuramın hiçbir zaman verebileceği bir şey olmayacaktır. Bir diğer deyişle, öz-farkındalığa ilişkin olarak döngüsel-olmayan bir tanım yapmanın imkânsızlığı, öz-farkındalığın indirgenemez ve temel oluşunu kabul eden bir yorum için problem teşkil etmekten uzak olacaktır. Bu konu, sadece ve sadece öz-farkındalığı daha temel bir şeye indirgeyerek anlatma arayışında olan bir yorum için sorun niteliği taşıyacaktır. Bu bakımdan, içebakış kuramına bir şeyler borçlu olanın Husserl'in kuramından ziyade Cramer'in yönelttiği eleştiri olduğunu söylemek, daha yerinde olacaktır.

İkinci argüman Frank'a (ve farklı bir vurguyla Henry ve Derrida'ya) aittir. Bilinç akışının kendi-kendini-görünür-kılmasını *Längsintentionalität* kavramıyla ele almak gerekmemekte ise ve bu da akılda-tutmanın çeşitli tarzlarından biri ise, bilincin başlangıç aşamasının sadece akılda tutulduktan sonra bilinci-ne varılacağından, geriye akışın henüz-geçmiş aşamasının öz-farkındalığından

70 Edmund Husserl, *Zeitbewusstsein*, s. 83; *Time-Consciousness*, s. 88.

71 Konrad Cramer, "‘Erlebnis.’ Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewußtseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie", *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, yay. haz. Hans-Georg Gadamer, *Hegel Studien*, Beiheft 11, 1974, s. 587.

başka bir şey kalmayacaktır. Bu durumda, özneliliğin çekirdeğinde bir kör nokta var gibidir: Başlangıçta bilinç bilinçsizdir; beklenen bilinç, akılda tutma modifikasyonu sayesinde, daha sonra, tamamlayıcı olarak (*nachträglich*) mevcut hale gelir. Ama bu söyleneni aslında deneyimlerimizin gerçekleştikleri anda farkında olduğumuz inancıyla uyumlu hale getirecek olan şey nedir? Ayrıca, kendisi ile zıtlık ilişkisi içine koyabileceğimiz şu andaki bir şeyin de farkına varmadığımız sürece, geçmişte olan bir şeyin farkındalığından söz etmemiz nasıl mümkün olacaktır? Eğer öz-mevcudiyet akılda-tutma ile ilksel izlenim arasındaki farkta kuruluyor ise, geriye bu farkı, daha doğrusu bu farka ait deneyimimizi açıklayacak bir şey kalmıyor demektir. Bu durumda söz konusu fark, deneyimsel bir temelden yoksun, sadece varsayılmış bir fark olarak kalacaktır. Sonuç olarak ise, öz-farkındalık, bilinçdışı farkın bir ürününe dönüşmek durumunda olacaktır.⁷² Ama böyle bir iddiada bulunmak, özünde içebakış kuramının yarattığı sorunlarla yeniden yüz yüze gelmek demektir.

Husserl bu zorlukların bütünüyle farkındadır. O, yukarıda ortaya konulan eleştirileri biçimlendiren düşünce çizgisini öngörmüştür; bu düşünce çizgisini yeri geldikçe ciddi bir biçimde ele almışsa da,⁷³ en nihayetinde açık ve seçik bir biçimde reddetmiştir:

Ya kurulum sürecinde olan herhangi bir deneyimin başlangıç-aşaması için ne demeli? Bu tip bir deneyim de mi akılda-tutma temelinde verili hale gelecektir? Ve aynı deneyim, onu takip eden bir akılda-tutma momentini yoksa, “bilinçdışı” diye mi nitelenecektir? Bu soruyu şöyle cevaplayabiliriz: Başlangıç-aşaması sadece ve sadece akıp geçtikten *sonra*, akılda-tutma ve içebakış (ya da yeniden üretim) vasıtasıyla bir nesne haline gelebilir.

72 Manfred Frank, *Was ist Neostrukturalismus?*, ss. 307, 314, 321-2, 335.

73 Edmund Husserl, *Zeitbewusstsein*, s. 83; *Time-Consciousness*, s. 89. Bernet'in de sık sık dikkat çektiği gibi, Husserl'in ilksel izlenim ve akılda-tutma momentleri arasındaki ilişkiye dair ortaya koyduğu tanımlama hiçbir biçimde açık ve seçik bir tanımlama değildir. Mevcudiyet metafiziğini bir yandan onaylamakta, diğer yandan onu alt etmeye çalışmaktadır (Rudolf Bernet, “Die ungewöhnliche Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins”, *Phänomenologische Forschung*, sayı 14, 1983, s. 18). Akılda-tutma momentleri, bir yandan, ilksel izlenimden türetilmiş bir modifikasyon olarak yorumlanmaktadır; fakat diğer yandan, Husserl, akılda-tutma ve geleceğe-yansıma ufuklarını açmayan bir bilincin, akılda-tutma momentlerine sahip olmayan herhangi bir şimdinin var olamayacağını (*Analysen zur Passive Synthesis*, ss. 337-8), ayrıca ilksel izlenimin yalnızca akılda tutulduğu anda olduğu şey haline gelebileceğini öne sürmüştür (*Manuskripte*, L I 15 4a; krş. L I 16 12a ve L I 15 22a; *Analysen zur Passive Synthesis*, s. 315). Husserl'in bu meselelerle boğuştuğu ve zaman zaman hayli sorunlu yorumları yeğlediği tartışmasız bir gerçektir. Bunlara birkaç örnek vermem gerekirse: *Ideen II*'de akılda-tutmayı nesnelleştirici dolayimsız algı olarak nitelemesi (*Ideen II*, s. 14; *Ideas II*, s. 16) ve *Manuskripte*, L I 15 22a'da *Längsintentionalität*’in *doğrudan olmayan, dolayimli* bir doğası olduğunu iddia etmesi.

Fakat söz konusu başlangıç-aşamasına bilinçle yönelebilmek *yalnızca* akılda-tutma sayesinde mümkün olabiliyorsa eğer, bu aşamaya “şimdi” etiketini takan şeyin kendisi kavranamaz kalacaktır. Bu aşamanın, sahip olduğu modifikasyonlardan, olsa olsa negatif olarak ayırt edilmesi mümkündür; diğer bir deyişle, önceki aşamaların bilincine akılda-tutma sayesinde varmamızı sağlamayacak bir aşama olarak. Ama başlangıç aşaması bilinçte daima pozitif olarak nitelenmek durumundadır. Sonuçta, bilinçli hale gelecek olan “bilinçdışı” bir içerikten bahsetmek kesinlikle saçmadır. Bilinç, her bir aşamasında zorunlu olarak *bilinçtir*. Akılda-tutma aşamasının, önceki bir aşamanın bilincine o aşamayı nesne haline getirmeden sahip oluşu gibi, ilksel başlangıç noktasına bilinçsel yönelim de –özel olarak, “şimdi” nin orijinal formunda– o noktanın nesneleştirilmesine ihtiyac duyulmaksızın zaten mümkündür.⁷⁴

Bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Husserl’in ortaya koymuş olduğu çözümleme bilincin kendi farkındalığına sadece akılda tutma aracılığıyla vardığını ima etmemektedir. Husserl, tam tersine, *akılda tutma* modifikasyonunun *izlenimsel* (ilksel, orijinal ve dolayimsız) öz-işaatı öngerektirdiği konusunda açıkça ısrar etmiştir; zira bilincin kendini-verili-hale-getirebilmesi yalnızca bu şekilde mümkündür ve bilincinde olunmayan bir içeriğin akılda tutulmasından söz etmek imkânsızdır.⁷⁵ Akılda tutma tam o anda görünümüne geleni tutar ve görünüme gelen bir şey yoksa, akılda tutulacak bir şey de yok demektir.⁷⁶ Bu şekilde, akılda tutma modifikasyonunun öz-farkındalığı önceden varsaydığı da gösterilmiş olur. İ(n)’nin Ai(n)’ye dönüşmesi esnasında akılda tutma aracılığıyla modifiye edilen de bu öz-farkındalıktır: Müzik notası henüz-olup-bitmiş bir şey olarak değil, henüz-*deneyimlenmiş* bir şey olarak verilir.⁷⁷

Söz konusu izlenimsel öz-işaatın, bu mutlak deneyimlemenin doğasını daha fazla açıklamak mümkün müdür? Kullanılan terminolojiye bakıldığında –yani, hiçbir biçimde ego tarafından başlatılmayan, düzenlenmeyen, kontrol edilemeyen, tematik olmaktan uzak, dahili, dolayimsız ve pasif bir oluşumla karşı karşıya olduğumuz göz önüne alındığında– uğraştığımız şeyin *kendi-kendini-etkileme* formuna sahip, verili bir saf pasiflik durumu olduğu açıktır. Örneğin, kendi-kendini-etkileme formunun işlevsel haldeki egoya özgü olmazsa olmaz bir özellik olduğunu söylediği⁷⁸ ve durmaksızın (*unaufhörlich*) kendi kendim-

74 Edmund Husserl, *Zeitbewusstsein*, s. 119; *Time-Consciousness*, s. 123.

75 Edmund Husserl, *Zeitbewusstsein*, s. 119; *Time-Consciousness*, s. 123.

76 Edmund Husserl, *Zeitbewusstsein*, ss. 110-1, 119; *Time-Consciousness*, ss. 114-5; 123; *Analysen zur Passive Synthesis*, s. 337.

77 Edmund Husserl, *Zeitbewusstsein*, s. 117; *Time-Consciousness*, ss. 121-2.

78 Edmund Husserl, *Manuskripte*, C10 (1931).

den etkilendiğimi eklediği⁷⁹ elyazmasında,⁸⁰ bu tip bir yorumun Husserl tarafından onaylandığı gözlemlenebilir. Burada karşımıza çıkan şey, görünüşün bildik ikili yapısından yoksun, ilişkisel olmayan bir öz-ifşaat tipidir.⁸¹ Burada ne özne ile nesne ayırımından, ne de görünüme gelme eyleminin faili ile onun yöneldiği şey arasındaki bir farktan bahsedilebilir. Öz-farkındalığa sahip olmadığım müddetçe hiçbir şeyin *benim için* mevcudiyet taşıdığını söyleyemem.⁸²

Böyle bir açıklama, *izlenimsel* öz-ifşaat (içsel bilinç) ile *Längsintentionalität* arasındaki ilişki hakkında son bir şey daha söyleyebilmemizi mümkün kılmaktadır. Burada karşı karşıya olduğumuz şey birbirinden bağımsız ve ayrı iki farklı ön-reflektif öz-farkındalık tipi değil, aynı temel görüngünün iki farklı betimlemesidir. Daha önce de bahsedildiği gibi, Husserl *Längsintentionalität* kavramını bilincin akış halindeki öz-ifşaatını karşılamak üzere kullanmıştır. Ama söz konusu kendi-kendini-verili-kılabılme özelliği yalnızca akıp geçmekte olan aşamalarla ilgili olmakla kalmaz, aynı zamanda çıkış noktasını dolaylı ve izlenimsel bir öz-ifşaat formunda bulur. Aksi yönden bakıldığında, bahsi geçen bu izlenimsel öz-ifşaat, akılda-tutma tarzında verili hale gelen şeyleri de kapsa-

79 A.g.e., C16 (1931-33).

80 A.g.e., C10 3b, C10 5a, C10 7a, C10 9b–10a, C16 82a; krş. A.g.e., C16 78a, AV 5 8a, C5 6a; *Intersubjektivität III*, s. 78.

81 “Kendi kendini etkileme” teriminin, ilişkisel olmayan bir ifşaat tipini tek başına tanımlamak açısından özellikle uygun olmadığı yönünde bir itiraz ortaya konabilir. Ama bu, eninde sonunda etkileyen ve etkilenen şey arasında yapısal bir fark olduğu sonucuna varmayı gerektirmeyecek midir? (Bkz. Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, PUF, Paris, 1967, s. 92; *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967, s. 235). Buna cevaben, öz-farkındalığı kendi-kendini-etkileme terimleriyle ele alan tek fenomenologun Husserl olmadığı öne sürülebilir. Benzer bir düşünceyle şu eserlerde de karşılaşmak mümkündür: M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, ss. 469, 487; Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, ss. 189-90; and Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, PUF, Paris, 1967, ss. 288-92, 301. Özellikle Henry, kendi-kendini-etkilemenin ikili olmayan yapısını vurgulamak konusunda son derece titizdir (bkz. Dan Zahavi, “Michel Henry and the Phenomenology of the Invisible”, *Continental Philosophy Review*, cilt 32, sayı 3, 1999. Henry’ye göre, kendi-kendini-etkileme formunu, duyu organı veya yetisi ile duyulanan nesne arasındaki farkı öne çıkaran bir süreç olarak, yani normalde (dışsal) etkilemeden anladığımız şey olarak anlamamız gerekmektedir. Kendi-kendini-etkileme, tam tersine, herhangi bir fark, uzaklık veya dolayım içermeyen, içkin bir oluşum olarak kavranmalıdır. Başka şekilde ifade edilecek olursa, kendi-kendini-etkilemeden bahsedildiği her durumda, ilişkisel olmayan bir ifşaat tipinden söz edilmekte olduğunu ve bu tip bir terminoloji seçiminin ön-reflektif öz-farkındalığı tanımlayan tüm özellikleri betimlemek üzere, bu öz-farkındalığın dolaylı, zımnî, nesneleştirmeyen pasif doğasını betimlemek üzere tercih edildiğini de hatırla tutmakta fayda vardır.

82 Robert Sokolowski, *Husserlian Meditations*, s. 166; James G. Hart, “Intentionality, Phenomenality, and Light”, *Self-awareness, Temporality, and Alterity*, yay. haz. Dan Zahavi, Kluwer, Dordrecht, 1998.

mına alacak biçimde genişletilebilir. Husserl bu konuda şöyle yazmaktadır: Bu bağlamda izlenimsel bilinci, hâlâ yaşantılanmakta olan akılda tutmayı da içerecek biçimde esnetmek mümkündür.”⁸³

Özetleyecek olursak: Yalıtılmış olarak düşünüldüğü sürece ilksel izlenimin bilinçsiz olmadığını iddia etmek, içebakış teorisinin belli bir tipine saplanıp kalmak demektir. Bu iddia ortaya atıldığında, yalıtılmış haliyle düşünülen ilksel izlenimin teorik bir sınır-durum olduğunun da hemen eklenmesi gerekecektir. İlksel izlenim asla tek başına verili değildir; verili hale geldiği her durumda zamansal bir yoğunlukla donanmış, geleceğe yansıtma (*protensional*) ve akılda tutmaya has namevcut-kılma sürecinin (*protentional and retentional absencing*)* açtığı ufuk tarafından kuşatılmıştır. Bunun sonucu olarak, Husserl, ön-reflektif öz-farkındalığa ait yapının tamamının “ilksel izlenim”-“akılda tutma”-“geleceğe yansıtma”dan meydana geldiğini iddia edebilecektir.⁸⁴ Ön-reflektif öz-farkındalık içsel bir farklılaşma ve eklemlenmeye sahiptir –ve Husserl içebakış ve hatırlama olanağını sadece ve sadece bu durumun açıklayabileceğinde ısrarcıdır. Ama bu, onun kademeli, rötarlı ve dolayimli bir kendi-kendini-açma süreci olarak tezhür ettiği anlamına da gelmemektedir. Varılması gereken sonuç, daha ziyade, bilincin *ekstatik* bir birlik olarak “dolayumsuz” bir tarzda verili hale geldiğidir. Zamansal-olmayan, hemen o anda zuhur eden bir öz-farkındalık fikrinden kaçınmak gerekmektedir. Ama diğer yandan, mevcut olanın bilinci ile akışın birliğini anlamsız kılan tamamen parçalı bir zaman-bilinci nosyonundan kaçınmak da aynı ölçüde elzemdir.⁸⁵

IV

Husserl’in öz-farkındalık teorisine ilişkin kısa bir değerlendirme, bu teorisinin içerimlerinden pek çoğuna değinmeyi kısıtlamaktadır: Zaman-bilinci ile hareket duyumu (*kinaesthesia*) arasındaki, yönelimsellik ile öz-farkındalık arasındaki bağlantı nedir? Ön-reflektif öz-farkındalık ile yaşantılanan bedenlerimiz arasındaki, diğer yandan da kendilik ile ötekilik arasındaki bağlantı nedir? İçebakışsal ifşaat ile içebakışa-öncel tarzdaki öz-ifşaat arasındaki en temel fark nedir? Kendi-kendini etkileme nosyonu tam olarak nasıl anlaşılmalıdır? Öznelerarasılık zemininde dolayımı tâbi olan öz-farkındalık formlarından söz etmek mümkün müdür? Öznelliğin konu haline getirilmesi *anlamında* transendental içebakış ile öznelliğin dünyevileştirilmesi *anlamında* doğal içebakış arasında ne gibi bir ilişki

83 Edmund Husserl, *Analysen zur Passive Synthesis*, s. 138.

* Algı nesnelerinin fiziksel olarak verili olmalarına karşı, beklenti düzeyinde olanın –yani umulanın– ve hatırlanmakta olanın fiziksel olarak verili olmayışı anlamında kullanılmıştır –çev. n.

84 A.g.e., ss. 317, 378; Edmund Husserl, *Manuskripte*, C3 8b, C3 76a.

85 Manfred Frank, *Zeitbewußtsein*, Neske, Pfullingen, 1990, ss. 62-3.

vardır?⁸⁶ Tüm bu konu başlıkları Husserl tarafından ele alınmıştır; onun, yaygın kanının aksine, içebakış modelinden kurtulamayacak kadar nesne-yönelimselliği “keşfi”ne bağlı kaldığı, her daim özne-nesne ikiliğini temel alan öz-işaat modeliyle çalışıp bilincin varlığını konu edinen daha temel problemleri gün ışığına çıkaramamış olduğu doğru değildir. Aslında öz-farkındalık konusu, yukarıda yapmış olduğum yorumun göstermiş olması gerektiği gibi, Husserl için sadece rastlantısal bir mesele değildir. O, tam tersine, öz-farkındalık meselesine ilişkin yürütülecek detaylı bir çalışmanın fenomenoloji için yönelimsellik analizinden bile daha temel nitelikte olduğunu düşünmüştür. Kendi içebakışsal yönteminde, içebakışsal öz-farkındalık incelemesi gerektirecek kadar geniş bir içebakış kavramsallaştırmasına gitmekle kalmamış, aynı zamanda bilincin öz-işaatını konu alan problemler üzerine düşünülmediği sürece kendi yönelimsellik analizinin dahi sağlam bir zemine oturmayacağını farkında olmuştur. Diğer bir deyişle, öznelliğin kendine has verililiğine ilişkin detaylı bir çözümleme yapmadan nesnelerin ortaya çıkışına ilişkin ikna edici bir değerlendirmeye gitmenin imkânsız olduğunu görmüş, sonuç olarak da fenomenolojinin kendisi için belirlemiş olduğu hedefe, yani işaatın imkânının olanaklılığını açığa çıkarma hedefine ulaşmakta yetersiz kalacağını teslim etmiştir.

çev. EMRAH GÜNOK

Kaynakça

- Bernet, Rudolf, “Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewußtseins”, *Phänomenologische Forschung*, sayı 14, 1983.
- Bernet, Rudolf, *La vie du sujet*, PUF, Paris, 1994.
- Brentano, Franz, *Psychologie vom empirischen Standpunkt I*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1874/1973.
- Brough, John B., “The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl’s Early Writings on Time-Consciousness”, *Man and World*, sayı 5, 1972.
- Chalmers, David J., *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press, New York, 1996

86 Husserl’in öz-farkındalık teorisiyle ilgili daha fazla analiz için bkz. Dan Zahavi, “Husserl’s Phenomenology of the Body”, *Études Phénoménologiques*, sayı 19, 1994; “Self-awareness and Affection”, *Alterity and Facticity: New Perspectives on Husserl*, yay. haz. Natalie Depraz ve Dan Zahavi, Kluwer, Dordrecht, 1998; “The Fracture in Self-awareness,” *Self-awareness, Temporality, and Alterity*, yay. haz. Dan Zahavi, Kluwer, Dordrecht, 1998; Zahavi, “The Three Concepts of Consciousness in *Logische Untersuchungen*”, *Husserl Studies*, sayı 18, 2002. Heidelberg Okulu bünyesinde yürütülmekte olan analitik zihin felsefesi çalışmaları ve fenomenoloji kapsamında son dönemde ortaya konmuş olan öz-farkındalık teorileriyle ilgili kapsamlı tartışmalar için bkz. Dan Zahavi, *Self-awareness and Alterity*.

- Cramer, Konrad, "‘Erlebnis.’ Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewußtseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie", *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, yay. haz. Hans-Georg Gadamer, *Hegel Studien*, Beiheft 11, 1974.
- Derrida, Jacques, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967.
- Derrida, Jacques, *La voix et le phénomène*, PUF, Paris, 1967.
- Flanagan, Owen, *Consciousness Reconsidered*, MIT Press, Cambridge, 1992.
- Frank, Manfred, *Was ist Neostukturalismus?*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1984.
- Frank, Manfred, *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986.
- Frank, Manfred, *Zeitbewußtsein*, Neske, Pfullingen, 1990.
- Gloy, Karen, *Bewusstseinstheorien. Zur Problematik und Problemgeschichte des Bewusstseins und Selbstbewusstseins*, Alber, Freiburg, 1998.
- Gurwitsch, Aron, *Das Bewußtseinsfeld*, de Gruyter, Berlin, 1974.
- Gurwitsch, Aron, *Marginal Consciousness*, Ohio University Press, Athens, 1985.
- Hart, James G., "Intentionality, Phenomenality and Light", *Self-Awareness, Temporality, and Alterity*, yay. haz. Dan Zahavi, Kluwer, Dordrecht, 1998.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1972.
- Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, cilt 20, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1979.
- Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991.
- Held, Klaus, *Lebendige Gegenwart*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1966.
- Henrich, Dieter, "Fichtes ursprüngliche Einsicht", *Subjektivität und Metaphysik: Festschrift für Wolfgang Cramer*, yay. haz. Dieter Henrich ve Hans Wagner, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1966.
- Henry, Michel, *L'essence de la manifestation*, PUF, Paris, 1967.
- Husserl, Edmund, *Erste Philosophie (1923/24)*, Part II: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, *Husserliana*, cilt 8, yay. haz. Rudolf Boehm, Martinus Nijhoff, The Hague, 1959.
- Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*, cilt 1, yay. haz. Stephen Strasser, Martinus Nijhoff, The Hague, 1963.
- Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, *Husserliana*, cilt 4, yay. haz. Marly Biemel, Martinus Nijhoff, The Hague, 1952.
- Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, *Husserliana*, cilt 6, Martinus Nijhoff, The Hague, 1954.

- Husserl, Edmund, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, İng. çev. Dorion Cairns, Martinus Nijhoff, The Hague, 1960.
- Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, *Husserliana*, cilt 10, yay. haz. Rudolf Boehm, Martinus Nijhoff, The Hague, 1966.
- Husserl, Edmund, *Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, *Husserliana*, cilt 11, yay. haz. Margot Fleischer, Martinus Nijhoff, The Hague, 1966.
- Husserl, Edmund, *Phänomenologische Psychologie: Vorlesungen Sommersemester 1925*, *Husserliana*, cilt 9, yay. haz. Walter Biemel, Martinus Nijhoff, The Hague, 1968.
- Husserl, Edmund, *Formal and Transcendental Logic*, İng. çev. Dorion Cairns, Martinus Nijhoff, The Hague, 1969, s. 273.
- Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, yay. haz. Ludwig Landgrebe, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1972.
- Husserl, Edmund. *Experience and Judgement: Investigations in a Genealogy of Logic*, İng. çev. J.S. Churchill ve K. Ameriks, Northwestern University Press, Evanston, 1973.
- Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Erster Teil: 1905-1920*, *Husserliana*, cilt 13, yay. haz. Iso Kern, Martinus Nijhoff, The Hague, 1973.
- Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil: 1921-1928*, *Husserliana*, cilt 14, yay. haz. Iso Kern, Martinus Nijhoff, The Hague, 1973.
- Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dritter Teil: 1929-1935*, *Husserliana*, cilt 15, yay. haz. Iso Kern, Martinus Nijhoff, The Hague, 1973.
- Husserl, Edmund, *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, *Husserliana*, cilt 17, yay. haz. Paul Janssen, Martinus Nijhoff, The Hague, 1974.
- Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Band 1: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Band 2: *Ergänzende Texte (1912-1929)*, *Husserliana*, cilt 3a-b, yay. haz. Karl Schuhmann, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976.
- Husserl, Edmund, *Phenomenological Psychology: Lectures, Summer Semester, 1925*, İng. çev. John Scanlon, Martinus Nijhoff, The Hague, 1977.
- Husserl, Edmund, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, Book 1: *General Introduction to a Pure Phenomenology*, *Collected Works*, cilt 2, İng. çev. F. Kersten, Martinus Nijhoff, The Hague, 1983.
- Husserl, Edmund, *Einleitung in die Logik und die Erkenntnistheorie*, yay. haz. Ullrich Melle, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1984.
- Husserl, Edmund, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, Book 2: *Studies in the Phenomenology of Constitution*, *Collected Works*, cilt 3, İng. çev. R. Rojcewicz ve A. Schuwer, Kluwer, Dordrecht, 1989.
- Husserl, Edmund, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, *Gesammelte Werke*, XXVII, yay. haz. Thomas Nenon ve Hans Rainer Sepp, Dordrecht, Kluwer, 1989.

- Husserl, Edmund, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917)*, *Collected Works*, cilt 4, İng. çev. John Brough, Kluwer, Dordrecht, 1991.
- Jackson, Frank, "Epiphenomenal Qualia", *Philosophical Quarterly*, sayı 32, 1982.
- James, William, *The Principles of Psychology I-II*, Macmillan, Londra, 1890/1918.
- Kern, Iso, *Idee und Methode der Philosophie*, de Gruyter, Berlin, 1975.
- Klawonn, Erich, "Kritisk Undersøgelse af Kritikken", *Kritisk Belysning af Jeg's Ontologi*, yay. haz. David Favrholt, Odense Universitetsforlag, Odense, 1994.
- Larrabee, Mary Jeanne, "Inside Time-Consciousness: Diagramming the Flux", *Husserl Studies*, sayı 10, 1994.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, Paris, 1945.
- Nagel, Thomas, "What Is It Like to Be a Bat?" *Philosophical Review*, sayı 83, 1974.
- Nagel, Thomas, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford, 1986.
- Sartre, Jean-Paul, "Conscience de soi et connaissance de soi", *Bulletin de la Société Française de Philosophie* XLII, 1948.
- Searle, John R., *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Cambridge, 1992.
- Smith, David W., *The Circle of Acquaintance*, Kluwer, Dordrecht, 1989.
- Sokolowski, Robert, *Husserlian Meditations*, Northwestern University Press, Evanston, 1974.
- Strawson, Galen, *Mental Reality*, MIT Press, Cambridge, 1994.
- Tugendhat Ernst, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1979.
- Zahavi, Dan, "Husserl's Phenomenology of the Body", *Études Phénoménologiques*, sayı 19, 1994.
- Zahavi, Dan, "Self-awareness and Affection", *Alterity and Facticity: New Perspectives on Husserl*, yay. haz. Natalie Depraz ve Dan Zahavi, Kluwer, Dordrecht, 1998.
- Zahavi, Dan, "Michel Henry and the Phenomenology of the Invisible", *Continental Philosophy Review*, cilt 32, sayı 3, 1999.
- Zahavi, Dan, *Self-awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*, Northwestern University Press, Evanston, 1999.
- Zahavi, Dan, "Anonymity and First-Personal Givenness: An Attempt at Reconciliation", *Subjektivität-Verantwortung-Wahrheit. Neue Aspekte der Husserlschen Phänomenologie*, yay. haz. David Carr ve Christian Lotz, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2002.
- Zahavi, Dan, "The Three Concepts of Consciousness in *Logische Untersuchungen*", *Husserl Studies*, sayı 18, 2002.
- Zahavi, Dan ve Josef Parnas, "Phenomenal Consciousness and Self-awareness: A Phenomenological Critique of Representational Theory", *Journal of Consciousness Studies* 5, 1998.



İKTİDARI ANLAMAK

NOAM CHOMSKY

BGST YAYINLARI, 2010

İKTİDARI ANLAMAK, CHOMSKY'NİN 1989-1999 YILLARI ARASINDA ÇEŞİTLİ TARTIŞMALAR VE HALKA AÇIK TOPLANTILARDA KENDİSİNE YÖNELTİLEN SORULARA VERDİĞİ YANITLARI BİR ARAYA GETİRİYOR. YAPILAN TARTIŞMALAR, ABD'İN SALDIRGAN DIŞ POLİTİKASI, ORTADOĞU İHTİLAFI, MODERN MEDYANIN İŞLEYİŞİ, ÜNİVERSİTELERİN VE AYDINLARIN İŞLEVİ, SOSYAL BİLİMLERDE İDEOLOJİK DENETİM, BİLİM VE İNSAN DOĞASI, ŞİDDET İÇERMEYEN EYLEM, ANARŞİZM, MARKSİST TEORİ VE LENİNİST ENTELİJANSIYA, TOPLUMSAL MÜCADELELERE DÖNÜK STRATEJİLER VE BAŞKA KONULARI İÇEREN GENİŞ BİR ALANA YAYILIYOR.



DANS TARİHİNİ YENİDEN DÜŞÜNMEK

EDİTÖR: ALEXANDRA CARTER

BGST YAYINLARI, 2010

DANS TARİHİNİ YENİDEN DÜŞÜNMEK, MAKALELERDEN OLUŞAN BİR DERLEME KİTAP. DANS MERAKLILARI, SANATÇILAR VE AKADEMİSYENLER İÇİN DEĞERLİ BİR BAŞVURU KAYNAĞI NİTELİĞİNDE. KÜLTÜR, SANAT, SİYASET VE FELSEFYE İLGİ DUYAN HERKESE SESLENİYOR. BATI MERKEZLİ, DOĞRUSAL VE İLERLEMECİ BİR ANLAYIŞLA YAZILAN DANS TARİHİ KİTAPLARINA ALTERNATİF SUNUYOR. OKUYUCULARI SAHNE DÂSLARI TARİHİNİN DÖNÜM NOKTALARINA "YENİDEN BAKMAYA" DAVET EDİYOR.



CİNSİYET, İRK, SINIF

KADINLARDAN YENİ BİR PERSPEKTİF

SELMA JAMES

BGST YAYINLARI, 2010

CİNSİYET, İRK, SINIF, SELMA JAMES'İN 1953-2005 YILLARI ARASINDA KALEME ALDIĞI ÇEŞİTLİ YAZILardan OLUŞAN BİR SEÇKİDİR. SELMA JAMES "KADIN EMEĞİ"Nİ, EV İÇİ EMEK, SEKS İŞÇİLİĞİ, GÖÇMENLİK, ANNELİK VE YOKSULLUK ÜZERİNDEN ELE ALIR. KADINLARIN MAĞDURİYETİNİ İŞE İŞÇİ SINIFINI, MUHALİF YAPILARI VE SENDİKALARI DA KAPSAYACAK ŞEKİLDE DAHA GENİŞ BİR BAĞLAM İÇİNDE TARTIŞMAYA AÇAR.



KÜLTÜR VE SİYASETTE FEMİNİST YAKLAŞIMLAR 2010

BGST YAYINLARI, 2010

KÜLTÜR VE SİYASETTE FEMİNİST YAKLAŞIMLAR 2010, FEMİNİST YAKLAŞIMLAR DERGİSİNİN ÜÇÜNCÜ KİTABI. TÜRKİYE'DE DEMOKRATİK AÇILIM VE ANADİL TARTIŞMALARI, KADINLARIN BARİŞ MÜCADELESİ, İSRÂİL'İN FİLİSTİN İŞGALİ VE İŞGALİN TÜRKİYE'DEKİ YANSIMALARI VE KÜRESEL KAPİTALİZM VE FEMİNİZM TARTIŞMALARI KİTAPTA YER ALAN KONULAR ARASINDA.



YERYÜZÜ DEMOKRASİSİ

VANDANA SHIVA

BGST YAYINLARI, 2010

YERYÜZÜ DEMOKRASİSİ, GELENEKSEL BİLGİ, KÜLTÜR, GEN VE SU KAYNAKLARI GİBİ ORTAK MÜLKÜMÜZ OLAN YAŞAMSAL KAYNAKLARIMIZIN, TOPLULUKLARIN YÖNETİMİNDEN KOPARTILIP NASIL ÖZEL BİRER MÜLK HALİNE DÖNÜŞTÜRÜLDÜĞÜNÜ TARİHSEL VE GÜNCEL ÖRNEKLERİYLE ELE ALMAKTADIR. SÜRDÜRÜLEBİLİR BİR GEZEĞEN İÇİN DOĞAL KAYNAKLARIN KORUNMASI VE BU KAYNAKLAR ÜZERİNDEKİ TOPLULUK HAKLARININ İADESİ ADINA, YERYÜZÜ DEMOKRASİSİ PERSPEKTİFİNİ SAVUNMAKTADIR.

Haz, dikkat, duygulanım*

HUSSERL'İN GÖLGESİNDE STUMPF

Giriş

1. Algıdan dikkate

1904-1905 dersleri “Algı ve Dikkat” adını taşır: Seminerin başlığı, “Dikkat ve Algı”dır. Husserl’in bu derslerdeki esas hedefi, dikkate, bilinçli edimlerin (hatıra, imgelem vb. gibi) tüm analizlerinin zemini olan algı analizinden hareketle yaklaşmaktır. Dikkat analizi tam da bu bağlam dolayısıyla bir özgüllük kazanır. Buna göre:

Eğer dikkat, algılanan nesne ile bağıntı halinde fark edilir bir şeyse, mevcut nesnelerin karşılıklı çokluğunun bağrındaki belirli bir tercihi kabul etme hususiyetine sahipse, karşılık gelen içeriklerin bir belirginleştirilmesi de keza tam bu yolla *eo ipso* verilmiş olarak bulunur. Ancak içerikler-

* Bu makale, Husserl Arşivleri (Paris) tarafından N. Depraz ve J-F. Courtine yönetiminde düzenlenen *Husserliana XXXVIII: Wahrnehmung und Aufmerksamkeit: Texte aus dem Nachlass (1893-1912)* hakkındaki “Dikkatin Fenomenolojisi I: Dikkat ve Algı” (“Y a-t-il une phénoménologie de l’inter-attention? A la croisée de l’attention et de l’intersubjectivité”) isimli bir seminer çerçevesinde, sırasıyla 7 Aralık 2007 ve 15 Mayıs 2008 tarihlerinde verilmiş iki konferansın ürünü olarak ilk defa yayımlanmaktadır. Bu çevirinin ortaya çıkmasında emeği geçen Sayın Zeynep Direk’e ve çeviri metni dikkatle gözden geçirip gerekli eklemeleri yapan sevgili Tuncay Saygın’a teşekkürü bir borç biliriz –ed. n.

le böyle bir bağıntı, nesnelerle olan bağıntıdan tamamen farklı bir şeydir. Dikkat, nesnelerle “yönelimsel bir kip”te ilişkilenebilir. Dikkate karşılık gelen yaşantının karakteri ne olursa olsun, bu karakter, her durumda, ne nesnelere bağlıdır ne de onlara dahil olur. Nesneler nihayetinde imge ya da halüsinasyon olabilirler, yani onlara yönelttiğimiz dikkate rağmen, hiç de var olmayabilirler.¹

Dikkat, bir yandan, nesne ile ilişkilenen bir edim değil de içeriği olan bir yaşantıdır; daha açık olarak söylersek, Husserl’in hep tekrar ettiği gibi, bir tercih yaşantısı söz konusudur. 18. paragraftan itibaren, dikkatle ilgili olarak, bir parçaya diğeri karşısında verilmiş olan bir geçerlikle bağıntı içinde, belirginleştirme ve tercih (*Bevorzugung*) mefhumları ortaya çıkar. O halde dikkat, diğerk yandan, 19. paragrafta söz edilen ve tersine tüm geçerliği sıfırlayan *epokheden* ayrılır.

Buna mukabil, dikkat analizi algısal etkinliğin ta kendisine akseder. Böylece:

Dikkat adı altında her zaman, fark etme etkinliğine ilişkin teşvik edici (*begünstigenden*) koşullara dahil olan bir şeyi anlıyoruz. Özünü nereye yerleştirirsek yerleştirelim, dikkat, görme alanı içinde bulunan anlayışların her seferinde algıya yönelmesine yardım edecek şekilde var olmalıdır.²

Dikkat, algının, onun ortaya çıkışını teşvik eden yardımcı olacaktır. O halde, dikkati algıdan bağımsız kılmak için değil de ona algının özgül farklılığı gibi yaklaşmamak adına, dikkate algı karşısında ayrıcalık tanımayı tercih ediyoruz.

2. Dikkatin iki yönü

T. Vongehr, 1904-1905 derslerinde dikkate yaklaşımda iki büyük eğilime işaret etti: a. Hedefleme (*das Meinen*) olarak dikkat; b. İlgi (*das Interesse*) olarak dikkat.

İlgi olarak anlaşılan dikkat, açıkça dikkatin tek mümkün kavramı değildir. Daha önceki derslerde “hedefleme” adı altında kendisine fark edilir fenomenolojik karakteristiklikler yüklediğimiz şey, açıkça teorik ilgi ile bir tutulamaz olsa da, “dikkat” adını alması kesinlikle meşrudur. Sözel anlamlar pratik birliklerdir; deneyimde beraber görüneni, genel olarak beraber verileni birleştirirler. Dil, analitik psikologların meselesi değildir. Bu nedenle, her ne kadar iç içe geçmiş olsalar da

1 Edmund Husserl, *Hua: XXXVIII: Wahrnehmung und Aufmerksamkeit: Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, yay. haz. Thomas Vongehr ve Regula Giuliani, Springer, Dordrecht, 2004, §20, ss. 86-7.

2 A.g.e., §22, s. 96.

özel olarak farklı olan fenomenlerin aynı başlık altında yakalanmalarına şaşmamak gerekir.³

Aslında 1 numaralı metin, ikinci ana bölümünde⁴ iki aşamalı ilerler: Biri, öncelikli olarak hedefleme anlamındaki dikkate,⁵ diğeri,⁶ büyük oranda ilgi anlamındaki dikkate ayrılmıştır.

a. Meinen (hedefleme) olarak dikkat

“Görünen o ki, hedefleme teriminin anlamı dikkat ile ilgilidir; hatta özdeş bir şey bildirir. Dikkat edilen şey, dikkat edilmeyen şeye karşıt biçimde, özel olarak hedeflenendir”,⁷

[h]edefleme bize iyi sınırlandırılmış bir karakteristik olarak görünür; anlayışa özerkliğini veren odur. Böylelikle yalnızca bir *kendinde* nesne, bizim için buradadır. O halde, kendini ancak hususi bir edim olarak sunan algıda, içsel bir şekilde hedeflenen, sırf bu nesne değildir. Üstelik hedefleme yoluyla pek çok nesne de yakalayabiliriz; hedeflenen kendinde bir [nesne], hedeflenen kendinde başka bir nesne ile *kolektif bir birlikli ve birleştirici hedeflemede* yakalanabilir. Bununla birlikte, bir hedefleme de bir kendinde nesneye sahip olabilir ve bunu, bu hedeflemenin zemininde, bu nesnenin herhangi bir parçasının ya da momentinin aynı momentte dışarıda bırakılmış olması izleyebilir. Ortaya hedeflemeye ilişkin karmaşık fenomen çıkar: A’yı dışta bırakarak A’yı hedeflerim. Bu örneklerin sağladığı ölçüte göre, hedefleme açıkça ilgiden farklıdır ve dahası, yine de dikkatle özdeşleştirilebilir ya da bu ad altında birlikte-hedeflenebilir. Bu durumda, neye karşı dikkatliyimdir? Pekâlâ; bilhassa meşgul olduğum şeye karşı, yani burada, iyi sınırlandırılmış özel bir edimde nesnel bir tarzda sahip olduğum şeye karşı dikkatliyimdir.

Hedefleme, iyi sınırlandırılmış bir edimdir; “fark edilen”, hedeflenendir. Burada da, tercih ettiğimiz şey ve bir kenara bıraktığımız şey söz konusudur. Bir kenara bırakılan, hedeflenmeyendir ve dahası, ikincil bir kipte eşlik edendir.⁸

3 A.g.e., §28, s. 116.

4 A.g.e., §§17-29, ss. 67-123.

5 A.g.e., §§17-23, ss. 67-101.

6 A.g.e., §§24-9, ss. 101-23.

7 A.g.e., §28, ss. 116-7.

8 A.g.c., §18, s. 73.

Burada Husserl'in, fark etme edimi üzerinden, hedeflemenin sınırlandırma etkinliği anlamında oldukça ince bir tanımını, hedeflemeyi dikkatle özdeşleştiren, ilgiden ayıran ve onu bir tercih yaşantısı olarak betimleyen bir tanımını geliştirdiğini görüyoruz. Hedefleme, dikkatin tüm bu yapısal (özel) özelliklerini zaten bir araya getiriyorsa, ilgi nedir o halde?

b. *Interesse* (ilgi) olarak dikkat

Biz de dikkati ilgi olarak tanımlıyoruz; oysa bununla birlikte, diğer araştırmacılardan farklı olarak, *ilgi kavramını* daha önceden betimlenmiş fenomenolojik etkenlerle de tanımlıyoruz; nesneleştirici edimler üzerine kurulan ve burada algılara dayanan, *arzu yönelimlerine ve arzunun gerçekleştirilmelerine, beklenti yönelimlerine ve beklentinin karşılanmalarına* son derede yakın olan edim karakterleri yoluyla tanımlıyoruz. Bunlar, bu türden tüm edimler gibi ve onlara çok benzeyen bir tarzda, *yoğunluk (intensités)* [115] adını verdiğimiz dereceli farklılıklara sahiptirler. Beklenti, dilek, arzu, az ya da çok şiddetli olabilir ve bu durum, dikkat, “teorik” ilgi ve bilişsel ilgi için de geçerlidir. Onlar, az ya da çok şiddetli bir ilginin, az ya da çok yoğunlukta bir dikkatin konusudurlar. İlginin bir nesneye yönelmesi, bir tercihle, bir fark gözetmeyle ilişkilidir. Eğer ilgi yön değiştirirse, o zaman, buna karşılık gelen bir olumsuzluk söz konusudur; ilgi geri çevrilmiş, göz ardı edilmiştir. Burada, ayırt edici edim karakterleri söz konusudur; çünkü onlar kesin olarak, tam anlamıyla fenomenolojik bir kipte, algıların ve diğer nesneleştirici edimlerin zemininde inşa olurlar; ancak, benzer olarak tümüyle zeminde kurulmazlar, tam da bu zeminden tüm öğeleri açığa çıkartırlar. [...] Ve bu, dikkate has ilgi için de aynı şekilde geçerlidir –ki biz bu ilgiyi, teorik bir ilgi olarak, bilişsel sahip olmadan ya da nesnenin kendisinin görünüşünden elde edilen bir ilgi olarak düşünürüz. Sadece ilginin ilksel biçimde yöneldiği nesne değil, çevrenin kendisi de ilgi üzerine bir çekim uygular.⁹

Gerçekten de ilgi, hedeflemeyle, tercih ve sınırlandırma özelliğini paylaşır; ancak, hedeflemenin içermiyor görüldüğü yoğunluk kavramını da kapsar; dahası, fenomenolojik anlamdaki ilgi, yönelim ve gerçekleştirilme yapısına göre, edim olarak tanımlanır ve bu, “diğer araştırmacılar”ca ilgiye verilen anlam ile uyuşmaz.

c. Hedefleme ile ilgi arasındaki kurucu iç içe geçme

Bununla birlikte Husserl, tekrar tekrar, dikkat fenomenine dair bu iki yaklaşım arasındaki karışıklığa geri döner:

9 A.g.e., §28, ss. 114-5.

Şüphesiz, burada, hedefleme içindeki farklar ile ilgideki (tercih edilen ve bir kenara bırakılan) farklar o kadar sıkı sıkıya birbirine geçer ki, onları birbirinden ayırmak gerçekten zordur ve bu, birinin diğeri ile bir tutulmasını anlaşılar kılar. Bu yüzden, “ikincil” hedeflemenin, Lipps gibi konuşacaksa, monarşik hiyerarşinin eşitsizliğinin, yalnızca ilginin ikincil bir boyutundan konuşmaya denk gelip gelmeyeceğine yönelik soru, muhakkak ve gerçekten meşru bir biçimde ortaya çıkacaktır.¹⁰

İki kavrayış basbayağı “el ele” gidiyorsa,¹¹ özdeş olamaz.¹²

Hedefleme ve ilgi, ilginin ruhsal bir edim (*Gemütsakt*) olması, buna rağmen hedeflemenin öyle olmaması yoluyla bariz bir şekilde ayrılır. Nesneleştirici hedefleme asla hissetmeye dayalı (*Gefühlsbasis*) değildir; hiçbir yoğunluk da hedeflemeye dayalı değildir. Sık sık yakıcı bir ilgiden söz ederiz, oysa yakıcı bir hedeflemeden söz etmenin hiçbir anlamı yoktur. Bizim için söz konusu olan hedefleme etkinliğinin, ne “daha çok” ne de “daha az”ı vardır. Bir nesneyi hedeflerken daha çok ya da daha az konsantrasyon ile ona yönelmiş olabilirim. Ancak söz konusu olan, oraya karşan ilginin konsantrasyonudur. Nesneyi hedeflerim, onu kendinde bir algıda algılarım ve bu durum hiçbir yoğunluk farkı vermez.¹³

Öte yandan, onların gerçekleştirilmesi farklıdır: “[İ]lginin gerçekleştirilmesi tatmindir, bir dileğin gerçekleştirilmesinin bir dileğin tatmini olması gibi. Hedefleme ise doğrulanır, tatmin edilmez.”¹⁴

3. Dikkat temasının Husserl tarafından ilgi olarak tanımlanmasında Stumpf’un işgal ettiği önemli yer

Stumpf dikkati doğrudan şu şekilde tanımlar: “Dikkat bir ilgiye özdeştir ve ilgi bir histir.”¹⁵

Husserl, Stumpf’un *Sesin Psikolojisi* (*Psychologie du son*, 1883) eserinde geliştirdiği dikkat kuramını kendi payına “ustaca analiz” olarak niteler¹⁶ ve “bu

10 A.g.e., §28, s. 117.

11 A.g.e., §28, s. 119.

12 A.g.e., §28, s. 117.

13 A.g.e., §28, s. 118.

14 A.g.e., §28, s. 119.

15 “Aufmerksamkeit ist identisch mit Interesse und Interesse ist ein Gefühl.” C. Stumpf, *Tonpsychologie*, cilt 1, Hirzel, Leipzig, 1883, §17, s. 68.

16 Edmund Husserl, *Hua XXII: Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, yay. haz. Bernhard Rang, Martinus Nijhoff, The Hague, 1979, s. 293.

seçkin bilgin”in “fenomenoloji” sini, olumlu şekilde, bir “eidetik psikoloji” olarak tanımlar.¹⁷

Husserl’in Viyana’da hocası olan F. Brentano, onu Halle’de öğretmenlik yapan Stumpf’a tavsiye etmişti. 1886 sonbaharı boyunca, *Tönpsychologie*’nin yayımlanmasından üç yıl sonra, Husserl onun yönetiminde *Doçentlik Sınavına* hazırlandı. Aynı zamanda psikolojideki bilgilerini artırma niyeti taşıyordu ve Stumpf’un algı ile imgelem arasındaki ilişkiyi ele almadaki tarzından, özellikle de 1886-1887 dönemindeki derslerinde ortaya koyduğu tarzdan etkilendi (Ms. F I 8/8a). Şunu da biliyoruz ki, 1894’te Stumpf, Husserl’i, James’in *Psikolojinin İlkeleri* (*Principles of Psychology*, 1890) adlı eserini okumaya teşvik etti. Bununla birlikte, 1883’ten itibaren Husserl, Stumpf’un dikkat analizinin ilk eleştirisini yaptı. Bu eleştiri, James’in kısa bir süre sonra önermiş olduğu analize kadar kolayca genişletilebilir.¹⁸

4. Husserl-Stumpf karşılaştırmasının külliyatı ve tartışmanın can alıcı noktası

Karşılaştırmalı araştırma külliyatı oldukça iyi biçimde tanımlanmıştır: Bir yanda, Stumpf’un *Sesin Psikolojisi*¹⁹ kitabında dikkate ayırdığı bölüm kullanılır; diğer yanda, Husserl’in çok fazla sayıda ayrıntılı el yazmaları bulunur. Bunlar, XXXVIII. ciltte yeniden ele alınmıştır ve bu cilt, Stumpf’un dikkat kavrayışına ve onun sözcük sözcük eleştirisine adanmıştır.²⁰

17 Edmund Husserl, *Hua III: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführungen die reine Phänomenologie*, 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage, Nachdruck (*Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy, first book: general introduction to a pure phenomenology*, First half binding: Text of the 1-3 editions, Reprint), yay. haz. Karl Schuhmann, The Hague, Martinus Nijhoff, 1977, s. 299; bu konuda ayrıca bkz. D. Fiset, “Önsöz”, C. Stumpf, *Renaissance de la philosophie*, Vrin, Paris, 2006, ss. 7-9.

18 W. James, *Principles of Psychology I*, Dover Publications Inc., New York, 1950, ss. 402-58.

19 C. Stumpf, *Tönpsychologie*, cilt 1, §4: “Aufmerksamkeit; Übung; Ermüdung”, ss. 67-8; ayrıca bkz. *Tönpsychologie*, cilt 2, R. Hirzel, Leipzig, 1890, ss. 282vd. Burada Stumpf, dikkati, fark etmekten alınan bir haz (*Lust am Bemerken*) olarak tanımlar. Stumpf’un dikkat yaklaşımına bir ilk bakış için, yakında çıkacak olan kitabım *Phénoménologie de l’attention: la vigilance au cœur de la conscience*’in ilk bölümünün üçüncü kısmına bakınız.

20 Edmund Husserl, *Hua XXXVII: Perception et attention: textes issus du fonds posthume (1893-1912)*, yay. haz. Thomas Vongehr ve Regula Giuliani, Dordrecht, Springer, 2004 [devam eden çeviride No.1 İkinci ana bölüm: “A propos de l’attention: Visée spécifique”, Fr. çev. Natalie Depraz, §§24-9 (ss. 101-23) ve Ek II: “Notes sur la doctrine de l’attention et de l’intérêt”, §§1-9, ss. 159-89]. [Eserin Fransızca çevirisi yayımlanmıştır: Edmund Husserl, *Hua XXXVIII: Perception et attention: textes issus du fonds posthume (1893-1912)*, Fr. çev. Natalie Depraz, Vrin, Paris, 2009 –çev. n.].

Eleştirel tartışmanın can alıcı noktası nedir? Stumpf'un tezi şudur: Dikkat, fark etmekten alınan bir hazdır (*Lust am Bemerken*); Husserl bu tezi eleştirir. Stumpf, dikkati, "fark etmekten alınan bir haz" (*Lust am Bemerken*)²¹ olarak tanımlar; "dikkat ilgiye özdeştir ve ilgi bir histir."²² Doğrudan *Sesin Psikolojisi*'nin ikinci cildine gönderme yapan Husserl ise,²³ ("Stumpf'a göre, dikkat, 'fark etmekten alınan' bir hazdır") çok geçmeden itirazını ortaya koyar: "Bu belirlemenin sunduğu ipucu ne kadar değerli olursa olsun, kavramın Stumpf tarafından fark etmekten alınan haz şeklinde belirlenmesini paylaşmamız mümkün değildir."²⁴

5. İzlenen yol

- Bu eleştirel tartışmanın, mevcut tezlerin ışığında karşılıklı metinlerde incelenmesi: Her birinin argümanının yeniden kurulması.
- Husserl'in daha geç dönemindeki tutumunun ışığında, genetik biliminin yirmili-otuzlu yıllarını inceleme: Bu yıllarda duygulanım, dikkatin kaynağı, doğuşu olarak işin içine girer. Dikkat ile hazı birbirinden ayıran başlangıçtaki eleştirinin tersine, duygunun dikkatteki rolünün, dikkatin duygusal bir uyanış olarak tanımlanmasına varıncaya dek yeniden göz önüne alınması.
- Arka planda bulunan nöropsikoloji ile psikoloji alanlarında çağın gelişmeleri ışığında ortaya konmuş olan karşılıklı tezler. Bu gelişmeler hangi tezlere daha yakındır?

I. Haz ve dikkat: Çatışkılı kavramlar mı?

A. Stumpf: Dikkat, fark etmekten alınan bir hazdır

1. Stumpf'a göre Stumpf'un kavrayışı

Stumpf'a göre, dikkat ile haz arasında bir özdeşlik vardır ve bu özdeşliğin kendisi bir dizi eşanlamlı terimle temellenir: İlgi, his. Bu da ortaya dikkat=ilgi=his=haz eşitliğini çıkarır.

Söz konusu olan elbette ki herhangi bir haz değildir; bir şeyi fark etmekten aldığım hazdır. Aynı şekilde dikkat, teorik bir ilgi olarak tanımlanır ve Stumpf'un onu eşitlediği hissin de "teorik" (*theoretisches Gefühl*) olduğu söylenir:

Stumpf'un *Tönpsychologie* adlı eserinin bir nüshası, Husserl Arşivlerinde bulunan Husserl'in şahsi kütüphanesinin bir parçasıdır ve Husserl bunun üzerine pek çok not almıştır (Bu bilgi T. Vongehr tarafından iletilmiştir –N.D.).

21 C. Stumpf, *Tönpsychologie*, cilt 2, s. 282.

22 C. Stumpf, *Tönpsychologie*, cilt 1, s. 68.

23 Edmund Husserl, *Hua: XXXVIII: Wahrnehmung und Aufmerksamkeit: Texte aus dem Nachlass (1893–1912)*, Ek II, §1, s. 159.

24 A.g.e., §28, s. 114.

Bu hissin özel niteliğini tanımlamak mümkün değildir; tıpkı herhangi başka bir hissin, kızgınlığın, acımanın niteliğinin de tanımlanamaması gibi. Bu his, devamlı ona eşlik eden özellikler yoluyla, bilhassa nedenler ve etkiler yoluyla tanımlanabilir. Hissin, genel olarak, algıyla ve düşünceyle sıkı, ayrıcalıklı bir nedensellik ilişkisi içinde bulunması ve onların güvenilirliğini desteklemesi oranında, söz konusu olanın teorik bir his olduğu söylenebilir; oysa diğer hisler (tam da dikkat uyandırdıkları zaman hariç) algı ile düşüncenin güvenilirliğini zayıflatmaktadırlar. Ancak tüm bunlar onun özel niteliğinin bir tanımı değildir; sadece kırmızı ya da yakıcı olanın niteliğinin görülebilmesi ve hissedilebilmesi gibi.²⁵

O halde, Stumpf'un sözünü ettiği hazın kendisi de “teorik”tir ve bahsedilen kızgınlık ya da acıma gibi “heyecanlar”dan açık olarak farklıdır. Dikkat hisler arasında sayıldığında, hisler homojen bir sınıfa gönderimde bulunmazlar; fakat algı ve düşünce karşısındaki rolleri bakımından bir farklılaşmaya maruz kalırlar. Aslında Stumpf, dikkat hissinin, algı ve düşünceyle sıkı ve ayrıcalıklı bir nedensellik ilişkisi içinde olduğunu belirtir: Teşvik edici, engelleyici, uyandırıcı rol. Bu bakımdan, Stumpf’a göre sadece teşvik edici (hatta uyandırıcı) his, dikkat adını alabilir. Bu anlamda dikkat, algıyı ya da düşünceyi teşvik ettiğini ya da uyandırdığını deneyimlediğimiz hazzı karşılık gelir. Kısacası, dikkat, Stumpf’un “fark etmek”ten aldığımızı söylediği bu çok özel haz olmaksızın kavranamaz. Bu haz bileşeni olmadan dikkat de olmaz: “[...] Bir nesne dikkati kendi üzerine çektiğinde, bizde bir haz hissi, bir rezonans meydana gelir, önceden spontan algılara bağlı olarak duyulan haz yeniden üretilir. O zaman bu yeni durumda, fark etmekten alınan haz da (*Lust am Bemerken*) etkin bir fark etme etkinliğine götürür.”²⁶

Stumpf, dikkati, bir nesne tarafından doğurulmuş olarak betimler ve bu doğurmanın kendisi de his (*Gefühl*) olarak anlaşılan bir haz (*Lust*) yaratır –ki bu his, spontan algıya ilişkin başlangıçtaki hazzına geri gönderir. Bizi çevreleyen farkında olma etkinliği başlangıçtaki hazzı bağlıdır ve dolayısıyla fark edilmeyen nesneler haz nesnesi (*Unlust*) değillerdir. Bu, Stumpf’un (ancak burada James’in analizinin yankılandığı da işitilir), “bizi çevreleyen farkında olmaksızın alınan haz” (*Lust am Bemerken*) diye adlandırdığı şeydir. O halde, dikkati güdüleyen şey, haz ve hoşnutsuzluktur. Böylece, eğer dikkat hissi engelleyici (*beeinträchtigt*) bir hisse, bir hoşnutsuzluktur ve dikkatsizlik, dalgınlık ve yorgunluk doğurur.

25 C. Stumpf, *Tönpsychologie*, cilt 1, §4, s. 68.

26 C. Stumpf, *Tönpsychologie*, cilt 2, s. 282.

Daha ileride, yazar üç aşamayla ilerler: İlkın, dikkatin özünü tespit eder;²⁷ ikinci olarak, dikkatin nedenlerini analiz eder;²⁸ üçüncü olarak ve bu kez çok ayrıntılı bir şekilde, onun etkilerini inceler.²⁹

Stumpf'a göre dikkatin özü, söylemiş olduğumuz gibi, ilgide bulunur. İlgi de bir his olarak tanımlanmıştır: "Dikkat, ilgiye özdeştir ve ilgi bir histir."³⁰ Bu tanım, iki bağlantı içerir: 1) "Ancak gerçekten de, dikkat asla işitsel duyuların durumunda olduğu kadar önemli değildir";³¹ ve 2) "tinin tüm etkinliği nihayetinde dikkate bağlıdır."³²

2. Husserl'e göre Stumpf'un kavrayışı

Ek II'de,³³ Husserl açıkça şunu ifade eder:

Stumpf'a göre, dikkat, "fark etmekten alınan bir hazdır." Ancak, ona göre fark etmek, hüküm vermektir, yani en geniş anlamıyla bilmektir (kendisi, bilgiyi ancak görüsel bir hükmün nihai sonucu olarak ele alır). Çok özel türden bir haz hissi söz konusudur. Ancak meseleler daha yakından incelendiğinde, dikkatin fark etmekten alınan fiili bir haz olmadığı, söz konusu olanın hazzın temsili olduğu anlaşılabacaktır. Bu temsil, "gerçekleştirilecek, istenen, beklenen vb. algıları hâlâ önceleyen" olağan bir yenden üretimdir.³⁴ Ya da fark etmekten alınan hakiki haz, Stumpf için de bir dikkat durumuna karşılık geliyor olabilir mi? Kuşkusuz.

Husserl çok iyi farkına varmıştır ki, Stumpf'un kullandığı "haz" terimi "çok özel türden bir his"se³⁵ karşılık gelir ve gerçekte, algının kendisini önceleyen

27 C. Stumpf, *Tönspsychologie*, cilt 1, §4, s. 68.

28 A.g.e., ss. 68-72.

29 A.g.e., ss. 72-86.

30 "Aufmerksamkeit ist identisch mit Interesse und Interesse ist ein Gefühl"; a.g.e., s. 68.

31 "Sie ist aber bei keinem Sinne praktisch so bedeutungsvoll wie beim Tonsinne"; a.g.e., s. 67.

32 "Alle Geistestätigkeit hängt zuletzt von der Aufmerksamkeit ab"; a.g.e., s. 68.

33 Edmund Husserl, *Hua: XXXVIII: Wahrnehmung und Aufmerksamkeit: Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, Ek II, s. 159.

34 Husserl, burada ve devamındaki alıntılarını, Stumpf'un *Tönspsychologie* adlı eserinde parantez içinde bulunan sayfa numaralarına göre yapar. C. Stumpf, *Tönspsychologie*, cilt 2, s. 282.

35 Fark etmekten alınan hazzın, oldukça özel bir örneğini teşkil ettiği farklı haz tipleri hakkında bkz. Edmund Husserl, *Hua: XXXVIII: Wahrnehmung und Aufmerksamkeit: Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, Ek II, §3, ss. 169-70: "Önceki eleştiri, Stumpf'un sunuşlarının farklı yanlarından sadece biriyle ilgilidir. Dikkat ya da ilgi, *fark etmekten alınan bir haz* olmalıdır (Edmund Husserl, a.g.e., Ek II, §3, s. 170), aynı zamanda

bir haz temsili olarak fiili bir hazdan yukarıda yer alır. Ancak yine kabul eder ki, Stumpf için dikkat durumu, fark etmekten alınan otantik bir haz gibi görünür. Husserl, burada haz teriminin geniş bir anlamının söz konusu olduğunu ve Stumpf'un tanımına bir değişiklik getirmenin zorunluluğunu ortaya koyarak, No.1'in 24. paragrafından itibaren Stumpf'un görüşünü (dikkat=fark etmekten alınan haz) gündeme getirir.

3. Husserl'in Stumpf karşısındaki eleştirel argümanları

"İlgi ile dikkati özdeşleştiren Stumpf, *Sesin Psikolojisi* eserinin ikinci cildinde, dikkati 'fark etmekten alınan bir haz' olarak tanımladı. Onun 'ilgi' adını verdiği şey, bizim ele aldığımız ve pekâlâ bir dikkat olarak tanımlanabilecek şeye özdeş görüldüğüne göre, burada onun teorisi ile hesaplaşmaya cesaret ediyorum."³⁶

Husserl'in eleştirisi tam olarak burada başlar: Dikkat, bizi çevreleyen far-
kında olmaktan alınan bir haz değildir (*eine Lust am Bemerken*). Haz ve hoşnutsuzluk ya da genel olarak hisler de, dikkat edimini güdüleyemezler.

Aslında, sayfalar ilerledikçe, eleştirinin ne ortada ne de görüldüğü kadar basit olduğu fark edilir. Husserl, analizin momentleri işlevini gören sayısız karşı argüman ileri sürer. Bu argümanların hepsi, elbette ki, haz ile dikkati birbirinden ayırma amacına yönelmişlerdir; ancak, aynı öneme sahip değildir. Onlardan en az dört tanesini işaretledim:

1. Haz, dikkatin ne koşulu ne de güdüleyicisidir³⁷ (nedensellik eleştirisi).
2. Haz, dikkat ile bir arada varolabilir de olmayabilir de³⁸ (birlikte varoluş eleştirisi).
3. Haz, dikkatin mümkün bir etkisidir (hazın türemiş yeri).
4. Haz, dikkate bir mani teşkil eder (engel olur)³⁹ (hazın olumsuz rolü).

Bu farklı argümanlardan iki tez elde edilebilir. Biri, ince farkları gözetir, çünkü

'karşılaştırmaktan' ve 'ayırt etmekten' alınan bir haz (C. Stumpf, *Tönpsychologie*, cilt 2, s. 280), 'bir bilme hazzı' da olmalıdır (C. Stumpf, *Tönpsychologie*, cilt 2, s. 281). Bu haz hissi, temel ortak karakterine rağmen, tüm haz hisleri gibi özgül olmalıdır. Ancak bu, iki anlamda anlaşılabilir: Haz, bu temel ortak karakter, içerikler ve hazzın dayandığı içeriğin tipleri bakımından bireyselleşir ve özgülleşir. Bir rengi görmekle yaşanan haz, bir sesi dinlemekle yaşanan hazdan farklıdır; şu veya bu rengi görmekle yaşanan haz, başka bir rengi görmekle yaşanan hazdan ayrıdır. Onun için hazzın özel bir türü vardır ki, temeli algılama ya da fark etme etkinliğidir ya da' olabilir."

36 Edmund Husserl, a.g.e., Ek II, §2, s. 168.

37 Edmund Husserl, a.g.e., §25, s. 103.

38 A.g.e., §25, s. 103; Ek II, §1, s. 159 ve Ek II, §3, s. 168.

39 A.g.e., Ek II, §3, ss. 168-71.

ödün vermeye meyillidir; diğeri köktencidir, çünkü dışta bırakmaya meyillidir. İlki, tüm hazdan bağımsız olarak dikkatin olabileceğini, ancak ikisinin bir arada da varolabileceğini bildirir;⁴⁰ ikincisi ise, yalnızca hazzın dikkatin kaynağı olmayacağını değil, onu engelleyeceğini de ileri sürer.

4. Hazzın dikkat içindeki yeri: Husserl ile Stumpf arasındaki anlaşmazlığın düğüm noktası

Husserl, belli başlı iki eleştirel argüman ortaya koyar:

Onunla aynı kanıda olamıyorum. İnaniyorum ki, Stumpf'un kendisi de, göz önüne aldığı fenomenlerin, kaybettiği bir şeyi arayan birisinin söz konusu olduğu bir fenomenler sınıfına ait olduklarını itiraf edecektir. Gerilmiş dikkat, hazzın basit bir temsilinin karakteristiğine, böylesi bir temsilin rol oynaması mümkün olsa da, kesinlikle sahip değildir. Kuşkusuz bu temsil, ne her zaman bu rolü oynar ne de aranan nesnenin temsiliyi sağlar.⁴¹

İlkin göz önüne aldığımız şey, bulmuş olmanın hazzı olabilir. Ancak, aramaya yöneldiğimiz zaman boyunca, kayıp nesnenin temsiline ne kadar sahipsek, o kadar da az hazzı sahiptik.⁴²

Bir maksada yönelik çok dikkat gösteren birinin, fiili olarak, gelecek hazzın temsili ile idare edildiğine, ona yöneldiğine pek inanmıyorum. Elbette ki, bu temsil bulunmaz; gerilmiş ilgi olarak dikkatin alışkanlığı (*habitus*) ise oradadır. Kendi değerini ortaya koyan çok canlı bir his söz konusudur, sadece basit bir “rezonans” değil.⁴³

Stumpf dikkati olumlu bir his olarak nitelediğinde –eğer bu, gerçekten

40) Bkz. A.g.e., Ek II, §3, s. 170: “Fark etme etkinliği, hazdan bağımsız olarak varolur; ancak onunla bir arada varolur. Ve eğer haz, fark etme etkinliğine bağlı ise, o zaman *eo ipso* bu özgül karaktere sahip olur. Çok sayıda metin parçası bu tür bir anlayışı doğrular. Örneğin, Stumpf'un şu söyledikleri böyledir (C. Stumpf, *Tönpsychologie*, cilt 2, s. 279): ‘Dikkat ‘fark etme etkinliğinin kendisinden alınan hazdan (*le plaisir*) başka bir şey’ değildir (hazzın önündeki ‘le’ artikeline dikkat edelim).’ 280. sayfanın akabinde: ‘Algı etkinliğinin olduğu haliyle bize hazzı temin ettiği her yerde, algılanan hoş ya da tatsız olsa da, algılanana yöneltilen dikkatten söz ederiz.’ Aynı şekilde, Stumpf'un örneği hakkında şu söylendiğinde de aynı durum söz konusudur: ‘Piyes ona tat vermedi; ancak bunun farkına varmak, onun için gerçekten ve içtenlikle hoş oldu.’”

41) Edinund Husserl, a.g.e., s. 160.

42) Burada *Stumpf* şöyle karşılık verirdi: Aradığım zaman, gerilmiş dikkat, içinde bir şeyleri aradığım nesnelere yönelir. Ancak en yoğun dikkate rağmen, fark etmekten alınan yoğun bir hazzı benzer hiçbir şey bulunamaz; tam tersine, hiçbir şey bulamadığımız için ve özellikle de uzun zaman boyunca hiçbir şey bulamazsak, canımız son derece sıkılır.

43) Bu bir itiraz değildir; zira Stumpf'a göre dikkat, aynı zamanda fark etmekten alınan fiili bir hazzdır.

bu kadar basit bir şeyden ibaretse–, onunla aynı fikirde olmam mümkün değil.⁴⁴

Estetik düzlemde hayran olunacak bir eseri bilmekten alınan haz, dikkat değildir; ancak, dikkat üzerine kuruludur. Dikkatli bir temaşadan ya da dikkatin bir yönleniminden söz ettiğimizde, burada çoğunlukla karmaşık bir fenomen söz konusudur: Bir gerilme ve rahatlama ritmi. Hazza kaynaklık eden şey, bu ritmin ta kendisidir. Söz konusu olan şey, dikkatin hazzıdır; dikkatin kendisi değil. Daha ziyade, dikkatin yoğunlaşmasından ve dağılmasından alınan bir hazzdır söz konusu olan.⁴⁵

İşte daha iyi örnekler: Tiyatroda temsil başlangıcında zil çaldığında ve dikkatim harekete geçirildiğinde ne olur? Perde kalkarken dikkatimi harekete geçirerek sahneyi izlerim ve sadece o zaman fark etmekten alınan haz ortaya çıkar. Bekleyleştiki tüm gerilim, gerilmiş bir dikkat durumunu beraberinde getirir.⁴⁶

Bu metin oldukça dikkat çekicidir. Metin, oldukça büyük argümantatif açıklılığının yanı sıra, Husserl’in kendi şahsi eleştirisine karşı Stumpf’un ileri sürebileceğini tasarladığı itirazlara varıncaya kadar her şeyi yeniden kurar; argümanları, sağlam yapılandırılmış ve odaklanmış örneklerle geliştirir. İki anlaşmazlık şöyle ifade edilir: a. S’nin, “gerilmiş dikkat bir haz temsidir,” diyen tezi ile hemfikir olamam; b. S’nin, “dikkat olumlu bir histir,” diyen bağlantılı tezi ile de hemfikir olamam.⁴⁷ Bu iki anlaşmazlık, dikkat ile hazzı birbirinden ayırt etme, onların özdeşliğini bozma amacını taşır. Bu da, ikisi arasında başka bir yolla bir bağın, kuşkusuz daha gevşek ama yine de var olan bir bağın yeniden

44 C. Stumpf, *Tönpsychologie*, cilt 2, s. 280.

45 Stumpf, gözlemlenmekten alınan hazzı dikkat ile (C. Stumpf, a.g.e., s. 281) ve genel olarak fark etmekten alınan bir hazla özdeşleştirir. Bu haz yoğun olabilir. Gelgelelim, hazzın tamamıyla noksan olduğu bir yerde de dikkat yoğun olabilir. Yukarıdaki örneklerle bakınız.

46 Edmund Husserl, *Hua: XXXVIII: Wahrnehmung und Aufmerksamkeit: Texte aus dem Nachlass (1893–1912)*, Ek II, §1, ss. 159-60.

47 Husserl, daha ileride, Stumpf’un tezini düzelterip ilk durumuna getirir; diğer bir deyişle, Brentano gibi “his” terimini genişletmesini düzeltir: “Ancak, meseleler hâlâ başka türlü anlaşılabilir. Şimdiye dek, haz, alışılmış anlamıyla ele alınmıştır, “hoşa giden” ve “hoşa gitmeyen” yüklemelerinin “hoş” ya da “nahoş” anlamına gelmesi gibi. Ancak, his terimini, Brentano’nun ruh etkinliği terimini ya da ilgi fenomeni terimini genişlettiği kadar genişleten bir yazar için haz, bu rüden tüm olumlu fenomenlere karşılık gelebilir. Böylece sunuş (C. Stumpf, a.g.e., s. 279) şu cümle ile başlar: ‘Her basit his, kendisinde, haz ya da hoşnutsuzluğun az ya da çok ifade edilmiş bir karakterini taşır. Eğer bu ifadeleri en geniş anlamında alırsak, his olumlu ya da olumsuzdur. Dikkat, hiç kuşkusuz, olumlu duygulara dahildir. Bir katılım, bir ilgi, bir şeye doğru yönünü çevirmez.’”

yaratılması sonucunu doğurur. Bu bağ, Husserl’de, ödün vermeye meyilli çifte bir tez olarak ortaya çıkar: Haz, dikkatin mümkün bir etkisidir/dikkat, mümkün bir hazzın temelindedir.

5. Husserl’in ilk eleştirel köktencileştirmesi: İlgi, dikkatin zorunlu koşulu değildir

Hazzın dikkat içindeki yerinin sınırlarını belirledikten sonra, Husserl yukarıda, dikkat ile ilgi arasındaki özdeşliği yeniden tesis edilemez biçimde bozar; dolaşısıyla, ilgi ile his arasındaki özdeşliği de bozar; nihayetinde, haz ile ilgi arasındakiini de geçersiz kılar.

*İlksel fark etme etkinliği*nden ibaret olan ilksel dikkat, doğaldır ki, *ilgi* cinsinden olamaz. İlksel fark etme etkinliği *ilgi* olmadan da pekâlâ var olabilir; duyumsal haz ya da duyumsal acının bizi tamamen tuzağa düşürdüğü örneklerin yardımıyla gösterdiğimiz budur. O halde ilgi, hisle ya da hissedilir içerikle birlikte var olmak zorunda değildir. Elbette ki, böyle durumlarda zayıf bir ilginin, ilgisizlik sayılıp sayılmayacağı tartışmalıdır; zaten bu durum oldukça da sık ortaya çıkar (Bir piyesin ilginç olmadığını söylüyoruz; temsil boyunca birçok defa dikkatimiz cezbedildiği ve temsili çok büyük olmasa bile yine de belirli bir ilgi ile izlediğimiz halde).

Her halükârda, ilgi dereceleri fark etme etkinliğinin sürerliğinde hiçbir rol oynamadığından, bu sonuncusunu bir ilgi etkinliği olarak ele almak durumunda değiliz. Keskin ısıklık ilksel tarzda fark edilir, ilgimizi uyandırсын ya da uyandırmasın, onu ister gözlemleyerek dikkatle dinlemiş, ister hiç sevmemiş olalım.

“Hiçbir ilgi duymadan” birini dinlediğimiz zaman, burada konuşma tarzımızda isabetli olmayan bir şey vardır. İlginin yönünü kolayca değiştirebiliriz ve nitekim bunu sık sık da yapabiliriz; yahut sadece irademizin gücünü kullanarak, böylelikle isteğimize aykırı olarak ve gönülsüzce dinleriz. İlgi çok zayıftır; kuvvetli gerilimde ve ilginin dağılmasında bulunan hazzı kesin olarak temin etmez. O halde, isteğime aykırı ve gönülsüz bir ilgi söz konusudur. Bu demek oluyor ki, her söz genellikle bir ilgi uyandırır; üstelik aynı durum, kesinlikle çok sınırlı bir ölçüde olsa da, tüm karmaşık düşünceler için de geçerlidir. Hep dediğimiz gibi: Gündelik ortamımız pek ilgi çekici değil. Ancak, başıboş bakışımız, hafifçe uyanmış ve hemencecik dağılan bir ilgi ile yine de şu veya bu nesneye yönelir.

Öyleyse, ilgi bana özgül bir bilinç durumu gibi görünüyor. Bir içeriğe özel bir katılım söz konusudur; bu katılım haz ile belirli bir yakınlığa sahiptir, ancak haz ile özdeş tutulamaz. Etkili bir hazzın ya da güç-

l  bir hoşnutsuzluğun yoğun ilgi olmaksızın var olduğu durumları, bu türden bir ilginin özellikle kuvvetli haz, hatta hoşnutsuzluk söz konusu olmaksızın var olduğu durumlarla kıyaslarsak fark açık olur ve bu fark başka türlü açığa çıkarılamaz.⁴⁸

6. Husserl'in ikinci eleştirel k ktencileştirmesi:

Haz hissi, keskin dikkat (diğer adıyla teorik ilgi) için bir engeldir

Eleştirinin bu ikinci uğrağı, hazzı eleştirel bir araç gibi kullanan Husserl'in, dikkat ile uyumlu olan ilginin anlamı olarak koruyabildiği şeyin sınırlarını belirlemesini sağlar (keskin dikkat ve teorik ilgi burada işbirliği içine girer).     rnek-argüman, burada bu köktenci tezi savunur:

İlgi, fark etmekten alınan hazdır, der *Stumpf*, fark edilmiş olandan alınan haz değildir. Öyleyse, ilginin yoğunluğu, bu hazzın yoğunluğu olacaktır. Ama bana öyle geliyor ki, büyük bir ilginin büyük bir hazza bağlı olduğu ne kadar durum varsa, bunun söz konusu olmadığı durumlar da o kadar nadir değildir. Bir botanikçi, yabancı bir ülkede yeni bir bitki türü keşfettiğinde, karşılaştığı ilk  rneği keskin bir dikkatle ve büyük bir hazla inceler. Haz, doğrudan nesneden alınan bir haz değildir; ancak fark etmekten, yeni bir türü tanımaktan alınan bir hazdır ve bu haz nesneye de geçebilir.

Ama bir başka  rneği ele alalım:  fkeden kudurmuş bir köpek- le karşı karşıyayım. Köpeğin her hareketini büyük bir ilgiyle izliyorum; ama onun her hareketini fark etmekten yine de büyük bir haz alacağım söylenebilir mi? Ya da, birinin sel tehdidi altında olduğunu varsayalım. Su, çehre akıl almaz bir çabuklukla sız mıştır; adam keskin bir dikkatle suyun yükselişini izlemektedir... Burada, suyun bu yükselişini fark etmekten alınan herhangi bir haz var mıdır? Teorik ilgi ile ilişkili örnekler de mevcuttur. Uzak  lkelerde Venüs' n geçişini gözlemleyen gök bilimci, en uygun zamana sevinerek, onu aynı zamanda özel bir hazla da gözlemleyecektir. Ama onu, kendi mekânında, yani alışık olduğu g zlemesinde, gündelik olmasına karşın karmaşık bir olayı g zlemelerken hayal edin. Teleskopun retik l  ile gökcisminin geçişini büyük bir dikkatle izliyor. Ama bu etkinlikten haz alıyor mu? İlk durumda büyük hazzın, gözlemi kolaylaştırmaktan çok onun önünü kapattığı söylenmeyecek midir? Söz konusu etkinliğin  retildeği anda, teorik alışkanlığın işin içine girmesi için, belli bir kendine h kimiyyetin var olması, hazzın bas-tırılması yeterli değil midir?

48 Edmund Husserl, a.g.e., Ek II, ř2, s. 167.

Ya da bütün hesaplarını altüst eden bir tepkimenin oluşumunu büyük bir dikkatle gözlemleyen bir kimyacı hayal edelim. Bu etkinliğe gösterilen büyük ilgiye rağmen hoşnutsuzluk aşıkârdır (Bu durumda, hayal kırıklığı ilgide doğrudan bir azalmaya neden olacaktır; ama bu hayal kırıklığı, başlangıçta yalnızca ilginin uyanması lehine hareket eder).

Stumpf, incelikle, eleştirmenin, eleştirmesine rağmen bir piyesi ilginç bulabileceğine işaret eder. Bilginin hazzı, tam da nesne tarafından sağlanmış hoşnutsuzlukla birlikte var olur. Ama kötü bir piyes hayal edelim. Ürperten bir sahneyi hoşnutsuzlukla takip ederiz ve bu sadece içerikten kaynaklanmaz; biz buna maruz kaldığımız için sinirleniriz de, ama yine de gözümüzü ayıramayız ve ilgimizin canlı bir şekilde uyandığını görürüz.

Bir şey daha var: Eğer ilgi, (gayri iradi dikkat durumlarında) fark etmekten alınan hazla özdeş olsaydı (ama tüm bu örneklerde irade yalnızca bir hazırlık kipi üstüne etki yapar, şimdiki durumda ise irade bir edim olarak verili değildir), hazzın yoğunluğu dikkatin yoğunluğunu da belirlemek zorunda olurdu. Ama örneklerden biri için daha önce söylemiş olduğumuz gibi, hazzın yoğunluğunun, dikkatin yoğunluğunun önünü kestiği durumlar vardır. Özellikle “ilginç” bulduğum tez çalışmalarıyla karşılaştığımda, çoğu kez çok memnun olmama rağmen (bu haz yine de bilgiye bağlı bir hazdı) bunların okumasını sürdürmediğim olmuştur. Uzun zamandan beri aramakta olduğumuz bir problemin çözümünü vaat eden dâhice bir fikrin bizi aydınlattığı durumda da, keza, kolayca ortaya çıkan şey budur. Bilmekten duyulan haz bizi içine alır ve teorik alışkanlığı altüst eder, bir an için ilginin önünü keser. Genel olarak fark etmekten alınan haz, etkinliğin ta kendisini uyandırır; fakat yalnızca belli bir noktaya kadar. Haz, baskın olmamalıdır, ilginin gölgesinde kalmalıdır, bizi içine alıp “boğmamalı”dır. Hazzı, ilgiye çevrilen bir haz olarak nitelendirmekten çok, fark etmekten alınan bir haz olarak nitelendirmenin zorunlu olup olmadığını da aynı şekilde sorabiliriz. Bilgi edinmenin kendisinde, gene açıklayacağımız üzere, ilgi göstermek vardır. Fark etme etkinliği *Stumpf* için açıkça bir bilgi edinme, bir görü ya da bir sınıflandırma anlamına sahiptir.⁴⁹

Stumpf’la giriştiği bu sıkı mücadelede, farklı durumlar ve eldeki deneyimler yönünde çok ince ayrımları tutarak konum almak için örnekleri ve karşı-örnekleri çoğaltan Husserl, *Stumpf*’ta belirli bir tutarlılık olduğunu kabul eder. Bu, Husserl için aynı zamanda kendi tezini de doğrulama fırsatıdır.

49 Edmund Husserl, a.g.e., Ek II, §3, ss. 168-9.

7. Sonuç noktası: Dikkat ile irade arasındaki ilişki hakkında Husserl ile Stumpf arasındaki tartışma

Eğer hazzın ve daha ziyade ilginin, dikkatin temelinde olması zorunlu değilse, bu yüzden, tam tersine (*contrario*) iradenin özne cihetindeki bir zorlama olarak, dikkatin nedeni olduğu sonucuna mı varılacaktır? Husserl'in Stumpf'la tartışmasındaki esas mesele tam da budur; öyle ki, bu tartışmada Husserl, dikkati, ilgiyi ve iradeyi, “-e yönelme” ortak etkinliği altında bir araya getirmeye girişir ve haz, bu analizin dışarıda bıraktığı terim olur.

Daha sonra, sayfa 283'te iradi dikkat ve fark etme iradesi tanımlanır: “Eğer ‘his’si en geniş anlamıyla alırsak, iradenin kendisi, doğal olarak olumlu hisler arasında sayılabilir.”

Buna göre, ilgi de irade gibi sözcüğün en geniş anlamıyla, bir haz hissi olabilir. Genellikle biz, irade ile hoşnutsuzluğu birbirinden çok rahat ayırırız. Bir irade oldukça nahoş olabilir; ama her durumda, irade yine de “bir şeye doğru çevrilme, onu benimseme” olarak kalmaya devam eder ve hazla belirli bir yakınlık gösterir. *O halde dikkat de artık fark etmekten alınan bir haz, yani alışılmış anlamıyla haz olmayacaktır; özel bir -e yönelme biçimi olacaktır. Bu biçim, alışılmış anlamıyla hazzı ve aynı oranda hoşnutsuzluğu da bağlanabilir; tıpkı iradenin de hoş ya da nahoş olabilmesi gibi.*

Stumpf, bu kavrayışı paylaşır görünmüyor; çünkü az önce alıntılanan cümleden hemen önce şunu söyler: İradi dikkatle gayri iradi dikkat arasındaki fark, genel anlamda iradeyle haz hisleri arasındaki farktan daha büyük olmadığı için, hissi en geniş anlamıyla kullanıyoruz vb. Stumpf'un ilgi hazzını, sözcüğün en dar anlamındaki bir haz olarak kavraması buradan ileri gelir. Bu nedenledir ki, endişelerim sürüyor.

Ama ikinci imkânı da korumak ve ilgiyi bir şeye yönelmenin özel bir tarzı olarak ele almak, tıpkı irade gibi ilginin de hazzdan farklı olduğunu göz önünde bulundurmam istiyorum (bu beni aradaki ayrılıkların, Stumpf'un Brentano'yu takiben düşündüğünden daha fazla olduğunu düşünmeye sevk etti). Kuşkusuz farkı daha da iyi gösterebilirim ve algılamak, karşılaştırmak, ayırt etmek vb. anlamındaki fark etme etkinliğini değil ama içeriğin kendisini, dikkatin nesnesi olarak yakalayabilirim. Eğer iradenin kendisi dikkat olarak kabul edilirse, böyle bir bakış açısından, iradi dikkat ile gayri iradi dikkat arasında çok önemli bir ayrılık da artık ortaya çıkmaz. *İlgi tam da, ilginin kendisinin ve iradenin hazzı yakınlığından çok, iradeye yakın bir çevrilme (conversion) kipi olacaktır.*⁵⁰

Dikkat, ilgi ve iradeyi “çevrilme kipi” mefhumu etrafında birbirine bağlayan bu temel üzerinde Husserl, yine de nihai bir ayrıma gider. Bu ayrım, “dik-katın itki kipi” olarak iradeye bir yer verir; ancak bu ikisini salt basitçe birbiriyle özdeş tutmaz:

Ayrıca, irade ve iradi dikkati özdeş gören bu bakış açısından hoşnut olamıyorum. İradenin karakteristik özelliğini şu şekilde tanımlamak isterim: Haz ve hoşnutsuzluk, diğer duygusal durumlar gibi uzun süren *durumlar* olarak nitelendirilirken, irade, gerçekleştiği anda uçup giden sınırlı bir edimdir. Bir iradeyi irade yapan *hüküm*, karar ve azimdir. Sözcüğün matematik anlamında değil, ama yine de zamanda çok sıkışık anlık bir edim söz konusudur. Sürüp giden karar alışkanlığı, amaca yönelik özel bir gerilme, hatta belki de diyebiliriz ki kuvvetli bir ilgi (ilgi biçimlerinden biri olabilir bu), daha ileride sonuç olarak çıkabilir. Fakat bu durumun kendisi, irade değildir; yalnızca onun sonucudur. Dikkat durumunda itkiyi veren iradedir; bunu, tam olarak dikkatin sahneye çıkışı izler. Bu dikkat, gayri iradi dikkatten, irade vasıtasıyla yapılan hazırlıktan ve istenen şeyin sahneye çıkışıyla gerçekleşen tatminden ayrıldığından daha fazla ayrılmaz.⁵¹

Son aşamada, irade tarafından dikkate atfedilen itki, bir “istek gerilmesi” anlamı kazanır.

*Stumpf*a göre, iradi dikkatin kendisinin, fark etme iradesi olması gerekir.⁵² Buna göre, *istek* gerilmesi de basit bir fenomen olmalıdır ve yalnızca renklenmesiyle dikkatin gerilmesinden ayrılır. İradenin, dikkatin gerilmesine yönelebilmesi gerekmez mi? *Dikkatli olmak istiyorum. Sonuç olarak kendimde gerilmeyi uyandırırım. Bunu böyle anlamak mümkündür. Eğer irade, fark etme edimine yönelirse, o zaman dikkatin gerilmesi ve istek gerilmesi üretilir.* Eğer irade salt sürdürülen dikkate yönelirse, o zaman dikkat tam olarak üretilmiş olur ve istek gerilmesine ulaşıldığı zaman, irade, engel oluşturmamak adına dikkate daha fazla dayanmaz. Bizzat kendim dikkatli olmaktansa, dikkate karşı uyanık olmayı, düşünümümü ona çevirmeyi isterim. Böylece dikkatsiz olurum. Bu nedenle irade, daha fazla dikkat gerekmeden, nesneye gösterdiği ilgi benim için yeterin-

51 Edmund Husserl, a.g.e., Ek II, §3, ss. 170-1.

52 *Stumpf* şöyle der: İradi dikkat, fark etme iradesidir. Ben şöyle diyeceğim: Dikkat gösterme iradesi; zira yapmak istediğimiz şey, dikkati harekete geçirmektir. Fark etme eylemi ilksel olmalıdır, ilgi duyarak ona yönelmiş olmamız gerekir vb. Öyleyse bu eylem nereden gelecektir? Başka yoldan, ikincil bir kip üzerinden fark etme edimine doğru yönelmiş olan iradeden mi? Böyle dolaylı bir edimi pekâlâ gerçekleştirebilirim.

ce bağlayıcı ise, fark etme iradi edimine ve nihayetinde fark etme gayri iradi edimine ulaştırır.⁵³

8. Husserl'in olumlu tezi: Dikkat, fark etme etkinliğidir

[... A]rtık Stumpf'un dikkat fenomenini kavrayışına bağlı olamam, şimdiki araştırmalarım beni bundan uzaklaştırıyor. Gayri iradi dikkat bile bana bir fark etme iradesi gibi değil de, yukarıda tartıştığımız anlamda gayri iradi bir ilgi gibi görünüyor. Bu nedenledir ki, fark etmeyi ve bilmeyi, hatta görülemeyi ayırdım; hâlâ tartışılacak olan budur. Fark edilmiş olmak, herhangi bir psişik edimin içeriği olmaktır; fark etme edimlerinin özel bir türünün, bu içeriğe atfedilip atfedilmediği sorusunu bir kenara bırakıyorum. İlksel olarak fark edilmiş olan, sınırlayıcı bir edimin temel içeriğidir.⁵⁴

Ve dahası:

Dikkat, fark etme etkinliğiyle eşdeğerdir. Dikkat, “açık ve seçik” nesnelerle, kolayca fark edilir olan nesnelerle ilgilenir de denebilir; ama yine de ayrıcalıklı olarak ortaya çıkardığı şeyi kolayca fark edilebilir hale kesinlikle getirmez. Bulanık, belirsiz, zorlukla fark edilebilir olan belki de fark edilmiştir, çünkü ona dikkat göstermemiz sağlanır; ama yine de bu şey açık hale gelmez. Şimdi elbette mümkündür ki, daha kesin bir analiz, *dikkatin kendi payına bu türden teşvik edici koşulları da gerçekleştirmeye fazlasıyla katkıda bulunduğunu* gösterir. Bu koşullar ise dikkatin zaten belli bir *noktaya* kadar varsaydığı koşullardır. Ama bu durum, meselede hiçbir şeyi değiştirmez, çünkü ondan hâlâ oldukça uzaktayız.

Eğer dikkat, açıklık farklarının özgül bir kaynağıysa, eğer yönelim ve *konsantrasyon* gerçekliği, kendi varoluşlarını bir açıklığın üretiminde buluyorlarsa, açıklığın şimdiye kadar söz konusu olandan tamamen farklı bir anlamı belirleyici olmalıdır. Aslında, *açık ve seçik* sıfatları, sadece, algı nesnelerinin kendilerine bu yüklemeleri atfeden bir anlamda kullanılır.

53 Edmund Husserl, a.g.e., Ek II, §7, ss. 185-6. Düzenlenmiş eğilimler ve ilgiler, ne vasıtasıyla düzenlenmişlerdir? –Dikkat vasıtasıyla: 1) Görü etkinliği biçiminde görüsel nesnelere sevk edilmiş dikkat. Nesneye, ona sakince ilgi göstererek yöneliriz, yahut nesne geçici yönelimler gerektirir; ya da dahası, nesne bu yönelimleri kendisine çektikten sonra, kendisinde dayanak noktalarını veya temellerini bulan düşünceleri, yargıları ve diğer zihinsel etkinlikleri uyandırır. 2) Düşüncelerimize sevk edilmiş dikkat: İşaretlere yönelmek, ama sadece onlara değil, aynı zamanda düşüncelere de yönelmek. Bu yönelme biçimi nedir? Kendini uyanmış ilgiye vermek. Dikkatli ol. İlginin uyandır. Bunlar, belli bir noktaya kadar iradenin altında yatar –Peki, ilgiler birbirinden nasıl ayrılır?

54 A.g.e., Ek II, §3, s. 169.

maz; algılama ya da fark etme etkinliğini açık ve seçik olarak belirten bir diğer anlamda da kullanılır. Ve böyle bir açıklık yaratmak, dikkatin kendine has işlevidir.⁵⁵

Aslında fark etme etkinliği, dikkati, dikkatli olma, dikkat gösterme ya da dikkatini yöneltme gibi farklı boyutlarıyla tanımlar ve çifte bir sınırlandırma kaygısı [sınırlama ve açıklık (açıklaştırma) kaygısı] içine girer.

II. İlgi kavramının yeniden elden geçirilmesi

Şu halde, Stumpf ile tartışmanın bittiği varsayılabilir: Husserl, hazzı, hissi bir kenara koydu ve dikkati, sınırlayan ve açıklaştıran fark etme edimi etrafında dar bir yere oturttu; bu yol da hemen hemen dikkatin baştaki anlamı olan kasıt olarak dikkate bel bağlamaya çıkar.

Bununla birlikte, başka bir dikkat anlayışı olan ilgi olarak dikkat de Husserl'in analizini sürekli olarak belirlemiştir –ki, bu da, dikkat etkinliğinin daha dinamik bir analizine kapı açar. Şimdi bu *dinamiğin* (burada Stumpf'un bir katkısı var gibi görünmektedir) özelliklerini incelemek istiyorum.

A. İlginin dinamik anlamı ve dikkat anlayışı üstüne etkisi (Husserl)

1. Derecelilik özelliği

İlgi kavramı, paragraf 24'te, dikkatin alanının analizinin ve bilincin sınırlı uzayının analizinin çerçevesinde, ve de fark etmenin (*nebenbei*) birincil ve ikincil etkinliği arasındaki ayrımın işin içine girmesiyle bağıntılı olarak başlayan Stumpf ile giriştiği eleştirel tartışmanın başlangıcından hemen önce, paragraf 23'te⁵⁶ gündeme gelir. İlginin dereceleri (kısa süreli, geçici ilgiye oranla belirgin, büyüyen, sürekli ilgi), dikkatin dereceleri (yoğunlaşma/dağılma) ile bağıntılı olarak betimlenir: “İlginin yoğunluğu” mefhumunun merkezde olduğu burada ortaya çıkar.

Paragraf 24'te Husserl, Herbart'a ve Hefler'e (paragraf 24'te her ikisi de alıntılanmıştır) has (üretilmiş etkiye bağlı) alışılmış eğilim (*disposition*) mefhumunu bir kenara bırakır; buna karşın, teorik ilginin bir yaşantı olduğu (ki burada onu ilgilendiren tek şey budur) ve bir eğilim olmadığı argümanıyla beraber teorik ilgi kavramını açıkça Stumpf'tan alır.

2. Kuvvet özelliği

Husserl'in ilgiye dair tezini açıklayacağı, hem yoğun hem de oldukça açık kısım 25. paragrafın sonunda, merkezdeki kısımdır: “Tartışma sonrası-

55 Edmund Husserl, a.g.e., §22, s. 98.

56 Edmund Husserl, a.g.e., §23 ss. 99-101.

da, ilgi, haklı olarak bize *fark etme etkinliğini teşvik eden bir kuvvet* gibi görünür.”⁵⁷

O halde, tercihle ilgili olarak daha yukarıda ortaya koyduğumuz şeyin ışığında, ilginin fark etme etkinliğinin dinamiğini de içerdiği düşünülebilir. Husserl, paragraf 24’ün başından itibaren, *Kraft* mefhumunu devreye sokarak bunu açıklamıştır: “Kuvvetin fark etmeyi sağlayan özü, dikkattir.”⁵⁸

İlgi ile 1) algı arasındaki; 2) his, haz, dilek, beklenti arasındaki tam bir sınırlamalar dizisi arkadan gelir. İlgi, bu farklı edimlere “renklenebilen” ama hiçbirine indirgenemez olarak ortaya çıkan bir cins terimi olarak görünür. Hem ilginin birliğinin üstünde, hem de “teorik” ifadesinin ilgiyi nitelemek için talihsiz olduğunun üstünde durulması işte bundan kaynaklanır; zira ilgi, zorunlu olarak düşüncenin düzenine ait değildir ve söz konusu olan şey, bir yönelim yahut bir hedefleme yaşımasıdır.

3. Uyanış ve tatmin özellikleri

Paragraf 25’ten itibaren, yönelimselliği tanımlayan yönelim ve gerçekleştirilme modeli reddedilmek için anılmaz; onun üzerine daha dinamik bir model, uyanış ve tatmin modeli “uygulanacaktır” (*surimprimé*) ve aynı zamanda ona, Ek II’de oldukça açık olarak konu edilecek olan gerilme ve gevşeme zamansal ritmi vasıtasıyla yaklaşılabilecektir.

Bu aşamada Husserl, ilginin nesnesi sorusuna yaklaşmak için, yemek yeme arzusu ve zevki örneğini takip ederek, karşılaştırmalı bir yöntem benimser. Paragraf 26 bize, temelini gerçekleştiren ama asla ona indirgenmeyen yönelim konusunun oluşturduğu tatmin sürecinin de oldukça ince bir analizini sunar; zira esas mesele, sürecin kendisine odaklanmaktır ve Husserl, buna, “uygunluğun ortaya çıkışı” adını verir. Eğer arzu etme edimi ile karşılaştırılırsa, nesne yemeğin kendisi değil, ondan alınan zevktir.

4. Hareket ettirici olma özelliği

İlgi [...] bilişsel süreçte bir hareket ettirici rolü oynar. İlgi, algıların ve düşüncelerin akışını durmaksızın belirli bir yöne doğru iter. Bu öyle bir yöndür ki, nesnelerin, dolayısıyla algıdaki ve kavramsal bilgideki şey durumlarının “kendileri”nin sahneye çıkması için ve hatta uygun bilginin gerçekleşmesi için de elverişlidir.⁵⁹

57 Edmund Husserl, a.g.e., §25, s. 108.

58 Edmund Husserl, a.g.e., §24, s. 101.

59 Edmund Husserl, a.g.e., §27, s. 112. “Ama, burada, bir *dikkat* olan ilgi ile *dikkatli kılan* ilgiyi açıkça ayırmamız gerekir. *Bir şeye ilgi duyuyorum* ifadesi, bu şeye karşı dikkatliyim anlamına gelmek durumundaysa, burada algıyla sınırlandırılmış bir etkinliği varsayan ve genelde algıyla sınırlandırılmış bir etkinlikte temellenmesi gereken bir ilgi edimi söz

“Hareket ettirici”, “itmek”, “-e elverişli”, “dikkatli kılan ilgi”, burada daha önce alıntıladığımız teşvik edici ve tercih⁶⁰ mefhumlarını yinelemektedir.

5. Enerji özelliği

Husserl, tercihini, yoğunluk terimi karşısında enerji terimini kullanmaktan yana kullanır: “Enerji bilincinin, ilgiye ikincil bir kipte eşlik eden bir şey olmadığını, ilgiye ötsel olarak ait olduğunu ifade etmek yerinde olur. İlginin kendisi enerji karakterine sahiptir.”⁶¹

Enerji, matematiksel olarak ölçülemez bir kuvvettir, içsel deneyimle ilgilidir. İlginin enerjisine *a contrario* tanıklık eden, içsel his (*Gefühl*) ve yaşantı olarak baskılama (*Hemmung*) deneyiminin önemi buradan gelir. Bu konu, Ek II’nin 4. paragrafından 9. paragrafına kadar sürer.⁶²

Dikkate dinamik bir statü atfeden bu beş özelliğin (derecelilik, kuvvet, uyanış/tatmin, hareket ettirici olma, enerji), nasıl olup da Stumpf’un analizi-nin merkezinde olduğu görülecektir.

B. Stumpf’a göre dikkate ilişkin dinamiğin özellikleri

Hazzın (dikkat=fark etmekten alınan haz) ve hissın (dikkat=ilgi=his) –Husserl bunların ikisini de farklı açılardan reddeder (makalemizin ilk bölümüne bakınız)– Stumpf’taki merkezî kullanımının ötesinde, şimdi, Stumpf’tan teorik ilgi mefhumunu alan Husserl’in ilgi anlayışı ile Stumpf’un da ilgi olarak tanımladığı dikkat yaklaşımı arasındaki betimleyici ve yöntemsel yakınlığı göstermek istiyorum.

1. Yoğunlaştırma (*Verstärkung, Steigerung*) süreci olarak dikkatin dereceliliği

Sesin Psikolojisi’nin 1. cildinin 4. paragrafının tüm ilerleyişi, uyku fenomeni ve örneğin uyanış, yarı-uyku, düş gibi korelatlarından çıkarılmış ya da yorgunluk fenomeni ve onun tembellik, konsantrasyon, çalışma vb. derecelerinden çıkarılmış somut örneklerin ışığında, dikkat kiplerinin dereceli olma karakterinin altını çizer. Burada Stumpf’un üstünde durduğu şey, dikkatli-oluşa özgü

konusudur. Ama eğer benim ilgimin bir etkeninin, şu anda algıladığım bir nesne için, ait olduğu nesnel anda kendinde algıya götürülmüş olmayı sağlamak için, psikolojik düzeyde işleyen bir şey olduğu ortaya çıkarsa, işte o zaman *bu ilginin bizi dikkatli kıldığını* söyleriz. Ama biz, yalnızca, tikel bir algıda kendinde nesnel âna sahipsek ve bu vesileyle onunla “meşgulsek”, gerçekten dikkatliyizdir.” Bkz. Edmund Husserl, a.g.e., §28, s. 118.

60 Bkz. Edmund Husserl, a.g.e., Ek II, §2, s. 161.

61 Bkz. Edmund Husserl, a.g.e., Not, s. 173.

62 Bkz. Edmund Husserl, a.g.e., s. 172 vd.

yoğunlaştırma süreci (Stumpf buna *Verstärkung*, *Steigerung* der) ve bunun tersi olan, yoğunluğun azaltılması ya da düşürülmesi *yoluyla* dikkatsiz-oluş karşıt sürecidir. Stumpf, ayrıca, farklı dikkat biçimleri (gayri iradi, düşünsel, zorlama) kadar dikkatin çeşitli etkilerini de analiz eder. Tıpkı James gibi, dikkatin duyumsal derecelerinin, onun biçimlerinin ve etkilerinin tamamen benzer bir analizini geliştirir.

2. Dikkatin dairesel ve doğuran, nesnel (duyusal içerik) ve öznel (yaşanmış edim) çifte nedenselliği

Stumpf, ilk önce fenomenin nedenleriyle ilgilenir: Çok geçmeden, dikkatin temel nedeni ile ilgili olarak, duyusal izlenimlerin, yani işitsel izlenimlerin (görme duyusunu da anarak) rolü üstünde durur. Bununla birlikte, duyusal izlenimlerin “en büyük kuvvet” e yahut “en güçlü çekim” e sahip olduğu şeklindeki Condillac’ın tezini sorgular ve bununla zıtlık oluşturacak tarzda, benim işitsel alanımda bir nesnenin belirişi yoluyla uyandırılmış olan ya da daha zayıf bir ışık altında verili bulunan gayri iradi edilgin bir dikkat deneyimini öne çıkarır. Dolayısıyla, izlenimin noktasal ve azami kuvveti, burada dikkatin temel nedeni olarak görelî hale getirilmiş olur ve bu, onun farkları ayırt edilmiş edilgin bir derecelenmeye göre gerçekleşen artma sürecinin tercih edildiğini gösterir. Fechner tarafından kullanılan “dalga” (yahut “dalgalı yüzey”) ⁶³ imgesi bundan ileri gelir ve bu imge, dikkatin akışını, özsel olarak dereceli boyutuyla betimlemek için yol gösterici bir kavram olarak kullanılmıştır. Dikkatin dereceli ve gitgide artan belirişini açıklamaya yönelik başlıca örnekler olarak, uyanıklık, yarı-uyanıklık, uyku gibi bilinç durumlarının bahsi geçer. Şu halde, sözü edilen ilk nedenin, yani duyusal izlenimlerin kuvvetinin neden tamamen yetersiz, hatta tek yanlı olduğu gayet iyi kavranır. Duyusal nesnenin içeriğinin hakkını verdikten sonra (dikkatin nedenlerine bağlı olarak), Stumpf tamamen doğal olarak, öznenin edimleri hususunu işin içine sokar.

Dikkatin ortaya çıkışına ilişkin öznel edimin bu bileşenleri, edimin etkilerine bağlıdır ve bunlar, analizin en ayrıntılı aşaması olan üçüncü aşamayı oluşturur. Dikkatin etkilerinin analiziyle, bir deneysel *fenomenoloji* talebiyle en çok bağıntı içinde olan inceleme düzeyine kesinlikle ulaşılmış olur. Burada merkezî olan süreç, (hem karşılıklı hem de bağlantılı olan) çifte bir artma sürecidir; yani hem nesnel duyusal hem de öznel yaşanmış olarak. Bu bakımdan, Stumpf şöyle konuşur:

Öte yandan, belki de, biri duyusal izlenimlere, diğeri bilince ait olmak üzere çifte bir yoğunlaştırmayı (*Verstärkung*) ayırt etmek gereki-

63 C. Stumpf, *Tönpsychologie*, cilt 1, s. 70.

yor. Dikkatin etkililiği bunlardan yalnızca ikincisine [bilince] mi dayanır? Ama o zaman derdik ki, ses daha gür hale gelmiyor, sadece biz bu sesin bilincine daha yoğun varıyoruz. Böyle bir ayrımın işlerliği, her ne kadar belli bir anlamda korunsun da, gene de bir içeriğin yoğunluğu (Stärke) ile ona karşılık gelen temsil ediminin (bu içeriğin bilincinin) yoğunluğunun bir ve aynı olduğu yönündeki –başka bağlamlarda temel kabul edilen– ilkelerle olduğu gibi çelişiktir. Ses yoğun olduğunda, işitme bize yoğun görünür. En alışıldık psikik fenomenlerde sık sık söz konusu olduğu gibi, bu ve benzeri güçlükler içinde düşünümün döngüsellliği ortaya çıkar.⁶⁴

Stumpf, dikkat fenomeninin döngüsel karakterini çok önemser: Hem duyuşal hem bilinçli olan bu çifte artma –bilinçli öznel edimin artması, karşılık olarak, başlangıçta dikkat sürecinin ilk nedeni olarak tariflenmiş olan nesnel duyuşal içeriğin artmasına etki ettiği ölçüde– bir bakıma döngüsel ve birlikte-doğuran bir nedensellik yöntemine karşılık gelir.

C. Dinamikten pragmatige: Husserl ile Stumpf arasındaki indirgenemez nokta

Bu doğuran nedensellik modeli, dikkatli-oluşu, tanımında bir alıştırmayı içeren bir süreç olarak tarif etmeye izin verir: Daha dikkatli olmak için alıştırma yaparım; işte olduğu gibi dikkat sürecine bağlı olan bir eylem. Öyleyse bilinçli-oluşun rolü son derece önemlidir: Sırası gelince “ilk” duyuşal izlenimin kuvvetine etki eder, yani onu kuvvetlendirir; öte yandan, bu duyuşal artma da bilinçli-oluşun kuvvetini artırır.

Bu durumda Stumpf, Fechner’in deneylerine gönderme yapar; bu deneyler dikkatin yoğunluk derecesi için bir ölçü teklif eder: Alıştırma varsa böyle bir yoğunluk artırılabilir; dalgınlık durumunda ise aynı şekilde dikkatin azalması ölçülebilir. Üçüncü şahıslar üzerindeki bu deneyler belirleyicidir: Stumpf’a yükseltme (*Verstärkung*) ya da yoğunlaştırma (*Intensifizierung*) anahtar-kavramını

64 “Muß nun vielleicht eine doppelte Verstärkung unterschieden werden, eine solche des sinnlichen Eindruckes und eine des Bewußtseins, und besteht die Wirkung der Aufmerksamkeit etwas nur in der letzteren? Der Ton, würden wir dann sagen, wird nicht lauter, wir werden uns desselben nur stärker bewußt. Mag indessen diese Unterscheidung in gewissem Sinne sich halten lassen, so widerspricht sie doch, so einfach hingestellt, dem sonst wohl allgemein grundgenommenen Grundsatz, dass die Stärke eines Inhalts und die Stärke des bezüglichlichen Vorstellungsactes (des Bewußtseins von jenem Inhalte) eine und dieselbe ist. Das Hören scheint uns stark, wenn der Ton stark ist. Zwischen diesen und ähnlichen Schwierigkeiten bewegt sich die Reflexion im Kreise, wie solches gerade bei den gewöhnlichsten psychischen Erscheinungen so oft der Fall ist.” Bkz. C. Stumpf, *Tönpsychologie*, cilt 1, s. 72.

sağlayan bu deneylerdir. Bu kavram, alıştırmaları yapılmış dikkat olarak anlaşılan bir dikkat fenomenolojisinin ilk adımlarına karşılık gelir:

O halde, verili bir anda ulaşabileceğim en yüksek derece, benzer bir yargı elde etmek üzere daha çok alıştırma yaparak ulaşabileceğim dereceden farklıdır. Alıştırmanın seyri tek başına şunu öğretir: Bu alıştırma yüksek düzeyden olsa da, yargının güvenilirliği fiili olarak pek bir değişiklik göstermez. Demek ki, çok alıştırma yapan belli bir bireyin dikkatinin ulaşabileceği en yüksek derece de, bu derece hakkında verdiğim yargı bakımından, değişmez bir geçerlik taşır.⁶⁵

Bununla birlikte, dikkatin böylesi bir artma süreci, alıştırmaları yapılmış olmasından dolayı ne çizgisel ne de teleolojiktir: Spiral özellikte döngüsel bir boyutu vardır. Stumpf, Fechner'i takiben, dikkatli-oluş için öğrenmenin önemini altını çizerek, dikkatliliğin üç özgül uğrağına karşılık gelen, üç farklı evreli bir ritim belirler:

Daha yüksek derecede bir güvenilirliğe ulaşıldıktan sonra, alıştırma seyrekleşir. Eğri, asimptotik bir biçim alır. Çok alıştırma yapanlarda, uzayıp giden bir tekrarın etkisi neredeyse hiç görülmez olur. Volkmann, gündelik yaşam deneyimlerinde zaten kendini ele veren bu olayı, doğrudan bu noktayı konu edinen denemelerinde göz önüne alabildi. [...] Ama gündelik deneyimler bunun da ötesinde gösterir ki, alıştırmaların ilk başlangıcı, her alanda yalnızca yavaş ve neredeyse algılanamaz bir ilerleme yaratır: "Her harekete geçiş, zordur." Besbelli ki, yargı alıştırmalarıyla kolay kolay karşılaştırılabilir olmayan kas alıştırmaları yapma yolları üstüne denemelerinde Fechner, ilkin yavaşça, sonra daha hızlı, nihayet tekrar yavaşça büyüyen bir eğriyi böyle buldu.⁶⁶

65 "Nun ist das Maximum, welches ich augenblicklich erreichen kann, ein anderes als das welches ich bei grösserer Übung bezüglich ähnlicher Urteile erreichen kann. Allein der Gang der Übung lehrt, dass bei hohem Stande derselben die Zuverlässigkeit des Urteils sich factisch nur sehr wenig mehr verändert, also auch das erreichbare Maximum der Aufmerksamkeit eines bestimmten sehr geübten Individuums als von dieser Seite her unveränderlich gelten kann." Bkz. C. Stumpf, *Tonpsychologie*, cilt 1, ss. 73-4.

66 "Nachdem ein hoher Grad der Zuverlässigkeit erreicht ist, wächst die Übung weniger rasch, die Curve erhält eine asymptotische Gestalt. Bei sehr Geübten zeigt sich darum der Einfluss weiterer Wiederholung fast gar nicht mehr. Auch dies, was schon aus den Erfahrungen des täglichen Lebens deutlich ist, konnte Volkmann in direct darauf gerichteten Versuchen bemerken. [...] Die alltäglichen Erfahrungen lehren aber weiter, dass der erste Beginn der Übung in jedem Gebiete ebenfalls nur langsame fast unmerkliche Fortschritte bringt, 'aller Anfang ist schwer'. So fand auch Fechner bei Versuchen über den Gang der Muskelübung, die freilich nicht ohne Weiteres mit der

O halde dikkatli-oluş, heterojen bir süreçtir ve en az üç farklı evre içerir: Yavaş yükselen evre, hızlı yükselen evre ve son olarak hızlı bir düşüş evresi. Stumpf'un, dikkatin özsel bir bileşeni olarak, dikkatin gelişmesini sağlayan alıştırmada ısrar etmesi, yazarın, dikkatin düşmesi anlamında yorgunluğa sadece birkaç sayfa ayırmasına neden olur.

James gibi Stumpf da, dikkatli-oluş ve dikkatsiz-oluş süreci üstünde durur, bunu artma ve azalma süreci olarak sunar. Bu nedenle, her ikisi de, çeşitli dikkat derecelerinin öneminin, onların farklı biçimlerinin (gayri iradi, düşünümsel/ refleksif, zorunlu) ve özne üzerindeki çok yönlü etkilerinin altını çizer. James ve Stumpf'un ortak hipotezinin kaynağı, dikkatli-oluş fenomeninin ölçülebilir olmasında (ve bu bakımdan nöropsikolojik düzeyde benzer şekilde analiz edilebilir olmasında) bulunur. Harekete geçirilmiş olan yoğunluk şeması ve yoğunlaştırma modeli buradan ileri gelir.⁶⁷ Ancak söylediğimiz gibi, Stumpf, Fechner'in⁶⁸ psikofizik deneylerine gönderme yaparken, James daha çok Wundt'un⁶⁹ sonuçlarını kullanır.

Sonuç olarak; Stumpf'un faydacı dayanak noktası, öznenin dikkat düzeyini, buna bağlı olarak öznenin *alıştırma* yeteneğini (1. tekil kişi olarak) ortaya koyan şeyi sayısal olarak saptamayı sağlayan *deneyleri* (3. tekil kişi olarak) devreye sokma konusundaki kaygısı ile belirlenmiştir. Ne var ki Stumpf, tıpkı Husserl gibi, sayısal olarak saptanan (dışsal) ölçü ile içsel (sayısal olarak saptanamaz) deneyim arasındaki farkı korur ve Husserl, alıştırmının önemine hiç de karşı değildir: "Açıkça bellidir ki, görsel bir gözlem esnasında gözlerin hata yapma (*wandern*) eğilimine (*Neigung*) güçlüklerle direniriz. Öte yandan, biraz alıştırmayla (*Übung*) bu türden bir eğilim tersine çevrilebilir. O zaman bir ve aynı nesne önümüzde durmaktadır, bu nesneye dikkat edebiliriz ve buna göre şu veya bu şeyi hedefleyebiliriz."⁷⁰

Urteilsübung verglichen sein kann, eine zuerst langsam, dann schneller, zuletzt wieder langsam steigende Curve." Bkz. C. Stumpf, *Tönpsychologie*, cilt 1, s. 80.

67 Yoğunluk modeli, dönemin psikolojisinde dikkatin belirişine ilişkin enerjici fizik-kimyasal açıklama olarak sık sık kullanılmıştır. Örneğin, H. Munsterberg ve N. Kazaki, "The intensifying effect of attention", *Psychological Review*, sayı 1, 1894, ss. 39-44; ve daha sonra, S.M. Newhall, "The modification of the intensity of sensation by attention", *Journal of Experimental Psychology*, sayı 4, 1921, ss. 222-43. Burada cevapsız bıraktığımız bir soru ortaya çıkar: Bir uyarana bağlı dikkat, bu uyarandan daha büyük bir bilince yol açarak, onun açıklığını, yoğunluğunu artırır mı ve bu, Condillac'ın dikkati bir "bilinç fazlası" olarak anlamasından farklı mıdır?

68 G. Fechner, *Elemente der Psychophysik* (1860), Breitkopf ve Härtel, Leipzig, Breitkopf, 1889.

69 W. Wundt, *Grundriß der Psychologie*, Leipzig, Engelmann, 1896; "Über Ausfrageexperimente und über die Methoden zur Psychologie des Denkens", *Psychologische Studien*, sayı 3, 1907, ss. 301-60.

70 Edmund Husserl, *Hua: XXXVIII: Wahrnehmung und Aufmerksamkeit: Texte aus dem Nachlass* (1893-1912), §19, s. 81.

O halde, indirgenemez nokta nerededir? Husserl'in deneysel düzeye başvurmaması, deneyimin geçerliğinin –burada dikkate ilişkin deneyimin geçerliğinin– mümkün bileşeni olarak bu düzeyin sayılmasına izin vermez. Husserl açısından, geçerli kılan tek bileşen, birinci tekil kişi olarak deneyimde bulunan özne bileşenidir.

III. Dikkate için gerilme (*Spannung*) ve duygunun rolü

Husserl'in, ilgi deneyimine yaklaşmak için Stumpf'un deneysel psikolojisinden ödünç aldığı dinamik kategorilerin temelinde, nesneyle olan bağıntıya duyulan ilgi olarak anlaşılan dikkatin neden olduğu değişimi bu üçüncü kısımda incelemek istiyorum.

Burada incelemenin can alıcı noktası, nesneyle olan bağıntıya ilişkin yönelimsel modelde gerilmenin ve gevşemenin dinamiğinin oynadığı rol ile ilgilidir.

A. Gerilme ve gevşeme: Dikkat “ritmi” mefhumu

Stumpf, ilginin, diğer ismiyle dikkatin yoğunluğundan, enerjisinden, yoğunlaştırılmasından, sağlamaştırılmasından, büyümesinden ve çoğalmasından söz eder; ancak bildiğim kadarıyla, dikkat ritminin bağlantılı bileşenleri olarak gerilmeden ve gevşemeden/rahatlamadan (*Entspannung/Erlösung*) bahsetmez.

Bu kavramları Husserl, çok erken, paragraf 25'ten itibaren dahil eder ve burada hem Stumpf'un dinamik kavrayışının etkisinin izi hem de Husserl'in bu kavramları geliştirmeye yönelik yeniden ele alma çalışması görülebilir:

Nasıl, başka bir şekilde, değer verdiğimiz ve sahip olduğumuz şeyin çok uzun süre hoşumuza gitmemesi olağansa, nasıl o şeyin (ve onunla birlikte gelen şeyin) artık elimizde olmamasına yana yana hayıflanırsak –ki bu hayıflanma öyle bir noktaya varır ki, hissedilen eksikliği giderme, dileğimizi gerçekleştirme olgusu, sahip olmanın verdiği keyfin yoğunluğundan daha güçlü olur–, aynı şekilde uyandırılmış yönelimlerin yoğunluğu da, öncelikle ve algıların oluşması sırasında, onların gerçekleştirilmesinin yoğunluğunu *ilk adım olarak aşar*. Uyandırılmış yönelimler içinde birinci grup hep nesnel uğraklara ilişkindir, ilgi açıkça onlarla tatmin edilir; diğer grup, *kendini algıya yeni bir biçimde sunması gereken* diğer uğraklarla ilişkilidir. Bu ikincilerin açık bir önceliği vardır. Yenilik, ilgiyi “kamçılar”; bunun içindir ki, yeniliğe susamaktan (*Neugier*) söz ediyoruz. Uyarım, burada, ilginin bütünlüğündeki söz konusu yönelime daha fazla ağırlık veren bir yoğunluk artışı demektir, yani onun toplam karakterini daha güçlü bir şekilde belirler. Böylece ilgi, *algısal akışın yönüne göre kendi doğrultusunu* bulur: Bu yönde bulunan ve görülen şey, ce-

teris paribus [diğerleri sabit kalmak üzere], yoğunluğa uygun olarak ayrıcalıklı gerilmeler ve gevşemeler uyandırır.

İlgi ediminin sıkı, zamansal olarak sürekli birliğindeki *gerilmenin ve gevşemenin ritmi*, iç değişimleri ne olursa olsun haz uyandırır ve bu haz, bu sürecin bütününe iyice karışmıştır. Algının ilgisi de –ki öyleyse algı da, algıların sentetik bir süreci olarak düşünölmek durumundadır– *bir haz türü* olarak tanımlanır. Bununla birlikte, ilginin kendisi bir haz değildir: Haz, ritmik akışı içinde, ikincil olarak ilgiye bağlanan bir şeydir. Haz, doğal olarak olaylara dahil olan daha güçlü hislerce bastırılabilir ve bir yaşantı ile ona tamamen ket vurulabilir; oysaki ilgi, sadece bu hislerle birlikte yoğunluk kazanabilir. İlginç olaylara dahil olan her his, ilginin yoğunluğunu yükseltir; ve doğrusu, her olayın kendi ilgisi –fakat ille de çok fazla bir ilgi değil– olduğu sürece, hisler, ilginin hareket ettirici öğeleri olarak ve tam anlamıyla kaynakları olarak boy gösterirler. *Bir şeye ilgi duymak* ifadesi, böylece, kendine has sferinin çok ötesine uzanan bir anlam kazanır. Olaylar vasıtasıyla uyandırılmış hisleri bir yana bırakırsak ve burada bize daha çok, gerilmede ve gevşemede hep aynı tarzda olan ilginin *ritminden alınan bir haz* olarak görönen *fark etmekten alınan haz* ile yetinirsek, dolayısıyla kavrayışın bir hazzı (süreçten alınan haz) olsun istersek, o zaman haz, içsel belirlenimine ve yoğunluğuna göre, *altta yatan ilginin bir fonksiyonu* olur. Dairesel bir tarzda biri diğerinin yerine geçirilen yönelimlerin yinelenmesiyle birlikte, çok yönlü baka baka, ilginin yoğunluğu azalır, tüm özel yoğunluk öğeleri güç kaybeder. Algıları birbirine bağlaya bağlaya ve her tekil nesneye alışa alışa, “olay ilginçliğini yitirir”, sıkıcı olur.⁷¹

Dolan yönelimden giderilen ve gevşeyen gerilmeye, nesneyle olan bağıntının anlaşılmasına yönelik biçimsel ve statik bir modelden somut/cisimsel ve dinamik, bununla birlikte empirik ve organik olmayan bir modele geçilir.

Burada Husserl’in amacı ikilidir: 1. Hazzı, nihayetinde, heyecan/his olarak, bu gerilme/gevşeme ritminin mümkün etkisi tarafına yerleştirmek, onun

71 Edmund Husserl, a.g.e., §25, s. 107. Ayrıca krş. Edmund Husserl, a.g.e., Ek II, §1, s. 160: Gerilmenin ve gevşemenin ritmi, hazzın kaynağıdır; Edmund Husserl, a.g.e., §8, ss. 186-7: “Yeni olan karşısındaki baskılama hissi ile ayrıca uyandırdığı haz arasında bir uyumsuzluk yoktur. Ancak, herhangi bir haz olmadan önce, gerilme söz konusudur; ikisi de olmadan önce, fark etme edimi vardır. Bu gerilme, fark etmekten alınan hazda, daha doğrusu görösel etkinlikte gevşer, elbette ki hep yeniden gerilmek için. En azından, genellikle böyle olur. Olayı tüm yönleriyle göz önüne alırız. Karakteristik niteliklerden birisi, bir göröünün nesnesidir; gerilme azalır, diğer niteliğin çekimi daha güçlü olur vb. Gerilme ile gevşeme arasındaki böylesi bir salınımın kendisi büyük bir haz üretir ve bunun tam da *admiration* denen şey olup olmadığı sorulabilir.”

kaynağına değil; ama 2. dinamikteki ritim, ritmik ve salınım mefhumları sayesinde, dikkatin oluşmasının heterojen sürecine müsaade etmek. “Stumpf’un düşünebildiği tek haz, fark etmekten alınan haz değildir, ilginin etkinliklerinden alınan hazdır. Bu etkinlikler, ‘dikkat’ duyumuzu, daha ileride, ilgili nesneye yönelen –kimi kez ona doğru gerilmiş, kimi kez gevşemiş– bilişsel ilgilerin *ritminden alınan hazzı* belirler.”⁷² “Gevşeme, boşalma, kesin bir haz boyutuna; gerilme, hoşnutsuzluk boyutuna [sahiptir].”⁷³

B. Teorik ilgi ile duygu arasındaki sınırlama

Husserl, his anlamındaki hazzın oynadığı rolün sınırlarını belirledikten sonra, duygunun ve ilgiye dair duygusal edimin rolünü daha ötede konumlandıracaktır.

Entelektüel yanımız ilgi edimlerine dayanır; heyecanlı yanımız ise his, arzu edimlerine. Entelektüel edimler, ilgi edimleri duygusal etkinliğin edimlerini getirebilir ya da kurabilir, yahut da tam tersi; bununla birlikte, ilgi edimleri köken karakterlerini bu yolla yitirirler. İlgi konusu olan duygusal bir etkinlik, artık başlangıçta olduğu şey değildir. Artık, söz konusu etkinlik bizi içine çekmez, biz onu önümüze koyarız.⁷⁴

Duygusal etkinliğe hâkim olan şey, onda var olma, onu yaşama, onun içine çekilmiş olma olgusudur; oysaki ilgi, onu önümüze koyup nesneye bakmamızı sağlama amacındadır.

İlgi ediminin, ilgili bir duygusal edim nedeniyle maruz kaldığı bozulma, daha az seçik ve daha az kesindir. Bu bozulma, heyecanlı edim ile iç içe geçmeye indirgenebilir pekâlâ. Duygu içerisinde bir şey gözlemliyorsak, başka bir şey hakkında, onları kavrayarak çeşitli bilgiler yakalıyorsak, o zaman bunlar ilgi edimleridir; ancak, bu bakımdan, şükkankınlığımızı koruyarak gözlemlediğimiz ve kavradığımız durumlardan tamamen farklı bir tarzda konumlanmışızdır. Fiili duygusal durum, ilgili duygunun eklendiği bir ilgi ediminden kaynaklanan bir toplam değildir; burada, daha ziyade, bir karışım söz konusudur. Bu karışım da iki taraf da birbirinin içine geçer ve karşılıklı karakterlerini belirler. Duygu, ilgi ediminin üzerine geçirilen bir elbise değildir. İlgi edimi aynı zamanda duyguya renk verir; ama bunu, onun kendine has özgüllüğüne dokunmadan yapar. Bu yüzden, sözün anlaşılması, duruma bağlı olarak duyguyu içerir ya da dışta bırakır. diyoruz. Duygu, bizi başka

72 Edmund Husserl, a.g.e., §28, s. 114.

73 A.g.e., s. 159.

74 Edmund Husserl, a.g.e., Ek II, §2b, ss. 163-4.

bir boyuta yerleştiren bir değişim getirir. Bu boyut, anlamının sunduğu yönelimle tamamiyle orantısızdır.⁷⁵

Daha ilerde Husserl, iki edimin birbirini dönüştürmesi üzerinde –edimi, his anlamında hazzı değil de nesneyle olan bağıntının harekete geçirici duygusu olarak hazzı yeniden işin içine katmaya götüren şey üzerinde– durur:

Haz alarak bir sigara içiyorum, ama haz beni tatmin etmiyor; hazzdan dolayı olarak yarar sağlayan teorik ilgi, beni daha fazla tatmin ediyor. Bazen tersi de meydana gelebilir. Sigara içmenin hazzı beni ele geçirir, teorik ilgi ise önemsiz kalır. Birinde teorik olarak hazzla değil, şeye yönelirim; öbüründe duyusal içeriği ile birlikte hazzla yönelirim. Belki de hazzla yöneldiğimi söylememden kuşkulanan olacaktır. Elbette ki hazzı hesaba katmadığımı söyleyecektir. Bunu şöyle yanıtlarım: Hesaba katmıyorum, zira bu, teorik ilgimi ona yönelttiğim anlamına gelir; oysa, ona açıkça başka bir tarzda yöneliyorum. Haz beni içine çektiğinde, bu hazzın kendisi neredeyse bir içeriktir; hatta içeriğin ta kendisidir, kısacası ikinci sınıf bir içeriktir. Ancak, teorik bir ilgiye kapıldığım zaman, hiçbir biçimde ona yönelmem, ama sadece şeye, teorik ilgi nesnesine yönelirim. Eğer ilgi bir vasıta olsa, baskın bir duygunun hizmetindeyse, bu durumda, geçiş ögesi ya da aracı öge olarak bizzat edime renk verdiği ölçüde onda [ilgi-de] yaşıyorumdur.⁷⁶

C. Stumpf'un hazzı ile Husserl'in duygulanımı arasında bir bağ var mı?

İlk başta, bu ikisi arasında, onların ne olmadığı bakımından bir bağ vardır: Her ikisi de bir nesne tarafından uyandırılmaya bağlıdır; ikisi de bir nesneye yönelen (psişik) edimler değildir.

Buna karşılık, haz ve hoşnutsuzluk (cesaret, korkaklık, neşe, keder), tüm biçimleriyle birer durumdur. Bir şeye yönelmiş değiliz; bu durumlar, hangi nesneler söz konusu olursa olsun, onlara gönderilebilmeyi hedeflemez. Ancak gönderme, başka bir düzeyle ilişkilidir. Haz, nesne tarafından uyandırılır ve şimdi, etkin biçimde değil edilgin şekilde, veriliş kipinde değil alış kipinde davranan ruhumu tatmin eder. Nesne hissin temelidir, bizim hoşumuza gider; his nesne-

75 A.g.e., Ek II, §2b, s. 163-4.

76 A.g.e., Ek II, §2b, s. 165; ayrıca bkz. Ek II, §3: İlgi ve hazzın ayırt edilebildiği örnekler ışığında, tüm mümkün kombinasyonların incelenmesi.

den yayılır ve irade durumunda olduğu gibi asla etkin olarak nesneye dönmem.⁷⁷

His bana bir maruz kalma [etkilenme], bir durum gibi görünüyor, bir edim gibi değil. Farklılık da, uyandırma kaynağı olan nesnenin olmadığı bir durumun bize tamamen saçma görünmemesiyle kendini açığa vurur. Öyle görünüyor ki, böyle bir durum da nadiren ortaya çıkmıyor. Uyandırma kaynağı nesne artık olmadığında da durum sürebilir; öyleyse bilinçsizce uyandırılmış bir hal (*disposition*) olarak yeniden de üretilebilir. Ancak his, kaçınılmaz bir tamamlayıcı olarak ona gönderimde bulunmaz. His genelde, biz uyandırma kaynağı olan nesneleri açığa çıkarmayı başaramadan var olmaya devam eder. Üzgün oluruz ve neden olduğunu kendimiz de bilmeyiz. Özel bir sebep yokken neşeli oluruz.⁷⁸

Burada Husserl'in önerdiği haz tanımlaması, 20'li yıllarda duygulanımdan anlayacağı şeye yakındır. O halde, bir hisse (maruz kalmaya) bağlı, nesne tarafından uyandırılan bir durum anlamında ele alınan hazzın, nasıl olup da dikkatin ortaya çıkışına katkıda bulunduğu görülür.

D. Dikkatin duygusal doğuşu

Oysa Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis* (1918-1926) metninde, dikkatin derece derece ortaya çıkışına, dikkatli-oluşa, dikkatliliğin farklı kiplerine, biçimlerine ve etkilerine merkezî bir önem atfeder. Öyleyse dikkatin duygusal doğuşu ile bağıntısı içinde ele alındığı analizinde, çok daha açık bir şekilde, empirizmin ve deneysel psikolojinin öğretilerini göz önünde bulundurduğu düşünülebilir. Bununla birlikte, James ve Stumpf'un yaptığı gibi, psikolojik ve nörolojik deneylerin hakkını teslim etme zorunluluğunu asla göz önünde tutmayacaktır.

[... G]enel anlamda bir şeye doğru yönelebilmesi için, ben, çoktan o şeyin bilincinde olmalıdır ve bu yönelme olmaksızın, bu şeye ilişkin hiçbir etkinlik yoktur. Yönelme duygulanımı varsayar; ama yine, ancak bilincinde olunan bir şey duygulandırabilir, sadece bu, ben üzerinde az ya da çok bir "çekim" oluşturabilir.

77 Bu bana doğru gelmiyor. Şunlar arasında ayırım yapmak gerekir: 1) Kendileri içerik olan hisler –illa, hislerle ilgili olarak içerikler hâlâ ayırt edilmek istenirse– ve birincil ama yine de çok yeni içeriklerle karıştırılan hisler. 2) Yönelimsel içerikleri, yönelmiş oldukları "nesneler"i olan edimler ve bu ölçüde tamamen, açıkça nesnelerin karşısına koyduğumuz edimlere dayanan edimler. Kuvvetli duygusal bir haz ile, bir nesnenin sağladığı estetik rahatlık ya da bir arkadaşın gelişindeki neşe, yahut da B'den ziyade A'nın tercih edilmesi arasındaki farkı düşünelim.

78 A.g.e., Ek II, §6, ss. 179-80.

Burada, duygulanımın bu dereceliliğinin sadece genel bir bilincinde-olmanın, etkinlik imkânını önceleyen edilgin bir bilincinde-olmanın bir kipliği ve her şeyden önce yönelme imkânını önceleyen benin tüm “ilgiler”inin başlangıcının, bu şeyde mevcut olmanın ve onunla tam anlamıyla “meşgul” olmanın bir kipi anlamına gelip gelmediği sorusunu göz önünde bulundurmamak istemiyoruz.⁷⁹

Husserl’in yukarıdaki alıntıda sözünü etmeyeceğini bize bildirmesine karşın (ve belki nihayetinde bu nedenle), dikkatin duygulanım yolu ile doğuşu analizini burada yeni baştan ele alacağız. Yukarıda aktarılan ilk paragrafta Husserl, duygulanım, dikkat ve yönelimselliğin bağlantısını sağlayan önvarsayımların (hem mantıksal hem de deneysel) statik transendental bir analizini göz önüne serer. Bununla birlikte, bilinç türünü ve dikkatin kendisinin duygusal doğuşunu mümkün kılan bilincinde-olma türünün niteliklerini açıkça belirtmez. İkinci paragrafta, olumsuz bir kip, daha genetik bir kip üzerinden, böyle bir bilincin nasıl olup da dereceli bir duygulanım içerdiğini gösterir. Bu anlamda, edilgin bir bilinç kipi söz konusudur ve bu, tüm mümkün dikkatten önce, tüm ilgiden ve benin tüm etkinliğinden öncedir.

Oysa dikkatin böyle bir genetik fenomenolojisi, yani dereceli bir duygulanım yoluyla dikkatin doğuşunun fenomenolojisi, edilgin senteze hasredilen analizlerin temel konusunu oluşturur. Özellikle bu derslerin üçüncü aşamasında Husserl, duygulanımı (Kısım 2), uyanışı (Kısım 3) ve beklentiyi (Kısım 4) ele alır. Burada *Aufmerksamkeit* teriminin henüz kullanılmadığı ve *Zuwendung* teriminin ortaya çıktığı da kaydedilebilir. Bu, Husserl bu eserde analizini yüklem-öncesi (*antéprédicatif*) düzeyde sürdürdüğü sürece önemsiz değildir. Bundan dolayı Husserl, *Zuwendung* terimi ile bakışımı bir nesneye (bir yaşantı ya da dışsal algıya ait bir şeye) doğru çevirdiğim (*wende... zu*) bu hem psikik hem de fark edilir cisimsel hareket üzerinde durur; ve *Aufmerksamkeit* terimini kullandığı durumda söz konusu olacağı gibi, bir ifade sürecini (belirtme

79 Edmund Husserl, *Hua XIV: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass (1921-28)*, cilt 2, yay. haz. Iso Kern, Martinus Nijhoff, The Hague, 1973, s. 44, 1; 15-25. “(...) bewußt muß schon dem Ich etwas sein, damit es sich ihm überhaupt zuwenden kann, und ohne Zuwendung ist keine Betätigung in Beziehung auf dieses Etwas. Die Zuwendung setzt voraus Affektion, aber affizieren kann wieder nur etwas, das bewußt ist, nur das kann auf das Ich einen grösseren oder geringeren ‘Reiz’ üben. Wir wollen hier nicht erwägen, ob diese Gradualität der Affektion nicht bloß besage eine Modalität eines allgemeinen Bewußthabens, eines passiven, vor möglicher Betätigung, und zunächst vor der Möglichkeit der Zuwendung, des Anfangens jedes ‘Interesses’ des Ich, des bei dem Etwas Dabeiseins und sich dann eben daran ‘Betätigen’.” Bkz. Edmund Husserl, *Hua XIV*, s. 44, 1; 15-25.

ve işaretleme sürecini) vurgulamaz.⁸⁰ Aslında burada, dikkatin uygulanmasının en temel hareketi söz konusudur. Bu, Husserl'in "kökensel" diye adlandırdığı düzey ve dikkate ilişkin kavramayı önceleyen bilinç-öncesi bir süreci belirtmek için dikkatin kurulması anlamında "mikro-genetik" düzey olarak nitelendirilecek olan düzeydir.

Öyleyse, Husserl'in genetik modeli⁸¹ üç aşama içerir: 1) Bilincin uyanışına varabilecek her şeyin yapısının yer aldığı başlangıç aşaması. Bunu, Husserl, bir "edilgin önceden-veriliş alanı" ya da yine bir kökensel, zamansal bakımdan eş-kökenli "edilgin sentez" olarak tarif eder. 2) İlk uyarımın uygulanmış olduğu duygusal derecelilik hareketi. 3) Benin uyanışı deneyimini ortaya çıkaran dikkat açıklığı fenomeni. Bu üç aşamanın yukarısında ön-duygulanım (*pré-affection*) ya da kökensel madde (*hyle originaire*) denebilen duygulanımın potansiyelliği; daha doğrusu, henüz özneyi duygulandırmayan, henüz edilgin olarak da önceden-verilmiş olmayan, ancak bizim bilinç-öncesi alışkanlığımızın tortulaşmış ve duyumsal gücüne karşılık gelen şey bulunur. Ve bu, hedeflediği dikkatin ideal genetik mantığında, empirist hissedilir içeriklerin müdahalesi riski dolayısıyla, Husserl'in paranteze alma eğiliminde olduğu şeydir. Bu düzeydedir ki, Husserl hazzın rolünü, Stumpf'un dahil edebildiği gibi, his olarak ya da dikkattin nedeni olan hissedilir izlenimler olarak sınırlama yoluna gider. Aynı zamanda, bireyin (nöro-bitkisel ve nöro-proprioseptif nörobilimlerde sözü edilen) bu alışlagelmiş duyumsal şemaları da bu noktada var olur ve dikkate ilişkin harekete geçişte yapısal bir rol oynar. Kavramanın aşağısında, açıklayıcı kavramalar, sonrasında ise gitgide daha karmaşık ve gitgide daha soyut nesnelere karşılık gelen tüm kavramalar gelişecektir.

Önceden veriliş alanı, nesnelerden (Husserl için, her zaman yönelimselliğin az çok yapılandırılmış bir biçimini önvarsayan şey) değil özelliklerden,

80 Kuşkusuz ki, *Aufmerksamkeit* ile *Zuwendung* arasındaki karşıtlığı, sanki biri tamamen signitif ve diğeri sadece organikmiş gibi keskinleştirmek uygun olmaz; çünkü bir taraftan *Aufmerksamkeit* gündelik Almandaca ve bizzat Husserl'de "dikkat" anlamına gelen bir cins terimi olarak kalır: 1904-1905 dersleri, bu terimden hareketle (başka birinden değil) dikkat deneyiminin ne olduğunu saptar; ayrıca Husserl karıma ifadeler de yaratır. Örneğin "attentionale Zuwendung" ifadesi (*Hua XXXIII: Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917-1918)*, yay. haz. Rudolf Bernet ve Dieter Lohmar, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Netherlands, 2001, No.1, §1, s. 4). Diğer taraftan, Husserl'in, örneğin dolaysız yönelim (*sofortige Zuwendung*) ile dikkat (*Aufmerksamkeit*) arasında olduğunu ileri sürdüğü zamansal artikülasyon bağında, dikkat, yönelime içkin açıklığı "sabitler" (Edmund Husserl, *Hua XXXIII*, No.1, §1, s. 3).

81 Edmund Husserl, *Expérience et jugement*, P.U.F, Paris, 1991; Edmund Husserl, *Hua XI: De la synthèse passive*, Grenoble, Millon, 1998; Edmund Husserl, *Analyses concerning passive and active synthesis: lectures on transcendental logic*, İng. çev. A. Steinbock, Kluwer, Londra, 2001. A. Steinbock, Amerikadaki baskısına, yakın bir zamanda R. Breeur tarafından yayımlanmış tamamlayıcı *Hua XXXI* cildini de eklemiştir.

momentlerden, bileşenlerden, parçalardan oluşur. Bunlar, bir nesneden daha temeldirler, uyuşmalar ve uyuşmazlıklar tarafından idare edilen çağrışım yasaları ile uyanışa erişmek, benin eğilimini kavramaya doğru çekmek için rekabete giren farklı duygulanım güçleri ile birbirlerine bağlıdırlar. Bu anlamda pekâlâ bir alan yapısı, yani eklemlenmiş, ancak ayırt edici olan dinamik öğelerin meydana getirdiği bir bütün vardır. Bu dinamiğin ayırıcı niteliği, ne yönelimsel ne de biçimlenmiş, düşünen ve *a fortiori* refleksif bir bilinç anlamında bilinçli olmasıdır. Bu alanın bağrında, bir öge daha belirgin hale gelir, serbest kalır, beni kendine çeker ve böylece bilince, en azından düşünümsel/reflektif olmayan dolaysız bilince götüren geçiş ya da atlama gerçekleşir. Bu geçiş ya da bu atlama, benin uyanışıyla eşanlamlıdır ve nesneliğin oluşmasını sağlar.

Bu geçişin yapısı nedir? Fenomenolog için söz konusu geçiş, doğrudan olmaktan ziyade derecelidir. Fenomenolojiyi uygulayan için ise, hızlı ve dolaysız olarak ya da yavaş ve belirgin karşıtlıkların heterojen dizisi halinde yayılmış olarak kendini gösterebilir. Uyanışa götürecektir olanın şu değil de bu öge olmasını belirleyen nedir? Bu öğeler bütünlük alanında, Husserl'in sözünü ettiği çağrışımsal sentezin ötesinde nasıl düzenlenir? Genetik fenomenolojinin olgunluk dönemine denk gelen yirmili yıllarda, dikkatin dereceli duygusal doğuşu konusu belirleyici olur: İşin içine giren şey, tüm kiplikler, biçimler ve dikkat süreçlerinin etkileridir.⁸²

•E. Tam anlamıyla dikkate ilişkin bir zamansallık var mıdır?

Husserl ve Stumpf, 1904-1905 yılları arasına sıkıştırılmış karşılaşmalarının ötesinde ve 20'li yıllarda Husserl asla açıkça diğerinin analizlerine yeniden dönmeyen, tam anlamıyla dinamik kapsamındaki dikkate ilişkin zamansallığa dair belli sayıda nitelikleri paylaşırlar:

- Duygusal kapsamdaki dikkatin başlangıç süreci anlamında uyanış bileşeni
- Zamansal sürekliliğin heterojen kapsamını belirten derecelilik bileşeni
- Dikkate ilişkin zamana bir kuvvet ve itme boyutu kazandıran yoğunlaştırma bileşeni

82 Bu konu, özellikle, *Hua XXXI: Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung "Transzendente Logik" (1920-1921): Ergänzungsband zu den "Analysen zur passiven Synthesis"* başlıklı, *Analysen zur passiven Synthesis* kitabına ek ciltte fazlasıyla işlenmiştir; özellikle de etkinlik ile edilginlik arasındaki ilişkiyi ve duygusal bilinçte (*Gemütsbewußtsein*) iş başında olan dikkat kipini sırasıyla ele alan §1 ve §2'de. Bkz. Edmund Husserl, *Hua XXXI: Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung "Transzendente Logik" (1920-1921): Ergänzungsband zu den "Analysen zur passiven Synthesis"*, Kluwer, Dordrecht, 2000.

Husserl ve Stumpf, ne olursa olsun, deneysel ve kategoryal bölgelerini de korurlar:

- Gerilme/gevşeme ritminin ve salınımının bileşeni tam anlamıyla Husserl'e özgüdür.
- Hem uygulanan dikkatin hem de onun korelatının tematiği olan dikkate ilişkin yorgunluk (*Ermüdung*), Stumpf'un meselesi olarak kalır.

Sonuç

Nöropsikoloji ve psikolojideki çağdaş ilerlemeler, bu ilerlemelerin ışığında ortaya atılan karşılıklı tezlerden hangisine daha yakındır?

Dikkatin duygusal doğuşu hakkında kullandığım mikro-doğuş terimi, psikolojide ve bilişsel nörolojideki, Husserl'in besbelli ki bilmediği, son zamanlarda ortaya çıkmış bir problematiğe karşılık gelir. "Mikro-doğuş", her temel edim esnasında, saniyeden daha düşük "mikro" zamansallıkta, aslında 20 ila 600 milisaniye arasında cereyan eden şeye karşılık gelir. Bu soru bugün, dikkatin ve ön-dikkatin dinamiği bakımından olduğu kadar öğrenmenin ve örtük bilincin dinamiği bakımından da ele alınır. Böylesi bir dinamik, bizim salt "açık bilincimiz"e ait değildir; ön-dikkat etkinliklerine karşılık gelen bilinçsiz süreçlerle ilişkilidir. Kısacası, burada dikkate ilişkin dinamiğe içkin olan doğuşun ve geçişlerin üzerinde durulur.⁸³

Bu bakımdan, nörobilimdeki yakın zamanlı çalışmaların, dikkatin, öznedeki çok sayıda yetiyi, yani özellikle algı, bellek ve imgelemi birleştiren ne kadar karmaşık bir edim olduğunu açıkça gösterdiğini saptamak ilginçtir. Zihinsel çaba ve seçmeye yönelik yetenek⁸⁴ olan dikkate dair başlangıç analizinden yola çıkılırken, gitgide dikkat bilincin temel mekanizması⁸⁵ olarak göz önüne alınır; ve bugün nörobilimdeki çalışmalar, elektriksel kaydetme ya da özellikle EMAR (işlevsel beyin görüntüleme) sayesinde, dikkate ilişkin üç farklı ağı tespit etmeyi sağlamıştır: Hem yönelim duyumsal bir uyarıma çevrilir, hem hatıradan hareketle modellerin bir etkinleştirmesi söz konusudur, hem de bir uyanıklık durumu sürdürülür. Bu sonuçlar, dikkat mekanizmalarının, süreçlerin özgül bir kompleksini temsil ettiğini gösterir. Bu süreçler, ne birtakım nöronal sinapsislerle sınırlanmışlardır ne de beynin bütününü etkinliğe geçirirler.

83 Bu konuda bkz. T. Lambert, "Visual orienting, learning and conscious awareness" ve Y. Jiang ve M.M. Chun, "Contextual Cueing: Reciprocal influences between attention and implicit learning", *Attention and Implicit Learning*, yay. haz. L. Jimenez, Benjamins Press, Amsterdam, 1998, ss. 253-75 ve ss. 277-97, özellikle s. 278.

84 U. Neisser, *Cognitive Psychology*, Appleton-Century-Crofts, New York, 1967.

85 M.I. Posner, "Attention: the mechanisms of consciousness", *Proc. Natl. Acad. Science*, sayı 91, 1994, ss. 7398-403.

Fenomenolojik bir bakış açısından, nörobilimlerdeki ve bilişsel psikolojideki bu ilerlemeler değerlidir; zira dikkat tanımlamasının, dikkatin genetik ortaya çıkışına dair çalışmaya, yani dereceli belirişine, farklı kipliklerine, değişik durumlarına, çeşitli etkilerine dair çalışmaya dayandırılması gerektiği fikrini doğrularlar.

Öte yandan, Minkowski de, 1936'dan itibaren, *Vers une cosmologie*⁸⁶ (*Bir Evrenbilime Doğru*) adlı kitabında çok yerinde gözlemler yapıyordu. Dikkat, tamamen özsel bir biçimde, dikkatsizliği içerir: Dikkatini odaklamaya çalışmak bir yanılsamadır. Bu, dikkatin ölümü olacaktır. Minkowski, James'e gönderimde bulunarak, dikkatin dağılmasının dikkat konusunu ele almanın en iyi yolu olduğunu öne sürmek için, "çok ince salınımlı dağılma hareketleri"nden bahseder. Bu açıklama, dikkate ilişkin değişimlerin, yani dikkatin kurucu değişkenliğinin Husserl tarafından başlangıçta yapılan tanımlaması ile tamamen uyuşur. Ancak burada, dikkatin dağılması ve dikkat fenomenolojisine girişin en uygun yolu olarak birinci plana koyulan dikkatsizliğin kipleri söz konusu olduğu ölçüde, bir adım daha vardır.

çev. EYLEM HACIMURATOĞLU

Kaynakça

- Fechner, Gustav, *Elemente der Psychophysik* (1860), Breitkopf ve Härtel, Leipzig, Breitkopf, 1889.
- Husserl, Edmund, *Expérience et jugement*, P.U.F., Paris, 1991.
- Husserl, Edmund, *Hua III: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführungen die reine Phänomenologie*, 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage, Nachdruck (*Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy, first book: general introduction to a pure phenomenology*, First half binding: Text of the 1-3 editions, Reprint), yay. haz. Karl Schuhmann, The Hague, Martinus Nijhoff, 1977.
- Husserl, Edmund, *Hua XI: De la synthèse passive*, İngilizceden Fransızca'ya çev. A. Steinbock, Grenoble, Millon, 1998.
- Husserl, Edmund, *Hua XIV: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass (1921-1928)*, cilt 2, yay. haz. Iso Kern, Martinus Nijhoff, The Hague, 1973.
- Husserl, Edmund, *Hua XXII: Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, yay. haz. Bernhard Rang, Martinus Nijhoff, The Hague, 1979.
- Husserl, Edmund, *Hua XXXI: Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung "Transzendente Logik" (1920-1921): Ergänzungsband zu den "Analysen zur passiven Synthesis"*, Kluwer, Dordrecht, 2000.

86 E. Minkowski, *Vers une cosmologie*, Aubier, Paris, 1936, ss. 88-96.

- Husserl, Edmund, *Hua XXXI: Analyses concerning passive and active synthesis: lectures on transcendental logic*, Kluwer, Londra, 2001.
- Husserl, Edmund, *Hua XXXIII: Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917-1918)*, yay. haz. Rudolf Bernet ve Dieter Lohmar, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Netherlands, 2001.
- Husserl, Edmund, *Hua XXXVIII: Perception et attention: textes issus du fonds posthume (1893-1912)*, Fr. çev. Natalie Depraz, Vrin, Paris, 2009.
- Husserl, Edmund, *Hua XXXVII: Perception et attention: textes issus du fonds posthume (1893-1912)*, yay. haz. Thomas Vongehr ve Regula Giuliani, Dordrecht, Springer, 2004.
- Husserl, Edmund, *Hua: XXXVIII: Wahrnehmung und Aufmerksamkeit Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, yay. haz. Thomas Vongehr ve Regula Giuliani, Dordrecht, Springer, 2004.
- James, William, *Principles of Psychology I*, Dover Publications Inc., New York, 1950.
- Jiang, Y. ve Chun, M.M., “Contextual Cueing: Reciprocal influences between attention and implicit learning”, *Attention and Implicit Learning*, yay. haz. L. Jimenez, Benjamins Press, Amsterdam, 1998.
- Lambert, Tony, “Visual orienting, learning and conscious awareness”, *Attention and Implicit Learning*, yay. haz. L. Jimenez, Benjamins Press, Amsterdam, 1998.
- Munsterberg, H. ve Kazaki, N., “The intensifying effect of attention”, *Psychological Review*, sayı 1, 1894.
- Minkowski, Eugène, *Vers une cosmologie*, Aubier, Paris, 1936.
- Neisser, Ulric, *Cognitive Psychology*, Appleton-Century-Crofts, New York, 1967.
- Newhall, S.M., “The modification of the intensity of sensation by attention”, *Journal of Experimental Psychology*, sayı 4, 1921.
- Posner, M.I., “Attention: the mechanisms of consciousness”, *Proc. Natl. Acad. Science*, sayı 91, 1994.
- Stumpf, Carl, *Tönpsychologie*, cilt 1, Hirzel, Leipzig, 1883.
- Stumpf, Carl, *Tönpsychologie*, cilt 2, Hirzel, Leipzig, 1890.
- Wundt, Wilhelm, *Grundriß der Psychologie*, Leipzig, Engelmann, 1896.
- Wundt, Wilhelm, “Über Ausfrageexperimente und über die Methoden zur Psychologie des Denkens”, *Psychologische Studien*, sayı 3, 1907.

acak nal



3. Sayı
Çıktı!

AFRİKA YUVARLAK DEĞİLDİR!

GÜNÜMÜZ YENİ AFRİKA EDEBİYATI

'ZZZ' KUŞAĞI TÜRKÇEDE!

KRISTEVA, Bİ ÇAYIMIZI İÇ!

'AVANGARD' İRAN EDEBİYATI

İki Aylık Edebiyat Dergisi, Temmuz-Ağustos 2010, Sayı: 3, Fiyatı: 8 TL

Modalizasyondan sorgulamaya

HUSSERL'DE EDİLGİNLİK-ETKİNLİK İLİŞKİSİ

Felsefeyle uğraşan herkes Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinin hangi cümleyle açıldığını bilir: "Her insan doğası gereği bilmeyi arzular." Bu açılış cümlesinin arkasında yatan iddia şudur: *Nous* (düşünce) ile *oreksis* (arzu) ilk ilkeleri aynıdır.¹ Her teorik edim, kimi pratik yetilerimiz ve eğilimlerimize dayanır. Bu pratik yeti ve eğilimleri varsaymadan teorik bir etkinliği başlatamayacağımız ne denli doğru olursa olsun, şeylerle ilgilenmemizin teorik kipi ile teorik-olmayan kipi arasında gene de önemli bir ayrım olduğu açıktır. Bilindiği üzere, bu ayrımı ele almanın bir yolu, onu pratik düşünceler ile teorik düşünceler arasında çizilegelen daha tanıdık bir ayrıma indirgemekten geçer. Ne var ki pratik düşünceleri teorik düşüncelerden ayırt etme girişimi, "düşünme"den ne anlamak gerektiği sorusuna verilen yanıtı göre türlü türlü anlamlara gelecektir. Sözgelimi, "düşünme" derken "hissetme"den apayrı bir etkinliği kastediyorsak, pratik düşünce ile teorik düşünce arasına çizgi çekişimiz "salt entelektüel" edimleri kendi içlerinde çeşitlendirmekle yetinen bir girişime denk düşer.

Eldeki yazı, iki düşünce türünü ayırt ederken "düşünme"nin ne demek olduğu sorusu karşısında peşin hükümlü davranan böyle bir girişimden çok, şeylere gösterdiğimiz ilginin teorik kipi ile teorik-olmayan kipi arasındaki daha temel bir düzey farkına odaklanıyor ve genel hatlarıyla teorik-olmayan bir yaşam kipinden teorik bir yaşam kipine geçişin şartlarını aydınlatmaya çalışıyor.

1 Aristotele, *The Complete Works of Aristotle*, yay. haz. Jonathan Barnes, cilt 2, Princeton University Press, New Jersey, 1995, 1072a27.

Elbette ki, “şeylerle ilgilenmenin teorik kipi” dendiğinde, bundan olup biteni belli bir teoriye göre açıklama çabası anlaşılmamalı. Bilindiği gibi, *theoria* sözcüğü eski Yunancada anlamını kalıcı doğruların, öncesiz sonsuz idelerin güzelliğini çıkar gözetmez biçimde temaşa etme etkinliğinden alıyordu. Eğer *theoria* metafizik bir kuruntu ya da yaşama sırt çeviren boş bir kibir değilse, tersine yaşamın ta kendini anlamaya yönelik bir meraktan kaynaklanıyorsa, öncelikle bizzat dünyayla ilgilenmemizin yeni bir kipi olarak ele alınmalıdır. Dünyaya karşısında teorik bir tavır alırken yaptığımız şey, hazır bir teoriyi alıp onu dünyaya uygulamak değil, dünyaya her zamankinden daha dikkatle bakmak ve onu yeni bir ışıkla görmektir. Teorik bakış kimi yönlerden teori öncesi yaşamdan beslenir ve onunla süreklilik taşır. Bu yüzden, dünyayı yepyeni biçimde gösterdiğini iddia ettiğinde bile, zaten tanışık olduğumuz şeylerden tümüyle kopuk değildir. Ama teorik bakış kimi yönlerden de teori öncesi yaşamı kesintiye uğratar; çünkü gündelik deneyimlerimizin doğal bir sonucu gibi kendiliğinden belirivermez, aksine bizden olağanüstü bir çaba ve özen bekler. İyi de, teorik yaşamı teori öncesi yaşamla sürekli kılan ne, ondan ayıran ne?

Meseleyi fenomenolojik bir bakış açısından ve daha teknik terimlerle de ortaya koyabiliriz hiç şüphesiz. Örneğin, şu şekilde: Algı deneyimine has, örtük bir “gayret”ten (*Streben*), yani karşımıza çıkan şeyleri oldukları haliyle bilme gayretinden, hem doğruluk deneyiminin yapısını anlamanın hem de yaşamı doğruya sadık kılmanın peşine düşen etkin bir iradeye (*Wille*) geçiş nasıl oluyor da bizim için algı deneyiminin bağrında mümkün oluyor? Eldeki yazı bu soruyu merkeze alırken, bir yandan da Husserl’in eserlerinde fenomenolojik refleksiyonun oynadığı önemli rolü açıklığa kavuşturmayı hedefliyor. Bu amacı yerine getirmek üzere ilk bölümde kısa bir genel değerlendirmenin ardından, *Mantık Araştırmaları*’nın altıncısında analiz edilen signitif yönelim ile signitif yönelimi dolduran görüsel yönelim (“kastedilen” anlamın görüde doldurulması) arasındaki ilişkinin üzerinde duruluyor. Bu ilk bölüm, Husserl’in “Edilgin Sentez Üstüne Analizler”de ayrıntısıyla ele aldığı “modalizasyon” kavramını serimlemeye ayrılan ikinci bölüme hazırlayıcı bir işlev görüyor. Sonuncu olan üçüncü bölüm ise, formunu duyarlığın verdiği edilgin deneyimden etkin eleştirel tutuma geçişin fenomenolojik refleksiyonla ilgisini göstermeye çalışıyor.

I. Bölüm

Husserl’in çalışmalarını boydan boya kateden “felsefeyi temellendirme” isteği, neredeyse her sahici felsefe yapma gayretine ortak bir *pathostan* güç alır. Husserl’in asistanlarından Eugen Fink, bir yazısında bu ortak *pathosa*, yerinde bir deyimle, “düşünme tutkusu” (*Leidenschaft des Denkens*) adını verdi.² Dün-

2 Eugen Fink, “Was Will Die Phänomenologie Edmund Husserls?“, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Martinus Nijhoff, 1966, s. 163.

yayı daha iyi anlama arzusunu içimizde ilk kez uyandıran şey, dünyayı farklı düzeylerde deneyimlerken beliren aksilikler ve yetersizlikleri aşmaya duyduğumuz dolaysız gereksinimdir. Bu anlamda, dünyasal-özel deneyimin maruz kalmaya yazgılı görüldüğü tüm tutarsızlıklar, şüpheler ve yanılgılar, kesin gözüyle bakılan deneyimlerin, yani çeşitli “kesinlik” deneyimlerinin ne kadar da güvensiz ve kırılgan olduğunun birer işaretidir. Öte yandan, deneyimin güvensizliğinin ve kırılganlığının keşfi, onu telafi etmeye hazır bir yönelmişlik haliyle el ele gitmektedir. Şüphe götürmez bir zeminin, daha üst-dereceden bir apaçıklığın peşine düşen filozof, ona halihazırda tamamlanmamış, karar verilemez ve sallantılı biçimde beliren şeyi, izleyen deneyimlerin kılavuzluğunda tamamlayıp bir karara bağlamasını sağlayacak en uygun deneyimleme tarzını üstlenmeye ve şimdiye dek edilgin bir inançla karşılayıp doğru bellediği şeyleri bundan böyle sürekli sınamadan geçirmeye mecbur hisseder kendini. Gerçekten de, böyle bakınca bizi felsefi bir refleksiyona sevk edenin çoğu kez bir şeyin uyumsuz, bulanık ya da önceki deneyimlerimizle bağdaşmaz görünmesi olduğu büyük ölçüde doğrudur. Ama şu da doğrudur ki, bir şeyi uyumsuz, bulanık ya da bağdaşmaz görmemizden ileri gelen ve böylelikle o şeyi “alışılmışın dışındalık” (*Unfamiliarität*) ya da “normal dışılık” (*Abnormalität*) kipinde deneyimlememize neden olan bir “hüsran” bilincinin sahiden de sözcüğün tam anlamıyla felsefi bir refleksif bilince evrilmesi isteniyorsa, dünyayı şimdiye dek “normal” biçimde nasıl deneyimlemiş olduğumuza dikkat kesilen bir refleksif farkındalığı da içermesi gerekir.

Açık ki, gerek bizi kesintiye uğratarak gerekse bocalatarak olsun, deneyimlediğimiz şeyler bize sürekli oyunlar oynar ve bizi de bu oyunlara katılmaya çağırır. Önümüze engel çıkararak, hızımızı keserek ya da yanıltarak bizden onlara acilen bir yanıt getirmemizi isterler. Gelgelelim, onları başka türlü değil de *böyle* algılayışımızdaki kerameti kuşatıcı biçimde anlamaya yönelik bir sorgulamayı başlatmaya bir türlü yetmezler. Sözelimi, bize şu soruyu sordurmazlar: “Karşıma çıkan bu şey hangi gerekçeyle bana aldatıcı, sıra dışı ya da bulanık görünüyor?” Bununla birlikte, deneyimlediğimiz her şeyde bu soruyu zihinde uyandırmaya hazır bir indis ve hatta sorunun çözümüne götüren bir ipucu da ima gizli durur. Bu giz bir anda ortadan kalkabilir, yeter ki o indisi *görebilelim*, o ipucunu *izleyebilelim*.

Gündelik yaşamın istisnasız her alanında, bir deneyimi en elverişli ve en uygun kılan kimi şartlar karşılanmayınca ister istemez bir gariplik belirir. Örneğin, duvara ters asılı bir tablo hemen dikkati üzerine çeker; çünkü duvarda asılı bir tablodan beklenen optimum şartın onda eksik olduğunu fark etmek kolaydır. Açıkça düşüncemize konu olmasalar bile, bunun gibi sayısız optimum şartın bize yön verdiği ve geçerliliğini yinelenen yinelenen alışkanlığa dönen yöneltimsel deneyimlerimizden alan bir *norm* gibi iş gördüğü fenomenolojik açıdan

gösterilebilir: Bir yandan deneyime her zaman bir “normallik” atmosferi sinmiş durumdadır. Öte yandan, bu atmosferin kendisi de deneyim yoluyla kurulmuş olmalıdır. Ama ne olursa olsun, normal ile normal dışı arasındaki ayrım bir bakıma bize hep önverili (*vorgegeben*) kalır.³ Bununla anlatılmak istenen şey şudur: Normal ile normal dışı arasındaki farkın bizlerce edinilmesi, edilgin bir gelişim süreci formunda ortaya çıkan *primordial* (ilksel) işlemler –“tortulaşma” (*Sedimentierung*) ve “alışma” (*Habitualisierung*) işlemleri– yoluyla çoktan gerçeleşmiş durumdadır. Yinelenen her anlamlı deneyim dizisi, yönelimsel yaşam içinde en erken aşamadan itibaren tortulaşmayı,⁴ sindirilmeye ve ister aktüel alışkanlıklar biçiminde isterse harekete geçirilmeye hazır kabiliyetler biçiminde olsun, bilincin rezervine katılmaya başlar. Bilincin yerine getirdiği bu *primordial* işlemlerin fenomenolojik analizi, edilgin bir bilinçliliğe has yönelimsel yapıya arka çıkmakla kalmaz; aynı zamanda, normallik ile normal dışılık arasındaki farka dair etkin bir kavrayışa varmadan önce benin nasıl olup da bu farkın örtük biçimde farkında olması gerektiğine dair tutarlı bir anlayış kazandırır. Ne var ki, böyle bir analizin sunduğu düzeyde kalınırsa şu aldatıcı izlenime kapılma olasılığı vardır: (i) “Başımızdan geçen basit bir ‘uyumsuz’ olay, ister bir ‘değilleme’ (*Negation*) isterse de bir ‘şüphe’ (*Zweifel*) deneyimi olsun, edilgin bilincimizin dünyayı ‘normal’ bir tanıdık çevreye dönüştürmesiyle kurulan *uyumun kendisine* etkin biçimde dönüp bakmak üzere bizi *güdülemeye* tek başına yeterlidir.” Dahası, bu aldatıcı izlenimin bir başka aldatıcı izlenime götürmesi gayet mümkün gözüküyor: (ii) “Bu *güdülenim* (*Motivation*) bilincin edilgin biçimde yerine getirdiği *primordial* inanç edimine (dürtüsel bir yönelme hamlesiyle ilk dünyasal *habitusu* yapılandıran inanç edimine) egemen naif kesinliği özel türden, modal bir değişikliğe uğratacak denli güçlüyse sahiden, tanıdık dünyayı yönelimsel bir *Habitualisierung* sürecinin korelatı diye kavramam için bu dünyanın dışına çıkmamın gerekmediği anlamına gelecektir bu.” Birbirini izleyen bu iki izlenimin (i ve ii) beraberce ele alındıklarında billurlaştırdıkları temel sav ise şudur: “Yaşanan bir hüsrân deneyimi, bakışımızı *önverili* olandan çekip önverili olanın bize geçerli olma *kıpine*, yani önverili olanın bize hangi *kıpte* geçerli olduğuna kolaylıkla ve bir çırpıda döndürmeye yetecektir; önverilmişlik sferinin bizim için ifade ettiği ‘normallik’ anlam-ufku bu sayede kendiliğinden genişlemiş olacaktır. Öte yandan, hüsrân deneyimi, önverilmişlik sferinin taşıdığı ‘normallik’ anlam-ufkunu tam da deneyimin normuyla girdiği çatışmayı *modalize ederek* genişletmiş olacaktır.”⁴

Peki ama, bu savı destekleyen biri, edilgin bilincin yerine getirdiği moda-

3 Eugen Fink, *VI. Cartesianische Meditation: Ergänzungsband*, yay. haz. Hans Ebeling, Jann Holl, Guy van Kerckhoven, cilt 2, Kluwer, Dordrecht, 1988, s. 5.

4 “Önverilmişlik sferi” ibaresi, burada fazla ayrıntıya girmeden, “tortulaşmış yönelimsel anlamların genel rezervi” karşılığında kullanılmaktadır.

lizasyon işleminden, yapamayacağı bir şeyi bekliyor değil mi? Şüphesiz ki öyle. Gerçek şu ki, modalizasyon kavramı bilinç kiplerinde (modlarında) beliren bir başkalaşmaya gönderme yapar. Bu kipler yoluyla her bireysel bilinçte yaşam, kendi derinliğini arzu, kaygı, gayret vb. olarak açığa çıkarır. Öznelliğin yerine getirdiği dinamik bir iç süreç olan modalizasyon, verilmişlik kiplerini, bir şeyin bilince hangi kipte verildiğini saptamaya yarar. Böyle bakınca, modalizasyon kavramının doğuşu, Husserl'in *Mantık Araştırmaları*'nın altıncısında, "bir yönelimin görüde doldurulmasının sentetik bilinci" adıyla anmış olduğu öznel işlemin transendental bir bakış açısından gözden geçirilmesine bağlı görünmektedir. Eğer bu doğruysa, modalizasyon teriminin Husserl'in düşüncesinde nasıl bir rol oynadığını daha iyi anlamak amacıyla bu daha erken tarihli esere dönmek yerinde olacaktır.

İncelemesini sadece görüde verili nesnelerle sınırlamak şartıyla Husserl, altıncı araştırmada, ifade ile algılanan nesnenin birliğine ilişkin iki tür açıklamayı birbirinden ayırt eder: (i) Statik açıklama, (ii) dinamik açıklama. Bu ayrımı ortaya koyarken Husserl, doldurma sentezinin artzamanlı boyutunu vurgulamak niyetindedir: Statik bir yol izlediğimde, karşıma çıkan nesneyi belirli bir sınıftan, belli bir ad taşıyan bir nesne diye alırım. Açık ki, nesnenin adı, algıladığım nesneyi betimlememe ve teşhis etmeme yardımcı olur. Ne var ki, bilinçli deneyimime nesnel bir anlam katan, ad ile nesne arasındaki ilişki değil, birleştirici sentez akışının farklı momentlerinde korunan edim-karakteridir. Ama bilincimize has bu edim-karakter, onu bir nesnenin algıda belirmesinden ne denli sorumlu tutarsak tutalım, "statik birlik" adıyla anıldığı sürece dolaysız bir eşzamanlılığa, anlam ile görü arasında hareketsiz bir çakışmaya gönderme yapar yalnızca.⁵ Oysaki "dinamik birlik" dendi mi, bundan doldurma (*Erfüllung*) bilincine has bir birlik anlaşılmalıdır. "Anlamı işaret eden saf edim, tıpkı güdülenmiş bir yönelim gibi, kendi tamamlanışını (*Erfüllung*) görü ediminde bulur."⁶ "Dinamik birlik" tabirini işe koşması, Husserl'e anlam-yöneliminden onu "dolduran" (ya da "tamamlayan", "yerine getiren") görü edimine doğru sürekli geçişin, bizzat bilincin gerçekleştirdiği bu geçişin yapısını mercek altına alma fırsatı verir. Nesneyi –bir anlam olarak– işaret eden "signitif yönelim" ile yönelinen nesneyi görüye daha tam sunmaya çabalayan "görü edimi" arasında her zaman uzlaştırılması gereken bir gerilim, kapatılması gereken bir mesafe olacaktır. Statik ilişki, signitif yönelimin (anlam-yöneliminin) neredeyse tamamen tatminsiz, yani doldurulmadan kaldığı ilk aşamayı gösterirken; dinamik ilişki, yönelimi yönelinene –az veya çok– "upuygun" (*Adequat*) kılmanın

5 *Hua XIX/2*, s. 559 (Yazı boyunca *Deneyim ve Yargı* dışındaki bütün Husserl eserleri, *Husserliana* edisyonuna göre "*Hua* cilt sayısı, sayfa sayısı" belirtilerek alıntılanacaktır –Ç.K.)

6 *Hua XIX/2*, s. 566.

peşindeki bir tamamlama etkinliğinde doyum arayan ikinci bir aşamaya denk düşer.⁷ Görülüyor ki, bilinç ediminin; anlamı işaret etme, anlamı görüde doldurma işlevlerinin yanı sıra, üçüncü bir karakteristik işlevi de upuygun kılmadır. Bilinç ediminin bu üçüncü karakteristik işlevi, fenomenolojik “apaçıklık” (*Evidenz*) kavrayışı adına büyük önemdedir; çünkü “görü nesnesinin, kendini görüde dolduran düşünce nesnesiyle *aynı* olması” gerektiği yalnızca bilinç ediminin upuygun kılma işlevi temelinde ileri sürülebilir.⁸

Altıncı araştırmada Husserl, apaçıklık kavramını “doğruluk” (*Wahrheit*) kavramıyla yakın ilişki içinde ele alır. Bir şey, apaçık verili olduğu ölçüde ona “doğru” gözüyle bakılır. Bunun tersi de geçerlidir; bir şey doğruysa, o şeyin apaçık verilmesinden dolayıdır bu. Bir başka deyişle, apaçıklığın deneyimi doğruluğun deneyiminden koparılamaz. Bununla birlikte, kötü anlamda bir relativizme kurban gitmekten sakınmak adına derhal eklemek gerek ki, doğruluk bir bakıma apaçıklıktan daha ayrıcalıklıdır. Doğruluğun apaçıklık karşısında ayrıcalık taşıyor oluşu, doğruluk deneyiminin apaçıklık deneyimine bir nirengi noktası oluşturmasındandır; çünkü ilk başta apaçık diye kavranan şey, çok geçmeden bir yanılsamaya (değilleme) dönüşebilir ya da bir süreliğine güvenilirmez bir görünüş olarak kalacağı başka bir kipe (şüphe) geçebilir. Bu durumlara karşılık, en temelinde bir yönelimin neye yöneliyorsa ona ne olursa olsun isabet ediyor olması ve bu açıdan bir yönelimin “kendi yanlışlanamazlığını haklı çıkarıyor olması” esasına dayanan “doğruluk” (*Richtigkeit*), gerek değilleme gerekse şüphe durumunda, muntazaman talep edilmeyi sürdürür.⁹ Yönelimin “doğru” oluşunu her seferinde yeniden onaylayıp gerekçelendirebilmemiz, sonsuz bir bütünleştirme görevine dikkat çekmektedir. Böyle bir bütünleştirici yönelmişlik hali, kendi birliğine katılan kısmi doldurma edimlerini aşmaktadır. Bunun yanı sıra, apaçıklığı geçersiz kılmaya kadir her uyumsuzluk deneyimi, aynı zamanda kısmi bir uyumu da korumalıdır. Daima saklı tutuluyor olacak olan bu kısmi uyum kanalıyla ki, doğru olmaya gayret eden dinamik bilinç (doğruluk gayretinin yönelimsel bilinci) güvencede kalır.¹⁰ Kısacası, uyumsuzluk deneyimi, doğruluk talebini tümüyle ortadan kaldıracak güçte bir “toptan çatışma”yı (*totalen Widerstreit*) asla bünyesinde barındırmaz.

7 Rudolf Bernet’in de belirttiği gibi, signitif bir yönelimi görüde dolduran bilinç etkinliğine “bir arzunun yerine getirilmesi” ekseninde yaklaşmak yerinde olacaktır: “Anlamı-ışaret-etme yönelimini kendine karşılık gelen, eksiğini gideren bir görünün peşine düşüren şey, tam da bu yönelimin bir arzu taşıyor olmasıdır aslında. Yönelimin taşıdığı bu arzu, görüyle birleştiğinde bir ‘tatmin’ bulup sakinleşir. Yönelimin taşıdığı arzunun tüm varlığıyla ‘aradığı’ bir tatmindir bu.” Rudolf Bernet, “Desiring to Know through Intuition”, *Husserl Studies*, sayı 19, 2003, s. 156.

8 *Hua* XIX/2, s. 568.

9 *Hua* XIX/2, s. 653.

10 *Hua* XIX/2, s. 577.

Apaçıklığın her zaman dereceleri ve düzeyleri vardır. En aşağı apaçıklık derecesine signitif edimlerde rastlanır. Bunun nedeni, signitif edimlerin boş olması, görüyle henüz dolmamış olmasıdır. Gene de her signitif edim, öyle ya da böyle, görü edimleriyle iç içe geçmiş durumdadır. Signitif boş yönelim, onunla iç içe geçmiş bu görü edimlerince *kısmen* doldurulur. Boş yönelimin doluluk derecesindeki farklar, bir nesnenin kendini algı deneyiminde bana belli bir perspektiften (açısal) sunuşunu belirleyen yapının eksikli olmasından kaynaklanır. Nesneyi her seferinde ancak *kısmen* algılayım ve bundan dolayı edindiğim algı verilerinden hiçbirini, nesneyi bana tamamlanmış halde, bir kerede teslim etmez. Belli türden bir nesnenin, sözgelimi uzamlı bir nesnenin, asla eksiksizce ve bir kerede algılanamıyor olması, bir algıyı o nesnenin algısı kılan vazgeçilmez bir şarttır. Signitif yönelim, işaret edilen nesneyi tam ve eksiksiz bir verilmişliğe ulaştırmayı hedefleyen mümkün görü edimleri üzerinde bir regülasyon işlevi (düzenleyici bir işlev) sergiler. Böylece upuygun-kılma işlemi, “yönelinen nesne tam anlamıyla görümüş *verildiğinde* ve tam da onu nasıl düşünüyor ve çağırıyorsak öyle *verildiğinde*” gerçekleşmiş, görevini yerine getirmiş olacaktır.¹¹ “Upuygun apaçıklık” terimi, nesnenin bana kendini sunduğu tüm açıları –hepsini birden ve bir kerede– görüye getirip “şimdi kılma” (*Gegenwärtigung*) amacını dile getirir. Ama algı deneyiminin özü gereği eksikli yapısı hesaba katıldığında, bu amacın asla aktüel deneyimde gerçekleştirilemeyeceği belli olur. Demek ki, tam da algılama sürecinin doğası bu amacı ulaşılması imkânsız kılmaktadır. Bu noktada hemen belirtmeli ki, Husserl; (i) yönelineni “şeyin kendisi”ne upuygun kılma ve tüketesiye ele geçirme gayretini, (ii) yönelineni adım adım ilerleyerek görüye uygun kılma (*Anpassung an die Anschauung*) gayretinden ayırt etmektedir. Bunlardan ikincisi, yani “yönelineni görüye uygun kılmayı amaçlayan bilinç işlemi”, şayet dikkatimizi algılanan nesne üstünde yoğunlaştıracak olursak kolaylıkla betimleyebileceğimiz birincil bir sentez sürecini dışı vurmaktadır. Oysaki “yönelineni ‘şeyin kendisi’ne upuygun kılmayı amaçlayan bilinç işlemi” birincil senteze refleksif bir edim araçılığıyla eklenen ikincil bir sentezdir. Husserl, sözünü ettiğimiz birincil senteze bu ikincil sentezi ekleyen refleksif edime “refleksif bir algıda ortaya çıkan kavrayış (*Erfassung*)” adını verir. Böylesi bir refleksif kavrayışın sonucunda beliren sentez, bizi şeye “kendinde” nasılsa öyle erişme hedefine doğrultarak deneyimimizin yönelimsel gelişimi boyunca yol gösterici bir rol oynar.¹²

“Apaçıklık deneyimi”, yönelim ile görü içeriğini bir araya getirerek doruk noktasına ulaşan bir “çakışma sentezi”ne dayanır. Nesnel entitelerin teşhis edilmesini sağlayan tüm “vazedici edimler” (*setzende Akte*) gibi, apaçıklık deneyimi

11 Hua XIX/2, s. 648.

12 Hua XIX/2, s. 568.

de “nesneleştirici” bir bilinç edimine bağlıdır.¹³ Nesnenin varlık kiplikleri (modaliteleri) açısından Husserl, burada “doksik edimler” adını verdiği belli bir vazedici edim tipiyle ilgileniyor görünmektedir. Doksik edimler öbür vazedici edim tiplerinden, yani duygusal ve iradi edimlerden farklıdır. Doksik edimlerin adanmaklı anlaşılabilmesi için, bir nesnenin temel var olma kiplerinin neler olduğu sorusu açıklığa kavuşturulmalıdır. Sözgelimi, bir nesne real, mümkün, olası, şüphe uyandıran vb. bir nesne *olarak*, farklı kiplerde vazedilebilir. Her *thesis* (vazediş) bir *doksa* (inanç) taşır. Bir *themanın* (vazedilenin) bizim için “sorgulanmadan evetlenen bir kesinlik” tarzında geçerli olmasını, *thesisin* içerdiği bu *doksaya* borçluyuzdur. Ama şu da önemlidir ki, yönelimsel bilincin ilk etapta sorgusuz sualsiz inandığı bu kesinlik, zamanla modalize olup yerini bir şüpheye, bir sayılıya ya da bir başka kipe bırakabilir. Köklerini yüklemleyici işlemlerin öncesindeki bir inançta bulan ve taşıdıkları *doksa* karakterini yitirmeksizin modal dönüşümler geçirmeye açık olan doksik edimler, Husserl’in kullandığı özgün terminolojiye göre, bilincin “teorik” etkinliğini dışı vurmaktadır.

Husserl’in *Mantık Araştırmaları* döneminde savunuyor olduğu görüşe göre, nesneleştirici edimlerin kapsamı sadece doksik edimlerle, başka bir deyişle “varolan” nesneleri bilince sunan “teorik” edimlerle sınırlıydı. Ayrıca bu görüşe bakılırsa, duygusal ve iradi edimlerin “nesneleştirmeyen” bir karakteri vardı. Husserl’in nesneleştirmeyen edimler başlığı altına yerleştirmiş olduğu iradi ve duygusal edimlerin nesneleştirici edimlerde *temellenmiş* (*fundiert*) olmaları gerekiyordu. Gerçekten de, her ne kadar hissetmenin yönelimselliğinde daima “hissedilen” bir şey vazediliyor olsa da, ya da irade edimlerinin pratik yaşamda “peşine düşülmesi gereken” amaçlar saptadığına tanık oluyor olsak da, “hissedilen” ve “istenilen” şeyler, sözcüğün asıl anlamında (mekânda ve zamanda varolan fiziksel şey anlamında) “nesne” değildir. Bilincin “hissedilen” ve “istenilen”i *kurabilmesi* (sözcüğün fenomenolojik anlamıyla *Konstitution* etkinliği üzerinden hissedilen ve istenilenin açığa çıkarılabilmesi), dünyada bulunan şeylerle görüsel bir karşılaşmanın mantıksal önceliğinin kabul edilmesi şartına bağlıdır. Gelgelelim, duygusal ve iradi edimlerin bağımsız-olmayan (*unselbständig*) doğasının gereğinden fazla vurgulanması, akış halindeki öznel deneyimin somut birliğiyle karşılaştırıldığında en temel doksik edimlerin bile yalnızca birer soyutlamadan ibaret olduğu gerçeğini göz ardı etme tehlikesini beraberinde getirmektedir.

Sonradan, *Düşünceler*’in birinci kitabını yazarken Husserl’in kendisi de, ortaya koymuş olduğu “upuygun apaçıklık” kavrayışı yüzünden; algılamakta olduğum bir şeyin kendini bana, refleksiyon yoluyla bile olsa, “kendinde” nasılsa öyle ve tastamam “verdiği”, eksiksiz bir upuygunluk deneyiminin *varsayılması* yüzünden çıkan güçlüklerin farkına varmaya başladı. Bu güçlüklerle yüzleşme-

si, Husserl'i, algı deneyiminin analizinde kullanmış olduğu parça-bütün öğretisini gözden geçirip transendental bir bakış açısına uyarlamaya sevk etti. Bundan böyle, algılanan şeyin bütünlüğüne “kendinde-şey” muamelesi yapmak doğru olmayacaktı. Bunun nedeni, algılanan şeye ait tüm açıları bir kerede görüye sunmanın bilinç için *özel olarak imkânsız* olmasıydı. Bir başka deyişle, doğası gereği bilinç, algılanan bir şeyi tüm açılardan aynı anda şimdiki kılma imkânına kapalıdır. Algı deneyiminde beliren bir şey her seferinde sadece bir tek açıdan, dolayısıyla da daima upuygun-olmayan bir biçimde verili olmak durumundadır. Bir şeyin bütünlüğünün upuygun verilmesi, bilincin belirli bir momentinde erişilebilir olan “real” bir imkân değil, “ideal” bir imkândır. Bu yüzden, *Düşünceler I*'de Husserl, refleksif düzeydeki upuygun kılma işlemine karşılık düşen korelatın “Kantçı anlamda regülatif (düzenleyici) bir ide” olduğunu belirtir.¹⁴ Algıladığım sürece bana hep belli bir açıdan verilen mekânsal-zamansal bir şeyin bütünlüğü gerçekte açısız-olmayan, kendinde nasılsa öyle, yani bana görüldüğü açılara kayıtsız, metafizik anlamda “real” bir varlığı, bir *Ding-an-sich*i ifade etmez. Algılanan şeyin bütünlüğünü deneyimin ötesine yerleştirmekten, bizzat deneyimde muhafaza etmek üzere bir adım daha ileri gitmeli ve bu bütünlüğü –ona ilişkin kısmi ve açısız deneyimlerimizden oluşan– parçalarıyla uzlaştırmalıyızdır.

- 14 Bkz. Immanuel Kant, *Lectures on Logic*, İng. çev. J. Michael Young, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, s. 350: “Saf bir kavrama (*conceptus purus*) genel olarak *meşhum* (*notio*) denir. [...] Nesnesi deneyimde verilebilen bir meşhuma *anlama yetisi meşhumu* (*notio intellectualis*) denir. Eğer meşhumun nesnesinin herhangi bir deneyimde verilmesi mümkün değilse, böyle meşhuma akıl meşhumu (*notio rationalis*) ya da ide (*idea*) denir. O halde, bir meşhuma, deneyimde verilmesi mümkün olmadığı, hiçbir deneyime karşılık düşmediği ölçüde ide denir.” Meselenin daha iyi anlaşılabilmesi adına Kant'ın bu sözlerini harfi harfine almak ya da Kant için ne ifade ettiklerine bakmak yerine fenomenolojik bir yoruma tâbi tutmak gerekiyor: Nesnesinin hiçbir *tikel* ve *açısız* deneyimde verilmesinin mümkün olmadığı bütüncül bir yönelim demektir, öncelikle ide. İdenin ilk anlamı budur. “Kategoriyal edim” ya da “ideasyon” da denen bu bütüncül yönelim, “ideal olanı işaret eden” bir bilinci anlatır. Böyle bir bilinç bizi bir aşkınlıkla temasa sokar: Bir bakıma her tikel ve açısız deneyim içeriğinin *ötesinde* verili bir aşkınlıktır bu. Kant'ın kullandığı “idenin nesnesi” tabiri ise, “ideal olanı işaret eden” bu bütüncül yönelime karşılık gelen ideyi (korelat-ideyi), yani ikinci anlamıyla ideyi anlatır. Görünen o ki, Husserl, “algılanan bir şeyin bütünlüğü tek bir tüketici deneyimde verilemez” saptaması ile Kant'ın “bir idenin nesnesi görüşü kaynaklı –dolayısıyla da anlama yetisi kavramlarının meşru kullanımıyla sınırlı– hiçbir deneyimde verilemez” saptaması arasında verimli bir koşutluk kurmakla yetiniyor ve bunun ötesine geçmeyi aklından geçirmiyor. Nitekim Kant'ın gözünde ide, deneyimin şartlarını aşan entelektüel bir edime konu olmaktadır, Husserl için ide, belirli bir aktüel deneyim verisini aşılabilecek hâlâ deneyimi kuşatmayı sürdürmektedir. Özetle, denebilir ki, Husserl ide olarak yöneldiğimiz her sınırsız birliği, mümkün deneyimlerimizi birbirine bağlayan bir aşkınlık bilincine ve bu bilincin sahip olduğu tüketilemezlik boyutuna dayandırmaktadır.

Husserl'e göre, bir idenin bizi ona eriştiren refleksif bir bilinç düzeyinde açığa çıkışının çift-yüzü vardır; ide, "özel-yönelmişlik" yüzüne döndüğümüzde, "belirmeler sürekliliğini ortaya çıkaran bitimsiz süreçlerin mutlak biçimde belirlenmiş sistemi"; "nesnel-yönelinen" yüzüne döndüğümüzdeyse "belirşlerin *a priori* sürekliliği" olarak dışa vurur kendini.¹⁵ İdeler, üst-dereceden bir görüş formu olan "ideasyon" yoluyla kavranır. İdeasyon işlemi, ide diye kavradığımızı bir *bütün* halinde vermekle kalmaz, söz konusu bütünü de "öteye doğru ilerleyen bir sınırsızlık" (*Grenzenlosigkeit im Fortgang*) halinde verir.¹⁶

Husserl'in "ide" kavramını kullanırken Kant'tan etkilenmiş olduğuna kısaca değindikten sonra, şimdi "bir nesnenin vazedilmesi" tabirinin gerçekte neyi anlattığı sorusunu yanıtlamaya geçmemiz faydalı olacaktır. *Düşünceler I*'de Husserl açıkça belirtir ki, yalnızca doksik edimler değil, duygusal ve iradi edimler de nesneleştirici bir karakter taşımaktadır; çünkü bu edimlerin hepsi de birbirlerine indirgenemez biçimde ve her biri yeni bir anlamda "bir şey" vazetmektedir. Duygusal ve iradi edimlerin de birer nesneleştirici edim sayılmaya başlamasının nedeni, nesneleştirme sürecine karşılık gelen korelatın ille de metafizik anlamda "real" bir entite olmasının artık gerekmemesidir. Bu demektir ki, hissedileni ve istenileni nesneleştirmeye koyulan bilinç etkinliğinin nihai bir sona ulaşabilir oluşu bundan böyle bilince ait real değil, ideal bir imkân statüsü kazanır. Transendental bakış açısına geçiş, bizi, hem algılananın hem de hissedilen ve istenilenin bütüncül bilincine karşı bir tehlikeden, herhangi bir tekil veriye saplanıp kalma, belli bir deneyime tüketici ve sonuçlandırıcı gözüyle bakma tehlikesinden kurtarır. Böylelikle nesneleştirme süreci açık uçlu bir senteze, "öteye doğru ilerleyen bir sınırsızlık" deneyimine dönüşerek tüm tikel ve sınırlı deneyimlerimizi aşsa da, ilkece deneyimin sınırlarını ihlal etmeyen, ideal bir bütünlük bilincine sahip oluşumuzu haklı çıkarır. Husserl'in belirttiği gibi, "*ne türden olursa olsun tüm edimler—hatta duygusal ve iradi edimler bile—'nesneleştirici'dir; her biri kendi özgün nesnesini kurar*, bu yüzden de farklı varlık bölgelerinin ve bu varlık bölgelerine has ontolojilerin zorunlu kaynağıdır."¹⁷ İstemenin ve hissetmenin yönelimselliği doksik bilinçte *temellenmiş* olmayı gerektirse de, bir değere yönelme tarzımız ya da bir duyguya yönelme tarzımız, varolan bir şeye algı deneyiminde yönelme tarzımızdan apayrıdır. Bu üç ayrı edim tipi arasında tek-terafli bir *temellenme* ilişkisi bulunur: Doksik edimleri duygusal edimlerden, duygusal edimleri ise iradi edimlerden soyutlayarak analiz etmek fenomenolojik açıdan mümkündür. Ama bunun tersi doğru değildir: Duygusal edimlerin "değerleme" boyutu doksik edimlerin "algılama ve kavrama" boyutunda

15 *Hua* III/1, s. 297.

16 *Hua* III/1, s. 166.

17 *Hua* III/1, s. 244.

temellenmediği sürece düşünülemez; iradi edimlerin “eyleme” boyutuysa, duygusal edimlerin “değerleme” boyutunda temellenmediği sürece düşünülemez. Somut deneyimde bu üç boyut her zaman iç içe geçmiş haldedir.

Dahası, doksik edimler zamansal açıdan değil, mantıksal açıdan bir önceliğe sahiptir. Yaşayan şimdinin (*lebendige Gegenwart*) akış halindeki somut birliğinde bu üç tip edim her zaman birbirleriyle etkileşir. Zamansal bilince derinliğini kazandıran *noetik* birliğin kendi başlarına zamansal-olmayan bileşenleri olan doksik, duygusal ve iradi edimler, deyim yerindeyse, sürekli birbirlerinin işlerine karışır. Gerçekleştirdiğim her algılama ve kavrama edimine bir değerlendirme eşlik eder. Algıladığım ya da kavradığım bir şeyin benim için iyi ya da kötü bir değerinin olması, o şeyi deneyimleyişime –olumlu ya da olumsuz– temel bir hissin (keyif ya da keyifsizlik hissinin) katılmasından dolayıdır. Bunun yanı sıra, eyleme geçirdiğim ya da geçirmeyi istediğim her iradi kararın altında bir yandan bu kararı güdüleyen duygusal bir etki, öbür yandan bu etkiye karşılık veren değerleyici bir yönelim yatar. Husserl, *Etiğe Giriş* başlığıyla yayımlanmış ders notlarında şu sözleri muhtemelen bu gerekçeyle hiç zorlanmadan yazabildi: “Bir irade eyleminin bir değerlendirme eylemi olmadan gerçekleşebileceğini düşünmek ne kadar mümkündür? Bir ses tınısını şiddeti olmadan, bir rengi kapladığı uzam olmadan, bir temsili temsil ettiği bir şey olmadan düşünmek kadar saçma olmaz mı bu? [...] İstemedede bulunan her özne, değerleyen ve hisseden bir öznedir.”¹⁸

Husserl’in kendi metinlerini izlemeye kısa bir ara verip, demin söylenenlerden hareketle daha elle tutulur bir örneğe göz atalım. Diyelim ki, başımdan geçen bir olay (sözgelimi, yakın bir arkadaşımın yaralayıcı bir söz iştirahı ve ya tanımadığım birinin boşu boşuna hırpalandığına, aciz duruma düşürüldüğüne tanık oluşum vb.) keyfimi kaçırıp içime dokundu. Bu ruh haline, olayın doğruca bende vücuda gelmesinin bir kipi gözüyle bakılabilir. Görünen o ki, deneyimin somut şartları, olaya yansız bakmamı engelleyerek yaşantıma affektif bir değer yükü kazandırmaktadır. Eğer bu değer olumluysa, yani kendimi iyi hissetmemi sağlıyorsa, olup biteni evetlerim; ama değer (örneklerdeki gibi) olumsuzsa, yani kendimi kötü hissetmemi neden oluyorsa, bu kez olup biteni *bir başka yoldan* evetlerim. Kötü hissetmenin de iyi hissetme gibi bir evetleme tarzı sayılması, “iyi”ye güdümlü bir yaşamın dürtüsel başlangıcını her iki durumda da teşhis edebiliyor olmamıza bağlıdır. Bir başka deyişle, olumsuz hissin de en az diğeri kadar evetleyici olmasının nedeni, bir yandan beni edilgin bir düzeyden itibaren iyiye doğru çekip cezbederken, öte yandan aklın teftişiyle röpülenip inceltilmeye de izin veren dürtüsel bir yaşamın derinden “işlemekte” olmasıdır. Hem olumlu hem de olumsuz hissin eşit ölçüde söz sahi-

18 *Hua* XXXVII, s. 214.

bi oluşunun ve birini diğerinin bir türevine indirgemeyi başaramayışımızın arkasında temel bir dürtüsel yönelimin ikisine de içrek olması yatar. Bu dürtüsel yönelim *bir anlamda* –sözcüğün en gevşek anlamında– “iyi”ye doğrudur. Arkadaşıma darılışım ya da rastladığım aciz kişiye yardıma koşuşum da dahil her iradi edim, ilk kez duyguların içkinliğinde ve oldukça kabaca beliren bir değer aşkınlığı (iyi) tarafından *güdülenmiş* iradi bir eylem ortaya koyar. Denebilir ki, “doğru olma”, “iyi olma” ve “mutlu olma” (doğruya ve iyiye yönelmenin vazgeçilmez bir unsuru olarak keyif hissi) bir bakıma öznellikle örtüşür; çünkü öznellik, bu özellikleriyle kendini açığa vurur. Bundan dolayı, skolastik felsefeden ödünç bir tabirle söylenirse, doğruluk, iyilik ve mutluluk “(özel) varlığın transendental özellikleri”dir.¹⁹

Husserl, yayımlanmamış bir elyazmasındaki şu sözleriyle, az önce aktarılan yakın bir görüşü kabul etmeye istekli olduğunu belli etmektedir: “Bir özneye değerden yoksun halde beliren salt duyu-verileri ve daha üst bir düzeyde salt duyu-nesneleri, birer soyutlamadan ibarettir. Tek bir şey bile yoktur ki, duygularımızı etkilemesin.”²⁰ Bunun anlamıysa şudur: Ham (brüt) olguları –ve hatta bölgesel bir fenomenolojik algı analizinin “iyileştirdiği” olguları bile– betimlemek yetmez. Olguların aksiyolojik ve pratik karakterini de göz önüne almak şartıyla ve ancak bu şartla, öznel yaşamı tüm karmaşıklığıyla analiz etmeyi başarabiliriz.²¹

19 Bu paragraftaki “iyi” analizine Husserl’in kendi metinlerinde rastlamak mümkün değil. O yüzden, meselenin tartışmaya açık olduğu ve bu “metafizik” analizin Husserl’in ruhuna uygun olsa da doğrudan Husserl’e ait olmadığı akılda tutulmalı.

20 *Ms. A VI 26*, s. 42’den alıntılanan Christian Lotz, “Husserls Genuss: Über den Zusammenhang von Leib, Affektion, Fühlen und Werthaftigkeit”, *Husserl Studies*, sayı 18, 2002, s. 19.

21 Fenomenolojik bir gözle okunduğunda sunduğu fikirler statik-bölgesel bir analize sıkışıp kalmış görünüyor olsa da, Elisabeth Anscombe’nin “olguların hamlığı” (*bruteness of facts*) hakkındaki görüşünü özetlerken Kristján Kristjánsson iyi bir noktaya temas ediyor: “‘Bakkal bir torba patatesi evime taşıdı ve kapımın önüne bıraktı,’ demek, bakkalı patates *ihtiyacımı karşılayan* kişi olarak betimlemekten daha yalın veya hamdır. Bu ikinci betimlemeyse, bu kez bakkala şu tutarda bir para *borcum var*, demekten daha yalın veya hamdır. Ama bu da bir diğer betimlemeye, örneğin *borcuma sadık* biri olduğum yolu bir betimlemeye kıyasla daha yalın veya ham sayılabilir. Bu betimlemelerden hiçbirini, sunduğu olgunun hamlığı açısından kendinden önce gelen betimlemeye indirgenemez; öte yandan, hepsi de kendinden önce geleni doğallıkla izler. Her betimlemeye [...] bir bağlam verilidir. İlgili betimleme kendinde bu bağlamı içermez ama ondan bağımsızca ortaya çıkması da mümkün değildir. [...] Bu anlamda, olgular kendi başlarına ham değil, yalnızca betimlemelere ve bağlamlara kıyasla hamdır.” (Bkz. Kristján Kristjánsson, *Justifying Emotions: Pride and Jealousy*, Routledge, Londra, 2002, s. 25). Buradan hareketle denebilir ki, bir şeyi görüye getirip şimdi kılan doksik edimlerin betimsel içeriğinin duygusal ve iradi edimlere has içeriklerden sözümona bağımsızlığı ve önceliği, bilincin akış halindeki somut birliğini çözüp farklı deneyim katmanlarına ayıran, sonra da bunlardan sadece birine (doksik edimlere) dikkatini yönelten soyut ve teorik bir

II. Bölüm

Husserl, *Edilgin Sentez Üstüne Analizler*'de, bilincin sürekliliğinde ortaya çıkan modal değişimlerle ilgili düşüncelerini derinleştirerek bu değişimler için “modalizasyon” terimini kullanır. “Modalizasyon” kavramı, bilince verili belirli dizilerinde ortaya çıkan anlam-başkalaşımının hesabını vermeye ve bunu yaparken hem yaşanan deneyimin yönelimsel birliğini hem de *noematik* içeriğin birliğini güvence altında tutmaya yarar. Böylesi anlam-başkalaşımaları iki farklı yoldan ortaya çıkar: (i) Deneyimde bir kesinti gerektiren (*mit Bruch*) anlam-başkalaşımına “değilleme”; (ii) deneyimde bir kesinti gerektirmeyen (*ohne Bruch*) anlam-başkalaşımına ise “şüphe” denir.²² Birinci durumu –değillemeyi– örneklemek üzere Husserl, daire-biçimli, yeknesak bir kırmızı topun sürmekte olan algısına başvurur. Bu kırmızı topun arka yüzünü görebilmek için yerimi değiştirdiğimde, biraz önce kırmızı bir top sandığım şeyin birdenbire ve tüm beklentileri boşa çıkarırcasına üçgen-biçimli, yeşil bir nesne halini aldığını görürüm. Böylelikle, nesnenin görmediğim arka yüzünü kestirip önceleyen ve bu arka yüzden nesnenin bana çevrili ön yüzüyle (kırmızı top) uyumlu olmasını bekleyen boş yönelim *kısmen* hüsrana uğrar. Bu demektir ki, nesneyi “kırmızı” ve “daire-biçimli” veren yönelimler ortadan kalkıp yerlerine nesneyi “yeşil” ve “üçgen-biçimli” veren yönelimler geçmiş olsa bile “genel bir anlam çerçevesi” (*ein allgemeiner Sinnesrahmen*) korunmaktadır hâlâ.²³ Öncekinden “başka türlü” yorumlanmasına karşın, “dayanak” (*substratum*), zamansal bir yayılımı olan yönelimsel bilincin özdeş korelatı kalmayı sürdürür. Kimi beklentilerin yerine gelmesi ve kimininse hüsrana uğramasının temeli, işte tam da kendi birliğini ardışık zaman dizileri boyunca koruyan bu bilinç ile ona karşılık gelen özdeş korelat arasındaki yönelimsel bağda yatar.

Nesnenin aldığı iki belirlenim arasında beliren çatışma, tüm algısal anlamın tekrar yorumlanmasıyla sonuçlanır. Yeni algısal anlam (nesnenin yeşil ve üçgen-biçimli algılanışı), duyularına *primordial* bir kuvvet uygulayıp pekiştirmeyi umduğum önceki algısal anlamı (nesnenin kırmızı ve daire-biçimli algılanışını) değiştirir. Gelgelelim, anlık bir algıdan çıkan gelip geçici bir değişim olmak şöyle dursun, tüm önceki algılarımı da *noematik* bir dönüşüme uğratacak denli güçlü ve kalıcı bir değişimdir bu. Bilinci bir anlamdan öbürüne geçiren bu değişim, Husserl'e göre, etkin bir yargı verme işlemine değil, edilgin ve geçmişi şimdide “tutan”, retansiyonel bir yargı-öncesi işleme, “geriye etkiyen iptal etme” (*rückwirkende Durchstreichung*) işlemine dayalıdır.²⁴ Önceki anla-

bakış için söz konusudur ancak.

22 *Hua* IX, s. 26.

23 *Hua* IX, s. 30.

24 *Hua* XI, s. 31. Kısaca belirtelim ki Husserl'e göre geçmişi şimdide “tutan” retansiyonel bilinç sadece yakın veya uzak geçmişteki bir şimdide deneyimlenen bir aşkınlığı (uzamlı

mı modal bir başkalaşım sonucu beliren yeni anlama birlikte “tuttuğu” ölçüde, bilinç kaçınılmaz bir anlam ikileşmesiyle (*Verdoppelung*) karşı karşıya kalır.²⁵ Neyse ki, aktüel deneyimin seyri boyunca bilince sıcağı sıcağına ulaşan her yeni görü verisi, er geç önceki algılayış ve kavrayışlarımıza ağır basar ve geçersiz kıldığı anlamı baskılayarak onun yerine yeni bir algısal inancı geçirir. Ama şu da önemlidir ki, yeni doğan algısal inanç ve bu inancın vazettiği özgün anlam, eski algısal inancı *yanılgıya düştüğü* gerekçesiyle değiller ve önceki anlamı *doğruya varamadığı* gerekçesiyle baskılar.

Değilleme kipinin dışında anlam-başkalaşımına sahne olan bir kip daha vardır. Yukarıda belirtildiği gibi, bu öbür kip “şüphe” adını taşır. Önceki anlamın geçerliliğine bir anda son verip yerine yeni bir anlamı diken değilleme durumunun aksine, şüphe durumunda önümüze eşit derecede geçerli, iki ya da daha fazla anlam çıkar. Geçerli kaldıkları süre boyunca bu anlamların birbirleriyle rekabet etmesi ve böylece bocalamamıza neden olması şüphe durumunun başlıca belirtisidir. Statik yoldan incelenip çeşitli algısal kavrayışlara zemin hazırlayan *hyletik* bir veri stoğu diye ele alındığında, görüsel bir belirişin (*Erscheinung*) çok sayıda değişik içerik formunu üstlenemediği görülür. Bir *Erscheinung*un, geçici bir süreliğine de olsa, iki ayrı anlam içeriğini aynı anda taşıyabilmesi demektir bu. Sözelimi, algılamakta olduğumuz şeyin gerçek bir insan mı yoksa balmumundan bir heykel mi olduğuna karar veremediğimiz, bu algısal yorumlardan hangisinin daha yerinde olduğundan emin olmadığımız bir bocalama deneyimi sırasında, her iki seçenek de kendisini eşit ölçüde dayatır: “Aralarından hiçbirisi şüphe süreci boyunca iptal olmaz. İkisi de birbirleriyle mücadele içinde kalır. Sanki her ikisinin de kendine has bir kuvveti (*Kraft*) vardır. Önceki algısal durum ve yönelimsel içerik sanki her iki seçeneği de güdülüyor ve talep (*Forderung*) ediyordur.”²⁶ Husserl’in, alıntıladığımız bu paragrafa düştüğü dipnotta açıkça belirtmiş olduğu gibi, burada geçen “kuvvet”, “güdülenim” ve “talep” gibi terimler gelişigüzel kullanılmış değildir. Bu terimler öncelikle şu iki noktayı vurgulamaktadır: (1) Belli bir konumdayken bene pratik açıdan mümkün gözükken her algısal kavrayış, o kavrayışa özel bir yatkınlığın bende bulu-

bir şeyi, bir olayı, bir düşünceyi vb.) değil, bu aşkınlığa geçmişteki bir şimdide yönelen bilinci de “tutar.” Retansiyon Husserl’in kimileyin “ilk hafıza” diye adlandırdığı “edilgin bir edim”dir ve hem bilince verili olanın birliğinden hem de bilincin birliğinden, yani hem bilincin sürekliliğinden hem de sürekliliğin bilincinden sorumludur.

25 Böyle bir ikileşmenin kaynağı yönelimsel bilincin kendi özsel işleyişidir. Yöneldiğimiz bir nesneyi sadece bir anlığına ve istikrarsızca değil, geçmişte bize sunmuş olduğu bütün farklı görünüşleriyle birlikte ve ayrıca daima öbür nesnelerle iç içe, onlara benzer ama gene de onlardan ayrı algılarız. Husserl buna *Apperzeption* adını verir. *Apperzeption* geçmişle geleceği “yaşayan bir şimdi”de sürekli kaynaştıran transendental özneliliğin (*transzendente Subjektivität*) yerine getirdiği zamansal bir sentezdir.

26 *Hua* XI, s. 34.

nuyor olmasını gerektirir; (2) Yatkın olduğu çeşitli seçenekler arasından hangisinin aktüel deneyimde güç kazanacağını ise, benin izlediği o anki güdülenim güzergâhı belirler.²⁷ Sadece birinde karar kılıp öbür eğilimleri el değmeden bırakan ben, şimdiyi edilgin biçimde kendi geçmişle sarıp sarmalıyor, geçmişinin şimdiyi güdülemesine izin veriyordur. Öte yandan, geçmiş ile şimdinin bilinci arasındaki bu kenetlenme zoraki değildir. Geçmişin şimdiye derinlemesine kenetlendiği bir şimdi-bilinci, bu ilk düzeyde alındığında, şimdiye en ufak bir şiddet uygulamaz; çünkü geçmişle bağlantısız, saf bir şimdi-bilinci bir kurgudan ibarettir. Bir şeyin bilincine şimdide varabilmek için, aktüel deneyimin zamansal bir ufka kayıtlı, kendine has bir geçmiş ve gelecekle alışveriş halinde olması, Husserl'in deyişiyle, transendental özneliliğin *Apperzeption* kanalıyla dünyada "vücuda gelmiş" olması zorunludur.

Ne zaman algı deneyiminde bir bocalama ortaya çıksa, bu durumu haklı olarak bir "kararsızlık" sayarız. Husserl'e bakılırsa, bir karar verdiğimizde, bu kararı ille de *tamamen etkin* bir konumdan vermiş olmamız şart değildir; çünkü benin "tamamen etkin" bir rol oynadığı kararların yanı sıra, Husserl'in "en kökensel karar biçimi" (*die ursprünglichste Entscheidungsform*) diye nitelendirdiği, edilgin, daha doğrusu "edilgin biçimde etkin" bir karar çeşidi daha vardır.²⁸ Böyle kökensel bir kararın önşartı kinestezidir. Kinestezi, canlının kendi vücut hareketlerini duyumsaması demektir. Zamansal bir yayılımı ve yönelimsel bir yapısı olan kinestetik bir farkındalığa sahip oluşu, Husserl'e göre, vücudumuzun (*Leib*) çevreyle ilişkisinin sadece "nedensel" bir çerçeveye, dışarıdan gelen etkilere en uygun yanıtı vermekle yetinen kör bir mekanizmaya hapsolmadığını, tam tersine, daha en baştan "özgür" olduğunu kanıtlar.²⁹ Husserl'in *Dene-*

27 Bununla birlikte, karşımızdakinin bir insan mı yoksa elbise giydirilmiş balmumundan bir heykel mi olduğunu tam çözemediğimiz sırada olduğu gibi, iki anlam arasında insanı kararsız bırakan bir çekişme ortaya çıktığında, eğilimlerden hiçbirinin öbürünü baskılayacak kadar güç kazanmadığı, geçmişin şimdiyi, bir anlamı seçip öbürünü iptal edecek kadar güdülemediği bir *bocalama deneyiminin* modal değerini hafifsemek doğru olmayacaktır. Bocalama deneyiminin modal değerine dikkat etmek şunu görmemizi sağlar: Bir karara varıp şüpheden kurtulduğumuzda bile, "bir tek anlamı işaret eden bilincin dağılarak birçok anlamı işaret eden bir bilince çevrilmesi"ne engel olmayız (*Hua XI*, s. 35). Diyelim ki, bir süreliğine balmumu bir heykel olmasından şüphelendikten sonra, gördüğümüzün gerçek bir insan olduğunu anladık. Böyle yaparak doğrulamış olduğumuz "insan" anlamı, bu aynı anlamın doğrudan doğruya ve naif bir kesinlik olarak verildiği bir deneyimden apayrı bir deneyime gönderme yapar. Dolayısıyla, şüphenin ortadan kalkması, şüphe nedir bilmeyen bir *urdoksaya* (ilksel inanca) geri dönüş anlamına gelmez.

28 *Hua XI*, s. 37.

29 Husserl genellikle özgürlüğü iki temel anlamda ele alır. Bunlardan birincisi, yaşadığımız bir duruma has pratik imkânları, kinestetik farkındalığımız sayesinde en edilgin deneyimde bile "görebiliyor" ve aralarından birini seçebiliyor oluşumuzu dile getirir. Bu seçim esnasında mutlak zorunlu bir kurala boyun eğmiyor oluşumuz, Husserl'in

yim ve Yargı'da yaptığı gibi, alırlığa (*Rezeptivität*) “mutlak bir edilginlik” ten çok, “en aşağı etkinlik aşaması” gözüyle baktığımız ölçüde, “kökensel bir karar edimi hangi mecrada nüfuz sahibidir,” sorusunu yanıtlamak kolaylaşır.³⁰ Burası, “edilgin alırlık” aşamasında “kurulan” bir mecradır ve üstelik kökensel bir karar edimi seçeneklerini önünde hazır bulmaktansa, onları âdeta kendi yaratıyora benzer. Elbette ki, edilgin bilincin yerine getirdiği sentezi incelemeye odaklanan “genetik” bir analiz, *genesis* (oluşum; yaradılış) sözcüğünden düz bir anlam çıkarmaz. Genetik fenomenoloji, ne biyolojik bir *ontogenez* sürecini ne de teolojik bir *creatio ex nihilo* (yoktan var etme) edimini gündeme getirir; tersine, bilinç ile dünya arasındaki *a priori* korelasyon ilişkisini en edilgin düzeyden itibaren izlemekle ilgilenir ve böylelikle şunu görmemizi sağlar: Dünyanın bilince verilışı ile bilincin dünyayı şimdi kılışı arasında öyle derin bir uyum bulunmaktadır ki, dünya deneyiminin “kuruluşu” sanki Tanrının dünyayı yaratması gibidir. Ne var ki, edilgin sentez Tanrının yaratma edimine sadece analogdur. İksisi arasında benzerlikten öte bir bağ yoktur; çünkü Husserl için dünya ve kapsadığı her şey, benin dünyaya gelişinden önce de oradaydı hiç şüphesiz. Sözelimi, kendi dışımızda duran uzamlı bir nesneyi algıladığımızda, bu nesne *gerçekten de vardır* ve bize direnen bir aşkınlığı olduğu ortadadır. Fenomenoloji, bu noktayı, *mutatis mutandis* kabul eder. Gene de, nesnelerin bilinci aştığını ya da öncelediğini değil, bilince bir aşkınlık olarak belirlediğini söylemeyi daha uygun bulur. Nesneler bilinci *tamamen* aşıyor olsalardı, o zaman bilince bir aşkınlık olarak da beliremezlerdi. Ayrıca, “bilinci önceleyen bir nesne” tabiri, bu nesneyi tarihî bir anıtı seyrederken olduğu gibi, “nicedir varolmayı sürdüren fiziksel bir nesne” tarzında algılayamıyor, ya da, henüz gitmediğim bir ülkeyi zihnimde canlandırırken olduğu gibi, “deneyimlemediğim ama deneyimlenmesi mümkün bir nesne” tarzında hayal edemiyor, veyahut da, tıpkı yuvarlak bir kareden söz ederken olduğu gibi, “deneyimlemediğim ve deneyimlen-

vücudumuzu bir “özgürlük organı” diye nitelemesinin başlıca nedenidir. Gelgelelim, kinestetik farkındalığın, belli bir yaşantıya has pratik imkânlar karşısında özgür bir seçim yaptığı söylendiğinde, bundan söz konusu seçimin “keyfi” olduğu sonucunu çıkarmak aldatıcıdır; çünkü geçerli bir güdülenim güzergâhını çizmeyi ve izlemeyi sağlayan duygusal ve iradi yönelim boyutları, kinestetik duyumlardan eksik değildir. Bu yüzden, vücudun en ilkel gözükten duyumsayışlarında bile, ona *iyi* gelene yönelik bir arzunun egemen olduğu söylenebilir. Özgürlüğün ikinci ve etik yaşam için vazgeçilmez anlamı ise, öznenin kişisel bütünlüğünü gözetken, etkin kararlar verdiği zaman gündeme gelir. Kendini normatif bir öz-denetimden geçirebilmesi için, öznenin böyle akli bir özgürlüğe sahip olması şarttır. Ama son kertede, aynı evrensel dürtü yönelimselliğinin (*Triebintentionalität*) iki ayrı derecesini ifade ediyor olmaları, bu iki tür özgürlüğü ortak bir noktada buluşturur.

30 Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, yay. haz. Ludwig Landgrebe, Claassen & Goverts, Hamburg, 1948, s. 83 (Bundan böyle EU olarak kısaltılacaktır –Ç.K.).

mesi de imkânsız bir nesne” tarzında düşünceme konu edemiyorsam, tümüyle saçma bir ifadeye dönüşür.

İşi, “edilgin alırlık” aşamasından itibaren bilinç-dünya korelasyonunu kurmak olan *genesis* süreci, çağrışımsal bir senteze işaret eder. Formunu zamanın iç bilincinden alan bu sentezin görevi, duyu verilerini, aralarındaki benzerliklere (yakınlık) ve farklara (aykırılık) göre ya birleştirmek ya da ayırt etmektir. Bu birleştirme ve ayırt etme işlemi sayesinde duyumsadığımız şeyler bize sayısız farklı *birlik tipi* altında verilir. Bir şeyin, karşımıza her zaman onu öbürlerinden ayırt edilir kılan bir anlamla yüklü çıkmasının nedeni budur. Başka bir deyişle, her duyu alanı, “öbür duyu alanlarıyla heterojen bir ilişkiye giren” homojen bir birlik biçiminde kurulur.³¹ Şeylerin nasıl ve hangi anlam yüküyle belireceğini saptayan bu dinamik yapıya, edilgin bilincin yerine getirdiği çağrışımsal sentez zemin hazırlar. Kabaca dile getirilirse, çağrışımsal sentezin ana kuralı şudur: “Bir deneyim, bir başka deneyimi ona benzediğinden dolayı *ba-na* çağrıştırır; çünkü benzer daima benzeri hatırlatır.”

Husserl, *Düşünceler*’in ikinci kitabında, çağrışımsal senteze ve hatta bilincin ta kendine birlik verenin *güdülenim* (*Motivation*) olduğunu belirtir.³² Güdülenim kavramına yüklenen anlam burada olabildiğince genişler. Bunun nedeni, şeylerin bizi edilgin biçimde güdüleyişinin, gündelik deneyimin nesneleriyle kurduğumuz halihazırdaki “doğal” ilişkilerde beliren güdülenimlerle sınırlı kalmamasıdır. Nitekim çok erken bir aşamadan, neredeyse anne karnından itibaren, bilinç içeriklerinin etkileyici kuvveti (affektif karakteri) ile çağrışımsal sentez arasında derin bir işbirliği olduğu kanıtlanabilir.

Ne zaman bir şey diğerlerine “benzemezliğiyle homojen bir arka-plandan sıyrılıp öne çıksa” ve böylece dikkatimi üzerine çekse, bu o şeyin bene doğru affektif bir eğilim (*affektive Tendenz*) gösterdiği anlamına gelir.”³³ Böyle bakınca, *Affektion* doğrudan benin bilinç halini değil, nesneye ait bir özelliğin beni etkisi altına alma becerisini anlatmaktadır. Başka bir deyişle, *Affektion* öznenin değil, nesnenin tarafında yer alır. Nesnenin affektif eğilimi, etkin *cogitoyu* önceleyen ve ne denli yoğunsa edilgin bilinci de o denli kuvvetli etkileyen bir uyarımı (*Reiz*) belirtir. Husserl, bu noktada, nesnenin bene doğru bir eğilim göstermesini, benin yüzünü bu eğilime çevirerek (*Zuwendung*) bir yönelim kazanmasından, ona bir yanıt vermesinden dikkatle ayırt etmektedir.³⁴ Peki ama, niçin Husserl bu iki yönü, yani (1) nesnenin bene affektif eğilimi ile (2) benin bu eğilime yönelim kazanmasını birbirinden ayırma ihtiyacı duymaktadır?

31 EU, s. 76.

32 Hua IV, ss. 222, 227.

33 EU, ss. 79-80.

34 EU, s. 82.

Bu soruyu yanıtlamak istiyorsak, öncelikle hatırlamalıyız ki, Husserl'in zamanın iç bilinci üstüne analizleri, bilincin içsel bir birliği olduğunu ve sözgeli-mi, benin kendi vücudunun farkında olması için onu mekânda nesnel bir ko-num işgal eden bir *şey* ya da bir *Apperzeption* birliği tarzında deneyimlemesine mecbur olmadığını göstermektedir. Bilincin kendine has zamansal bir boyut taşıyan *primordial* şimdi kılma edimi, fiziksel bir cismin mevcudiyetine eşdeğer değildir. Kinestezi de dahil olmak üzere tüm duyumsayışlarına yapı kazandı-ran öznel-zamansal düzen ile dışarıdan gözlemlediğim bir cismin yer değiştir-melerine yapı kazandıran öznelerarası-mekânsal düzen birbirinden ayrı tutul-malıdır; çünkü öznel-zamansal düzen, öznelerarası-mekânsal düzenin önşartı-dır. Gelgelelim, bir olgunun diğerinden önce gelişi bakımından değil, *ilkesel* bir önşarttır bu. Gerçi, somut deneyimde bu iki düzeni ayırmak mümkün değildir; ama teorik bir incelemeye koyulduğumuzda, şartı şartlananla karıştırmamak ge-rekir. Üzerimde belli yoğunlukta bir etki uyandıran kinestetik-*hyletik* verilere maruz kalışım hakkında bir fenomenolog gözüyle konuştuğumda kastettiğim şey, gündelik yaşamda kullanılan anlamıyla “bir olayın beni etkilemesi” değildir tam olarak. Kişisel ve etkin bir benin açıkça yüz yüze geldiği gündelik bir şeye (bir olaya, nesneye, düşünceye vb.) işaret etmekten uzak bu kinestetik-*hyletik* verilere, “ön-bene ait” (*vorichlich*), zamansal bir sentezin kurucu bileşenleri gö-züyle bakılmalıdır. Christian Lotz'un da belirttiği gibi, hâlâ birçok Husserl yo-rumcusunun kafasını karıştırmayı sürdüren bir noktadır bu.³⁵

Husserl'in, düşüncelerini geliştirirken *transcendental* bir bakış açısından yola çıktığı gerçeğine sadık kaldığımız sürece, fenomenolojik terimleri antropolojik bir çerçevede yorumlama tehlikesinden sakınmış oluruz. Antropolojik yoruma göre, felsefe her zaman gündelik yaşama gömülü insanın, konumlu bakış açısı-na tâbidir. Halbuki, transcendental bakış açısı, insanın çoğu kez içinde kendini kaybettiği bu gündelik yaşama bir mesafe alabileceğimizi ve böylece bizzat bu gündelik yaşamın kendisini inceleyen çıkar gözetmez bir analize koyulabilece-ğimizi varsayar. Böyle çıkar gözetmez bir analiz sırasında kimi kavramların bi-lindik anlamlarından sıyrılarak yeni bir çehre kazanması da neredeyse kaçınıl-maz olacaktır. Bu noktayı atlarsak, vücudumuzun, zamansal bir sentez yoluyla kinestetik-*hyletik* verileri açığa çıkarışının neden onun *real* bir işlevi olmadı-ğını bir türlü anlayamayız. Fenomenolojik redüksiyon sayesinde üzerinde de-rinleştiğimiz verilmişlik alanı, ontik varlığın özerk bir boyutunu sergilemez.³⁶ Belli ki, Husserl'in gözündeki transcendental olarak “işleyen” (*fungierende*) edilgin

35 Christian Lotz, “Husserls Genuss: Über den Zusammenhang von Leib, Affektion, Fühlen und Werthaftigkeit”, s. 20.

36 Eugen Fink, *VI. Cartesianische Meditation: Die Idee einer transzendentalen Methodelehre*, yay. haz. Hans Ebeling, Jann Holl, Guy van Kerckhoven Kluwer, cilt 1, Dordrecht, 1988, s. 81.

yönelimsellik, nesneleştirici bilinç edimlerine has etkin yönelimsellikten daha temel bir role sahiptir. Ama şu da belli ki, bu edilgin yönelimselliği betimleme görevini üstlenen “evrensel *Apperzeption*” terimini “dünyasal” (*mundan*) bir olay gibi yorumlarsak eğer, Husserl’in *Kriz*’de belirtmiş olduğu üzere, “transendental bir naïflığe” sürükleniriz ister istemez.³⁷ Bu olağandışı anlamıyla kavranınca, *Apperzeption* kavramı bile artık doğruca benin gündelik dünyasını oluşturan ardışık deneyim dizisini değil, bu diziye birlik kazandıran öznel zemini anlatır. Evrensel *Apperzeption* her ne kadar onları kesinkes varsaysa da, empirik olsun, *eidetik* olsun, dünyevi *Apperzeption*ların hiçbirine tam olarak indirgenemez.

Buradan çıkan sonuç şudur: Edilgin sentezin “ilk başarısı” olmasından dolayı, kinestezi kanalıyla kendi birliğinin dolaysızca farkında olan vücut (*Leib*), “fiziksel şey” maddi özünü örnekleyen öbür nesnelerle ortak bir ontik belirleme ve mekânda nesnel bir konuma sahip bedenle (*Körper*) karıştırılmamalıdır. Edilgin deneyime anlamlı bir ritim kazandıran *primordial* yönelimselliğin hesabı, ancak, bu ayrıma dikkat edildiği zaman verilebilir. Vücut, yönelimsel ve kinestetik bir farkındalığa sahip olduğundan, nesnel açıdan olmasa da öznel açıdan bir ve bölünmezdir. Vücudu bedenden ayıran bu fark, transendental bir karakterdedir. Fenomenolojik redüksiyonu yerine getirdikten sonra, vücudu artık zamanda konumlu belirlenimleri *âdeta* yaratmakta olan, mutlak bir zaman-kaynağı, yönelimsel *genesis*e form veren edilgin sentezin canlı merkezi diye görmeye başlarız. Vücudun transendental tavırda edildiği bu statüyü sadece bedeninin dünyevi mevcudiyetinden hareketle anlamaya çalışmak, boşuna bir çaba olacaktır. Gurwitsch’in, vücudun transendental karakteri hakkında yaptığı şu gözlem, burada alıntılanmaya değecek derecede çarpıcıdır:

Vurgulanmalı ki, Husserl ne zaman somatik bedeninin yönelimselliğinden söz etse, *genetivusu* bu noktada *genetivus objektivus* diye yorumlamamız gerekir. Başka bir deyişle, somatik beden yönelimsel bir korelatıdır. Bu korelat, fenomenolojik redüksiyon işlemi altında incelenir. Bu demektir ki, söz konusu korelat, tam da somatik bedensel deneyim boyunca ona nasıl yöneliyor ve onu nasıl yaşıyorsak öyle ele alınır.³⁸

37 *Hua* VI, s. 213.

38 Aron Gurwitsch, “Edmund Husserl’s Conception of Phenomenological Psychology”, *Phenomenology and the Theory of Science*, Northwestern University Press, Evanston, 1974, s. 104. Görüldüğü gibi, Gurwitsch bu paragrafta *genetivus subjektivus* ile *genetivus objektivus* arasındaki dilbilgisel ayrıma başvuruyor. Bunun ne anlama geldiğini bir örnekle anlatmaya çalışalım. *Amore dei* (Tanrı sevgisi) ifadesi iki tarzda yorumlanabilir: (i) Tanrının duyduğu sevgi (bu durumda Tanrı sevginin öznesidir); (ii) Tanrıya duyulan sevgi (bu durumda Tanrı sevginin nesnesidir). *Amore dei*, ikinci tarzda yorumlandığında, “genetivus objektivus” diye adlandırılır. Ama hemen belirtmekte fayda var ki, bu dilbilgisel rabire harfi harfine bağlı kalınca, vücudun kinestetik farkındalığını sanki etkin

Dolayısıyla, yönelim *bedenin* değil, tam tersine beden *yönelimidir*. Yönelimsellik, bir cismin sahip olduğu fenomenal bir özellik ya da “real” bir işlev değil, bedeni boydan boya katederek onu öznel bir deneyimin ifadesine, vücuda gelişine çeviren içsel bir kuvvet gibidir.

III. Bölüm

Gördüğümüz üzere, Husserl bilincin geçirdiği modal başkalaşımların (şüphe ve değillenmenin) izini sürmeye yargı-öncesi bir aşamadan itibaren başlar. Sözgelimi, şüphe durumunda, içine düşülen kararsızlığın edilgin bir kararlar sonuçlandırılması, yaşanan deneyime tamamen özsel bir imkândır; çünkü kararsızlığı aşmaya duyulan arzu, şüphenin modalize olmuş bilincinin ayrılmaz bir *noetik* bileşenidir. Dahası, etkin bir konum alışı yolu hazırlayan da zaten bu edilgin karardan başkası değildir. Bu yüzden, ben, şüphe uyandırıcı bir beliriş (*Erscheinung*) karşısındaki kararsızlığını ömür boyu sürdüremez ve eninde sonunda, çekişen anlamlar arasından sadece birini haklı çıkaran bir güdülenim güzergâhına girer. Ben, bir kez güdülendi mi, hem dışarıdan gelen bir çekimi hem de bu çekime kapılmaya ve onu bir *kesinlik* saymaya yönelik kendi yatkinliğini deneyimlemiş olur.³⁹

Buraya dek söylenenlerden belli olduğu üzere, özne cephesinden bakınca, aktüel hale gelen bir güdülenim, onu tetikleyen etkiye inanma yatkinliğiyle (*Glaubenneigung*) el ele gidiyor gözükmekteyken, nesne cephesinden bakınca, bu kez de nesnel bir *Affektion* beni cezbedip hükmü altına alan bir talepte bulunuyor gözükmektedir. Dolayısıyla, her çekim (*Anmutung*) ona karşılık gelen bir inanma yatkinliğini, her inanma yatkinliği da ona karşılık gelen bir çekimi varsayar. Husserl, çekim ile inanma yatkinliği arasındaki bu sıkı ilişkiyi, “problematik imkân” diye adlandırdığı özel bir “imkân” tipiyle beraberce ele alır.⁴⁰ Problematik imkânlar, öznenin bütüncül bir deneyimine vardığı tikel içerikleri doğrudan ilgilendiren, örneğin aktüel hale gelmiş olmasalar da belli bir algı deneyiminin somut şartları altında *şimdi ve burada* aktüel bir algıya dönüşme olasılığı en yüksek imkânlardır.

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız modalizasyon analizi, Donn Welton’un da vurguladığı gibi, algı deneyiminin olağan seyrinden bu seyrin doğruluğunu gerekçelendirmenin peşine düşen eleştirel bir algı kipine nasıl geçildiği so-

benin refleksiyon yoluyla kendi üstüne kıvrılmasına ve böylece bedenini nesne haline getirmesine dayalı bir şeymiş gibi görme tehlikesi doğmaktadır. Halbuki, Husserl’e göre, vücudumuzu katedip bölünmez bir yönelimsel birlik biçiminde örgütleyen edilgin edimler onu bilindik anlamda bir nesneye çevirmezler.

39 *Hua* XI, s. 42.

40 *Hua* XI, s. 38.

rusuna tutarlı bir yanıt getirmeye çalışır.⁴¹ Hatırlayalım ki, her doldurma sen-tezi, tamamen erme yolunda engelsizce ilerleyen bir bilinç etkinliği olduğundan *olumlu*; buna karşılık, her hüsrana ya da bocalama durumu, bilincin tamamen erme yolunda kararlılıkla ilerlemesine engel olduğundan *olumsuz* bir değerle yüklüdür.⁴² Bu denli kökensel bir değer boyutundan gelen katkı göz ardı edildiği sürece, etkin yönelimlerin edilgin yönelimlerden nasıl çıktığı asla anlaşılamaz. Sözelimi, etkin bir yargıya konu olmaksızın algısal bir olay biçiminde patlak veren bir kararsızlık beni tatminsiz bırakıp kötü hissettirmeseydi, ben bu kararsızlığa dikkat kesilip çözüm bulmak uğruna hiçbir etkin girişimde bulunamayacaktı. Bu noktada, Husserl bizi bir kez daha bilincin yerine getirdiği algısal, duygusal ve iradi yönelimlerin iç içeliğini göz önünde bulundurma-ya çağırır. Ama bu kez bizden onlara etkin değil, edilgin edimler gözüyle bakmamızı bekler.

Husserl'e bakılırsa, edilgin bir etkinlikten (alırlıktan) tam anlamıyla etkin bir eleştirel tutuma geçişin temelinde öznenin "sağlam bir karara ulaşma gayreti (*Streben*)" yatmaktadır.⁴³ Özneye sorgulayıcı bir bakış kazandıran bu gayret, dürtüseldir. Başka bir deyişle, bilinç kendi birliğini tehdit eden engelleri aşmaya, çektiği eksiklikleri telafi etmeye yönelik teleolojik bir dürtüyle (*Trieb*) donatılmıştır. Bununla birlikte, etkin ve eleştirel bir bakışa sevk eden önemli adımların hiçbirisi, ne denli dikkatle incelenirse incelenirse, üst-dereceden bir eleştirel sorgulamaya koyulduğumuz ayrıcalıklı bir deneyime nasıl varabildiğimiz hakkında doyurucu bir açıklama getirmeyi başaramaz. Görünen o ki, bu başarısızlık, edilgin bir aşamadan gitgide daha etkin bir aşamaya doğru ilerleyen adımları sıralarken ağırlığı doksik edimlere vermemizden ileri gelmektedir. Halbuki, kendimizi doksik edimlerle sınırladığımız sürece eleştirel bir sorgulamayı bu denli özgün kılanın ne olduğunu asla bulamayız. Bu noktayı, fenomenolojik refleksiyonu doğal refleksiyondan neyin ayırdığını kavramaya çalışırken de akılda tutmamız büyük önemdedir. Husserl'e göre, doğal refleksiyon esnasında, bize *varolan* olarak çoktan verili bir dünyanın düzleminde dururuz. Dünya, ilk elde bizim için tartışmasız bir geçerlilik taşır; çünkü doğal tavrın egemenliği boyunca, önceleri kesin bir inançla karşılaşmış olduğumuz her tikel deneyim ve bunların sonradan geçirdiği tüm modalizasyonlar, edilgin bilinci-

41 Donn Welton, *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington, 2000, s. 185.

42 Elyazmalarından birinde Husserl, yaşamı "saf ve arzulu bir gayret biçimi altında hazzı (*Lust*) yönelmişlik" olarak betimlemektedir (Ms. A VI 26, s. 42b). Bu anlamda, tamamlanma sürecinde herhangi bir eksiklik ortaya çıktı mı, bu doğrudan doğruya hazzdan yoksun kalınan bir durumun yaşandığına işaret eder. Söz konusu elyazmasından kimi bölümlerin özgün Almancalarına şu makaleden erişilebilir: James Richard Mensch, "Instincts: A Husserlian Account", *Husserl Studies*, sayı 14, 1998, ss. 231-2.

43 *Hua* XI, s. 59.

mizin dünyayı real bir varlık tarzında vazetmiş olmasını örtük biçimde varsayar. Dünya, böylelikle, tüm deneyimlerimizin dayanak noktasını oluşturan *genelgeçer bir thema* kabul edilir. Oysaki fenomenolojik refleksiyon, tam da dünyayı tartışmasız biçimde *varolan*, bize *kayıtsız ve kendinde* bir şey saydığımız bu düzlemde özgürleşmemizi sağlar. Öte yandan, bir kerede ve hepten değil, ama ancak derece derece kavuşabildiğimiz bir özgürlüktür bu. Fenomenolojik refleksiyon, bu yüzden, açık uçlu ve tekrara izin veren yapısıyla dikkati çeker. Böyle bir refleksiyon esnasında, doksik-vazedici edimleri eskisi gibi gerçekleştirmeyi sürdürürken, bir yandan da onlara kendi arzumuz (duygusal boyut) ve rızamızla (iradi boyut) katılmaktan *kaçınırız*.⁴⁴ Belli ki, her *thesis* (vazediş), ona karşılık gelen *themanın* (vazedilenin) *varolduğu* yönünde ilksel bir inanç barındırır. Bu demektir ki, doğal tavra gömülü bir yaşamda doksik edimler ile vazedici edimler arasında hiçbir fark gözetilmez. Mesele şu ki, fenomenolojik refleksiyonun görevi bir *themayı* devirip yerine yenisini dikerek ya da gözüne kestirdiği bir *themanın* geçerliliğini güvenceleyerek ilksel inancı modalize etmek *değildir*;⁴⁵ doğal refleksiyonda olduğu gibi, bilinç edimlerinin üzerine katlanıp onları ikinci-dereceden ontik nesneler biçiminde kavramak da *değildir*. Modalizasyon işlemi, değişikliğe uğratarak da olsa ilksel inancı korumayı sürdürür. Halbuki fenomenolojik refleksiyon, o ya da bu inancı değil, *doksa* karakterinin kendisini askıya alır. Bunu da, deneyimi modalizasyondan daha köklü bir modifikasyona uğratarak başarır.

Tuhaftır ki, fenomenolojik refleksiyon yaşadığımız deneyimi öyle radikal bir değişikliğe uğratar ki, görünürde hiçbir şey değişmez. Benin ikiye yarılışı (*Ichspaltung*) diye bilinen mesele bu tuhaflıkla ilgili görünmektedir. Fenomenolog, eleştirel bir bakışla yaşadığı deneyimi incelemeye koyulup “çıkartamaz bir seyirci”ye dönüştüğünde edim modaliteleri öyle bir modifikasyona uğrar ki, *noetik* naiflik (vazedici edimlerin doksik edimlerle karıştırılması) ortadan kalkarken *noematik* içerik ne yadsınır ne de göz ardı edilir, tam tersine olduğu gibi kalır; çünkü *noetik* naifliği aşmak fenomenoloğa şunu öğretir: Doksik bir edimin vazedici bir edim olması zorunluyken, vazedici bir edimin doksik bir edim olması zorunlu değildir. Öyleyse, bilincin dünyayı, deneyimlediği anlamlı bir yönelimsel korelat halinde vazedişi, dünyanın deneyüstü, “real” bir varoluşa sahip olduğu inancını mutlaka gerektirmez. O halde, deneyime zarar vermeksizin ya da şiddet uygulamaksızın ondaki tüm *doksa* karakteri devre dışı bırakılabilir. Gündelik yaşamdan bir örnekle bu durumun pratiğe nasıl yansı-

44 Hua I, s. 72.

45 Elbette ki, burada söz konusu olan dar anlamıyla *thema*dır. Dünyayı *genelgeçer bir thema* olarak “içeren” ama onunla karıştırılmaması gereken tikel *themaların* hepsi de, bu dar anlamda *thema*dır. Buna karşılık, “dünya *genelgeçer bir thema*dır,” dendi mi, *thema* sözcüğü geniş bir anlam kazanır.

diğını anlamaya çalışalım. Öfkelendiğimizde önümüzde iki seçenek durur: Ya hissettiğimiz öfkeye *dosdoğru* gömülür ve onu dolaysızca yaşarız; ya da deneyime geçici bir mesafe alarak, basit bir meditasyonla kendisini öfke kipinde açığa vuran bilincimize odaklanılır. İkinci seçeneği izleyip dikkatimizi *ne* hissettiğimizden *nasıl* hissettiğimize kaydırır kaydırmaz, deneyimin ciddi bir modifikasyona uğradığına tanık oluruz. Sadece bu bakış değişikliği bile, bir şeyleri kökten değiştirmişe benzer. Bir tarafımız öfkeyi eskisi gibi hissetmeyi sürdürür gerçi, ama nasıl hissettiğimize dair refleksif bir farkındalığa erişince, bir başka tarafımız bu öfkeye *naif biçimde katılmamıza engel olarak* sakinleşmemizi telkin eder. Böyle bakınca, “ikiye yarılma” tabiri, öfkeyi dolaysızca yaşayan tarafımızın onu modifiye edip sakinleşmeye yol açan tarafımızdan ayırmış gibi görünmesine gönderme yapar.⁴⁶

Husserl, fenomenolojik redüksiyon hakkında kaleme aldığı 1926 tarihli el yazmalarında, böylesi bir dikkat kesilme pratiğinin iradi bir edim karakteri taşıdığını belirtir. Fenomenolojik refleksiyonun bilincin yerine getirdiği modifiye edici bir edim oluşu, onu deneyimin sürekliliğini kuran zamansal sentezden koparmamıza izin vermese de, bu refleksif edime akış halindeki bilinçten soyutladığımız, “bağımsız-olmayan” bir bilinç fazı gözüyle bakmamız pekâlâ mümkündür. Ama biraz dikkat edilirse, bu imkânın sadece refleksif edimler için değil, tüm öbür edim tipleri için de geçerli olduğu fark edilir. O halde, fenomenolojik refleksiyonu bu denli özgün ve ayrıcalıklı kılanın ne olduğu sorusuna başka yerde yanıt aramamız gerekiyor. Görünen o ki, bu sorunun yanıtına söz konusu refleksif edimin iradi karakterini göz önüne aldığımız zaman yaklaşmış olacağız. Husserl’in 1926 tarihli el yazmalarında geçen “transendental bir eylem olarak irade” tabiri bu bakımdan oldukça aydınlatıcıdır; çünkü bu tabir, doğal tavrın egemenliği altındayken yerine getirdiğimiz iradi edimlerden apayrı bir iradi yönelmişliği anlatır. “Doğal” iradi edimler, *themalarını* dünyasal ve doksik bir çerçevede yorumlar, yani vazettikleri her şeyin real ve geçirimsiz bir varoluşu olduğuna inanır. Oysaki “transendental irade”, dürtüsel gayretin en saf biçimi olmasından ötürü doğal iradeden bütünüyle farklıdır.⁴⁷ Tematik bilinci *doksa* karakterinden sıyırmaya uğraşan bu saf *praksisi*, bilincin kendi kaynağından gelen, transendental bir ilgi yönlendirir. Böylelikle fenomenolog, dünyaya da dahil, bilince verili her şeyi *varolan* tarzında vazetmekten kaçınmayı ister ve bu isteğine adım adım ulaşır. Bununla birlikte, bu radikal kaçınma haline varmak hiç de insanın özüne ait bir imkân değildir. Bu yüzden, insanı fenomenolojik bir tavra geçirip dünyaya çıkar gözetmez biçimde bakmaya sevk

46 Unutulmamalı ki, Husserl benin ikiye yarılmasından söz ettiğinde, beni parçalayan ve birliğini ortadan kaldıran bir durumu kastetmez. Dolayısıyla, *Ichspaltung* tabiri düzenlamıyla anlaşılmamalıdır.

47 *Hua* XXXIV, s. 15.

eden adımlar zorunludan çok olumsal görünür. Bir başka deyişle, bizi transendental bir yaşam kavrayışına götürecek tüm ipuçlarına kayıtsız kalarak naif bir yaşamı dilediğimizce sürdürmemize hiçbir engel yok gibidir.⁴⁸ Bu olumsallığın yarattığı güçlüğü, Husserl, iradi boyutun özgün niteliğine başvurarak yenmeyi dener: Tam da bu “olumsallık”tan dolayıdır ki, transendental bir çehre kazanan, yeni bir yaşam sürmeye *özgürce* karar verdiğimiz *ahlaki bir sorumluluk* biçimini almaktadır.

Transendental irade saf bir *praksis* kanalıyla fenomenolojik tavra geçişi sağlayan bir karar aldığında, tersi de mümkün olan her şey gibi mutlak bir zorunluluktan yoksun olması, bu karara bir “özgürlük” niteliği katar; çünkü özgürlük ancak mutlak zorunluluğun ortadan kalktığı yerde başlar. Ama bu kararın özgür kabul edilmesini gerekli kılan ikinci bir neden daha vardır: Transendental irade kesinlikle “dünyasal” bir güdülenime sahip değildir. Daha önce de gördüğümüz gibi, modalizasyonlar ile fenomenolojik refleksiyonun ortaya koyduğu modifikasyon arasında çarpıcı bir süreksizlik vardır. Peki ama, bundan çıkarılması gereken sonuç nedir? Örneğin, transendental iradenin tümüyle *keyfi* bir edim olduğu anlamına mı gelir bu? Görünüşe bakılırsa, Husserl’in bu soruya verdiği yanıt olumsuzdur. Transendental iradenin, “dünyasal” biçimde olmasa bile gene de *güdülenen* bir bilinç edimi olmasından dolayıdır bu. Dahası, bu *transendental güdülenim* bilince dışarıdan gelen bir etkilenimden değil, bilincin ta kendinden kaynaklanır. Ama bu durum, bilinci güdüleyen bir aşkınlık olarak belirmesini önlemez. Bu aşkınlığın ne olduğunu bize Husserl’den çok Leibniz’in öğretecek olması ise bir rastlantı değil; çünkü transendental iradeyi güdüleyen bu aşkınlığı adlandırmaya en uygun aday, “*iyi*”... O halde denebilir ki, *iyiyi*, daha doğrusu *en iyiyi* istediğimiz için fenomenolojik refleksiyonu gerçekleştirmeye ve ömrümüzün kalanını bir fenomenolog olarak geçirmeye karar veririz. Bu yüzden, fenomenolojik redüksiyonu yerine getirmeye koyulan her yeni girişim, aynı zamanda etik ve evrensel bir tavra da geçişe hizmet eder. Tüm relativitelerin bütününe ifade ettiğinden dolayı her türlü relativiteyi aşan dünya, bu yeni tavırdaki özgül anlamına kavuşur ve değerini tümüyle bilincimizin ona yönelmişliğinden alan *genelgeçer bir thema* halinde karşımıza çıkar.⁴⁹ İrademizin dünyayı modifiye ederek bir anlam-yapılanımı (*Sinngebilde*) biçiminde *themalaştırmasından* ve bu anlam-yapılanımını tekrar ve tekrar örgütlemeye kadir oluşundan çıkarılacak ilk ders şudur: Şayet istersek dünyayı *iyi* kılabilir, *doğru* bir yaşam sürebiliriz. Yeter ki, bunu isteyip ona göre davranalım. Şüphesiz, iyiyi ve doğruya asla bir kerede ulaşılamaz; çünkü iyi de, doğ-

48 Hua XXXIV, ss. 22-3.

49 Ama bu kez, transendental irade, dünyayı *doksa* karakterinden sıyrarak yönelimsel bilincin vazettiği kuşatıcı bir korelata çevirir. Doğal tavırdaki *bulanık* ve *real* bir genelgeçer *thema* olan dünya, fenomenolojik tavırdaki *seçik* ve *ideal* bir genelgeçer *thema* halini alır.

ru da, bize ancak “öteye doğru ilerleyen bir sınırsızlık” deneyiminde verilen *ideal* korelatlardır. Ama tıpkı maşuğun peşine düşen âşık gibi onları talep etmek ve yaşamımızı onların emrine vermek, insanın özüne ait olmasa da neredeyse her insana açık, pratik bir imkândır. İşte bir fenomenolog her şeyden önce bu imkânı gerçekleştirmenin sorumluluğunu üstüne alır.

Kaynakça

- Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, yay. haz. Jonathan Barnes, cilt 2, Princeton University Press, New Jersey, 1995.
- Bernet, Rudolf, “Desiring to Know through Intuition”, *Husserl Studies*, sayı 19, 2003.
- Fink, Eugen, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Martinus Nijhoff, Haag, 1966.
- Fink, Eugen, *VI. Cartesianische Meditation: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, yay. haz. Hans Ebeling, Jann Holl, Guy van Kerckhoven, cilt 1, Kluwer, Dordrecht, 1988.
- Fink, Eugen, *VI. Cartesianische Meditation: Ergänzungsband*, yay. haz. Hans Ebeling, Jann Holl, Guy van Kerckhoven, cilt 2, Kluwer, Dordrecht, 1988.
- Gurwitsch, Aron, *Phenomenology and the Theory of Science*, Northwestern University Press, Evanston, 1974.
- Husserl, Edmund, (*Hua I*) *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, yay. haz. Stephan Strasser, Martinus Nijhoff, Haag, 1950.
- Husserl, Edmund, (*Hua III*) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, yay. haz. Walter Biemel, Martinus Nijhoff, Haag, 1950.
- Husserl, Edmund, (*Hua IV*) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, yay. haz. Marly Biemel, Martinus Nijhoff, Haag, 1952.
- Husserl, Edmund, (*Hua VI*) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, yay. haz. Walter Biemel, Martinus Nijhoff, Haag, 1954.
- Husserl, Edmund, (*Hua XI*) *Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*, yay. haz. Margot Fleischer, Martinus Nijhoff, Haag, 1966.
- Husserl, Edmund, (*Hua XIX*) *Logische Untersuchungen: Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, yay. haz. Ursula Panzer, Martinus Nijhoff, The Hague, 1984.
- Husserl, Edmund, (*Hua XXXIV*) *Zur phänomenologischen Reduktion: Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, yay. haz. Sebastian Luft, Kluwer, Dordrecht, 2001.
- Husserl, Edmund, (*Hua XXXVII*) *Einleitung in die Ethik: Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, yay. haz. Henning Peucker, Kluwer, Dordrecht, 2004.
- Husserl, Edmund, (*EU*) *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, yay. haz. Ludwig Landgrebe, Claassen & Goverts, Hamburg, 1948.

- Kant, Immanuel, *Lectures on Logic*, İng. çev. J. Michael Young, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- Kristjánsson, Kristján, *Justifying Emotions: Pride and Jealousy*, Routledge, Londra, 2002.
- Lotz, Christian, "Husserls Genuss: Über den Zusammenhang von Leib, Affektion, Fühlen und Werthaftigkeit", *Husserl Studies*, sayı 18, 2002.
- Mensch, James Richard, "Instincts: A Husserlian Account", *Husserl Studies*, sayı 14, 1998.
- Welton, Donn, *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington, 2000.

Merhaba!

Size güzel bir haberimiz var. Arkeoloji, sanat tarihi, sosyoloji, tarih ve felsefe gibi sosyal bilimler alanlarında aradığınız (ve bulamadığınız) tüm kitaplar için artık biz varız. Akademik yayınlar konusunda uzmanlaşmış, internet üzerinden hizmet veren, ilgili ve bilgili bir kitabeviyiz. Adımız Zero Books. İhtiyacınız olan, ilgi duyduğunuz kaynak kitaplar için bize danışın. Sitemize gelin, aradığınızı bulun. Bulduklarınızı aynı gün postalayalım. Bulamadığınızı yazın, sizin için araştıralım. İnanıyoruz ki: Labor omnia vincit.



Kant'ın ve Husserl'in Descartes'a bakışı

Hegel, *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'in “Descartes” bölümüne şu cümlelerle başlar:

René Descartes düşünmeyi modern felsefenin ilkesi kılmakla, aslında modern felsefenin de gerçek başlatıcısı olmuştur. Düşünme... tümüyle yeni bir zemindir. Bu insanın kendi çağına ve daha yakın dönemlere etkisi gereğince ele alınmamıştır. Descartes felsefeyi tümüyle yeniden inşa ederek bir kahraman olmuştur.¹

Ne var ki, on sekizinci yüzyıla gelindiğinde, Descartes, en azından Fransız felsefesinde bir filozof olmaktan çok, bir matematikçi ve aklın savunucusu olarak anılmaktadır. Buna karşılık Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Descartes'ı yeniden bir metafizikçi olarak gündeme taşır. Kant'ın eleştirel felsefesinde Descartes önemli bir ögedir. Ancak bu öge, Hegel'in düşündüğü gibi pozitif değil, negatiftir. Kant, kendi transendental felsefesini Descartes'ın özneyi konumlandığı merkezi öğeyi eleştirerek inşa eder. Descartes yirminci yüzyılın başlarında Husserl tarafından bir kez daha gündeme taşınır. Husserl, fenomenolojisini, Descartes'ın kurucu özne kavramına dayanarak inşa eder. Bu çalışmada Kant ve Husserl'in Descartes'a nasıl baktıkları ve Descartes'tan nasıl yararlandıkları ele alınmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda bir yandan Kant'ın Descartes'ı nasıl ele aldığı incelenecek, diğer yandan da Kant'ın transendental felsefesiyle Husserl'in fenomenolojisini nasıl etkilediğine değinilecektir.

1 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, cilt 20, Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845, neu edierte Ausgabe, yay. haz. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979 (Theorie-Werkausgabe), s. 123.

a) Kant'ın Descartes'a bakışı

Descartes'ın düşünce çizgisinin başında kuşku bulunur. Kuşku duyma süreci, kuşku duyulamayacak ilk bilginin de kaynağıdır: "... her şeyin yanlış olduğunu bu şekilde düşünmek istediğim sırada, bunu düşünen benim zorunlu olarak bulunan bir şey olmam gerektiğini fark ettim. Ve şu: Düşünüyorum öyleyse varım."² Descartes bu "kesin" ve "sarsılmaz" hakikate ulaştığında, önce bu soruşturmayı yapanın "ne" olduğu, böyle bir soruşturmayı yapan bir varlığın nasıl bir yapıya dayanarak bunu yapabildiği sorusuyla hesaplaşır: "Öyleyse ben tam olarak yalnızca düşünen bir varlığım, yani bir tin, ruh, anlama yetisi, akılım"...³ Ama bu söylenenlere göre ben neyim? Düşünen bir varlık! Düşünen bir şey ne anlama gelir? Kuşku duyan, kavrayan, onaylayan, reddeden, isteyen, istemeyen ve ayrıca bir şeyi imgesel olarak tasarlayan ve duyumsayan bir varlık."⁴ Böylece Descartes kendisi hakkında elde edebileceği ilk bilgiye, düşünen bir varlık olduğu sonucuna vardıldıktan sonra buradan da, *salt böyle bir varlık olarak* kendinin "bütün özü ya da doğası yalnızca düşünmek olan bir töz olduğu ve *mevcut olmak için* ne bir bedene ne de bir yere gereksinim duymadığı" sonucuna varır.⁵ Düşünmenin ve genel olarak aklın taşıyıcısı da ruhtur.⁶

Tanrı önce akıllı bir ruh (düşünen ve uzamlı olmayan bir şey) yaratmış, sonra da bu ruhu bedenle birleştirmiştir.⁷ Eksiksiz bir varlık olan yaratıcı, bu yaratımın damgası olarak kendi idesini başka idelerle birlikte bir marka gibi zihnimize yerleştirmiştir. Descartes, bu türden, bizimle "doğmuş" idelere "doğuştan ideler"⁸ adını verir. Böyle doğuştan idelerin taşıyıcısı olan akıl "kesinliğin biricik kaynağıdır."⁹

Yirminci yüzyılda felsefenin önde gelen isimlerinden Descartes ile onun izinden giden "kartezyenler" için akıl, bu anlamda bir tür "ebedi doğruluk" alanıdır. Descartes'ın keşfettiği "saf akıl" alanında bulunan doğrular hem Tanrı'nın tını hem de insan tını için ortak doğrulardır. Akıl gücüyle tanıyıp bildiğimiz her şeyde, doğrudan doğruya "Tanrı'nın izi"ni tanıyıp bilmiş oluruz; aklın her

2 René Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yay., İstanbul, 1984, s. 33 ve René Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, Say Yay., İstanbul, 1992, s. 57.

3 René Descartes, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1959, s. 47.

4 René Descartes, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, s. 51.

5 René Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, s. 33.

6 René Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, ss. 59, 90.

7 René Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, s. 45

8 "Gerçekten de insan zekâsında Tanrı vergisi bir şey vardır ki, oraya yararlı düşüncelerin ilk tohumları ekilmiştir."

9 A.g.e., s. 38.

edimi, bize tanrısal özden pay almış olduğumuzu garanti eder, bize düşünülür dünyayı (*mundus intelligibilis*), duyular üstü alanı açar.¹⁰ Ebedi hakikatlerin biricik kaynağı olarak akıl, kartezyen felsefenin “rasyonalizm”inin dayanağıdır.

Ne var ki on sekizinci yüzyıl, akli hiç de Descartes'ın baktığı biçimde ele almaz. on sekizinci yüzyıl için akıl, hakikat levhalarının taşıyıcısı değil, hakikati arayabilecek ve onu bulabilecek insansal bir yetidir. On sekizinci yüzyılda Locke ve Hume'un insan akli üzerinde sürdürdüğü araştırma Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde tepe noktasına ulaşır.

Kant aklın yine aklın kendisini mahkemeye çıkardığı *Eleştiri*'de¹¹ Descartes'tan tümüyle farklı bir yol izler. Ancak yine de Descartes'ın felsefi açıdan düşünen beni merkeze alması Kant'ın bilgi görüşünde de karşımıza çıkar. Kant, Descartes'ın “ben düşünüyorum” saptamasını bilme ediminin kilit taşı haline getirir, ancak burada “ben düşünüyorum” ifadesi Descartes'ın felsefesi-ne göre oldukça farklı bir anlama sahiptir.

Kant nesnelerden etkilenme tarzı yoluyla tasarımlar elde etme yeteneğine, yani alırlığa “duyusalılık” adını verir. Duyusalılık bir nesneyi belirli bir düzeyde tasarımla yetisidir. Bir nesnenin bu tasarımlama yetisine etkisi ise duyumdur. Deney bilgisi duyusal tasarımların çeşitliliğinin insanın bilme yetisinde *a priori* olarak bulunan kavramlarla (kategorilerle) sentezlenmesiyle olanaklıdır. Kant bu işleme “tasarım yetisinin kendiliğindenliği” adını verir. Duyusal görüşler üzerinde bu sentez işlemini “anlama yetisi” gerçekleştirir. Anlama yetisinin gerçekleştirdiği, bir bilinçlilik hali olarak karşımıza çıkan bu edim, anlama yetisinin asıl işlevi olan “düşünme”yi oluşturur. Anlama yetisinin düşünme yetisi olması, deneysel görüden gelen çeşitliliğin bir bilinçte birleştirilmesi demektir. Burada söz konusu olan işlem ve bu işlemin bilinci “ben düşünüyorum” biçiminde ortaya çıkar. Kantçı anlamda “ben düşünüyorum” ifadesi, “ben” ve her türlü deney bilgisi arasında kopmaz bağ olduğunu gösterir. Deney bilgisi, dünyaya ilişkin duyusal görülerin anlama yetisi kavramlarıyla hiç kesintisiz birleştirilmesi –sentezlenmesi– demektir. Kant burada mevcut olan bilinci şöyle ifade eder: “Ben düşünüyorum (*Ich denke*)” benim tüm tasarımlarıma eşlik edebilmelidir.”¹² Burada gerçekleştirilen sentez bilincin yapısıyla bağlantılıdır ve ancak bir bilinçte olanaklıdır. Duyusal görülerden gelen *çeşitliliğin*, bu çeşitliliğin taşıyıcısı olan aynı öznde “ben düşünüyorum” ile zorunlu bir bağlantısı vardır.¹³

10 Ernst Cassirer, “Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi”, çev. Doğan Özlem, *Felsefe Tartışmaları*, sayı 15, 1994, s. 92.

11 Burada eleştiri “sınırları araştırmak” anlamına gelir.

12 Immanuel Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, yay. haz. Wilhelm Weischedel, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1960, B132vd.

13 A.g.e., B133.

Kant duyuşsal görümlerin sentezinin en temel ilkesi olarak gördüğü “ben düşünüyorum” ilkesini “transendental tamalgı” olarak adlandırır. “Ben düşünüyorum” önermesi, Kant için, bir “kendilik bilincinin birliğı” demektir.¹⁴ *Transendental Estetik*, ilkin duyuşsal bağlamında duyuşsal görünün bütün çeşitliliğinin uzam ve zaman saf görümlerinin koşulları altında durduğunu ve ikinci olarak da, anlama yetisi bağlamında görünün bütün çeşitliliğinin, tamalgının sentetik birliğı koşulu altında durduğunu anlatır.

Kant “ben düşünüyorum” ifadesini Descartes’tan farklı olarak bilincin tasarımları olanaklı kılan yapısının göstergesine dönüştürür. “Kendi kendinin bilinci (tamalgı) benin yalın tasarımıdır.”¹⁵ Descartes’ın *cogitosu*, içerikli bir bilgi olarak serimlenirken, Kant’ın transendental öznesi “içerikçe tümüyle boş bir tasarım”dır.¹⁶ Bu özne zamansal olarak kavranamaz. Bilincin transendental birliğı deneysel bir deney verisi değildir, ama deneysel birliğı olanaklı kılar. Bu, aynı zamanda, her türlü bilme ediminin temelini oluşturan zeminin bir töz olmadığı anlamına gelir. “Ben”in kendisi “ben düşünüyorum”un taşıyıcısı olan bir töz değildir, çünkü “ben” düşüncesi bizde her şeyden önce “sentez” temelinde, yani çokluğu birliğe getirme işlevi temelinde, duyum içeriklerindeki çeşitliliğı deney haline dönüştüren aynı sentez içerisinde meydana gelir. Bu bakımdan Kant’ın bilgi görüşü rasyonalist bir metafizik değil, bir akıl eleştirisidir. Bu akıl eleştirisi bilen öznenin bilgi sürecinde en önemli, merkezi öge olduğunu ortaya koyar. Transendental tamalgı her türlü bilgi sürecinin temelinde durmasına rağmen Descartes’taki düşünen töz (*res cogitans*) de değildir; çünkü Kant “ben”den değil, “ben düşünüyorum”dan söz etmektedir ve Kant’taki “ben düşünüyorum” ifadesi bilinmeyen ama yalnızca düşünülebilen bir nesneye karşılık gelir. Burada vurgulanması gereken bir diğer nokta da transendental tamalgının “ben”inin, belirli bir bireye ait kişisel bir “ben” olmadığıdır. Bireysel ben, deney konusu olabilen, dünyada yaşayan belirli bir kişiye aittir. Oysa transendental “ben düşünüyorum” bireye özgü benin temelini ve her türlü deneyimden önce yargı verme işlevindeki mevcut birliğı ifade eder.

Ancak Kant ile Descartes arasındaki ayırım, buraya kadar anlatılardan çok daha derindir. Kant öncelikle “ben düşünüyorum” ilkesini bilgi öznesi olarak benin varlığı hakkındaki kuşkuyu aşmak için kullanmayı gereksiz bulur. Kant bu kuşkuyu “rüya gören idealizm”¹⁷ olarak adlandırır. Kant’ın Descartes felsefesini böyle nitelemesi Kant’ın geleneksel (“dogmatik”) metafizikten kopuşunu gösterir.

14 A.g.e., B133.

15 A.g.e., B69.

16 A.g.e., B40.

17 Immanuel Kant, *Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, 1995, s. 43.

Kant'a göre ister eğitilmiş olsun, ister yalnızca gelenek tarafından yetiştirilmiş olsun insan türünün üyeleri tanrıya, öldükten sonra yaşamaya devam edip etmeyeceğine, evrenin zamanda bir başlangıcı olup olmadığına... vb. ilişkin yanıt vermekte güçsüz kaldığı bazı sorular tarafından rahatsız edilir.¹⁸ İşte insanın yanıtlayamadığı ama sormaktan geri de duramadığı, böylesi sorulardan oluşan “sonu gelmez çatışmaların savaş alanı” metafiziktir.

Metafiziğin üç temel konusu vardır. Ruh, Evren ve Tanrı ideleri:¹⁹ “Bunlardan birincisi düşünen öznenin mutlak (koşulsuz) birliğini, ikincisi görünüşlerin koşullarının dizisinin mutlak birliğini, üçüncüsü de genel olarak düşüncenin bütün nesnelerinin koşulunun mutlak birliğini içerir.”²⁰

Bu üç nesnenin kendi başına bir varlığı olduğunu söylemek ve bu kendi başına varlıkların bilgisini ortaya koymaya çalışmak bir düşünme yanlısıdır. Kant bu düşünme yanlısını “diyalektik” olarak adlandırır. Descartes'ın “ben düşünüyorum”dan hareketle “ben bir tözdür” demesi de böylesi bir düşünme yanlısıdır. Burada “ben düşünüyorum” ifadesiyle kendini gösteren ben-bilincini verilmiş, kendi başına mevcut bir nesneymişcesine görmek ve tasarlamak tam da diyalektik bir düşünme gerçekleştirmek demektir. Bu diyalektik, deneyin içinde ve onun tekil öğelerinin birbirine bağlanmasında geçerli olan herhangi bir belirli ilişki, deneyin önünde yer alan kendi başına bir nelik yapılmak istendiğinde karşımıza çıkar. Descartes'ın felsefesinde düşünme etkinliğini gerçekleştiren ben, bir saf ilişkinin bir nelik haline dönüştürülmesinden ibarettir.

Kant “Saf Aklın Paralojizmi”²¹ adlı bölümde akli ruhun öldükten sonra da kalıcı olacağı sonucuna varmaya götüren “aklımsı” çıkarım zincirini inceler. İnsan türü, ruh adı verilen şeyin kalıcılığını yalnızca yaşamda gösterebilecek bir bilgisel donanımına sahip olmasına rağmen, ölümden sonra ruha ne olup bitebileceği konusuyla ilgilenir.²²

Descartes'ın “ben düşünüyorum, o halde varım” önermesi, bir sonraki adımında, “ben düşünen bir şey olarak bir tözüm ve zamanda kalıcı olarak varım” anlamını kazanır. Kant bu savı “rasyonel psikoloji” olarak adlandırır. Anlama yetisi ruh hakkında ancak *yaşamda* (deney dünyasında) konuşabilir;

18 Immanuel Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, B22-3.

19 “İde ile duyularda kendisine karşılık gelen hiçbir nesnenin verilemediği zorunlu akıl kavramını anlıyorum. ... Onlar saf akıl kavramlarıdır; çünkü bu kavramlar bütün deney bilgisini koşulların mutlak bütünselliğiyle belirlenmiş olarak görürler. Bu kavramlar ... aklın kendi doğası sayesinde ortaya çıkarlar ve zorunlu olarak anlama yetisinin bütün kullanımı ile ilişkilidirler.” Bkz. A.g.e., B384.

20 A.g.e., B392.

21 A.g.e., B399.

22 Immanuel Kant, *Prolegomena*, s. 88.

çünkü ruh, “düşünen kendi” dir. Ruhun varlığı hakkında ancak yaşarken konuşulabilir. Öldükten sonra ruhun ne olduğu ise anlama yetisinin bilme gücünün dışındadır.²³ Ruh ya da “mutlak ben” hakkındaki temel hata, onu yaşayan ben olarak değil de, Descartes’ın yaptığı gibi olanaklı deneyin ötesinde bir nesne olarak görmekten kaynaklanır. Dış deney aracılığıyla uzamda görünüşler olarak cisimlerin bulunduğunu bildiğimiz gibi, ruhun varoluşunu bir iç duyuru nesnesi olarak kendi başına biliriz, ama onun temelinde olan kendi başına neliği bilemeyiz. Bu açık bilgi dışında ruhun ölümden sonraki durumu hakkında hiçbir “bilgi” ortaya konamaz.²⁴ Kant Descartes’a itirazını şöyle ifade eder: “Ben, düşünen bir şey olarak, iç duyurunun nesnesiyim ve bu da ruh demektir... eğer bu ruhu ben kavramından hareketle her türlü deneyimden bağımsız bir şey olarak bilmeye kalkarsam, bu etkinlik rasyonel ruh öğretisi adını alır.”²⁵ Rasyonel ruh öğretisinin biricik “metni”, “Ben düşünüyorum” önermesidir.

Kant bu yaklaşımda bir düşünme hatası yapıldığını ortaya koyar ve ruhun ölümsüzlüğünü savunan bu düşünme yolunu “transendental paralojizm” olarak adlandırır ve şu şekilde betimler:

Ancak özne olarak düşünülebilen şey, ancak özne olarak vardır ve demek ki tözdür.

Ama düşünen bir varlık, ama sırf düşünen bir varlık olarak bakıldığında, öznenen başka türlü düşünülemez.

O halde o ancak böyle bir şey olarak, yani töz olarak vardır.²⁶

Kant’a göre “ruh bir tözdür” ifadesi yanlış bir ifadedir;²⁷ çünkü “töz”, “ilinek”, “varolma” ya da “varolmama” kendi başına varolan nesneler değil, yalnızca anlama yetisi kavramlarıdır. Bu nedenle bütün kategorilerin kökeni olarak transendental “ben düşünüyorum” kategoriler bakımından belirlenebilir bir şey değildir; çünkü “ben düşünüyorum” hakkında duyuusal görüş yoktur. Bu nedenle de ruhun ve ölümsüzlüğün nesnel bir bilgisi olanaksızdır. Ruhun tözsel bir yapısı olmadığı için ruhun ölümsüz olup olmadığı hakkındaki soru da anlamsız olur.²⁸

Kant ile Descartes birbirinden son derece uzak görünmekle birlikte, Kant’ın aslında Descartes’ın açtığı yolda ilerlediği söylenebilir. Çünkü bir şe-

23 Immanuel Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, B422 ve *Prolegomena*, s. 87.

24 Immanuel Kant, *Prolegomena*, s. 87.

25 Immanuel Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, B399.

26 A.g.e., B411.

27 Kant’a göre kalıcı bir töz olarak benin ancak aklın pratik kullanımı için bir anlamı vardır. Akıl kendini bu kabule dayanarak, aynı zamanda bir “doğa düzeni de olan amaçlar düzenine yerleştirir.” Bu anlamdaki akıl doğal koşullarla sınırlı değildir ve amaçlar düzenini deneyimin ve yaşamın ötesine kadar genişletebilir.

28 Kant’ın Descartes eleştirisi için bkz. A.g.e., B274-B288, ayrıca bkz. A.g.e., B399-B428.

yin reddedilmesi, reddeden açısından negatif bir belirlenme altında durmak demektir. Bu belirlenme durumu, daha sonra Husserl'de pozitif bir biçim alır.

b) Husserl'in Descartes'a bakışı

Felsefenin kesin bir bilim olarak yeniden yapılandırılması, Descartes için olduğu gibi Husserl için de ana ereklerden biridir. Husserl için böyle bir kesinlik ister şeylerin ister insan hayatının anlamını kavrayabilmek için olsun, sahip olduğumuz tek ve en önemli araçtır; Husserl'e göre, sadece bilim insan hayatı için böyle temel ve vazgeçilmez bir anlam taşıma iddiasında olabilir.²⁹ Husserl'e göre felsefenin kesin bir bilim olarak kurulması, kesin bir bilim olma koşullarını sistematik tartışmalarla kararlı bir şekilde açıklığa kavuşturmakla mümkündür. İşte bu yüzden, Husserl evrensel ve *a priori* bir bilgi disiplininin gerekliliğini vurgular.

Husserl fenomenolojik indirgeme yöntemini ortaya atmadan yaklaşık yirmi yıl önce *İlk Felsefe* adlı eserinde, tarihsel olarak transendental felsefenin tohumlarını Descartes'ta bulduğumuzu söyler. Gerçekten de hem Husserl hem de Descartes, *Meditasyonlar*'ın orijinal başlığında yer alan *Prima Philosophia* içinde aklın özerkliğine temel sağlamak amacındadırlar. Her iki filozof da bunun tam kapsayıcı, evrensel bir bilim yoluyla gerçekleştirilebileceğine inanır. Descartes kendi döneminde yeni-Aristotelesçi ve skolastik bilim modelinin bir ilk felsefe için temel olabileceğine karşı çıkarken Husserl de kendi dönemindeki deneysel psikoloji ve antropolojiye karşı çıkar. Descartes ve Husserl'i felsefede böylesine büyük ölçekli bir devrim yapmaya iten nedenler birbiriyle benzerlik göstermektedir. İlk olarak, Descartes'ı insan bilgisine şaşmaz, çürütülemez bir temel arama çabasına iten on altıncı yüzyılın sonlarıyla on yedinci yüzyılın başlarında yenilenen şüphecilikle Husserl'in karşı çıktığı deneysel psikolojideki göreci ve pozitivist eğilimler arasında büyük bir paralellik vardır. İkinci olarak, her iki düşünür de matematik bilimi üzerinde uzun yıllar çalıştıktan sonra bu tür şüpheli problemlere karşı en iyi yaklaşımın metafizik olduğu sonucuna varmışlardır.

Felsefe, Husserl'e göre, tarihsel "en kesin ve en yüksek bilim" olma savına uygun bir biçimde yeniden yapılandırılmak zorundadır. Ancak bu yapılandırma matematik ve doğa bilimlerini veya psikolojiyi model alarak yapılamaz. Kesin bir bilim olma iddiasındaki felsefenin ihtiyaç duyduğu şey, "temellere ve yönetime ilişkin" pozitif bir eleştiridir ki bu da her türlü bilginin kaynağına, bilen özneye (*ego cogitoya*), bilince geri gidilmesini gerektirir. Böylece Husserl'e göre temel bilim, bilinci doğallaştırma eğilimindeki deneysel psikoloji veya pozitivistizmin aksine bilincin fenomenolojik bir çözümlemesini yapan bilinç fenomenolojisidir.

29 Edmund Husserl, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, çev. Abdullah Kaygı, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, 1997, s. 10.

Bilincin fenomenolojik bir biçimde ya da saf fenomen olarak incelenmesi gerektiğini söyleyen Husserl'e göre, fenomenoloji, bilinç akışının bireysel bileşenlerini gözlemek yerine zihinsel fenomenlerin özünü görü yoluyla kavrar. Husserl, fenomenolojiyi "gerçekten de bilincin bilimi olan ama yine de psikoloji olmayan bir bilim – "*bilincin doğa biliminin* karşısında bir *bilinç fenomenolojisi*" –³⁰ olarak tanımlar. Husserl'e göre saf olan ve doğa hakkında varoluşsal hiçbir sav öne sürmeyen bilim olarak fenomenoloji, yalnızca nelik araştırması olduğu için hakiki anlamda *a priori*dir ve her türlü iç gözlem ve böylesi deneysel yargı onun çerçevesinin dışındadır. Fenomenoloji her bilinç eylemini, her birinde özünü keşfetmeyi hedeflediği saf bir bilinç eylemi olarak ele alır. Husserl, daha 1900'de, *Mantıksal İncelemeler*'i yazdığı dönemde, bilincin özünün "bir şeyin bilinci olmak" olduğu sonucuna varmıştır. Otuz yıl sonra *Kartezyen Meditasyonlar*'ı yazdığında aynı görüşü, kartezyen *cogitonun* aynen *cogitonun* kendisini olduğu gibi *cogitatumu* da ilk elden içerdiğini söyleyerek dile getirir. Husserl, bu söylemleriyle aslında, bir bilinç edimi ile bilincin nesnesinin birbirinden ayıramayacağını veya *Düşünceler*'de ifade ettiği gibi, bu ikisinin (yani, bir bilinç edimi ile bilincin nesnesinin) aynı şeyin öznel ve nesnel yanlarını temsil ettiğini dile getirmektedir. Böylece, bir bilinç edimini tam olarak, yani özsel olarak, bilmek, onun nesnesini bilmek demektir. O zaman, herhangi bir bilinç ediminin özünü bilmek onun nesnesinin özünü bilmek ve onun nesnesinin bilimsel bilgisine sahip olmaktır.

Husserl, *Kartezyen Meditasyonlar*'ın "Giriş"inde *Meditasyonlar*'ın saf *ego cogito*ya geri dönmesinden dolayı felsefede bir çığır açtığını ve gerçekten de Descartes'ın tümüyle yeni türden bir felsefe başlattığını söyler. Ona göre, "René Descartes *Meditasyonlar*'ı ile transendental fenomenolojiye yeni bir itki vermiştir; onun bu eseri halihazırda gelişmekte olan fenomenolojinin yeni bir tür transendental felsefeye dönüşmesine doğrudan etkide bulunmuştur. Buna uygun olarak fenomenoloji bir yeni-kartezyenizm diye adlandırılabilir... Felsefe, tarzını tümüyle değiştirerek, naif nesnellikten, daima yeni ama her zaman yetersiz çabalama içerisinde zorunlu bir son biçime ulaşmaya çabılıyor gibi görünen transendental öznelliğe giden radikal bir dönüşüm yapmıştır."³¹

Gerçekten de Descartes'ta kurucu bir özne eylemiyle belirlenen *cogito*, Husserl'in transendental fenomenolojisinde fenomenolojik indirgeme adı verilen bir tutumla varlığın ve genellikle nesnelerin yönelimsel bilinç edimlerinin gerçekleşme alanı olan bir transendental bilince dönüşmüştür. Ancak, Husserl'in bakış açısından bakıldığında Descartes *ego cogitonun* anlamına ve önemine işa-

30 Edmund Husserl, *The Idea of Phenomenology*, İng. çev. W.P. Alston & G. Nakhnikian, The Hague, Martinus Nijhoff, 1964, s. 23.

31 Edmund Husserl, *Cartesian Meditations*, İng. çev. D. Cairns, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1988, ss. 1-4.

ret etmekle birlikte, *ego cogito*nun asıl anlamını, yani Husserl'in felsefesinde kazanabileceği özellikleri görmekten uzak kalmıştır. Başka bir ifadeyle yolu açmış, ama o yolda yürümekte, doğrusu, pek de başarılı olamamıştır:

Descartes'ın izinden gidildiğinde saf beni ve onun *cogitation*elerini kavramak kolay görünüyor. Ama biz... daha önce sözü edilen matematiksel doğa bilimine hayranlıktan kaynaklanan ve eski bir miras olarak bizim üzerimizde bile belirleyici bir etkisi olan önyargılardan uzak durmalıyız ... Ama ne yazık ki Descartes, önemsiz gibi görünen ama gerçekte önemli olan egoyu *substantia cogitans*, insanı *mens sive animus* olarak ikiye ayrılmış hale getiren ve nedensellik ilkesine uygun [olarak yapılan] çıkarımlar için bir hareket noktası olan dönüşümü –kısaca söylenirse, bu dönüşüm Descartes'ı transendental realizm saçmalığının babası yapar– ortaya attığında da bu önyargılar etkindi. Eğer biz kendini araştırmanın radikalizmine ve bununla bağlantılı olarak saf sezgi ya da apaçıklık ilkesine sadık kalırsak –yani burada bize *εποχή* yoluyla açılmış olan *ego cogito* alanında gerçekten ve başlangıçta oldukça dolaysız olarak verilmiş olanın dışında hiçbir şeyi geçerli saymazsak– ve buna bağlı olarak kendimizin “görmediği” hiçbir şeyi dile getirmezsek, bütün bunlardan kendimizi uzak tutarız. Descartes bu bağlamda hatalıydı, böylece o, keşiflerin en büyüğünün hemen önünde duruyordu –belli bir anlamda bunu başardı da– ama onun asıl anlamını, yani transendental öznellik anlamını kavrayamadı ve dolayısıyla hakiki transendental felsefeye geçemedi.³²

Öyle anlaşıyor ki, Husserl için bilincin özsel olarak yönelmişliği üzerine kurulan bütün fenomenolojik sistemin şüphe götürmezliği kartezyen *cogitoda* bulunabilir. Ancak Husserl'in fenomenolojisinde bilincin özsel olarak yönelmişlikle belirlenmiş olması *cogitoya* Husserl'in felsefesinde tam anlamını kazandırmıştır. *Cogito*, Descartes'ta olduğu gibi *egonun* tözsel apaçıklığının bir göstergesi değildir; aksine *egosu* olmakla bilinçli olmanın aynı şey olduğunun göstergesidir, yani Husserl'e göre *egosu* olmak özne olmaktır. *Ego cogito* tek başına ele alındığında boştur, ancak *ego-cogito-cogitatum* olarak ifade edildiğinde bir anlam kazanır. Bu aslında Descartes'ın özne ve nesneyi hiçbir zaman birleştiremeyecek bir şekilde ayırmasına karşın Husserl'in bu ikisini birbirleriyle karşılıklı bağlantısı içinde yeniden tanımlama çabasıdır. Husserl özne ve nesneyi tekrar birleştirme amacıyla değildir; o, bir nesnenin nesne olma özelliğini yalnızca bir özne aracılığıyla kazandığını ve aynı şekilde bir öznenin de özne olduğunu ancak bir nesne aracılığıyla bildiğini, dolayısıyla da özne ve nesnenin

birbirinden asla ayrılamayacağını, çünkü ancak birbirleriyle karşılıklı ilişkileri içinde anlam kazanacaklarını iddia etmektedir.

Husserl'e göre, Descartes'ın en önemli hatası, tam da Kant'ın eleştirdiği gibi, tözsel öznenin varlığını *cogitoda* hareket ederek çıkarmış olmasıdır. Descartes bu yolu izlemek yerine eğer sadece bilincin verileri ile yetinseydi, o zaman *cogitoda* yalnızca özneliğin özünü bulurdu. Husserl'in fenomenolojisinde *epokhenin* bütün anlamı saf özneliğin indirgenmesidir. *Epokhe* bilince verilenlerin kaynağını bulmada ilk adımdır. Sistematik, kökten bir *epokhenin* ardından anlama dönüşmüş nesnelerin betimlenmesi gelir. Husserl fenomenolojik yöntemin bu iki aşamasına birden indirgeme adını verir. İndirgemeyle bilincin ilk elden, özgün olarak, katışıksız verdiğini doğrudan gören özne, kendisine doğrudan verilen dünyaya yönelir, onu kavrar, yani Descartes'çı bir terimle söylersek, *cogitoya* ulaşır. Husserl'e göre her bilinç edimi, yani *cogito* bir yönelimdir, seçimdir, yani her bilinç ediminin bir nesnesi vardır. "Düşünüyorum" mutlaka "bir şeyi düşünüyorum" anlamına gelir, yani *ego cogito cogitatum*. Düşünülen şey de aslında düşüncenin kendisinden başka bir şey olamaz. İndirgeme ile elde ettiğimiz şey "fenomenolojinin özel ve geniş bir anlamında fenomenler evreni"dir;³³ burada fenomenle kastedilen şey bu özne düşündüğü müddetçe bu özne tarafından düşünülmüş olan dünyanın bütünüdür. Dolayısıyla, fenomenolojik indirgeme sonunda varılan *cogito* Descartes'ta olduğu gibi ruhsal bir tözün varlığına olan inancın yenilendiği basit bir *cogito* değildir; Husserl'in terminolojisinde fenomenolojik indirgeme sonunda varılan *cogitoyu* "*ego-cogito-cogitata qua cogitata*"³⁴ biçiminde ifade etmek daha doğrudur.

Husserl'in bakışı ile Descartes'ın görüşünü birbirinden ayıran şey bilincin yönelmişliği temel kavramıdır. Fenomenolojik indirgemedен sonra geride kalan "ben" sanki kazara veya açıklanması güç bir şekilde dış dünya ile ilişkiye giren ayrı bir gerçeklik değildir. Husserl'e göre psikolojinin ve metafiziğin uğraştığı ve üstesinden gelemediği bütün sahte-problemler hep bu anlayıştan kaynaklanır. Aynı anlayış, Descartes'ın transendental özne ile ruh arasında bir tür-lü kesin bir ayırım yapamamasının da nedenidir.

Oysa Husserl'de bilincin özü bir şeye yönelmiş olmasındadır. Sadece "ben düşünüyorum" veya *cogito* demenin bir anlamı yoktur. Husserl'in kendi sözleriyle "yönelimsellik sözcüğü bilincin bu genel temel özelliğinden, –bir şeyin bilincinden; kendi içinde *cogitatumunu* taşıyan bir *cogito* olarak– başka hiçbir şeyi imlemez."³⁵ Paranteze alınan dünya, *cogitonun* anlam kazanabilmesi için,

33 A.g.e., ss. 24-5.

34 Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, İng. çev. D. Carr, Northwestern University Press, Michigan, 1970, s. 77.

35 Edmund Husserl, *Cartesian Meditations*, s. 33.

orada bir fenomen olarak kalmalıdır: “Transcendental ego tamamen yönelimsel nesnelerle ilişkisi bağlamında tanımlanan şeydir.”³⁶ Dolayısıyla, ego olmak veya ego olduğunun farkında olmak için kendini dünyadan ayırıp kendi içine dönmek gerekmez. Ego *cogito* yoluyla kendi kendinin farkında olduğunda, fenomenolojiye düşen görev, transcendental indirgeme yoluyla dünyanın kökenini açıklamaktır. Egonun hayatını açıklamak, onun *cogitatumunu* nasıl kurduğuna görmektir.

İndirgeme sonunda yönelinmiş bilinç yaşantılarına dönmekle, salt bene, bilince verilenlerin anlam kaynağına ulaşılır. Artık ben, katılmadığı bir dünyada *epokhe* ile dünyadan ilgisini kestiği için, seyircidir; dünyaya kendi anlamını verecektir. Husserl’e göre, bilinç ve gerçeklik benzer biçimde düzenlenmiş varlık türleri değildir; birbirleriyle yan yana bulunamazlar, aralarında anlam uçurumu vardır. İşte indirgemeyle bu anlam uçurumu kapatılarak tüm varlığın bilincin anlam vermesiyle bilinçte yeniden anlam kazanması, kurulması mümkün olur. *Cogitonun* nesnesi ide mahiyetinde olduğu için, bir *cogito* bir başka *cogitoyu* nesne edinebilir; bir bilinç edimi bir başka bilinç ediminin nesnesi kılınabilir, o da bir başkasının. Böylece anlamın özgün kaynağı olan bilinçte, bu özsel fenomenlerin araştırılmasına geçilmiş olur: Artık düşünen ben’e; *ego cogitoya* varılmış, mutlak, açık seçik bilginin alanı ortaya çıkarılmıştır. İşte bu, Descartes’ın düşünün gerçekleştiğini gösterir. Gerçi Descartes dış dünya hakkında kesin bir bilgi istiyordu, ama fenomenolojinin verdiği bilgi doğrudan dış dünya hakkında değilse bile, dış dünyanın nesnelerinin bilinç tarafından kurulan özleri, anlamları hakkındadır.

Sonuç

Christoph Columbus’un yeni bir kıta keşfettiğini bilmeden öldüğü söylenir. Benzeri bir saptama Descartes için de dile getirilebilir. Descartes, felsefe tarihinin en önemli kırılma noktalarından birini oluşturmaya rağmen, keşfettiği “*cogito*” alanının boyutlarını kavrayamamıştır. Bu alanın yapısı on sekizinci yüzyılda yeniden ele alınır. Locke’un ve Hume’un “anlama yetisi”, Kant’ın “akıl” hakkında yürüttüğü araştırmalar bir bakıma Descartes’ın işaret ettiği bir alanın araştırılması olarak görülebilir. Kant Descartes’ı bambaşka bir anlamda ele alır. *Cogito* alanının yeniden ele alınması için yirminci yüzyılı, Husserl’i beklememize, Kant’ın Descartes yorumunun etkisi olduğunu düşünmek pek de yanlış olmaz.

Husserl’e göre transcendental öznelğin daha kesin bir şekilde anlaşılmasının yolu, ilkece, Descartes tarafından keşfedilmiştir. Husserl, Descartes’ın *ego cogitosunu* “bütün modern felsefenin başlangıç noktası” olarak kabul eder ve transcendental felsefe idesinin tohumlarının *ego cogito* ile atıldığını düşünür.

Ancak Husserl, Descartes'ın *egonun* varlığına ilişkin olarak reddedilemez tek bir hakikatten hareketle bütün gerçekliği yeniden kuran tümdengelimsel yöntemini takip etmeye gerek duymaz. Bu bağlamda, Husserl'in fenomenolojik yönteminin Kantçı bir programı vardır. Özetle söylenecek olursa, Husserl Kant'tan üç bağlamda etkilenmiştir: (1) Husserl'in "yönelimsel nesne" kavramı Kant'ın "deneyim nesnesi" kavramını hatırlatır; (2) Husserl'in nesnelerin "kurulumu"nu çözümleme projesine *Saf Aklın Eleştirisi*'nde işaret edilmektedir; (3) Husserl'in "transendental indirgeme"si Kant'ın Kopernik Devrimi'yle öngörülmüştür.³⁷

Descartes ile Husserl ve Kant arasındaki temel ayrım noktalarından biri "ben"e yaklaşımlarında ortaya çıkar. Descartes ve Husserl için "saf ben", "her yaşanan yaşantıda bulunan, her düşününle düşünülen şeye ulaşan, her yaşantıda aynı kalan şeydir."³⁸ Bu ise, Kant'ın görmediği bir noktadır; hatta ona göre benin böylesi kendine özgü bir alan olduğunu düşünmek bir düşünce yanlışıdır. Bir işlevden ibaret olan bir şeye, kendinde varoluş yüklemektir. Husserl'de "ben" somut, çürütülemez bir şekilde dolaysız bir sezgi yoluyla asli gücü içinde kavranan bir gerçeklik iken, Kant'ta bütün kavramlara eşlik eden yalın bir bilinçten ibarettir. Kant için "ben" gerçeklikten yoksun, yalnızca bilgi için gerekli *a priori* bir durumdur. Kant'ta bilimlerden kategorilere, kategorilerden de onların "ortam"ı olan "ben"e, ve "ben düşünüyorum"dan özneye, yani kendiliğindenliği bu birleşmelerde ortaya konan "ben"e varılır. Kant'a göre, düşünmenin kalıcı öznesi yalnızca mantıksal bir öznedir, ama biz bu özneyi gerçek özne olarak düşünme eğilimindeyizdir. Bizim bu özneyi görü yoluyla kavramamız imkânsızdır, çünkü her görüleme gerçekte duyum yaşantısına karşılık gelir. Dolayısıyla onu bilemeyiz, çünkü bir şeyi bilmek görülerle başlar. Dolayısıyla özne deneyimlenmez, yalnızca kabul edilir.³⁹

Buradan, Kant'ın transendental öznenin asli gücü hakkında bir fikri olmadığı çıkmaz. Husserl'in aksine bu konu Kant'ın felsefesinin merkezi konusu değildir, Husserl ile Kant'ın ayrıldığı nokta da budur. Bilimlerle ve nesnelliğin temellerini bulmakla meşgul olan Kant, her ikisinin de varsaydığı koşulları ortaya çıkarır. Ancak, bu koşulların ne şekilde bulunduğunu sorgulamak aklına gelmez. Kant, benin bilgisinin kendisinin bütün bilgi için varsaydığı hallere göre oluşturulamayacağını düşünüyor gibi görünüyor. Dolayısıyla, Husserl Kant'ın hakiki transendental felsefeye giden yolda olduğunu söyle-

37 Bkz. Baykuş'un bu sayısında yayımlanan "Fenomenoloji ve Transendental Felsefe" başlıklı yazı.

38 Harun Tepe, "Giriş", *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1997, s. 20.

39 Gaston Berger, *The Cogito in Husserl's Philosophy*, Northwestern University Press, Michigan, 1972, s. 101.

mekte haklıdır.⁴⁰ Yolu tamamlamak da Husserl'e düşmüştür. Husserl, Kant'ın Descartes'a bakışını *Krisis*'de şöyle dile getirir: "Kant hiçbir zaman kartezyen temel kavrayışın yoğun derinliklerine inmeyi göze almadığı gibi, kendi sorunsalı da onu bu derinliklerde en son temellendirmeleri ve yargıları aramaya sevk etmemiştir."⁴¹

Kuşkuyu felsefelerinde farklı biçimlerde kullanmakla birlikte, Husserl ve Descartes, *cogitoya* bakma tarzları konusunda birleşirler. Her ikisi için de "ben düşünüyorum" kişinin deneyimlediği bir olgu, kişinin kavradığı bir varoluş değildir. O, aklın sayesinde tanınan bir varoluşun hakikatidir. İşte tam da bu noktada Husserl ve Descartes ayrılır ve fenomenoloji Descartes'ın çizgisinin dışına çıkar. Descartes farklı varoluş türlerinin farkında değildir; Descartes "benim", "tanrıdır", "dünyadır" dediğinde, bu her bir durumdaki "olmak" fiilinin asli anlamını ayırt etmez. Descartes için olmak, her zaman bir tözdür. Dolayısıyla bilgi de, düşünen tözün özelliklerinden biri olacaktır. İdealizmin en önemli sorunu, yani bireyin bireysel bilincin dışına nasıl çıkabileceğini bilmek, fenomenoloji için söz konusu değildir; çünkü bilincin doğası zaten kendisinden başka bir şeye doğru yönelmiş olmaktır. İlk hakikat "düşünüyorum o halde varım" değil, aksine *ego-cogito-cogitatum*dur.

Kant'ı ve Descartes'ı birlikte değerlendiren Husserl, *ego cogitoyu* transendental öznel alanı olarak belirler. Husserl'e göre saf egonun ve onun *cogitation*elerinin varlığı, kendinde varlık olarak doğal varlığından önce gelir. Böylelikle, transendental öznel alanın varlığının çürütülemez apaçıklığı olanaklı hale gelir. Bu alan çürütülemez yargılar için taşıyıcı temel olarak iş görebilir ve yalnızca o zaman Descartes'ın amaçladığı bir ilk felsefe olanaklı hale gelir. Böylece, Descartes'ın amacı, Kantçı transendental idealizm sayesinde Husserl'de gerçekleşmiş olur.

40 A.g.e., s. 105.

41 Edmund Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, yay. haz. Von Walter Biemel, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976, s. 102.

Kaynakça

- Berger, Gaston, *The Cogito in Husserl's Philosophy*, Northwestern University Press, Michigan, 1972.
- Cassirer, Ernst, "Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi", çev. Doğan Özlem, *Felsefe Tartışmaları*, sayı 15, 1994.
- Descartes, René, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1959.
- Descartes, René, *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara, 1962.
- Descartes, René, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yay., İstanbul, 1984.
- Descartes, René, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, Say Yay., İstanbul, 1992.
- Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke, cilt 20, Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, yay. haz. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979 (Theorie-Werkausgabe).
- Husserl, Edmund, *The Idea of Phenomenology*, İng. çev. W.P. Alston & G. Nakhnikian, The Hague: Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1964.
- Husserl, Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, İng. çev. D. Carr, Northwestern University Press, Michigan 1970.
- Husserl, Edmund, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, yay. haz. Von Walter Biemel, Martinus Nijhoff, The Hague, Dordrecht, 1976.
- Husserl, Edmund, *Ideas: Phenomenology and the Foundation of the Sciences*, İng. çev. T.E. Klein ve W.E. Pohl, Martinus Nijhoff, The Hague, Dordrecht, 1980.
- Husserl, Edmund, *Cartesian Meditations*, İng. çev. D. Cairns, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1988.
- Husserl, Edmund, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, çev. Abdullah Kaygı, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, 1997.
- Kant, Immanuel, *Kritik der Reinen Vernunft*, yay. haz. Wilhelm Weischedel, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1960.
- Kant, Immanuel, *Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, 1995.
- Tepe, Harun, "Giriş", *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1997.

- Alef Yayınevi
- Altıkırkbeş Yayınları
- Altın Bilek Yayınları
- April Yayıncılık
- Aras Yayıncılık
- Arka Bahçe Yayıncılık
- Ataç Yayınları
- Avesta Yayınları
- Aylak Kitap
- Ayrikotu Yayınları
- Bgst Yayınları
- Can Yayınları
- Caretta Yayıncılık
- DBY Yayınları
- Denizler Kitabevi
- Destek Yayınları
- Doğu Kütüphanesi
- Elma Yayınevi
- Epsilon Yayınevi
- Etkin Kitaplar
- Galata Yayıncılık
- Helikopter Yayınları
- Irmak Yayınları
- İz Yayıncılık
- İzgören Yayınları
- Kabaıcı Yayınevi
- Kariyer Yayınları
- Kayhan Yayınları
- Kaynak Yayıncılık
- Kırmızı Kedi Yayınevi
- Kitabevi Yayınları
- Kitap Yayınevi
- Kurtuba Kitap
- Laika Yayınları
- Notos Kitap
- Novel Kitap
- Oğlak Yayıncılık
- Optimist Yayın Dağıtım
- Özgür Yayınları
- Paloma Yayınevi
- Pan Yayıncılık
- Plan b Yayınları
- Scala Yayıncılık
- Sel Yayıncılık
- Siren Yayınları
- Sistem Yayıncılık
- Siyah Beyaz Yayınları
- Şema Yayınevi
- Tarih Vakfı Yurt Yayınları
- Turkuvaz Kitap
- Varlık Yayınları
- Versus Kitap Yayınları
- Yağmur Yayınları
- Yeditepe Yayınevi
- Yeni İnsan Yayınları
- Yordam Kitap

Türkiye E-kitap Projesi'nin yanında olan tüm yayınevlerine teşekkür ederiz.

///idefix/

TÜRKİYE'NİN TEK E-KİTAPÇISI



TOZLU RAFLARDAN HUSSERL ÜZERİNE



“Değerli bir filozof olmak Husserl’in yaşamı boyunca süren düşünce çabasının nihai amacıydı. Ve muhtemelen Husserl bu amaca, yaşam-dünyasının temel gerçekliği ile transendental egonun spekülatif, nihai olarak temellendirilmesinin birbirleriyle iç içe geçmiş olduğuna yönelik kavrayışı vasıtasıyla ulaşabileceğini düşündü.

Yaşam-dünyası bilimi*

Yaşam-dünyası bilimi Husserl'in geç dönem öğretisinin en çok tartışılmış bölümü olmasına rağmen, bu öğretilde alışılmışın dışında olan şeyin ne olduğunu incelemek değişmez bir zorunluluk gibi görünmektedir. Bu öğreti yeni araştırma yolları mı açmaktadır, yoksa yalnızca fenomenolojinin baştan beri sahip olduğu programlı niyetlerin yeni ve daha belirgin bir taslağı mıdır? Kendini-düzeltilme ile kendini-yinelemenin birbirlerinden ayırt edilemez oluşu Husserl'in düşünme tarzına özgü bir niteliktir. Bu nedenle *Lebenswelt* (yaşam-dünyası) kavramının sunulduğu iki durum arasında gider gelir: Durumlardan ilki, Husserl'in kendisine ait fenomenolojik araştırması için seçtiği özgün yaklaşımın (ki bu yaklaşım Husserl'i ve onun felsefi ilgisini baskın Yeni-Kantçı ve pozitivist bilimselcilikten ayırmıştır) yalnızca bir tanımı olmasıdır; diğeryse, Husserl'in tüm çalışmaları boyunca özlemini çektiği henüz ulaşılamamış büyük hedefin, yani felsefeyi kesin bir bilim olarak kurma hedefinin, nihayet ulaşılabilir olduğunu gösterebilecek apaçık bir özeleştirel yenilik olmasıdır. Husserl'in kendini yorumlama biçiminin (*self-interpretation*), kendi anlatmak istediği şeyin anlaşılması açısından hiç de güvenilir bir ölçüt olmadığını da ekleyelim. Ayrıca onun bu kendini yorumlama biçimi, durmaksızın yenilenen bir özeleştiri olmak ile erekselci bir kendini yorumla olmak –böylece *Aritmetik Felsefesi* (*Philosophy of Arithmetic*) adlı çalışmasını kurucu araştırma-

* Hans-Georg Gadamer, "The Science of the Life-World", *Philosophical Hermeneutics*. İng. çev. David E. Linge, University of California Press, Los Angeles, 1977. Bu yazıyı *Analecta Husserliana*'nın 1972'de çıkan ikinci cildi için Gadamer'in kendisi İngilizceye çevirmiş olsa da, Linge, *Philosophical Hermeneutics* adıyla derlediği bu kitapta yazıyı Almancasından çevirdiğini belirtmektedir –çev. n. Türkçe metni İngilizce çeviriyle karşılaştırarak kontrol eden Mehmet Ratip'e teşekkür ederiz –ed. n

nın (*constitutional research*) bir ön-tasarısı olarak belirler– arasında da salınır. Husserl’in fenomenolojiyi temellendirmesine yönelik Scheler ve Heidegger’in eleştirel itirazları bile, onların “transendental indirgeme”nin hakiki anlamını kavramadıklarına ilişkin Husserl’in dik kafalı ısrarından başka bir şey ile karşılaşmaz. Bu, Husserl’in kendini yorumlamasındaki tek değişmeyen noktadır. Dolayısıyla, yaşam-dünyası öğretisinin, Husserl’in felsefi çağdaşlarına karşı yönelttiği bu sürekli yakınmanın arka planı temelinde yorumlanması bana metodolojik olarak gerekli gibi görünüyor.

Yine de, bir filozof tarafından önerilip de gündelik dilde kendine özgü bir başarısı olan az sayıdaki yeni sözcükten biri olan bu yeni sözcüğün, yani yaşam-dünyasının, Yeni-Kantçılığın ve pozitivizmin egemen felsefeleri karşısında Husserlci düşüncenin kendine özgü niteliğini çok iyi ifade eden çok geniş bir anlamı olduğunu kabul etmeliyiz. Yaşam-dünyası, felsefenin görevini bilimin temelleriyle sınırlamaz, tersine gündelik yaşamın geniş alanına yayar. Bu yüzden yaşam-dünyası kavramının Husserl’in geç dönem çalışmasında önerdiği bu geniş anlamının, onu transendental indirgeme konusunda izlemeye hiçbir şekilde niyeti olmayan pek çok araştırmacı tarafından kabul edilmesi ve beğenilmesi son derece anlaşılır bir durumdur. Hatta, pek çok araştırmacı, popüler yaşam-dünyası terimini, transendental indirgemeyle taban tabana zıt bir şekilde, kartezyencilikten yüz çevirme anlamında kullandılar ya da en azından kendi araştırmalarını fenomenolojik bir antropoloji bağlamında toplumsal ve tarihsel dünyanın bağımsız çözümlemeleri olarak meşrulaştırmaya çalıştılar. Bu, yaşam-dünyası ontolojisi geliştirmenin ikincil de olsa sahici bir görev olduğunu Husserl’in kendisinin de kabul etmesinden ötürü, haksız bir kullanım değildir. Bunu yapmak Husserl’e özgü transendental fenomenoloji ve transendental indirgeme yolunu izlemeyi zorunlu olarak gerektirmez.

Aslında Husserl’in fenomenolojisinin amacı, yalnızca tüm bilimsel deneyimin ardındaki, duyu algısı ya da pratik deneyim gibi, basit fenomenolojik verilere dönmek ve bilimlere karşı geçerlilik iddialarını meşrulaştırmak değildir –yaşam-dünyasının, kendi fenomenal meşruiyetine sahip çıkması da bir hayli haklıdır. Bu konular alanı bir verililik tarzını, ya da daha ziyade, orijinal verililik tarzlarına ait bir alanı temsil eder ve bu verililik tarzlarının “ardında” yer alan dünyaya ilişkin bir bilimsel bilgi yapısına –sahici bir nesnel dünya ontolojisine– dikkatimizi yönelterek bu verililik tarzlarını göz ardı etmek ve bunu nesnel doğa bilimi bilinebilir her şeyi içeriyor diye yapmak düpedüz gayri meşrudur. Husserl’in *Aritmetik Felsefesi*’ndeki ilk önemli kavrayışlarından biri, sembolik sayı örneğinde hiçbir tekyapılı (*monolithic*) ve dogmatik verililik kavramının var olmadığını kabul etmesidir. Örneğin, tanımları gereği hiçbir zaman gerçekten gösterilemeyen ama bununla birlikte iyi tanımlanmış matematiksel bir anlamı olan sonsuz sayılar söz konusu olduğunda, verililik kavramı

ne anlama gelebilir? Benzer bir şekilde, yaşam-dünyasının verililik tarzları yönelimsel çözümlemenin nesneleri haline getirilmelidir ve görüngü olma nitelikleri “fizik” dünyasına indirgenmeden kurucu bir biçimde temellendirilmelidir. Yönelimsel nesne ile yönelimsel edim arasındaki korelasyonu izleyen ve yönelinmiş olanın anlamını yönelime göre belirleyen böyle bir çözümleme zorunlu olarak beraberinde şunu getirir: “Bilincin yaşamı”, yani yönelimsel deneyimlerin akışı, yaşam-dünyasında verili olan şeye ulaşmak ve onu sergilemek için bir yol önerir ve bu yol hiçbir şekilde yalnızca bilimsel deneyimin nesnellğine yönelik değildir. Bu yüzden, Husserl’in araştırmalarının ilk adımının bile deneyimin nesnelerinin olgular bilimi anlamında kavranması biçimindeki Yeni-Kantçı görevin ötesine geçtiğinin ayırdına varmak önemlidir.

Yalnızca yönelimsel edim ile yönelimsel nesne arasındaki bu korelasyonun çözümlemesi, matematiksel doğa biliminin nesnelliği üstüne kurulmuş bir dünya ontolojisinin toyluğunu (*naïvete*) açığa çıkarabilir. Böyle bir dünya ontolojisi kendi yönteminin bir parçası olan idealleştirmelere ilişkin önemli soruyu gözden kaçırır ve bu nedenle, Husserl’in dediği gibi, havada uçuşur. Öte yandan, yaşam-dünyası ufku içerisindeki yönelimler idealleştirmeleri ifade ederler ve bu nedenle bu yönelimler yaşam-dünyası ufkunun inşasına (*building-up*) katılan yönelimsel edimleri de içerirler. Yalnızca nesnelerle korelasyon içerisine girmiş kurucu yönelmişlikleri konu haline getirmek değil, bizzat kendi akış halindeki zamansallığı sayesinde nesnelerin geçerliliğini inşa eden bilincin temel yapısını bir bütün olarak incelemek de *Manıksal Araştırmalar*’daki (*Logical Investigations*) korelatif kurucu çözümlemenin planıydı zaten. Bu anlamda, yaşam-dünyası konusu tümüyle yeni değildir, ama bu konu Husserl fenomenolojik araştırmanın en derin düzeyini, içsel zaman-bilincinin kendi kendini kurmasını incelediğinde açıkça görünür olmuştur. Bu incelemeler transendental fenomenoloji düşüncesinin ilk planlanışından daha önceki bir zamana gider.

Ama daha sonra, transendental indirgemeye dair felsefi tasarı Husserlci araştırmaları tek bir dizgesel felsefi çerçevede birleştirdiğinde ve felsefe *apodeiktik* (*apodictic*) kanıt içerisindeki temel kurgudan başlayarak kesin bir bilim olarak planlandığında, sürecin kesinliğini ve açıklığını transendental indirgeme denetiminden geçirmek zorunlu hale geldi. Yaşam-dünyası sorununun ortaya çıkışı ve “yaşam-dünyası” teriminin yaratılışı bu zamana denk gelir. *Düşünceler*’de (*Ideas*) Husserl’in transendental öznelilik çözümlemesinde kurulan yeni bilimsel felsefe tarzını şu anlamda yorumladığı herkesçe bilinir: Bu yeni felsefe tarzı içerisinde gerçekten transendental bir nitelik taşıyan bir idealizme ilk kez ulaşılmıştır. Husserl, bunu kanıtlamak için, evrensel bir yöntemsel kuşku yoluyla *ego cogitonun apodeiktik* kesinliğini elde eden kartezyen yöntemi izledi. Bu Husserlci kartezyencilik, Husserl’in bü-

tünüyle ayırdında olduğu gibi, Descartes'ın sahici güdülerinden çok uzaktı. Özellikle, Husserl için şu aşıkardı: Descartes'ın dünyaya dair evrensel kuşkusunu tüm bilgilerin yeni bir felsefi kesinlik içerisinde dizgesel bir şekilde kurulması sonucunu doğuramadı, daha ziyade matematiksel doğa bilimlerini nesnel dünyanın gerçek bilgisi olarak meşrulaştırmaya hizmet etti. Bundan dolayı ego, en evrensel şüpheye direnen o *fundamentus inconcussum*,* hiçbir şekilde Husserl'in kanıtlar düzenini inşa etmek ve felsefeyi saf fenomenoloji olarak kurmak için bulmaya çabaladığı transendental ego değildi. Kartezyen ego tüm kuşkulanmalardan sonra geriye kalan ve pek çok değişik teolojik yolla dünyaya dair biliş meşrulaştırabilen dünyanın yalnızca küçük bir parçasıydı. Bununla birlikte, Husserl'in Descartes'ın şüphesi örneğinden yola çıkarak elde ettiği şey dünyadaki tüm inanç geçerliliklerinin askıya alınmasının evrenselliği idi. Böylece, Husserl kendi transendental *epokhe* öğretisini geliştirdi; bu öğretiyi tüm gerçeklik iddialarını ayraç içine ve askıya alır; buna ek olarak, modern bilimin iddialarından etkilenmemiş olan matematik gibi özeyönellik (*eidetic*) bilimlerin geçerliliği, görüngüler ve verililik tarzlarının kendisi, fenomenolojik kurulumları araştırılarak kendi ontolojik konumları içerisinde tanımlanmalı ve anlaşılmalıdır.

Transendental fenomenolojinin kapsadığı devasa araştırmalar alanı *Düşünceler*'de tam yöntemsel bağımsızlığı içerisinde özetlenmiş ve bu alanın her yönden kapsayıcı olduğu savunulmuştur. Transendental indirgemenin yöntemsel titizliği sayesinde, Husserl, bakış açıları ve dünya görüşleriyle ilgili tüm bilindik felsefi tartışmaların arka planına geri döndü. İnsanlar onun transendental öznellik çözümlemesinden sıradan felsefi bakış açılarına ilişkin bir karar beklediklerinde ya da onun duyu algısını temel alan *hyletik* veri öğretisinde, örneğin, gerçekçi unsurlar bulduklarını sandıklarında, Husserl yanlış anlaşıldığını hissetti. Ve bence Husserl haklıydı. Husserl, benzer bir azimle fenomenoloji ile psikolojinin birbiriyle karıştırılmasına karşı mücadele etti, çünkü tüm olgu bilimleri transendental fenomenolojinin iç alanının dışında bırakılmıştı. Bu bilimler yalnızca transendental fenomenoloji temelinde özeyönellik "yeni bir tarzdaki bilimler" biçiminde meşruluklarını yeniden kazanabilirlerdi. Yine de, bilimlere hiçbir krizin etkileyemeyeceği arıtılmış, yeni bir temel sağlamak transendental fenomenoloji davası içerisinde kendine iyi bir yer edindi. Husserl'in *Düşünceler*'de ortaya koyduğu ve *Kriz* adıyla bilinen son yapıtında koruduğu ve yinelediği iddiaydı bu.

Kuşkusuz Husserl, transendental tavrı kararlı ve hatasız bir şekilde sürdürmenin muazzam zorluğunun farkına vardı. Husserl muhaliflerinin eleştirel olmayan doğal bir tavır içine düştüklerini ya da transendental indirgemenin kök-

* Sarsılmaz temel –çev. n.

tenciliğini anlamadıklarını söyleyerek yalnızca onlara karşı çıkmakla kalmadı; o, aynı zamanda doğal tavra geri dönme tehlikesinin herkes için daima var olduğunu da kabul etti. Bu yüzden Husserl fenomenolojik araştırmalarının çoğunda yorulmaksızın öznelerarasılık sorununu tartıştı: Bir alter ego kendi içinde transendental ego ile aynı niteliğe sahipken, bu alter egonun transendental ego tarafından oluşturulmasını nasıl kavrayabiliriz? Ancak sonunda Husserl bu zorluk için hep aynı kesin çözüme bel bağlamaktadır: Yalnızca transendental öznellik temelinde, transendental egonun kökten yalnızlığı içinde –yani, transendental bir tekbencililiğin bakış açısından– her biri bizatihi bir “ego” olan öteki öznelerin deneyimi anlamında bir “biz” kavramı meşrulaştırılabilir. Şüphesiz yalnızca Husserl tarafından değil, onun ekolü tarafından da, öznelerarasılık sorununa büyük önem atfedilmiştir; bu sorunu ele alan pek çok akademisyen transendental tavırda bir iyileştirme yapılmasını ve bu tavrın bütünüyle bir kenara atılmasını önerdiler. Hatta bazıları Husserl’in zaten bunu bashediğini savundular. Ama Husserl bu savın bir yanılsama olduğunu ileri sürmekte haklıydı. Yalnızca transendental ego ve onun kurucu başarıları açısından bakıldığında öznelerarasılık sorununun çözülmesi, “benzer ego”nun –transendental empati denen şeyin yönelimselliğinin– anlaşılabilmesi olanaklıdır. Saf bir algı nesnesinin, özdeksel (*corporeal*) bir şeyin, idealleştirici bir kavrayış biçimi aracılığıyla alter ego olabilmesi başlı başına ilginçtir. Husserl öznelerarasılık sorununun kendisinin kartezyen kuşkuyu temellük edişi çerçevesinde yerterince dikkate alınmadığını açıkça kabul etmiştir. Bu yüzden Husserl çok sayıda makalesini, buradan yola çıkarak, transendental indirgeme kuramına getirilen tüm itirazları geçersiz kılmaya adanmıştı. Ama ona göre kesin olan bir şey varsa, o da onun felsefeyi kesin bir bilim olarak kurmasına karşı hiçbir gerçek tehlikenin bulunmadığıydı.

Aynı şey yaşam-dünyası sorunu için de geçerlidir. Gelgelelim yaşam-dünyası sorunu, Husserl’in geç dönem eserlerinde canlılığını ve belirsizliğini korudu, hem de öznelerarasılık sorunundan bile daha çok. Sorun tam olarak neydi? Husserl sorunu iki biçimde ele aldı: Öncelikle *Düşünceler*’de transendental indirgemenin bizzat Husserl’e ait olan tanımına karşı yöneltilmiş bir özeleştirici biçiminde, sonrasında da, yaşam-dünyası sorununun felsefenin transendental temeliyle tuhaf bir tarzda iç içe geçmesi biçiminde. Elbette, Husserl nihayetinde yaşam-dünyası sorunuyla transendental indirgemenin iç içe geçmelerinin çözülebilir olduğunu ve bunun yalnızca indirgeme yolu tam olarak sonuçlandırılmadığı takdirde çözülmez olarak görüldüğünü belirtir. Fakat Husserl yaşam-dünyası sorununun indirgemenin sonuçlandırılması açısından özel sorunlar ve paradokslar içerdiğini gittikçe daha çok fark etmeye başlamıştı.

Bu noktadan itibaren, Husserl, tarihsel dünyanın özenli bir biçimde incelenmesinin kaçınılmaz olduğunu keşfetti. Husserl kendisinin 1911 tarihli ünlü

Logos makalesinde *Weltanschauungsphilosophie*'nin* toy ve düşünceye dayanmayan (*unreflective*), doğalcılığın yarattığı tehlikeye eşdeğer ikinci bir tehlike olduğunu anladı. Husserl bu felsefede aceleci felsefi kararlar için sabırsız bir istek, kafa karıştırıcı bir görelilik ve sonuç olarak “kuşkuculuk ve bıkkınlık” tehlikesi gördü. Birinci Dünya Savaşı'nın korkunç sarsıntıları, yalnızca oğullarından birini kaybetmesi açısından değil, aynı zamanda Habsburg İmparatorluğu'nun dağılması ve Husserl'in anayurdu Moravia'dan ayrılması açısından, Husserl'i kişisel olarak etkiledi. Bundan bir süre sonra Husserl'in dikkatini popüler idealizmin çöküşü, diyalektik teolojinin yükselişi ve Scheler, Jaspers ve Heidegger'in ortaya çıkışı gibi başka olaylar cezbettti. Husserl'in esas itibariyle alçakgönüllü ve masum kişiliğinin derin ağırbaşlılığı o andan itibaren tek bir soruya kilitlendi: Nasıl değerli bir filozof olabilirim? Husserl'e göre, filozof bir öz-düşünürdü; bilimin temel sorunlarından başlayan (Husserl bir matematikçiydi) ama aynı zamanda insan olan biriydi: Yaşamının tüm sorunlarına kadar uzanan bütün düşünceleri ve kanıları için nihai bir açıklama yapmaya çalışan bir insan, her denetlenmemiş ve kanıtlanmamış kanıyı bizzat kendi iç öz-güveninin bir kaybı olarak görmek zorunda olan bir insandı. Bu anlamdaki nihai bir kendini-doğrulama için yaşam boyu süren araştırması bağlamında, tarihsiciliğin (*historicism*) ve onun bünyesinde barınan kuşkuculuğun şeytanları Husserl'i rahatsız etmeyi sürdürdü. Husserl, yaşam-dünyası açıklamasında, nihai bir açıklığa giden yolu ve tüm gelecek insan kuşaklarını temelden dönüştürecek yeni bir dürlürlüğün ve usallığın başlangıcını bulmayı umut ediyordu.

Husserl, felsefeyi kesin bir bilim olarak inşası sırasında, yani transenden-tal indirgemeyi uygulaması sırasında, bir hata yapmış olduğunu itiraf ederek başladı –sorumlu bilimsel düşünmenin barajlarını havaya uçurmakla tehdit eden *Weltanschauungsphilosophie*'nin talepleriyle sonuçlanan bir hata. Husserl *Düşünceler*'inde tüm belirlenmiş gerçekliği, bilimin bütün nesnelerini, ayrıca içine alarak nesnel olmayan şeyleri, saf öznellik ve *apodeiktik* kanıt alanını indirgediğine inandı. Husserl'in farkına varmadığı şey, gerçekliğe ilişkin genel savı askıya alarak dünyadaki tüm nesneleri ayrıca içine aldığında, dünyanın kendisine, yani, varlıkların her belirlenişini önceleyen dünyanın ufki-yönelimselliğine duyulan inancı da askıya almamış olduğuydu –ve bu tam da, her bir nesnel gerçekliği transendental özneye başlayarak inşa edeceğini iddia eden kurucu araştırmanın içine denetlenmemiş önyargıların sızabileceği anlamına geliyordu. İndirgeme işlemini yönlendiren ve önemsiz bir hatanın farkına varan mutlak bir belirliliğe ve kesinliğe duyulan ukalaca bir arzu değildi bu esasen. Böy-

* *Weltanschauungsphilosophie* “dünya görüşü felsefesi” olarak Türkçeye çevrilebilir, ancak bu terimin ideoloji anlamında, yani belli bir dünya görüşünü kabul ettirmeye çalışan bir felsefe anlamında da kullanıldığı görülmektedir. –çev. n.

lesine bir hata ölümcül olurdu; çünkü yaşamın sorgulanmadan süregittiği ve hiçbir zaman kendi başına bir nesne olmayan yaşam-dünyası ufku, her filozof için esaslı bir sorun oluşturur. Hiç şüphesiz, transendental düşünme içerisinde girmiş biri olarak, bizzat Husserl, onu hiç sorgulamaksızın bu ufuk tarafından kuşatılmıştır. Etnoloji ve tarih gibi araştırma alanlarına bir bakış bize şu bilgiyi verir: Mekânlar ve zamanlar, içerisinde pek çok değişik şeyin sorgulanmaksızın apaçık olarak onaylandığı pek çok değişik yaşam-dünyaları üretir.

Elbette bilimin yönteminin nesnel olguları ve nesnel yasaları ayırt etmek ve onları denetlenebilir ve herkesin kullanımına açık hale getirmek olduğu söylenebilir. Hakikat bir tek burada ikamet etmekteymiş gibi görünür. Ama bilimsel araştırmanın yöntemi, yaşam-dünyasının doğal öz-verililiğinin (*self-givenness*) ötesine giden ve dünyanın özel bir idealleştirilişini ve matematiksel olarak tanımlanışını içeren kasıtlı kararlar tarafından ortaya atılan oldukça farklı amaçların peşinden gitmektedir. Bu açıdan *epokhe* yardımıyla olgulara ilişkin bilimsel bilişin araç içine alınması, saf öz-verililiğe ait yaşam-dünyası boyutunun geçerliliğini önvarsayar; ama “şimdi biz başka nelerin bilimsel olarak herkes için ve tüm zamanlar için sabit olduğunun iddia edilebileceğine dair çekingenlik içerisindeyiz” diye yazar Husserl *Kriz*'de. “Şimdi” sözcüğü, tabii ki, “ilk *epokhe* sonrasındaki şimdi” değil, “yaşam-dünyalarının çeşitliliğini ve göreliliğini fark ettikten sonraki şimdi” anlamına gelir. Bu anlamda, yaşam-dünyasının temel geçerliliğine dair, aslında tamamıyla yeni olmayan, tematik içgörü her şeye rağmen yeni sorunların ortaya çıkmasına sebep olur. Kuşkusuz yaşam-dünyalarının öznel göreliliği yaşam-dünyasının evrensel yapısı içinde çözümlenebilir ve bir yaşam-dünyasının *a priorisi*, evrensel bir *a priori*, hiçbir biçimde geleneksel metafiziğin ya da bilimlerin nesnel *a priorisi* olarak açıklanamaz, aksine bütün bilimleri temellendiren bir *a priori* olarak açıklanabilir; çünkü *Bodengeltung*, yani temel geçerlilik olarak o, mantık dahil, her bilimi önceler. Bu tüm hakikat için yeni bir temel değil midir ve bu transendental egoyu yerinden etmez mi?

Transendental indirgemenin yeni rolünün Husserl'in *Kriz*'de sunduğu açık sözlü özeti (sahip olduğumuz tek özettir bu) okuduğumuz zaman, daha önceki plana ait eski, bilindik sorunların ve anlayışların, bir bakıma değiştirilmiş biçimde de olsa, geri dönmüş olduklarını görmek bizi hayrete düşürür. Yaşam-dünyasının *a priorisinin* çözümlenmesi ve onun yöntemsel olarak temellendirilmesi, *Düşünceler*'in tanıdık transendental *epokhesinden* başka bir şey olmayan bir tavır değişikliğini içerir.¹ Yeni tanımda yeni olan ve daha önceki karzeten aşamalı kuşkulama ya da “aşamalı indirgeme” tarzından farklı olan şey

1 XXXVIII numaralı paragrafın başlığının, yazarı her kim ise, hatalı olduğunun belirtilmesi gerekir. “Yaşam-dünyasını temalaştırmanın iki temel tarzı” yoktur, yaşam-dünyası ufkunun, evrensel bir görüş değişimi –*Interessenwendung*– tarafından temalaştırılmasının karşılığı olarak tematik olmayan geçerliliği vardır.

tavır değişiminin kendi bütünlüğü içerisinde tümünden bir kerede yapılmasıdır. Geçerliliklerin her aşamalı ayraç içine alınışı evrensel temeli yalnızca başka bir biçimde işgal edecek ama yaşam-dünyasının geçerliliğini askıya almayacaktır.

Yaşam-dünyasının temalaştırılması ya da ayraç içine alınmasının özerk “deneyimler” alanının transendental araştırmasına ait yeni bir yön olduğu doğrudur, çünkü görünür hale gelen şey tam da değişik ufuklarıyla birlikte türlü türlü yaşam-dünyalarının evrensel yapısıdır. Ya da *eidōs* “yaşam-dünyası”nın tüm yaşam-dünyası biçimlerinde varlığını sürdürdüğünü de söyleyebiliriz. İndirgemenin yol açtığı transendental ego başka türlü çözülemez bir zorluğa çözüm olduğunu kanıtladığı sürece, yaşam-dünyasından geçen yol, yalnızca “yeni” bir indirgeme yolu değil, aynı zamanda önemli bir yeni anlayıştır. Bu zorluk, yaşam-dünyasının evrensel ufkunun aynı zamanda zorunlu olarak transendental öznelliği de kapsadığı görüşünden kaynaklanır. Aslında yaşam-dünyası kendini öznel ve göreceli yapısı içerisinde açığa vurur. Ancak “bu” dünyadaki, özünde tekil olduğunu iddia eden bu dünyadaki, dolaysız yaşamın muğlak olduğu ortaya çıkar, çünkü o verililik tarzlarının değişken zenginliğini kapsamaktadır. Dünya hiçbir zaman kendiliğinden verili değildir; o yalnızca nesnelliğin bir kutbudur; yani, yaşam-dünyası deneyiminin sürekli devam eden ilerlemesi ve açılımında kutupsal bir yön olarak işlevselliğini sürdürür. Bu yolla, *epokhe*, yani, dünyanın planlı temalaştırılması, transendental özne-nesne korelasyonunu kendi saflığı içerisinde ortaya çıkarır.

Ancak, burada tüm gizemli içerimleriyle söz konusu olan şey nedir? Kendisi bizzat bu dünyanın bir parçası olan dünya-kurucu bu öznellik nedir? Dünya, bizler, insanlar için geçerlidir. Biz, aralarında benim tek bir ego olduğum çok sayıda egoyuz. Dünyaya ait öznelerarası deneyimin bu yönünü kurucu çözümleme ile açıklamak gerekmektedir. Tüm bu verililik tarzları araştırılabilir. Örneğin tanışıklık (*acquaintance*) nedir? Tanıdıklarının olması görüngüsünde yaşam-dünyasının hangi ortak ufku önvarsayılmakta ve içerilmektedir? Bütün bir kurucu unsurlar dizisi önvarsayılmakta ve içerilmektedir: Başkaları için var olmak ve başkalarının benim için var olması, açık bir genişleme olanağı taşıyan bir tanıdıklar çemberi, daha yakın ve daha uzak tanıdıklara, arkadaşlara ve düşmanlara ait içsel dereceler. Ayrıca, tüm düzenleri ve kurallarıyla beraber insanın aşına olduğu anonim toplum ufku vardır ve bu ufuk insanın kendi tanıdıklar çemberinden bir hayli farklıdır. Bu tür öznelerarası deneyimlerde somutlaşan şey bizzat dünyadır: *Budur* dünya ve matematik olarak tanımlanabilir *a priori* olan bir “nesnel” dünya değildir bu.

Tüm bunların ayırdına varsak, dahası kendim gibi her benim *epokhede* içrilen tavır değişimini benimsemeye ve korelasyonların bu transendental *a priori*sini araştırmaya özgürce karar verme olanağına sahip olduğunu –ve böylece bu transendental öznelliğin transendental bir topluluğa yol açtığını, hatta onu gerektirdiğini– düşünsek bile, şu paradokstan hâlâ kurtulmuş olmayız: Dünya-

kurucu öznellik, bu tür birçok kurucu öznellikten oluşsa bile, bu öznellikler tarafından kurulan dünyanın bir parçasıdır ve bu nedenle, örneğin, Kongo'nun zencilerini ya da Çinli çiftçileri Profesör Husserl'den ayırt eden kişisel ufkun tüm özel özel, görelî niteliklerini su yüzüne çıkarır. Yaşam-dünyasının önceden verili ufuklarının askıya alınamayacak kadar özel niteliği ışığında, “kesin bir bilim” olarak fenomenoloji nasıl mümkün olabilir?

Kriz metnine baktığımızda, orada açıklandığı şekliyle konunun çözümü ne yeni ne de sorunsal gibi görünmektedir –sayesinde dünyaya inancın oluşturulduğu transendental olarak işleyen egonun öznelliğiyle dünyanın bir parçası olan ve dünyaya dair tüm deneyimleriyle birlikte kurulan egonun birbirlerine karıştırılmaması gerektiğine dair eski yanıtıdır bu. Dünyanın tüm biçimlerini kuran, örneğin, düşler dünyasını, çocukların dünyasını, hayvanların dünyasını, tarihsel dünyaları, yaşam ve ölüm sorunlarını, cinsiyetler sorununu kuran ego, diğer egoların yanında duran bir ego değildir ve dünyanın bir parçası olarak dünyada bulunmamaktadır, ama hem tüm mutlak *apodeiktikliği*, hem de kendi biricik felsefi yalnızlığı içerisinde esas işlev gören ego olarak işlevini yerine getirir.

Ancak buradaki kaynak yalnızca bu makale metni değildir –yine de bu kaynak oldukça karışıktır, çünkü yeni ortaya çıkan sorunların tartışılması hep düşünme akışını kesintiye uğratar. Bu metnin (ki hiçbir zaman tamamlanmamıştır) yanı sıra, Husserl'i ilgilendiren ve onu daha ileri gitmeye götüren şeyin ne olduğuna ilişkin doğru resmi veren aynı döneme ait bir dizi makale ve not mevcuttur. Ama bizzat *Kriz*'in düzenlenişi de bunu doğrulamaktadır. Husserl özel-görelî yaşam-dünyalarının büyük zenginliğini fark etmesiyle birlikte kaçınılmaz hale gelen tarihsel araştırmalardan neredeyse özür dilercesine bahseder.

Husserl'in bu açıdan giriştiği tarihsel araştırma, doğa bilimlerini temellendiren özel sorunsalın ve idealleştirmenin bütünüyle farkında olan Galileo'nun fiziğindeki bilimsel nesneliliğin kökenleriyle ilgilidir. Husserl'in çözümlemesi, genetik ideal-tipik inşadır ve Descartes, Hume ve Kant'ı transendental fenomenolojinin, özellikle yaşam-dünyasıyla ilgili olduğu sürece, nihai kuruluş biçiminin normu altında inceler. Kabul edilmelidir ki, Kant'ın transendentalizminde ve Yeni-Kantçılıkta yaşam-dünyasının göz ardı edilmesi ve radikalliğin yokluğu onların bilimsel deneyim kavramlarının sınırlılığından kaynaklanır, ama bundan yeni yaşam-dünyası tematiğinin tarihsel açıklamalardan ayrı olarak araştırılamayacağı sonucu mu çıkmaktadır? Sonuç hiç de böyle değildir. Husserl, *eidōs* “yaşam-dünyası”nı, “o, ufukta içerilen hayal edilebilecek ve içine girilince açıklamalarında ufkun çözülebileceği tüm olanakları göz önünde bulundurur” tarzında tanımladığında, kastedilen şey “yaşam-dünyasının idealleştirilmesi sorunu”dur.² Fakat bu durum, Husserl'i yeterince donanımlı olmadı-

2 Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental Phänomenologie*, Nijhof, The Hague, 1962, s. 499.

ğı tarihsel araştırmalar yoluna mı sürükler? Şu kesindir ki, bu yaşam-dünyası ufuklarına nüfuz ediş, zorunlu olarak, mevcut yaşam-dünyasının tarzını ortaya çıkarmakla başlayacak ve sonunda dünyayı “bizzat kendi somut ve sonsuz tarihselliği içerisinde” düşünecektir.³ Ama “tüm olanaklı dünyalar bizim için geçerli olan dünyanın değışkeleridir” ifadesini ya da dünyanın yalnızca sonsuz bir ide anlamında “hiç durmadan akan” biçimde kurulu bir şey olarak inşa edildiğini okuduğumuz zaman, bu kesinlikle şu anlama gelir: Yaşam-dünyası, bir ide olduğu için, sürekli bir düzeltmeler dizisi tarafından kendini hiç durmadan akan bir değışim içerisinde inşa eden dünyanın kendisi değildir, keza o asla nesnel bilimin geleneksel anlamında bir bilimin nesnesi olamaz. Kuşkusuz nesnel bilimin geçerlilik ufkunu sorgulamaksızın kabul ediş, yalnızca nesnel bilimi temellendiren yaşam-dünyasının ışığında açığa çıkarılabilecek bir hatadır. İlke olarak yaşam-dünyası sezgisel olarak verili, yani yalnızca kendi akışkan ve dalgalı ufkunun içerisinde verili olan bir dünyadır, halbuki bilimin dünyası daha ziyade sonsuz sayı dizilerinden daha çok öz-verili olmayan mantıksal çıkartmanın sembolik verililiğine sahiptir.⁴

Bu nedenle yaşam-dünyası belirsiz bir şekilde açık ufukları olan sonlu, öznel-görel bir dünyanın evrensel yapısına sahiptir. Kendi sonlu yaşam-dünyamızdan ve Klasik Yunan’dan beri yaşam-dünyasının iyi-tanımlanmış değışkelerinin bizim tarafımızdan tarihsel olarak hatırlanmasından başlayarak ve bilim dünyasının nesnel *a priori*sini sınırlayarak, kendi geçerliliği içerisinde yaşam-dünyasını açığa çıkarabiliriz. Ancak yaşam-dünyasının *a priori*sinin de örneklerimizi çeşitlendirerek ve metodolojik olarak değıştirerek eski fenomenolojik tarzda erişilebilir hale geldiğinden de kuşku duyulabilir mi?⁵ Husserl’in 1936’da yazdığı Galileo çözümlemesinde kullandığı tarihsel yolun kendi kendini yorumlaması, Husserl’in kendi yaşam-dünyasındaki başlangıç noktasını yalnızca kendisinin *aeterna veritas*⁶ girişı olarak ele alır ve akla gelen her bir ben için yaşam-dünyasının süregiden geçerliliğinden kaynaklanan paradoksları çözmek adına, egonun –saf çalışan ego (*Voll-zugs-Ich*) olarak– transendental anlamına dair kesinlikle sıkı bir kavrayış edinir. Makalenin metni buna yeteri kadar açıklık getirir.

Yine de yaşam-dünyası biliminin Yunanlıların zamanından itibaren insan uygarlığının yolunu belirleyen nesnel bilimden farklılaşması nedensiz bir farklılaşma değildir; çünkü nesnel bilim bizim yaşam-dünyamızdaki bir etmendir. O, kökeninin ve geçerliğinin sınırlarına dair tarihsel incelemeyle anlaşılabilir bir etmendir ve onun bünyesinde barındırdığı önyargılar böylece alt edilebilir. Genç

3 A.g.e., s. 500.

4 A.g.e., s. 131 (*The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, İng. çev. David Carr, Northwestern University Press, Evanston, 1970, s. 127).

5 Bkz. a.g.e., s. 383 (İng. çev., s. 375).

6 A.g.e., s. 385 (İng. çev., s. 377); (*aeterna veritas*: sonsuz doğruluk –çev. n.).

Husserl'in iddia ettiği ve hiçbir zaman feshetmediği anlamda kesin bilim aslında bilim olabilir ama yeni bir bilim tarzıdır, yani bir tavır değişikliği üzerine kurulu evrensel bir açıklama ve öz-incelemedir, bu da kesinlikle nesnel bilim düşüncesinden değil, yaşam-yönelimlerinin dolaysız biçimlerinde bulunan durumsal bilişten türemiştir. Bu hiç de yeni bir şey değildir. Ama şu kabul edilmelidir ki, Husserl'in yaşam boyu süren görevi, felsefe yapmaya ait kişisel yaşam-dünyası önvarsayımlarını temalaştıran tarihsel kendini-açıklama yoluna girdiği anda değişmiştir. Bu yol *Kriz*'de ortaya konulmuştur. Bütün bunlara rağmen, hiç kuşkusuz bu yeni yol transendental fenomenolojinin eski hedefine, kesinkes transendental egoda (ve onun ego olarak kendini-kurmasında) temellenen bir hedefe yönelir. Yalnızca bu yol kesin bilimdir; kuşkusuz geleneksel bilim ya da geleneksel felsefe anlamında değil, yeni bir yaşam istenci, “insanın kendisinin daha önceki ve önceden belirlenmiş olan gelecekteki varoluşu içerisinde kendini tanıması” anlamında.⁷ Ama bu hedef nihai ve mutlak öz-bilişe yönelen eski hedeftir, ki onda insan eski tanıdık tınıları duyar. Tüm esnekliği ve göreliliği içerisinde yaşam-dünyası evrensel bir bilimin teması olabilir, ama elbette geleneksel felsefe ve geleneksel bilimin biçimi içerisinde genel bir kuram olarak değil.⁸

Dahası, *Kriz* için tasarlanmış “Ekler” ve “Önsöz”, Husserl'i, yaşam-dünyasının *a priori*sinin ve tarihselliğinin genel keşfinden sonra, tarihsel değerlendirmeleri bu “yeni transendental indirgeme yolu”na dahil etmeye yöneltenin dışsal, güncel nedenler olduğunu çok açık bir şekilde ortaya koymaya sevk eder. Scheler ve Heidegger'in adları anılır⁹ ve pek çok düşünce tarihsel çalışmaların doğru kullanımıyla ilgilidir. Ancak burada da sonuç, Husserl'in diğer düşünme yollarında bulduğumuz şeyden hiç farklı değildir: Transendental fenomenoloji (ve felsefenin fenomenolojiye dönüştürülmesi) felsefe tarihinin nihai amacıdır.

Husserliana'nın altıncı cildinde yayımlanan tüm metinleri özetlersek, Husserl, Oscar Becker'le aynı fikirdedir; ki Becker bu fikri, yani *Varlık ve Zaman*'ın sorunsala katkısının bizzat Husserl tarafından açık bırakılan tarihsel varoluşun “ufuklarının sabitlenmesi”yle sınırlı olduğu fikrini, uzun zaman önce formüle etmiştir. Ama kesin bilim iddiasına değinilmemiştir. Öz-düşünüm (*self-reflection*) herkes için olan bir bilgiyle ve –Husserl gururla ekler– fenomenoloji tarafından bilinçli bir şekilde yönlendirilmeye hazır olan insanlığın bir “evrensel *praksisi*”yle sonuçlanır.¹⁰

Gerçekten mi? Pratik siyasi yargı ile bilimin kaynağı bilinmeyen geçerliliği arasında büyüyen uçuruma köprü kurmanın yolu bu mudur? Fenomeno-

7 A.g.e., s. 472.

8 A.g.e., s. 462 (İng. çev., ss. 382-3).

9 A.g.e., s. 439.

10 A.g.e., s. 503.

loji, insanların yaşam-dünyasındaki etkinliklerinin temelini teşkil eden ve onları belirleyen “pratik bilgiler” ile transendental fenomenolojide temellendirilen gururlu ve kesin bilim –“yeni bir tarzda” bilim– arasındaki karmaşık ilişkileri incelemesinde kendi meşruiyetini bulan filozofu takip etmelerini insanlara önererek, onların “yaşam-dünyası”ndaki yollarını bildirebilir ve belirleyebilir mi? Değerli bir filozof olmak Husserl’in yaşamı boyunca süren düşünce çabasının nihai amacıydı. Ve muhtemelen Husserl bu amaca, yaşam-dünyasının temel gerçekliği ile transendental egonun spekülatif, nihai olarak temellendirilmesinin birbirleriyle iç içe geçmiş olduğuna yönelik kavrayışı vasıtasıyla ulaşabileceğini düşündü. Her kim filozof olmak istiyorsa, tüm önyargılarının ve apaçık ortada olan varsayımlarının açıklamasını yapmalıdır ve onun “*Sitz im leben*”i* bizzat Husserl’in biricik edimi olarak bu şart tarafından belirlenmiştir.

Burada kastettiğim şey bizzat Husserl’in üzerinde düşündüğü bir sorun olan, fenomenolojinin öz-göndergesel (*self-referential*) niteliği sorunudur. Ne var ki, bu sorun yukarıda tanımlanan “yeni bir tarzda” bilim ve *praksis*e ilişkin karışık soruyla başını derde sokmuştur. Aslında yalnızca Heidegger’in öznellik ve nesnellik kavramlarına ilişkin yaptığı ontolojik eleştiride, Yeni-Kantçılıkta –yalnızca Yeni-Kantçılıkta olmakla da kalmayan– tespit edilmeksizin varlığını sürdüren bir yanılısımaı açığa çıkarmaya elverişli felsefi araçları elde ettik. Bu –her ne tarzda olursa olsun– bilimden “evrensel bir *praksis*”i oluşturacak rasyonel kararların çıkarsanabileceği yanılısımaıydı. Her ne kadar Heidegger’in kendi sorusu tümüyle farklı bir yönü amaçlıdıysa da, dahası bu soru felsefenin bilimlerle ilişkisini tehlikeli bir biçimde felce uğrattıysa da, biz Aristoteles’in *phronesis* kavramında ve *philosophia praktika* olarak on yedinci yüzyılda meşruiyetini kaybedinceye kadar yoluna devam eden bir gelenek olan Platon’da bulunan iyinin bilgisinin eleştirisinde içerilen “bilgi tarzları”nı yeniden canlandırdığı için Heidegger’e minnettarız. Pratik kararlarımızın arkasında yatan bilginin –bilimin uygulanmasının bizim pratik bilgimize ne kadar çok dahil olduğuna bakmaksızın– bilimin uygulanmasından başka bir şey olmadığını düşünmek bir hatadır. Bu gerçeğin ışığında, “yaşam-dünyası” nosyonu Husserl’in transendental düşüncesini yıkan devrimci bir güce sahiptir. Burada karşı karşıya kaldığımız şey ne kuram ile pratiğin bir sentezidir ne de yeni bir tarzda bilimdir, daha ziyade bilimin tekeli iddialarının pratik-siyasi olarak sınırlanması ve bizzat felsefenin bilimsel karakteriyle ilgili yeni bir eleştirel bilinçtir. Husserl’in *Mantıksal Araştırmalar*’ına (1900) yazdığı Önsöz kadar erken bir metinde bile, Husserl’in bilimin uygulanması nosyonunda belli bir ikirciklilik bulunur. Eğer bilimin uygulanması, yapabildiğimiz şeyleri, bilimin yardımıyla, nasıl yapabileceğimiz sorunundan ibaretse, o zaman bizim gelecekte sorumlu olan insan-

* Yaşam koşulları –çev. n.

lar olarak gereksinim duyduğumuz uygulama kesinlikle bu değildir; çünkü bu haliyle bilim, bizi yapabiliyor olduğumuz hiçbir şeyi yapmaktan asla alıkoymayacaktır. Buna rağmen, insanlığın geleceği, bizim basit olarak yapabileceğimiz her şeyi yapmamızı değil, yapmamız gereken şeyin rasyonel meşruiyetini talep etmemizi gerektirmektedir. Bu anlamda, Husserl'in yeni bir tür yaşam-dünyası *praksisi* düşüncesinin temelinde yatan ahlaki dürtüye katılıyor, ama onu sahi-cı bir pratik ve siyasi ortak duyuya (*common sense*) dair eski dürtüyle irtibatlandırmak istiyorum.

çev. DENİZ SOYSAL

MARKSİST LİTERATÜRÜN BİR BAŞYAPITI İHANETE UĞRAYAN DEVRİM LEV DAVIDOVIÇ TROTSKİY



İhanete Uğrayan Devrim
LEV DAVIDOVIÇ TROTSKİY

"Bu kitabı okumayan, içinde yaşadığımız dünyayı ortaya çıkaran dinamikleri anlayamaz."

SUNGUR SAVRAN

Virgöl

"Trotskiy'in *İhanete Uğrayan*

Devrim'i, sosyalizm hedefini

Sovyetler Birliği şaibesinden

kurtarmakta öncü bir işlev yerine

getiriyor.

NAİM ATILGAN

Radikal Kitap

Eleştirel basım

alef

Ölümsüzlük için bahis*

Geleneksel felsefenin ve düşüncenin temel kavramlarıyla her daim kavgalı Nietzsche, Hristiyanlıkla girdiği polemik üzerinden ölümsüzlüğe, bir *öte* dünyada elde edilen “ebedi hayat”a itiraz etmiş, bu düşünceye karşı kalemini yekınmış; bunun karşısına özgür/gönüllü ölümün, ne erken ne geç, tam vaktinde gerçekleşen bir ölümün, sahici tek ölüm olduğunu çekiciyle *bu* dünyaya –biricik ve tek olduğunu düşündüğü bu trajik dünyaya– çivilemek istemiştir. Elbette bu kavgada, şen, sevinçli bir tutum önerilmeden, hedefi ve mirasını tam vaktinde mühürleyecek ölümü yeryüzüne raptetmeden önce; bu dünyayı kusurlu ve sakat addedip hor görenlerin, zehrin olduğu kadar devanın da kaynağı olan yeryüzüne ihanet edenlerin, nihilistçe bir tutumu heybesine alarak aşkın alana kaçanların, sonlu insana bir el çabukluğuyla sonsuz bir yaşam bahşeden *öte* dünyacıların fikriyatlarını en karanlık noktasına kadar faş edip önce istikrarsızlaştırmak sonra desteksiz kılmak gerekiyordu.¹ Daha sonra, başka bir sorun veya sorunlar öbeğinin üzerinden/içinden söz alan Heidegger de ölümün sonsuzlukla bağlantısını keser ve sahici yaşamın en temel imkânlarından biri olarak, sonlu Dasein’in imkânsızlığın imkânını imleyen ölüm tecrübesinde, ölüme doğru varolmasında görür: “Dasein kendi olma imkânı olarak böylelikle kendisiyle baş başa kaldığında, *tamamen* kendi en zati varlık imkânına atfedilmiş olur. Kendisiyle böylelikle baş başa kalan Dasein, başka Dasein’larla olan bü-

* Bu yazı Sayın Uluğ Nutku’nun, “Ölüm, Yaşam, Sınır” temalı bir önceki sayımızda “Tozlu Raflardan” bölümünde yer alan “Ölüm Bilincinin Gölge Oyunu: Ruh-Beden İkileştirilmesi” başlıklı yazısını değerlendirmek üzere kaleme alınmıştır. –ed. n.

1 Friedrich W. Nietzsche, *Zerdüşt Böyle Diyordu*, çev. Osman Derinsu, Varlık Yay., İstanbul, 1998, ss. 32-62.

tün irtibatlarından arınır.”² Ama hergünkülüğün deveranında kalanlar, kamusal lakırdıları meşgale edinenler bu en uç imkândan kaçış halindedirler.

Yukarıda çok hızlıca ve kısaca değindiğimiz Nietzsche ve Heidegger’in ölüme dair görüşlerinde temel bir ortaklık yakalarız: Sonsuzluktan koparılan ölüm ve sıradanlığın, gündelik olanın çamuruna batanların dalgın ölümlerinin karşısına, sonlu bir varoluşla belirlenen ölümlerin –Nietzsche söz konusu olduğunda trajik insanın özgür ölümünün ve Heidegger söz konusu olduğunda ise ölüme doğru varlık olarak Dasein’in ölümle sahibi bir tarzda irtibat kurmasının– öne sürüldüğünü görürüz. Nietzsche ve Heidegger’in, yüksek kalibrede üretilen bir düşüncenin özel isimleri oldukları hiçbir surette inkâr edilemez. Bu üst kalibredeki filozofların ölüm görüşlerinde bizim için sorun olan şey ise, sahici ve sıradan ölümlerin karşıtlığıyla bina edilen öte dünyacılığa itiraz eden tutumda sadece metafizik veya dinsel aşkınlığın kaybolmaması, başka türden inşa edilecek/edilebilecek bir sonsuzluk, ölümsüzlük ve evrensellik fikrinin/imgelemimin/çağrışımının da sırta kadem basmasıdır. Dahası, kitlelerin ortak yaşam ve varoluş kiplikleri ast bir mertebeye³ indirilirken, ölümün tek anlamlı bireysel bir varoluş/yaşama indirgenmesidir. Sadece Heidegger ve Nietzsche değil, aslında sonlu bir ölüm teması etrafında dolaşan her düşünürün, açık veya örtük olarak siyasetin iptali, kitlelerin düşünme kipliklerinin ve onların üretilme tarzlarının ihmali yönünde öne doğru bir adım attığı kanaatindeyiz.

Yas ve melankoli türünde telafi edilemeyen benzersiz kaybın sınırları arasında gezinen kederli bir düşünce olarak ölüm fikrinin ve onun yarattığı tahribatın üstesinden gelmek için önünde sonunda karşımızda iki seçenek –aslında daha uygun dile getiriliş biçimiyle, birbiriyle birleşen, birbirini tamamlayan iki tarz– bulunur: Yaşam ve ölümsüzlük. Nasıl ve hangi kiplikte düşünülürse düşünülün, Spinoza’nın dediği gibi, ölüm en başında bizi güçten düşüren kederli bir fikirdir ve özgür bir insanın en az düşüneneceği şey ölümdür; onun bil-

2 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008, s. 266.

3 “Ama gereksiz kişiler bile ölümlerini önemsiyorlar ve en kof cevaz bile kırılmak istiyor... Pek fazla kişi yaşıyor ve pek uzun zaman asılı kalıyorlar dallarında. Bir fırtına gelse de hani, bütün bu çürümüşlüğü, bu kurt yenikliğine silkse ağaçtan...” (Friedrich W. Nietzsche, *Zerdüşt Böyle Diyordu*, s. 63). Nietzsche’ye göre daha düşük bir tonda olsa bile, aynı ayartıcı fikir Heidegger’i de yoklar: Ölüm gibi kederli ve iletişimden çekip koparan bir fikir “en sahici, en zati varlık imkânı olarak” işaretlendikten sonra, bu imkânı gerçekleştiren ve ihtimam gösteren pek azlar ile dünyanın hercümerecine kapılmış pek çoklar ayrımının hemen peşi sıra sökün etmemesi imkânsız olur (bkz. Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 270). Ölümün karşısına Arendtçi *doğum* kavramını konumlandırmak da pek çıkar yol gibi gözüküyor bize: Doğum ve ölüm, ne bakışlımlı ne de bakışsız tarzda birbirlerine meydan okuyan kavramlar; olsa olsa, tıpkı yaşam ve ölüm çifti gibi diyalektik bir sentezin tamamlayıcı iki uğrağı olabilirler.

geliği, yaşam üzerine derin bir düşünmedir.⁴ Heidegger'e göre, ölüm Dasein'in başına gelen, bu başa gelenin sadece kişinin kendisinin üstlenebileceği ve kendisiyle en temelde karşılaştığı en uç imkândır. Ama bu en müstesna imkânın, kişiyi nasıl zayıf kılıp tüm bağlamlarının dışına attığını görmek için şöyle göz ucuyla dahi olsa Tolstoy'un *Ivan İlyiç'in Ölümü* adlı romanına bakmak kâfidir; çünkü kederli bir fikir olarak ölüm, kişinin, başta kendi varlığını sürdürmesini ve başkalarının hayatına katılma yollarını ve bunların çoğaltılmasına yönelik gücünü azaltır. Oysa yaşam ve ölümsüzlük, bir olumsuzlama değil, başkalarının ortak paydada buluşabilecekleri kendiliğinden olumlamalardır. Gücü artıran sevinçli duygulardır.

Nietzsche ve Heidegger'le yaptığımız bu kısa kurdan sonra odaklanacağımız nokta, Uluğ Nutku'nun "Ölüm Bilincinin Gölge Oyunu" adlı yazısındaki ölüm ve ölümsüzlük temasıdır. Yazının bütününe ele almayacağız; olumsuz, "aklın kuruntusu" veya "metafizik artık" addedilerek dinsel veya metafizik düşüncenin sularına atılan "ölümsüzlük ve sonsuzluk" fikirlerinin dinsel ve mistik düşüncenin tekelinde olmadıklarını, bu düşüncelere kolayca bırakılmayacak bu kavramların son derece verimli ve üretken materyalist bir felsefi zeminin inşası için, özellikle siyasal bir zeminin inşası için oldukça uygun tutamaklar olduğu iddiasını tartışacağız. Uluğ Nutku'nun yazısında iki hususa değineceğiz: Daha asgari bir ihtilaf barındıran *ontoloji ve antropoloji* meselesi ile azami ihtilaf barındıran *ölümsüzlüğelsonsuzluğa* dair reddiye – ya da dinsel ve metafizik olarak alımlanan ölümsüzlüğe ve sonsuzluğa ilişkin bir reddediş. Buna ilaveten, tamamlayıcı bir husus olarak, ölümsüzlük bahsinin klasik ruh-beden ikileştirmesi tartışmasından/döngüsünden çıkarılması gerektiğini düşünüyoruz.

Descartesçi bir yöntemin aksine, Spinoza'ya uyarak, asgari olandan değil, azami olan kısımdan başlayalım:

Oyunların oyunu ölüm bilincinin gölge oyunu. Amacı ölümsüzlük kazanmak; gösterimi, üç boyutlu cismi iki boyutlu gölgeye çevirmek; kuralı, iki boyutluyu üç boyutlunun üstünden bir solukta ve ona değmeden atlatmak. Oyunda, sonsuz çeşitlemeleri olan tuzak, düşünülemez olan boyutsuzluğun, düşünülemezliğine karşın söylenebilirliğini kurmak, gölgeyi gizlemek, görünemez kılmak; sonra da söylenebilirliği varolabilirlikle eşleştirmek. Bütün diğer oyunların tersine, bu oyunda tuzığa düşen oyunu kazanır, ölümsüzlük amacına ulaşır. Ayrıca, tuzığı kuran ve tuzığa düşen aynı kimsedir, çünkü oyun herkes için tek kişiliktir... Ölümsüzlük ölümlülüğe üstün tutulduğundan (olumsuzla-

4 Benedictus de Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Ülken Yay., İstanbul, 1984, E IV-ö. 68.

ma olumlamaya baskın), varlık bakımından birincil olan “cisim-beden” ikincil konuma getiriliyor. Çıkarımda bedenın öncül olduğu, beden olmaksızın ruhun da olamayacağı (ontolojik terimlerle: maddi varlık alanı olmaksızın psişik varlık alanının olamayacağı) kolayca anlaşılır. Öncelikler, mantıksal çıkarımın real dayanakları bakımından incelendiğinde, varolmayanın varolandan türetilmesi gibi, ruhun bedenden, düşüncenin maddeden, ölümsüzlüğün ölümlülükten, sonsuzluğun sonluluktan türetildiği apaçıktır.⁵

Yazının farklı kısımlarında geçen ölümsüzlükle ilgili değinileri art arda topladık. Alıntıda bütünüyle hemfikir olduğumuz nokta, ruhun bedene üstün tutulamayacağı/öncel kılınamayacağıdır. Ayrılık anıysa, ölümsüzlüğün kapı dışarı edilmesi noktasında başlar. Yazıda ölümsüzlüğün ortaya çıkışı bir tür hile olarak görülmektedir, çünkü hesabı verilmeden üç boyutlu cismin karşısına iki boyutlu bir hayalet peyda olmakta. Ama bu iki boyutlu halin nasıl gösterileceğı bilinmeden kalmaktadır, başka bir deyişle, yanıtı olmayan bir iddiayla yüz yüze; ya da sadece dilde veya mistiğın tasavvurunda var gibi görünüyor. Ölümsüzlüğü öne sürmek, Kant’ın dilinde yetiler alanının ihlaline, Hartmann’ın dilinde varlık tabakalarının ve onun kategoryal düzenliliklerinin apaçık ihlaline dayanır. Bu eleştiriye itiraz etmek kolay değıl. Biz de itiraz etmeyeceğız. Ama meselenin başka bir yönünün de olduğunu düşünüyoruz. Kapı dışarı edilen veya edilebilecek olan ölümsüzlük/sonsuzluk, o meşum “ruh-beden” ikileşmesinden ve bedenın sonlu tarza, ruhun ise sonsuz bir tarza sahip olduğuna dair o ast-üst fikrinden kaynaklanır. Oysa ölümsüzlük, tıpkı diğeri varolanlar gibi tek bir tarzda varolmayabilir ve dahil olduğu durumlar kadar farklı anlamlar ve bağlamlar ortaya çıkarabilir. Nasıl ki, bir köprü ulaşım için bir araç, bir sanat eseri, tarihsel bir nesne veya iki aşışın öznel anlamlar yüklediğı bir mekân olabiliyorsa, ölümsüzlük de sadece ruhun ölümsüzlüğü olmayabilir, hatta olumsuzlama değıl, bir olumlama bile olabilir;⁶ öyle ki, yazının devamında ölümsüzlüğün, Nietzsche’nin kanaatinin aksine yaşama “hayır” demek olmadığını veya Uluğ

5 Uluğ Nutku, “Ölüm Bilincinin Gölge Oyunu: Ruh-Beden İkileştirmesi”, *Baykuş*, sayı 5, Alef Yay., İstanbul, 2009, ss. 107, 110-1.

6 Žižek, Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi* adlı yapıtında iki yargı türü –olumsuz yargı ile sonsuz yargı– arasında yapılan ayrımı anımsatır. “Olumsuz yargı, bir özneye karşı bir yüklemi değılleyen yargıyken, sonsuz yargı, değılleyen bir yüklemi özneye bağlayan bir yargıdır. ‘Ruh ölümlü değıldir’ dendiğinde, bu olumsuz bir yargıdır. Bu durumda sonsuz yargı ise, ‘ruh ölümsüzdür’ şeklinde ortaya çıkar.” (Slavoj Žižek, *Felsefe ve Güncellik*, çev. Özgür Aktok, Encore Yay., İstanbul, 2009, s. 86). Kant’ın sonsuz yargıyı olumsuz yargıdan ayırmasıyla, ölümsüzlüğün olumsuzlamadan kurtarılıp olumluluğa dönüştürüldüğünü ve aynı zamanda sonlu olanın dışına çıkmamızı sağlayan bir imkânın sağlandığını görürüz.

Nutku'nun düşüncesinden farklı olarak “tek kişilik bir oyun” olmadığını, yaşam için kesinkes bir olumlama ve kolektif öznelerin siyasal tasarımları için yüreklendirici bir bağlanma noktası ve *pathos* olduğu yönünde bir fikir öne süreceğiz. Öne sürülen fikrin materyalist bir felsefenin toprağına kök salması gerektiği ise, hem hedef hem de sonuç olarak esas ilkemizdir.

Materyalist bir felsefe için bir mercii arıyorsak muhtemelen başvuracağımız en yetkin isim olacak olan Spinoza, ruh ve beden, sırayla hem sonlu/sonsuz ve hem de ölümlü/ölümsüz olabileceğini söyler. Onlara sonluluğu/sonsuzluğu veya ölümlülüğü/ölümsüzlüğü katan şey, onların hangi kiplikler altında düşünüleceği meselesiyle yakından ilgilidir.⁷ Varoluş tarzına göre, ruh ve beden ölümlü veya ölümsüz olabilir. Elbette, köprü ve ölümsüzlük örneğinde olduğu gibi, sonsuzluğun da bir değil, birkaç türünün olabileceğini söyleyebiliriz. Sonsuzluk yayımsal olarak tasarlandığı gibi, yeğinsel bir tarzda da düşünülebilir. Tözün sonsuzluğu mutlak iken, öznitelikler—hem düşünce hem de mekân için— tözsel değil, kendi tarzlarında bir sonsuzluğu ifade ederler.⁸ Ama bizim için önemli olan, belirli bir durum içinde ortaya çıkarı tekil bir vakanın evrenselliğe⁹/ölümsüzlüğe ve sonsuzluğa nasıl telif edilebileceğidir. Burada Alain Badiou felsefesinin kavramsal haznesini kullanarak iki örnek üzerinden tartışmayı geliştirmeye çalışacağız. İlk olarak Sokrates'in ölümüne, ikinci olarak ise, İsa'nın ölümü üzerinden Aziz Paulus'un yazdıklarına ilişkin Badiou'nun örneğine bakacağız.

Bilindiği üzere Sokrates, Atina kentinde sofistlikle ve başka tanrılara tapınmakla, başka tanrıların varlığını önermekle suçlanır. İddiaların doğruluğu ya da yanlışlığı bir yana, felsefe tarihlerindeki genel kanının —Sokrates'in bir sofist olmadığı ve onlardan büsbütün ayrı bir yerde durduğu savının— aksine biz, Sokrates figürünün *kendinde*—eş deyişle, söyledikleriyle, kullandığı yöntemle ve vardığı yer itibarıyla— ele alındığında, nihai kertede bir sofist olduğunu ileri süreceğiz; çünkü önünde sonunda o da, diğer sofistler gibi, sadece bir kanaat (*doksa*) öne sürmüştür. Başkalarının yanlış kanaatlerini çürütmek ise neredeyse bütün sofistlerde görülebilecek bir özelliktir ve felsefede bu düşünme biçiminin/yönteminin retorik dı dışında olduğunu bize ispatlayacak bir neden gösterilemez. “Bildığım tek şey, bir şey bilmediğimdir” mottosu ve bir hakikatin varlığına duyulan inanç ise, pozitif bir içerikten yoksun, işe başlamanın ilk adımı sayılabilecek negatif tespitlerdir ve eleştirel bir döküm için eleğe tutulduğunda bu ilkenin de bir kanaatte dönüşebileceğini/dönüştürülebileceğini kestirmekte pek zorlanmayız sanırım. Sokrates'in, hakikat bellediği bir düşünce uğruna ölüme gönül rızasıyla gitme-

7 Benedictus de Spinoza, *Etika*, E I-ö. 16, kanıtlama.

8 A.g.e., E I-ö. 10, notlar.

9 Uluğ Nutku'nun yazısında evrenselliğe lehte veya aleyhte herhangi bir değini yok; evrenselliği anmamızın nedeni, bu kavramların birbirlerine dayanmaksızın ayakta kalamayacaklarını varsaymamızdır.

si de ayırt edici bir ölçüt olamaz, ölüm asla başlı başına bir kanıt olamaz.¹⁰ Bu nedenle, Sokrates, söylediği (“bildiğim tek şey, bir şey bilmediğimdir”) ne olursa olsun ve yaptıkları (herkesi bildiği şey konusunda sorguya çekmek) ne türden olursa olsun, olumlu ya da olumsuz bir değerlendirmeden azade olarak söylersek hâlâ bir sofisttir ve sofistlerin felsefe yapma tarzları içinde kalır. *Kendinde* ele alındığında sofizmin dışına çıkamayan Sokrates, Platon’un *müdabalesiyle* bir sofist olmaktan çıkar. Peki, ama nasıl? Sokrates’in ölümünü ölümsüzlüğe yükselten şey, Platon’un Sokrates’in tutumunu bütün bir durumun karşıt figürü olarak konumlandırması, o durumun söz ve bilgi dağarcığının asla anlamayacağı bir boşluk noktasına taşıyarak bir *olay* olarak niteleyip muazzam bir felsefi inşayı gerçekleştirmesidir. Sokrates’in tutumunu evrenselliğe yükselten, Platon’un onun ölümüne gösterdiği sadakat ve bu sadakat sonucunda bu ölümü herhangi bir görüşün/kanaatin ötesine taşıyarak bir hakikate bağlamasıdır. Bundan sonra tüm görüşler/kanaatler, sahip oldukları değeri bu hakikatle girdikleri ilişkiye göre alacaklardır. Sokrates bir sofist değildir, çünkü ölümü/fikirleri/yöntemi bir kanaatin (*doksa*) dile getirilmesi değil, bir hakikatin cisimlenmesidir. Bir *gösterenin* –İdea– himayesinde bir *olaya* –adalet ve doğruluk için Sokrates’in ölümüne–¹¹ kulak verilmiş ve bu olaya bağlanan bir *öznenin* –filozof: Platon ve bütün bir Whitheadçi “dipnotlar zürriyeti”nin– ortaya çıkışıyla içinde bulunulan kanaatler rejimi çökmüş, Platoncu veya felsefi hakikat gövdeleşmiştir. Böylece, Platon, Sokrates’in tekil ölümünü,¹² ölümsüzlüğün/sonsuzluğun ve evrenselliğin uygun boşluk noktalarına raptiyeleyebilmiştir. Olay/özne ve hakikat geriye dönülerek inşa edilir. Hakikat, üzerine karar verilen veya güvenceye alınan bir şey değil, her daim üretilen ve üretimin başarı ve başarısızlığı neticesinde ortaya çıkan bir şeydir. Farzımuhal, Sokrates’in ölümüne –onun hakikat ideasına can vermesine– sadakat göstermeyen –can vermeyen– bir Platon’un yokluğunda, veya Platon çapındaki bir yeteneğin yokluğunda sırf Ksenophon’un anımsatıcı yapıt(lar)ı veya başkalarının anılarıyla bu hakikat olayının olmayabileceğini, başka bir deyişle, adlandırılmayan tekil bir olayın ölümsüzlükte gövermeyeceğini hemen tereddüt göstermeksizin ilk nefeste söyleyebiliriz.

10 “Ve birisi öğretisi için ateşin içinden geçse, –neyi kanıtlar ki bu?” Bkz. Friedrich W. Nietzsche, *Deccal: Hristiyanlığa Lanet*, çev. Oruç Aruoba, Hil Yay., İstanbul, 1995, s. 82.

11 “Ölümsüz ruhun *canlı* örneği Sokrates’tir ve adalet *ideası* onun *Apologia’sıyla* ölümsüzleşmiştir.” Bkz. Uluğ Nutku, “Ölüm Bilincinin Gölge Oyunu: Ruh-Beden İkileştirmesi”, s. 112.

12 Sokrates’in ölümünü benzersiz düşünmemek lazım; Ksenophon’un *Sokrates’in Savunması* adlı eserinde Sokrates, savunmasını yaparken kendisinin ölümüne benzeyen Palamedes’in ölümüne anıştırmada bulunur (bkz. Ksenophon, *Şölen ve Sokrates’in Savunması*, çev. Hayrullah Örs, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1962, s. 80). Ama bu, Palamedes ve Sokrates’in yaşamlarının ve duruşlarının başkaları üzerinde benzer etkiler yarattığı anlamına gelmiyor ve nihayetinde benzer etkiler yaratmamışlardır da.

Tekil bir ölümün ölümsüzlüğe ve evrenselliğe telif edildiği bir diğer örnek için Badiou'nun Aziz Paulus incelemesini sunabiliriz. Badiou, Sokrates örneğiyle benzer bir şekilde, İsa'nın ölümünü, Mesihlik iddiasında bulunan herhangi bir Yahudi gencinin ölümünden farklı kılanın, Aziz Paulus'un çarmıhtaki ölümü yeni bir kuruculuk noktasına bağlaması olduğunu belirtmektedir; çünkü İsa'nın ölümü, kendi başına, ölümsüzlüğü temsil edecek bir hakikat olmayı değildir.¹³ Burada önemli olan, ölümün kendisi değil, iki yapılaşmış düzen/durum (Yahudi yasası ve Yunan logosu) karşısında ölümsüzlüğü ve sonsuzluğu temsil eden yeni bir hakikat olayının öne sürülmesidir. Kimlikleri, kültürleri ve tarihlerinden bağımsız olarak evrensel kurtuluş projesinin *yeni öznel*erine yeni bir çağrı yapılır.¹⁴ Diriliş, sadece yasanın, gücün ve bilginin koruyuculuğunda olanlara değil, temsil edilmeyenlere, adı sayılmayanlara –Nietzsche'nin hışmını yönelttiği ve “nasibi kıtlar” dediği kişilere– bilhassa onlara hitap eder, onların katılımına açıktır:

Kardeşlerim, aldığınız çağrıyı düşünün. Birçoğunuz insan ölçülerine göre bilge, güçlü ya da soylu kişiler değildiniz. Ama Tanrı bilgeleri utandırmak için dünyanın saçma saydıklarını, güçlülere utandırmak için de dünya-

- 13 Stanley Kubrick, *Spartaküs* filminde, Roma ordusu Spartaküs'ün isyan eden köle ordusunu yendikten sonra, yenilgiden sağ kalanların çarmıha gerilerek cezalandırıldıklarını gösterir bize. Neredeyse sonsuz bir yol boyunca insanların adım başı çarmıha gerildiğini görürüz. Bu görüntülerde İsa'nın çarmıha gerilmesi olayını anımsamamak imkânsız. Kubrick, yenilenlerin çarmıha gerilme sahnesiyle İsa'ya verilen cezayı olağanlaştırır, onun benzersizliğini elinden alır. İşte, Paulus'un müdahalesi ve ölümsüzlüğü kullanma biçimi tam da burada devreye girer: İsa'nın çarmıhtaki ölümü benzersizdir, çünkü herkesin kurtulacağı bir dirilişin müjdesiydi; İsa, çarmıhta ölmekle ölümü yenmiştir, artık en büyük düşman ölüm yenilmiştir.
- 14 Badiou, İtalyan yönetmen Pier Paolo Passolini'nin, konusu yirminci yüzyılda geçecek ve senaryosu bire bir Aziz Paulus'un yazdığı mektuplara dayanan ama gerçekleşmeyen bir film tasarısından söz eder. Bu tasarıya göre, Aziz Paulus, toplumsal eşitsizliğe, emperyalizme ve köleliğe dayanan toplum modelini parçalamak isteyen bir devrimci olarak ele alınacaktır. Paulus'un sözleri tek bir sözcüğüne bile dokunulmadan aynen korunacak, yalnızca zaman ve mekân değiştirilecektir: Zaman, miladi yılların hemen başı değil, İkinci Dünya Savaşı'nın yaşandığı zaman dilimi olacak; mekânlar ise Kudüs, Korinthos, Efes ve Antakya yerine Roma, Paris, Londra ve New York gibi kapitalist eşitsizliğin mabetleri olacaktı. Emperyalizmin başkenti New York Roma'nın, Nazi işgalindeki Paris Kudüs'ün, Nazilere ve işbirlikçi Fransız yönetimine direnen direnişçiler ise, o dönemde gelişmekte olan küçük Hristiyan topluluğun yerini alacaktı (bkz. Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, İng. çev. Ray Brasier, Stanford University Press, California, 2003, s. 37). Badiou'nun Paulus'un yazdıklarına ihtimam göstermesinin temel nedeni, onların tam da yazıldıkları anda tarih ve kimlik örüntülerini aşan bir evrenselcilik vurgusuna sahip olmasıdır ve burada bir hakikat olayına, Lenin tarzında bir sadakat gösterilmesidir; başka bir deyişle, kurucu bir eylem üstlenilmiş ve yaratıcı bir şekilde açığa çıkarılmıştır.



Bir *Spartaküs* afişi. Stanley Kubrick'in 1960'ta çektiği filmin senaryosu Howard Fast'ın aynı adlı romanına dayanıyordu. Filmin başrol oyuncularını isyankâr köle Spartaküs'ü canlandıran Kirk Douglas ile onun düşmanı Romalı komutan ve politikacı Marcus Licinius Crassus'u canlandıran Laurence Olivier idi.

nın zayıf saydıklarını seçti. Tanrı, dünyanın önemli gördüklerini hiçe indirmek için, dünyanın önemsiz, soysuz ve değersiz gördüklerini seçti. ¹⁵

Yeni olay, eski durumun boşluğunda ve/veya kıyısında ortaya çıkarak başka bir ses vermiş; artık ne yasanın/peygamberin ürettiği dinsel Yahudi söylemi, ne filozofun ürettiği Antik Yunan'ın retorik veya logosa dayanan söylemi ne de bu ikisinin sentezi söz konusudur: Paulus'a göre, Tanrı'nın oğlunun çarmıhta ölme galip gelmesiyle, insanı bir yana, Tanrı'yı öbür yana savuran yarık kapanmış, ölümü iptal eden bu diriliş/bu olay herkesin katılımına açık bir evrenselliği tesis etmiştir. ¹⁶

Badiou gibi materyalist ve komünist bir filozofu Paulus'un yazılarına çeken nedir? Yalın sözcüklerle söylersek, içinde bulunulan duruma müdahale edebile-

15 Korintliler I, Bap I: 26-9'dan aktaran Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, s. 46. Ayrıca bkz. *İncil*, Yeni Yaşam Yay., İstanbul, 1994.

16 Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, s. 43.

cek yeni bir olay hakkında karar vermek ve buna göre bu yeni hakikatin ve olayın öznesinin kim olabileceğine ve yeni olayın türeyimsel koşullarının belirlenmesi çabasına girişmek. Özne tamamen öznel bir edimle karar verilemez olana karar vermekte, bir bahis oynamakta ve eski durumun içinde ortaya çıkan, ama eski duruma ait olmayan, eski durumun bilgisel düzeneğiyle açıklanmayan, onu aşan yeni bir sonsuzluğa/ölümsüzlüğe işaret etmektedir. Paulus, *gösteren* olarak insan ile tanrı arasında aracı olan oğul İsa'yı, *olay* olarak çarmıhtaki ölümün simgelediği dirilişi, *özne* olarak ise, İsa'nın yerini tutan havarileri veya kiliseyi göstermektedir. Dirilişte yeni bir hakikat, yeni bir ölümsüzlük keşfedilir.

Tam bu noktada, Uluğ Nutku'nun Pascal'ı anmasına geçelim:

Ölümsüzlük oyunu başka bir yönden de sahneye konuldu. Augustinus'tan on iki yüzyıl sonra insanın temel varoluş sorunlarının derinliğine inen filozof Pascal olmuştur. Katolikliğe çağrıları bir yana bırakılırsa, matematikçi yönünü de katarak yaptığı, ölümsüzlüğün bir olasılık hesabı dikkate değer. "Pascal'ın Bahisi" diye ünlenen ölümsüzlük bahisine tutuşmayı önerdi. Eğer ruhun ölümsüzlüğü ve öte dünyası varsa, yaşarken buna inanan, bedeni öldüğünde hiçbir şey kaybetmeyecek, sonsuzluk kazanacaktır. İnanan, bu dünyada iyi yaşayandır (ölçüt). İnanmayan iyi yaşamayacak, ölümün sonrası olmadığına inandığından, kötülüğü istediği gibi seçecektir. Ama öte dünya varsa kaybedecek, sonsuzca ceza ve eza çekecektir.¹⁷

Biz burada da Badiou'nun Paulus yorumuna benzer bir bakış açısını benimseyeceğiz. Söz konusu olan, sadece, öte bir dünyadaki ölümsüzlüğe dair bahiste pey sürmek değildir, olmamalıdır. Nietzsche'nin, sıklıkla, "Hristiyanlıkla aklını yozlaştırmakla" nitelediği Pascal dindar olmasına dindardır ama, onu herhangi bir dindardan ayıran şey, modern bilimin ve düşüncenin eski ahenkli yapısı ve ölümsüzlüğü toz zerresine çeviren zaferi karşısında, "acaba iman eden yeni bir özne olabilir mi, ve olursa nasıl olabilir" türünde cevabı belirsiz sorularla cebelleşmesidir. Matematik ve bilim konusunda son derece açık fikirli, yazının olağanüstü ustası Pascal bir yanda, dindar Pascal öbür yanda... Birbiriyle uzlaşmaz gibi görünen iki eğilimin yarattığı devasa sarsıntı! Modernlik karşısında tutunabilmek için imanın kalbine şüpheyi salan (bu anlamda Descartes'tan daha köktencidir) Pascal, din konusunda da moderndir; eski zamanın değil, modern zamanın öznesini, öznelleşme tarzını ve ölümsüzlüğünü keşfetmek istemektedir. Öne sürülen *bahsin* önemi ve esprisi, tam da kanıtın veya ispatın yokluğunda, karar verilemez olana dair bir karar vermeyi dayatan köktencilikte yatar. Sadece geleneksel bir âdet olduğu için, herkes yaptığı için, alışkanlık

sebebiyle dindar olmak yetmez; imanı hem sonsuz ve ölümsüz bir ölçüt hem de son derece öznel bir tarzda ele almak gerekir. Bahiste ölümsüzlüğü seçen, sonsuzluğu, onun varoluş tarzını ve onun gücünü seçecektir; ölümsüzlüğü seçmeyen ise hiçliği, onun varoluş tarzını ve onun gücünü... Bir tarafta sonsuzluk, öbür tarafta ise hiçlik... Bahse girmeyen ise, Machiavelli'nin siyasal meselelerdeki ünlü düsturunu ihlal edip daha en başta yenilecektir: Asla iki seçeneği/tarafı bir mücadelenin ortasında kararsız/tarafsız kalmayın; bu, oyunda özne olma imkânınızın kesinkes yok olması anlamına gelir. Sonsuzluğu/ölümsüzlüğü onaylayan, öte dünyadan çok aslında bu dünyayı/yaşamı onaylar; çünkü ölümsüzlük ve sonsuzluk, olumsuzlamayı değil, onaylamayı ve kabul etmeyi içerir. Nihayetinde ilk amaç kesindir: Pascal'ın ölümsüzlük bahisi, "Bugün (on yedinci yüzyılda) yeni Hristiyan özne kimdir?" sorusuna bir yanıt bulma isteğinden kaynaklanır.

Pascal'ın dindarlığı bir yana, bizim için, materyalist bir siyasal felsefe uğraşımız için önemli olan husus, yeni özneyi/hakikati/olayı belirlemede felsefe alanının –Althusser'in pek sevdiği bir deyimle– "müdahale"ye her daim açık olduğu ve hakikatin de her daim yeniden üretildiğine dair bir pratiği gözlemimize faş etmesidir. Felsefe alanına yapılan bu müdahaleyle –söylemeye bile gerek yok, elbette kavramsal bir müdahaleyle– roller ve konumlar yeni baştan dağıtılır. Ama günasırı yeni hakikatlerin/olayların/öznelerin ortaya çıkmadığı da bir gerçektir. Bu da Pascal'dan alacağımız ikinci derstir: Yeni bir hakikat olayı ortaya çıkana kadar ve biz bu yeni karar verilemez üzerine bir karara varıncaya kadar, sinizme veya nostaljiye meyleden bir tutumdan ziyade, eski hakikat-olayına sadakat göstererek kavramsal tertibatımızı işler halde ve canlı tutmak. Belki de, günümüzün yaygın ama bir o kadar güçsüz post-modern düşüncesinin her yere bulaştırdığı "imkânsız" efekline karşı, "ölümsüzlük, sonsuzluk ve evrensellik" düşüncesinin tek bir tarzının değil, pek çok tarzının olabileceğini gösterme çabasında sebat etmemizde Pascal örneği en azından bir işaret fişeği olarak görülebilir. Sonsuzluğu ve ölümsüzlüğü dinsel, metafizik ve idealist kuruntular veya olumlama üzerinde tahakküm kuran olumsuzluğun nişaneleri olarak almak yerine, bunları bütünüyle olumlayıcı ve üretken kavramlar olarak almak daha "uygun"dur –Althusser'in felsefi önermelere yüklediği anlamda "uygun." Olumsuz olan ise, kendi içine çöken sonlu ve ölümlü olandır, *kötü tikel*dir. "Aklın mesnetsiz yüklemeleri"ni veya ontolojinin en temel belirlenimlerini ihlal eden bir aşkınlık felsefeye ne kadar zarar veriyorsa, hep içkinliğe boyun eğen bir felsefi tarz da o kadar düşünceye zarar verir. İçkinliğin devasa yatay yayılımının seyrinin nasıl olduğuna dair kimi zaman yukarıya/aşkınlığa; aşkınlığın büsbütün hükmedici olmaması için de manzaranın tek değil, pek çok yolla çatallandığını duymamak amacıyla içkinliğe çekilmek gerekebilir. Bize göre, izlenecek yöntem

daima biri ikiye bölmek ve sentezci olmayan bir tarzı seçmektir. Burada da, birin ikiye bölünmesinde ortaya çıkan iki aşkınlık tarzı bulunur. Bir yanda dinsel ve klasik metafiziğin dışarıdan içeriye müdahale eden aşkınlığı bulunur –ki, eğer yanlış anlamıyorsak, Uluğ Nutku bu tür bir aşkınlığa itiraz etmektedir; öbür yanda ise, içeriden içeriye karşı kurulmuş bir aşkınlık/bir dışarıdır. Durumun kendisini saymadığı, konumu gereği dışladığı, içeride duran, ama içeriinin doluluğunda yer tutmayan bir boşluk noktasıdır bu aşkınlık; duruma daima fazla, ona daima aşırı ve biçimsizdir. Durumun öğelerinden biri olmadığı için de, onun bilgisel ve söylemsel söz dağarcığının dışında kalır; olsa olsa, tüm yapılaşmış durumun bir hakikati olabilir bu boşluk. Örneğin, Badiou, kapitalist sistemde temsil edilmediğinde, proletaryanın bu tekil boşluk noktasında durduğunu söyler.¹⁸

Bu noktada, Uluğ Nutku’nun yazısında zihnimizi meşgul eden bir diğer soruyla, başta söylemiş olduğumuz daha az ihtilaflı soruyla yüz yüze geliriz:

Varlık sorununun insan varoluşuna bağlanarak işlenişi, insan felsefesi değerlendirmelerinde değinmeler olarak yer alıyor. Landmann’ın tarihsel taraması (*De Homine*) en kapsamlı yapıt olmuştur. Bu büyük hizmetten sonra insanın varoluş sorunlarının genel varlık sorunuyla iç içeliği üzerinde sistematik bir çalışmanın dayanakları oluşmuştur. Sonraki girişimlerde iç içeliğin kavranışı vardır; fakat insan varlığının bu yönde kategorial çözümlemesi oldukça eksik kalmıştır...

Bugün insan felsefesi, kurucusu olan Max Scheler’in açtığı yoldan yeniden yürüyebilir; onun *Geist* metafiziğini ve insanı ontik bölüşünü kenara bırakarak, saptadığı temel özellikleri yeniden birleştirebilir.¹⁹

Yazının başında, ontoloji ve antropolojinin temel alınmasıyla sorunlara bakmanın daha elverişli bir yol olduğuna dair savın bizim açımızdan daha az ihtilaf taşıdığını söylemiştik. Yine de bu konuda kimi rezervlerimizin olduğunu söylemek gerek. Yeni-Kantçılığın ve fenomenolojinin özne merkezli ekollerine karşı ontoloji, Nicolai Hartmann önderliğinde bayrak açtığında, avangard bir duruşu temsil etmekteydi. Ne var ki, ontoloji özne ile nesneye yerini bildirdiği ve varlık tabakalarını temel belirleyicileriyle saptayıp her şeyi yerli yerine koyduğu andan itibaren, açık veya örtük olarak tüm felsefi pratiğine başından beri koşulsuz bir şekilde egemen olan *sağduyu*, izleyebileceği güzergâhın tüm taşlarının emrine amade olduğu bu felsefi yaklaşım için problemlerin de artık ortadan yitmesini sağlar; çünkü yolu yordamınca tespit edilen problemler dışında

18 Alain Badiou, *Being and Event*, İng. çev. Oliver Feltham, Continuum, Londra & New York, 2005, s. 110.

19 Uluğ Nutku, “Ölüm Bilincinin Gölge Oyunu: Ruh-Beden İkileştirilmesi”, ss. 107-8.



“Paulus’a göre, Tanrı’nın oğlunun çarmıhta ölüme galip gelmesiyle, insanı bir yana, Tanrı’yı öbür yana savuran yarık kapanmış, ölümü iptal eden bu diriliş/bu olay herkesin katılımına açık bir evrenselliği tesis etmiştir.

Alain Badiou

Saint Paul:

The Foundation of Universalism

Aziz Paulus. Tahta üzerine suluboya ve yaldız (50 x 31 cm). Ashmolean Museum, Oxford. Aziz Paulus kılıçla ve Kutsal Kitapla birlikte resmedilmiş. (y. 1468) Kılıç şehadetine, kitap da “Havarilerin İşleri”ne atıfta bulunuyor.

geriye kalanlar, Hartmann’ın deyişiyle, sadece “metafizik sorunlar/artıklar” olarak görülebilir. Bu realist ontolojiye dayanan antropoloji de, aynı şekilde, insan fenomenlerini tespit ederek iş gördüğünden, kendini olaya kör bir konumun içine kapatmak durumunda kalır. Ontoloji, her ne kadar başlangıç için verimli bir zemin oluştursa da, çizdiği sınırın katılığı nedeniyle yeni ve yeninin koşullarına kapalı kalır. Heidegger felsefesiyle yaşıt olan bu Hartmanncı ontolojinin çağdaş felsefede mücadelede geri kalmasının, tökezlemesinin belki de en temel nedeni budur: Heideggerci ontoloji ise, ama doğru ama yanlış, hem filozof yorumlarıyla hem de felsefi alana taşıdığı yeni sorunlar ve yollarla kışkırtıcılığını hep canlı bir biçimde sürdürmüştür.

Ontoloji, özünde, yapılaşmış bir durumu (*structured situation*) ifade eder; yapılaşmış durum ise fazlasıyla bu yaklaşımın ufkuna hâkim olur. Tutarsız/kararsız çoklukların bir olarak sayılma işleminin sonucunda, yapılaşmış durumlarla karşılaşırız. Bu nedenle, ontoloji, bilgi rejimi içinde yüklemelerin, atfedilmelerin pozitif bir rejimini sergiler. Tasarlanabilen yasaların katı düzeni, bir yasanın koşulsuz etkisi içinde iş görür. Varlığın bu pozitif rejiminde boşluğun yerini görmekte elverişli değildir; ondaki her terim kendi doluluğuyla işaretlenmek zorundadır, ele alınan her terim bir duruma, bir tabakaya yerleştirilmek durumundadır.²⁰ Ölüm bahsimize dönersek; ontoloji ve antropoloji ölümü hep sağduyulu bir gözle göreceklere, konumlarının inşa ettiği bakış açısına yakalanan ölümsüzlük sorununun da ismi olacak, ama cismi olmayacaktır. Ölümsüzlük sorunu, ontolojik ve antropolojik bakış açısının onun önüne çıkardığı engellerden dolayı şöyle göz ucuyla görülecek şekilde bile bir yarıktan başını uzatamayacaktır; çünkü ölümsüzlüğün kendisi herhangi bir kavram gibi çözümlenip ortaya konamaz; ölümsüzlüğün ontik bir tarzda ele alınışı onu hakikatinden koparacaktır. Oysa hiçbir ontolojik garanti içermediği için ölümsüzlük hakkında bir karara varılabilir.

Uzun bir zamandır, yaşamın zenginliğini ve gerilimini yok ettiği, onu deşersizleştirdiği öne sürülerek ölümsüzlük fikrinin felsefe ve düşünce alanında tenzil-i rütbeyle maruz bırakıldığını, dahası büsbütün unutulmaya terk edildiğini bilmiyor değiliz; ama “bir”in her zaman iki yönünün olduğunu ve artık mesele-ye bu ikinci yönden bakılması gerektiğini –özellikle bir cephe, bir öge değişikliğine gidilmesi gerektiğini– düşünüyoruz. Materyalist bir felsefenin bugün en çok gereksinimini duyduğu şeylerden biri, meselelerin kavranışında sağduyunun payının azaltılması ve daha atak öznel bir tavrın öne sürülmesidir. Buna göre, sonsuzluk ve ölümsüzlük, ölüme ve sonlu olana önceldirler ve bizim keşfetmemiz gereken de, bunun varoluşsal/biçimsel/tözel ve kipsel tarzlarının ne olabileceğini ortaya koymaktır. Nietzsche, Heidegger ve Nutku’nun ölüm ve ölümsüzlük kavrayışlarına itiraz etmemizin nedeni, bu görüşlerin yanlış olması değildir. Doğru ve yanlıştan daha önemli olan, sonsuzluk/sonlu olma-ölümsüzlük/ölümlü olma sorununun dahil olabileceği müdahale bağlamlarının ruh-beden ilişkisine, dinsel, metafiziksel ve öte dünyacı ilgilere rast getirilip, kolektif öznel yaratıcı imgeleriyle/*pathos*larıyla bir ilişki içine bir türlü sokulmamasıdır. Ölümsüzlük, müdahale eden bir eylem pratiğinin *pathos*udur –temaşa edilecek nihai bir durak değil, daha çok bir ön-alandır. Bu türden yaratıcı bir girişimin en verimkâr örneğini, Walter Benjamin’in, şimdiki zamanın sonsuzlukla birleşebileceği hususuna hafifçe dokunduğu ama bu dokunuşta bir imgeler bereketinin sökün ettiği “Tarih Üzerine Tezler”inde görüyoruz:

²⁰ Alain Badiou, *Being and Event*, s. 25.

Tarihsel maddeci, geçiş dönemi olmayan, ama içerisinde zamanın durmuş olduğu bir şimdiki zaman kavramından vazgeçemez. Çünkü onun içinde bulunduğu ve kendisi için tarih kaleme aldığı şimdiki zaman'ı tanımlayan bu kavramdır. Tarihselcilik, geçmişin “sonsuz” görüntüsünü çizirken, tarihsel maddeci salt o geçmişe ilişkin ve biriciklik niteliğini taşıyan bir deneyimi dile getirir. Tarihselciliğin umumhanesinde “bir zamanlar” adlı fahişeyle gününü gün etmeyi ise başkalarına bırakır. Sahip olduğu güçler üzerindeki egemenliğini korur: Tarihin sürekliliğini parçalayabilecek güçtedir.²¹

Dünyanın sonunu getiren bir nihai kıyametin veya kavramın kendini tamamlayıp gerçekleştireceği ve tarihin sonunu ilan edeceği bir kavrayış değil, tarihsel sürekliliği parçalayan ve müdahale eden bir şimdiki zamanın (*Jetztzeit*), biriciklik içindeki bir sonsuzluğun peşinde olmak... Sonsuzluğu, tarihsel zamanın sürekliliğini kesintiye uğratarak tek bir noktadan düşünmeye girişmek... Ölümsüzlük/sonsuzluk/evrensellik, bir araya getirilmiş yayılımsal bir genellik değil, geriye kalanın bu teraziye vurulduğu yeğinsel bir noktadır. Tarih içinde unutilan veya öldüğü sanılan bir gelenek, bir fikir veya bir an, şimdiki zamanın o patlayıcı anında tekrar ölümsüzlüğüne kavuşabilir: Hem yeni bir çağrıyı vaat eden bir ölümsüzlük noktası hem de şimdiki an içinde ona bağlanma ve maddilik kazandırma anlamında.

Ölümsüzlüğü Badioucu felsefenin kavramsal tertibatının ve söz dağarcığının da ötesine götürecek, yüzeye ve derine temas eden ama onları birbirine indirmeyen, sentezlemeyen bir örnek mümkün mü acaba? Sokrates’in felsefi ve İsa’nın dinsel ölümü/ölümsüzlüğü yanında siyasal bir ölüm/ölümsüzlük pratiğini ve ona bağlanabilecek bir *göstereci*, *olay* ve *özneyi* düşünebilir miyiz? Sadece işaret etmekle yetinelim: Che Guevara’nın ölümünün/ölümsüzlüğünün bu siyasal pratiğin bir emsali olabileceğini düşünüyoruz. Bu örnek, sadece durumun kendisine değil, durumu aşan, evrenselliği tesis eden bir “hakikat-olay” için bile fazlasıyla yüzergezer/aşırı bir imkânsızlık/ölümsüzlük noktası değil midir? Belki de bu olaya yaklaşmak için, yüzeye temas ederek bir derinlik inşa eden bir felsefeyle söyleşmemiz lazım. Mesela, ölümle karşılaşmanın imkânsızlığını vurgulayan bir felsefeyle –Althusser’in yeraltında kalan materyalist gelenek diye tanımladığı Epikuros’un felsefesiyle. Ama bu karşılaşmanın bizim için –bu yazı için– henüz erken olduğunu, uzun bir hazırlık ve himmet dönemini şart koştuğunu söylemek/kabul etmek gerekiyor.

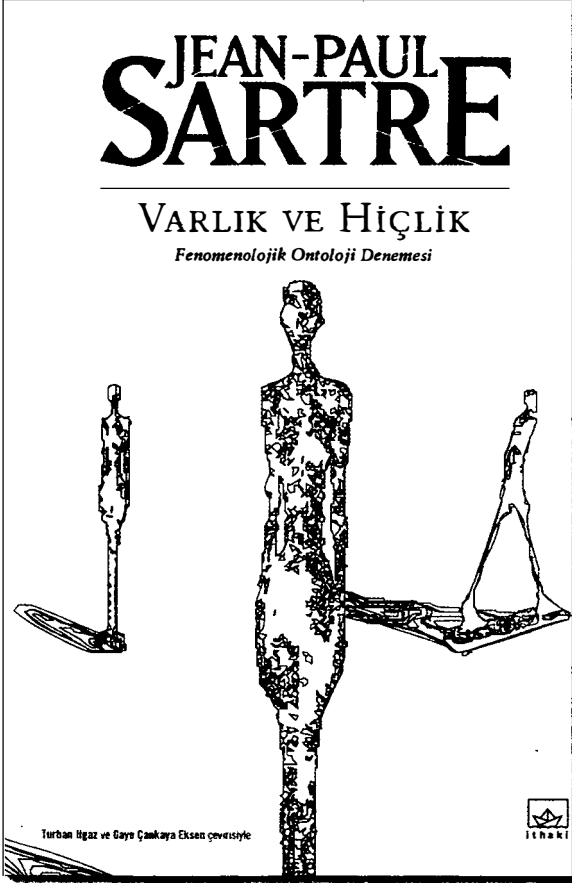
21 Walter Benjamin, *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, YKY, İstanbul, 2007, s. 47.

Kaynakça

- Badiou, Alain, *Being and Event*, İng. çev. Oliver Feltham, Continuum, Londra & New York, 2005.
- Badiou, Alain, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, İng. çev. Ray Brasier, Stanford University Press, California, 2003.
- Benjamin, Walter, *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, YKY, İstanbul, 2007.
- Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008.
- İncil*, Yeni Yaşam Yay., İstanbul, 1994.
- Ksenophon, *Şölen ve Sokrates'in Savunması*, çev. Hayrullah Örs, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1962.
- Nietzsche, Friedrich W., *Zerdüşt Böyle Diyordu*, çev. Osman Derinsu, Varlık Yay., İstanbul, 1998.
- Nietzsche, Friedrich W., *Deccal: Hristiyanlığa Lanet*, çev. Oruç Aruoba, Hil Yay., İstanbul, 1995.
- Nutku, Uluğ, "Ölüm Bilincinin Gölge Oyunu: Ruh-Beden İnkileştirmesi", *Baykuş*, sayı 5, Alef Yay., İstanbul, 2009.
- Spinoza, Benedictus de, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Ülken Yay., İstanbul, 1984.
- Žižek, Slavoj, *Felsefe ve Güncellik*, çev. Özgür Aktok, Encore Yay., İstanbul, 2009.



KİTAP ELEŞTİRİSİ



Jean-Paul Sartre

Varlık ve Hiçlik

çev. Gaye Çankaya Eksen,

Turhan Ilgaz

İthaki Yay., İstanbul,

2009, 784 syf.

“Hegel'den Heidegger'e uzanan çizgide 'varlık' konusundaki araştırmaları fenomenolojinin sağladığı olanakla daha elverişli bir zeminde tartışarak bir araya getiren Varlık ve Hiçlik, insanın kendine ilişkin bilgi edinmesi, kendini bilebilmesi için gösterdiği sorgulama yolu bakımından da önem taşıyor.

Varlık ve Hiçlik: insan

Bilindiği gibi, varolanlar arasında yalnızca insan aynı zamanda kendisini de bilme konusu yapabilmektedir. Bu, onun için kaçınılmaz bir gerekliliktir, bir koşuldur denebilir. Hangi türde bilme yöneliminde olursa olsun, yere ve zamana göre hangi tür bilmeye öncelik verirse versin insanın tüm bilme yönelimlerinin, çabasının temelinde “kendini bilme” amacı vardır. Bu gerekliliğin felsefe tarihinde çeşitli uğraklardan geçerek ortaya konan söylemlerde de kimi örtük kimi açık şekilde kendini gösterdiğini belirtmek mümkündür.

Klasik çizgiden bakıldığında, felsefenin bilinen iki temel soru(n) alanında, yani *varlık* ve *bilgi* alanlarında da aslında insanın *kendini bilme* arayışının yattığı söylenebilir. Böyle bir bilme kaygısı olmaksızın varlığı bilmenin, *varlığı* bilebilmenin koşullarıyla ilgisinde de *bilgiyi* bilmenin, bunlarla ilgili soruşturmaların, araştırmaların anlamı eksiktir hep. Nitekim felsefe tarihi boyunca tüm felsefi soruşturmalarda, dolaylı ya da örtük şekilde, *insanla ilgili bir bilginin* de peşinde olunduğu görülmektedir genellikle.

Yirminci yüzyıl, insanın kendiyile ilgili bilgi arama yöneliminin ve bunun kaçınılmaz gerekliliğinin açıkça duyurulduğu, apaçık ortaya konduğu bir dönemdir felsefe tarihinde. Böyle bir duyurunun, açıkça duyurulan böyle bir amaçla çalışmalar yapmayı istemenin yüzyılımıza özgü nedenleri vardır şüphesiz. Bu amaçla yapılan çalışmalar içinde Jean-Paul Sartre’ın ve temsil ettiği “varoluşçuluğun” ya da “varoluşçu felsefe”nin ayrı bir yeri vardır. Öyle ki, “varoluşçuluk” adıyla veya akımıyla felsefeyi geniş çapta yayan, duyuran düşündürdür Sartre. Gerçi Sartre, düşüncelerini daha çok *edebi* eserleriyle ortaya koyduğu için “varoluşçu felsefe” anlayışı tüm dünyada tanınmış, ilgi görmüş ve izlenebilmiştir. Dolayısıyla Sartre, önce edebi kimliğiyle tanınan, bilinen bir düşündürdür.

Felsefe anlayışını ve düşüncelerini edebi eserleriyle duyuran ve ün kazanan Sartre’ın felsefe diliyle konuştuğu başlıca eseri, 1943 yılında yayımlanan *Varlık*

ve Hiçlik'tir (*L'être et le Néan*). Bu önemli eserin, 66 yıl gibi uzun bir zaman sonunda olsa da Türkçeye kazandırılmış olması çok sevindiricidir. *Varlık ve Hiçlik*, yirminci yüzyılda ortaya konan aynı türde iki eserden biridir. Diğeri ise, bilindiği gibi, Heidegger'in *Sein und Zeit* (*Varlık ve Zaman*) adlı eseridir. Benim buradaki amacım çeviri üzerinde durmak ve bunu değerlendirmek değil. Bunu yapabilmek, Fransızca bilmeyi de gerektiren uzmanca bir iştir. Öte yandan, eserin içeriğini ele almak ve bunu tartışmak da değil. Bu da ayrıca ve kapsamlı şekilde yapılabilecek bir iştir. Ben yalnızca bir okur olarak böyle kapsamlı ve felsefe tarihinde önemli yeri olan bir eserin bugün Türkçede de okunabilmesi olanağını veren bu zahmetli çaba ve emek karşısında duyduğum memnuniyeti belirtmek; bu vesileyle de, yüzyılımızda önemli bir düşünüş biçimi olan fenomenolojiye ilişkin kimi düşüncelerimi dile getirmek istiyorum.

Özellikle Hegel'den Heidegger'e uzanan çizgide Almanca felsefe dilinde kurulan felsefe (ontoloji) terimleriyle ve kavramlarıyla yapılan bir düşünüş biçiminin Fransızcada işlenmesi ve bunların da Türkçede ifade edilebilmesinin güçlüğüne göz önüne almak gerektiğini düşünüyorum. Burada amaçladığım şey bakımından ölçüm (geniş ve esnek bir ölçü olmakla birlikte), yapılan çalışmanın Türkçede okurken izlenebilirliği ve anlaşılabilirliğidir. Ayrıca, 1965 yılından beri bu çalışmayı yapmak istediğini belirten Turhan Ilgaz, böyle bir çalışmada, ontolojinin, özellikle başka dillerde düşünülmüş kimi kavramlarını Türkçede dile getirmenin güçlüğüne de işaret etmektedir. (ss. 7, 10.) İşin bu yanı felsefe ve ilgili dil (Fransızca) açısından uzmanca ele alınabilecek bir konudur.

Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinin Türkçeye kazandırılmasıyla bağlantılı olarak ben daha çok "varoluşçuluk" ile *ontoloji* ve *fenomenoloji* arasındaki ilişkiler üzerinde duracağım ve bu ilişkilerin oluşma olanağını sağlayan temeli belirlemeye çalışacağım. Bununla, varoluşçuluktaki önceliği daha açık ve doğrudan görülebilen soru(n) alanının, yani "insan *varlığı*"nın ya da "kendini bilme" sorununun, felsefenin temeli, *kökbilimi* olan *ontoloji* ve *fenomenoloji* için de aynı ölçüde önemli ve öncelikli olabileceğini belirtmek istiyorum. Bu bakımdan, "varoluşçuluk" bir insan felsefesidir; Husserl ve Heidegger bağlamında ontoloji ile fenomenoloji de bunun temelidir denebilir. İşte, Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi* adlı eseri bunun iyi bir örneğidir. Bu noktada şu soru, bu iki uçlu temeli belirleme konusunda yardımcı olabilir: "Varoluşçu" Sartre acaba neden böyle bir ontoloji denemesi ortaya koyma gereği duymuştur? Bu soru bağlamında, çağındaki olayların (savaşlar, yıkımlar, acılar) filozofun tarihsel *kaygısı* olduğunu göz önünde bulundurarak, Kant'tan sonra, Kant'a rağmen "varlığın araştırılması" ve "hakikat"ın bilinmesi uğruna vazgeçilmeyen bir çabanın hazırladığı çizgiyi kısaca belirtmek uygundur. Hegel'den bu yana sürdürülen bu arayışta Husserl'in "öz ontolojisi"nin ya da fenomenolojisinin, ve Heidegger'in "niçin hep varolan var da Hiç yok?" di-

ye sorarak “Hiç”i araştıran ontolojisinin ayrı bir yeri vardır.

Felsefe tarihinde “metafizik” ya da “özcü” ontolojileri¹ bir yana bırakırsak, Husserl’in “öz ontolojisi” geleneksel, alışılmış çizgiye esaslı bir yenilik getirmiştir. Öyle ki, felsefe tarihinde nasıl “Kant öncesi ve sonrası” felsefe diye bir ayırım varsa, benzer şekilde “fenomenoloji” öncesi ve sonrası felsefe diye bir ayırımdan da söz etmek mümkün gibidir bir bakıma. İşte, Sartre da, çağının araştırmacısı olarak yöneldiği “var olmak” ya da “insan olmak”, veya “varlık ve hiçlik” ya da “insan” sorununa bu çerçeveye içinde eğilmek durumunda kalmıştır. Kitabın ana bölümleri de bu anlayışı yansıtmaktadır. “Hiçlik Sorunu”, “Kendi-İçin-Varlık”, “Başkası-İçin” ve “Sahip Olmak, Yapmak ve Olmak” şeklinde başlıca dört ana bölümden oluşan kitap, *antropolojik* (insanı araştıran) ya da Sartre’in deyişiyle “fenomenolojik” bir *ontolojidir*. Bu ontolojinin klasik ya da geleneksel ontolojiden genel olarak farkı, Heidegger’in de “metafizik bir sorun”un niteliği olarak belirttiği² gibi, yapılan araştırmada araştırmacının kendisinin de *varlığı* bakımından araştırmının içinde olması, yani araştıranın, aynı zamanda araştırılan da olmasıdır. Böyle bir araştırmada araştırmacı, kendinde olan şeyi, yani *varlığı*(nı) ya da *varlığı* bakımından *kendini*; kısaca *kendi varlığını* bilmek istemektedir. Bundan dolayı bu *ontoloji*, araştırmacının *bakışında/yaklaşımında tam* bir dönüşümü, özünde yeni ve başka tarzda bir *varoluşu*; Husserl’in deyişiyle “fenomenolojik” bir *bakışı* gerektirmektedir. Gerçi Husserl, “fenomenolojik indirgeme” yoluyla kazanılabilecek, edinilebilecek bu bakıştan *bilgi* bağlamında söz eder. Ona göre felsefenin, öteden beri hep isteyegeldiği *tam* bir “bilim”, kendi deyişiyle “kesin bilim” olabilmesinin olanağı ilkin bu bakışın kazanılmasıyla sağlanabilir ancak.

Peki, felsefenin *tam* bir “bilim”, onun deyişiyle “kesin bilim” olması gerekli midir, gerekliyse neden gereklidir? On dokuzuncu yüzyılda Nietzsche’nin saptadığı “düşünsel Avrupa” sorununun yirminci yüzyılda daha da derinleşmiş olan durumudur, bu gerekliliğin nedeni. “Avrupa insanlığının krizi”dir, Husserl’i bir filozof olarak *tedirgin* eden, *kaygılandıran* şey. Husserl’in bu kaygısına Önay Sözer de, *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*’ye yazdığı “Giriş”te şöyle işaret etmektedir: “Yunanda ortaya çıkan felsefi akıl (logos), insanlık için bir ideali belirlemiştir. Ama Yeniçağla birlikte Avrupa, bu idealden, felsefi akıldan kopmuş, doğabilimsel akıla dönüşmüştür. Bunun 20. yüzyıla uzantısı, insanlık için acılar getirmiş, insan, araca/nesneye indirgenmiştir.”³ Husserl’in eğildiği sorun –bilgi sorunu– bakımından aslında bir ontoloji olmayan “öz ontolojisi” ya da *fenomenoloji*, bu “insanlık krizi” karşısında, öz niteliğinden çeşitli nedenlerle uzak-

1 Bkz. Betül Çotuksöken, *Kavramlara Felsefe ile Bakmak*, İnsan Yay., İstanbul, 1998.

2 Bkz. Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, TFK Yay., Ankara, 1991.

3 Önay Sözer, “Giriş”, *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*, Afa Yay., İstanbul, 1994, ss. 20-1.

laşmış olan felsefenin, yeniden *felsefe* olarak gerçekleşebilmesi ya da “kesin bilim” olabilmesi; böylelikle amacına uygun bir işlev görebilmesi için geliştirilen bir *bakma, görme* ve araştırma tarzıdır. Bundan dolayı, Husserl’in fenomenolojisi öncelikle bir *bilme tarzı*dır, hem de “kesin bilim” olarak, *tam* “bilim” olarak bir bilme tarzı, bir bilgi alanıdır, yani *felsefe*dir. Bu bakımdan, fenomenolojinin ya da “kesin bilim olarak” *felsefenin, algılama, kavrama, görme, anlama, anlamlandırma* edimlerinin hepsini kapsayacak şekilde bir *düşünme dili*; bilimlere *temel* olma yönüyle de “bir biçimde düşünme dili kurma” etkinliği olduğunu söylemek mümkündür. Sonuçta Husserl’in fenomenolojisi, “öz ontolojisi” olmanın dışında bir ontoloji değildir; yani, olsa olsa, bir “öz ontolojisi” olabilir ancak bu fenomenoloji. Buna karşılık, Heidegger’in “Hiç”i araştıran ontolojisinin *fenomenolojik* bir antropoloji olduğunu, Sartre’ın “fenomenolojik” ontolojisinin ise “varoluşçu” bir antropoloji olduğunu söylemek mümkündür.

Sartre, *Varlık ve Hiçlik*’te ilkin, yapacağı soruşturmanın ve ele alacağı soruların çerçevesini çizerek, “varoluşçu” insan görüşünün temelini atmaktadır. Kitabın, “Varlığın Araştırılmasına Giriş” kısmında ele aldığı kavramlar (fenomen, varlık, öz, percipi vb.) ve bunların anlamlarına ilişkin belirlediği soru(n)lar, varoluşun (insan varlığının) öncelliğini ortaya koyabilmenin olanağını sağlamaktadır (ss. 19-45). Felsefenin ilk ve en öncelikli konusu olarak araştırılageldiği “varlık”la ilgili görüşlerle, özellikle Hegel, Husserl ve Heidegger’in görüşleriyle tartışarak “varlığın anlamının aydınlatılması” sorununa eğilen Sartre’ın bu görüşlerden beslendiği de görülmektedir aynı zamanda.

Böylece, genel olarak dile getirilirse *varlığın* bu kapsamlı araştırmasında Sartre, mevcut varlık görüşlerini de irdeleyerek varlıkta “iki varlık tipi”nin, “kendinde varlık” ile “kendi-için varlık”ın “derindeki *anlamı*”nı sormakta; varlığın aslında “iletişimsiz” olmakla birlikte “olgu itibarıyla düpedüz iletişimli bu bölgeleri”ni birleştiren ilişkilerini açıklamakta başarısız kalan “idealizm” ile “realizm”in dışında “bu soruna başka ne tür çözümler bulunabileceği” sorusunu yanıtlamayı amaçlamaktadır (ss. 44-5). İşte bu sorunun yanıtı, onun “varoluşçu” insan görüşünün/felsefesinin temelini oluşturmaktadır. Bu bağlamda, Hegel’den Heidegger’e uzanan çizgide “varlık” konusundaki araştırmaları fenomenolojinin sağladığı olanakla daha elverişli bir zeminde tartışarak bir araya getiren bu çalışmanın, insanın kendine ilişkin bilgi edinmesi, kendini bilebilmesi için gösterdiği sorgulama yolu bakımından da taşıdığı önemi ayrıca belirtmek istiyorum. Böyle bir eserin zahmetli bir çabayla Türkçeye kazandırılmış olması, felsefe için önemli bir katkıdır.

Korkusuz ve özgürce tartışmak için!

İktisat
Felsefesi
Dergisi



Neden Çıkıyoruz?

Uluslararası Ekonomi Hukukunda "Devlet-Merkezci"
Paradigmadan "Küreselci" Paradigmaya Geçiş
İlhami Alkan Olsson

Tartışma Notları

Ekonomi Politikin İnsanın "Kim"liğine Dair Bir
Deneme'nin Düşündürdükleri

Karl Popper'in 'Işıldak' Bilgi ve Akıl Kuramının
İktisat Felsefesine Potansiyel Katkıları Üzerine
A. Dinç Alada

Ekonomi Politikin İnsanın "Kim"liğine Dair Bir Deneme
Metin Sarfatı

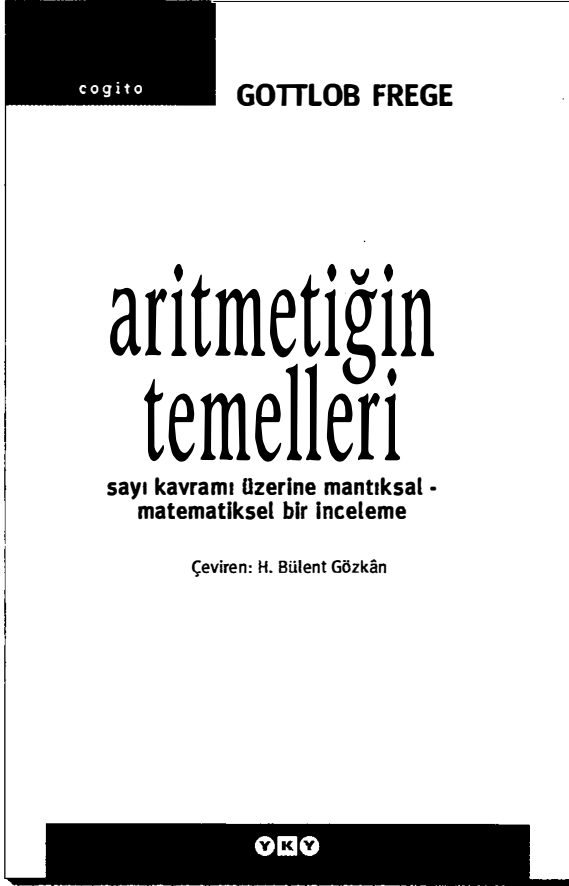
Anikin'in Düşündürdükleri: Marx, Süreklilik-Kopuş
Dikotomisi ve Yöntem Üzerine Notlar
M. Nuri Durmaz



İktisat
Felsefesi

www.iktisatfelsefesi.com

Asmalı Mescit Mahallesi Tünel Geçit İşhanı B Blok No: 320 Beyoğlu - İstanbul
iktisatfelsefesi@yahoo.com - 0 212 212 39 49



Gottlob Frege

Aritmetiğin Temelleri

çev. H. Bülent Gözkân

YKY, İstanbul,

2008, 200 syf.

“Frege’yi kendisinden önceki düşünürlerden ayırt eden, mantığa, mantıkla doğal dilin ilişkisine olan farklı yaklaşımıdır; ve bu yaklaşım, mantıkta bir devrime karşılık gelecek ve Frege’yi modern simgesel mantığın kurucu babası yapacaktır.

Aritmetiğin Temelleri üzerine

Gottlob Frege'nin (1848-1925) *Aritmetiğin Temelleri* adlı eseri, daha önce Gödel, Descartes, Popper, Eagleton ve de matematik tarihine ilişkin çevirilerinden¹ tanıdığımız Bülent Gözkân tarafından Türkçeye kazandırıldı. Böylelikle, Frege'nin bir kitabı ilk kez Türkçede yayımlanmış oldu.²

Frege, dil felsefesi, modern mantık ve matematik felsefesinde yaptığı çalışmalarla felsefe tarihinde büyük dönüşümlere yol açmış bir filozof. Öyle ki, Frege'yi analitik felsefenin kurucusu saymak abartılı olmaz. Sözelimi, bu geleneğin görkemli filozofu Wittgenstein, *Tractatus*'un "Önsöz"ünde, Frege'nin kendisi üzerindeki etkisini anlatmak için şu ifadeleri kullanır: "Frege'nin büyük yapıtlarına ve dostum Bay Bertrand Russell'in çalışmalarına, düşüncelerimin uyarılmasının büyük bir bölümünü borçluyum."³ Frege'nin çalışmalarının değerini zamanında fark eden Russell'a, Wittgenstein'ı, yanında yetiştirmesi için Frege'nin gönderdiği bilinir.

Felsefe tarihindeki önemine karşın, Frege, ülkemizde gölgede kalan filozoflardan biridir. Sözelimi, YÖK'ün tez tarama sayfasındaki kayıtlara göre, şimdi-

- 1 John Cottingham, *Descartes Sözlüğü*, ortak çeviri, Sarmal Yay., İstanbul, 2002. John Cottingham, *Akılçılık*, çev. Bülent Gözkân, Doruk Yay., İstanbul, 2003. Marcel Boll, *Matematik Tarihi*, çev. Bülent Gözkân, İletişim Yay., İstanbul, 2003. Jean Baudoin, *Karl Popper*, çev. Bülent Gözkân, İletişim Yay., İstanbul, 2003. Ernest Nagel ve James R. Newman, *Gödel'in Kanıtlanması*, çev. Bülent Gözkân, Boğaziçi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2007. Terry Eagleton, *Estetiğin İdeolojisi*, ortak çeviri, Doruk Yay., İstanbul, 2003.
- 2 Gözkân'ın çevirisi, Frege'nin Türkçeye kazandırılmış ilk kitap çevirisi olmakla birlikte, daha önce Şule Elkatip *Felsefe Tartışmaları Dergisi*'nin 5. sayısı için onun "Anlam ve Yönetim", 9. sayısı içinse "Fonksiyon ve Kavram" başlıklı makalelerini Türkçeye çevirmişti. *Baykuş* yayıma hazırlandığı sırada, *Felsefe Tartışmaları Dergisi*'nin 44. sayısında İlhan İnan ve Bahadır Turan, Frege'nin "Kavram ve Nesne Üzerine" makalesini Türkçeye kazandırdılar.
- 3 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, çev. Oruç Aruoba, Metis Yay., İstanbul, 2006, s. 13.

ye dek Türkiye’de Frege’yle ilgili tamamı yüksek lisans tezi olmak üzere yalnızca üç çalışma yapıldığı görülmektedir; dahası, Frege üzerine Türkçede telif bir kitap bile basılmamıştır. Kuşkusuz, bir filozof üzerine yapılan çalışmaların çoğalması, filozofun kendi metinlerinin okunabilmesiyle yakından ilgili. Bu bakımdan, Frege’nin en önemli eserlerinden birisi olan *Aritmetiğin Temelleri*’nin Türkçeye kazandırılması, ülkemizde Frege ve ilişkide olduğu felsefi gelenek hakkında yapılacak felsefe çalışmalarının gelişmesine büyük katkılar sağlayacaktır.

Gözkân’ın verdiği bilgilere⁴ göre çeviri yıllar boyu süren özenli bir çalışmanın sonucunda tamamlanmış. Çalışmaya, J.L. Austin’in yapmış olduğu İngilizce çeviriden yola çıkarak başlanmış ve bu çeviri, metnin Almanca aslı ile karşılaştırılmış. Böylece elde edilen ilk çeviriyi, çevirmen Mustafa Tüzel gözden geçirerek çeşitli öneriler sunmuş. Gözkân, bu çeviriyi birkaç yıl dinlendirdikten sonra, *Aritmetiğin Temelleri*’nin ana bölümlerinin yer aldığı bir başka İngilizce çeviri olan Michael Brey’in *The Frege Reader*’ını gözeterек çalışmayı yeniden değerlendirmiş. Ardından, Claude Imbert’in Fransızca çevirisiyle karşılaştırmış. Bu aşamalardan sonra, çeviri bir kez daha Almanca aslı üzerinden elden geçirilmiş. Son olarak, kendisi de felsefeci olan İlhan İnan gözden geçirdikten sonra, çeviri yayıma hazırlanmış. Dolayısıyla, *Aritmetiğin Temelleri*, üzerinde çokça çalışılmış, iyi ve özenli bir çeviri olmuş.

Bülent Gözkân’ın bu değerli çevirisini konu etmişken, dikkatleri, çevirilere ilişkin önemli olduğunu düşündüğümüz bir noktaya çekmek isteriz. Hiç kuşkusuz, Türkiye’de felsefe geleneğinin gelişebilmesi ve felsefi birikimin artması, felsefe tarihinin temel metinlerinin Türkçeye kazandırılmasıyla yakından ilgilidir. Ancak, bu metinlerde geçen kavramlara seçilen karşılıklar konusunda bir görüş birliğinin olmaması, felsefede dil birliği sağlanmasında büyük engeller oluşturmaktadır. Kavramlara karşılıklar bulunurken, daha önce bu kavramların nasıl kullanıldığı gözetilmediğinde, aynı kavramın çok farklı çevirileri karşımıza çıkabilmektedir. Bu durum ise, felsefi gelişimde önemli bir koşul olan kavramsal sürekliliğin sağlanmasını engellemektedir. Kanımızca, bu sorunların bir ölçüde çözülebilmesi, felsefecilerin seçtikleri kavram karşılıklarını tartışarak kullanmasına bağlıdır.

Gözkân, *Aritmetiğin Temelleri* çevirisinin girişine, Frege’nin felsefi önemini anlatan, “Frege ve Aritmetiğin Temelleri” adlı uzun ve derinlikli bir sunuş yazısı eklemiştir. Bu sunuş yazısında, Frege’nin felsefi gelişimi anlatılarak felsefeye getirdiği yenilikler ortaya konulmuş. Bu yeniliklerden biri, Frege’nin mantık konusunda gerçekleştirdiğidir. Gözkân, Frege’nin bu yeniliğini şöyle anlatır: “Frege’yi kendisinden önceki düşünürlerden ayırt eden, mantığa, mantıkla doğal dilin ilişkisine olan farklı yaklaşımıdır; ve bu yaklaşım, mantıkta bir

4 Gottlob Frege, *Aritmetiğin Temelleri*, ss. 73-4.

devrime karşılık gelecek ve Frege’yi modern simgesel mantığın kurucu babası yapacaktır.”⁵ Gerçekten de, Frege öncesindeki mantığa bakıldığında şunlar dikkati çeker: Frege öncesi mantık kitaplarında kategorik bir önerme; özne, yüklem, koşaç (*copula*), nicelik ve nitelik bakımından ele alınır. Bir önermenin “niteliği” doğru ya da yanlış olması, “niceliği” ise tümel ya da tikel olmasıdır. Frege, mantıkla ilgili bu kurguyu değiştirir. Özne ve yüklem yerine, nesne ve fonksiyonu koyar. Frege’nin bu yaklaşımı, modern mantığın doğuşu olarak kabul edilir.

Gözkân’ın sunuş yazısında vurguladığı, Frege’nin felsefeye getirdiği bir başka yenilik ise, felsefi soruşturmanın dile yönelimini sağlamış olmasıdır. Bu yönelim uyarınca birçok felsefi sorunun, dilin mantığını yanlış kavramaktan kaynaklandığı ileri sürülür. Dilin temelleri anlaşıldığında, felsefede sorun olarak görünen birçok konunun kolaylıkla çözülebileceği düşünülür. Bunun nedeni ise, dilin yapısının, dünya hakkında bir bildirimde bulunulduğunda, kendini dünyaya ilişkin bilgiye dayatmasıdır. Dünya ancak bu biçimlendirme üzerinden bilinebilir olduğundan, dünya hakkında bilinen pek çok şey, zorunlu olarak dilin mantığından gelen öğeleri kendinde taşır. İşte bu yüzden, felsefi sorunların bir bölümü, dilin dünyaya yüklemiş olduğu kendi yapısını, gerçekliğin kendine ait özellikler olarak kabul etme yanlışlığından kaynaklanmaktadır.

Gözkân, sunuş yazısının azımsanmayacak bir bölümünü de, Kant ile Frege arasındaki bağıntıya ayırır. Frege, Kant’ın transendental felsefesinde ortaya koyduğu felsefi tutumu kimi bakımlardan sürdürürken, kimi bakımlardan ona şiddetle karşı çıkar. Gözkân, Kant ve Frege ilişkisini şöyle açıklar:

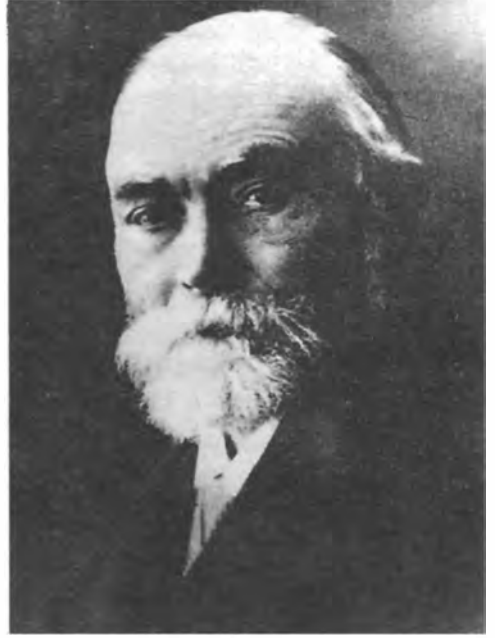
Frege’nin büyük tasarısı Kant tarafından öncelenmişti; Kant’ın Transendental Felsefesi, hatalı yaklaşımların ve sahte sorunların felsefedeki egemenliği nedeniyle çıkmaz sokaklara sürüklenmiş olan metafiziği, yanlış anlamalardan temizleyerek sağlam bir zemine oturtmayı amaçlamaktaydı. Ayrıca Frege, yargı, kavram ve nesne terimlerine farklı anlamlar yüklerken, yargının kavrama öncelikli olması ve tümcede nesnenin yerini tutan sözcük ya da sözcüklerin gönderimini tek başına değil, ancak tümce bağlamında ele alınması görüşünde, nesnenin ve kavramın mekânının yargı olduğunu ve yargının kavrama öncelikli olduğunu kabul eden Kant’ı büyük ölçüde izlemektedir.⁶

Kant, “dogmatik metafizik” olarak tanımladığı tarzda yapılan metafiziği eleştirir. Bu çeşit metafizik, olanaklı deneyimin sınırlarını aşarak, doğruluğu denetlenemeyecek yargılar ileri sürmektedir. Kant’a göre, yeni bir metafiziğin olanağı ve bilgi-

5 A.g.e., s. 14.

6 A.g.e., s. 24.

“Aritmetiğin analitik nitelikte olduğunu ileri süren Frege, mantığın ilkelerinden tüm aritmetiğin türetilebileceği görüşündedir. Buna göre, aritmetiğin kavramları, nesneleri ve bağıntıları mantıksal terimlerle tanımlanabilir. İşte, 1884 yılında yazdığı Aritmetiğin Temelleri’nde, söz konusu kaygılar uyarınca, aritmetiğin felsefi analizini yapar.



nin sağlam temellere oturtulması, duyarlık, anlama yetisi ve akıl gibi bilme yetilerinin koyduğu sınırlar içinde kalınmasına bağlıdır. Kant, bu düşünüşün taşıyıcısı olarak sentetik *a priori* yargıları ortaya koyar. Frege ise, Kant’ın bilme yetilerinde gördüğü temeli, dilde ve dilin olanaklarında görür. *Aritmetiğin Temelleri*’nde, aritmetiğin önermelerinin Kant’ın düşündüğü gibi sentetik *a priori* nitelikte olmayıp, tersine analitik nitelikte olduğunu ileri sürer. Frege’nin bu tavrı, daha önce girdiği bir yönelimin sürdürülmesidir. 1879 yılında yayımladığı *Begriffsschrift*’te de (Kavram-yazımı), Kant’a karşı bir program önerir. Frege’nin hedefinde, Kant’ın aritmetik hakkında önerdiği sentetik *a priori* yargıların görü temelli olması bulunur. Frege, felsefede görünün yerini alabilecek simgesel bir dil tasarlamayı amaçlar. Böylesi bir dil tasarımı, Frege’nin matematik konusunda yaptığı çalışmalar sırasında ortaya çıkan gerekliliğin sonucudur. Frege, çalışmaları sırasında, matematikte kullanılan “sayı” gibi birçok kavramın temelsiz olduğunu görür. Böylesi kavramları temellendirme çabası, bu konuda dilin yetersizliklerini fark etmesine yol açar. Bunun üzerine Frege, tüm matematiksel sonuçların hatasız, kesin bir anlatımla ifade edilebileceği bir dil arayışına girer. Bu çabanın ürünü olarak ortaya çıkan *Begriffsschrift*’le, niceleme mantığı ve özdeşlik teorisinin temellerini atar. Frege, daha sonra, aritmetiğin bir bütün olarak mantıktan türetilip türetilmediğiyle ilgilenir. Bu konuya yönelik çalışmaları, “Sayı nedir?”, “Aritmetiksel doğruluğun doğası nedir?” vb. sorular eşliğinde, Frege’yi aritmetiksel kavramların ve ilkelerin araştırılmasına götürür. Aritmetiğin analitik nitelikte olduğunu ileri süren Frege, mantığın ilkelerinden tüm aritmetiğin türetilebileceği görüşündedir. Buna göre,

aritmetiğin kavramları, nesneleri ve bağıntıları mantıksal terimlerle tanımlanabilir. İşte, 1884 yılında yazdığı *Aritmetiğin Temelleri*'nde, söz konusu kaygılar uyarınca, aritmetiğin felsefi analizini yapar ve çalışmasında bağlı kaldığı ilkeleri şöyle dile getirir: "Psikolojik olanı mantıksal olandan, öznel olanı nesnel olandan kesin bir biçimde ayırmak; sözcüklerin anlamını/gönderimini (*Bedeutung*) tek başına değil, ancak bir tümce bağlamında (*Satzzusammenhänge*) ele almak; kavramla nesne (*Gegenstand*) arasındaki ayrımı asla gözden kaçırmamak."⁷

Frege'nin, *Aritmetiğin Temelleri*'nde ele aldığı başlıca konular şu şekilde sıralanabilir: Sayal sayı (*Anzahl*) kavramı, bu kavramın analitik mi yoksa sentetik mi olduğuna ilişkin tartışmalar, Kant'ın bu konudaki görüşlerinin eleştirisi, Leibniz'in görüşlerinin eksikliği, Mill'in görüşlerinin ve aritmetiğin ilkelerinin tümevarımsal olduğuna ilişkin eleştirisi, sayının öznel bir şey olup olmadığının araştırılması, küme olarak sayı, eşitlik bağıntısının anlamı ve kavram altına düşme. Frege, *Aritmetiğin Temelleri*'ni genişleterek, 1893 yılında *Aritmetiğin Temel Yasaları*'nı yazar.

Russell, 16 Haziran 1902 yılında Frege'ye yazdığı bir mektupta⁸ *Aritmetiğin Temel Yasaları*'nda bir paradoks bulunduğunu açıklar. Bu paradoks, Frege'nin üzerinde aritmetiği kurmaya çalıştığı bir temelde ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, tüm sistemi bundan etkilenir. Yıllar boyu sürdürdüğü, aritmetiği mantığa indigeme çabası birdenbire sonuçsuz kalır. Buna karşın Frege, büyük bir yücegonüllülikle Russell'a yazdığı cevap mektubunda yaşadığı şaşkınlığı anlattıktan sonra, sisteminde ortaya çıkan paradoksu çok daha keskin bir şekilde dile getirir. Ne var ki, Frege'nin sistemindeki bu paradoks, onun felsefeye katkılarının önemini azaltmayacaktır. Gözkân, paradoksa rağmen Frege'nin önemini şöyle ifade eder:

Russell Paradoksuna rağmen, Frege'nin yapıtı, kendisinden sonra bu yöndeki çalışmaların neredeyse hareket ve başvuru noktasını oluşturacaktır. Dolayısıyla aritmetiğin mantığa indirgenmesi girişimi başarısızlığa uğrasa da, geliştirdiği yaklaşım ve doğal dilden hareketle dilin mantıksal yapısının incelenmesinde izlediği yol, doğal dilin mantıksal yapısının arka planını açığa çıkarma girişimi, kendinden sonraki çalışmalarda derin izler bırakacak, kendisinden sonra (muhtemelen kendisinin onaylamayacağı şekilde) analitik felsefenin ortaya çıkmasını sağlayacak felsefi bir yöneme dönüşecektir.⁹

Bülent Gözkân'a, bu önemli metni Türkçeye kazandırdığı için teşekkürlerimizi iletiyoruz.

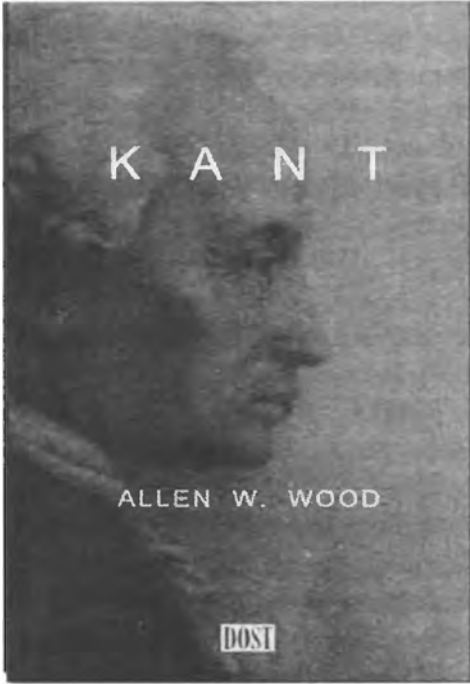
7 A.g.e., s. 85.

8 Jean van Heijenoort, *From Frege to Gödel*, Harvard University Press, Cambridge, 1967, ss. 127-8.

9 Frege, a.g.e., s. 68.



FELSEFE VİTRİNİ



Allen W. Wood

Kant

çev. Aliye Kovanlıkaya

Dost Yay., Ankara, 2009, 239 syf.

“Allen Wood, Kant’ın özellikle etik, teoloji ve tarih anlayışları üzerine yapmış olduğu çalışmalarla tanınan isimlerden biri.

Kant, felsefi düşüncenin seyrinde yaptığı büyük etkiye paralel olarak, fikirlerinden yaşamına her yönüyle en çok çalışma konusu olan filozoflar arasında yer alır. Düşüncelerinin sonu gelmez ince(derin)likleri ve çok katlılığı günümüzde de alandaki pek çok kişi için özel ilgi ve çalışma konusu olmaya devam ediyor. Allen Wood, Kant’ın özellikle etik, teoloji ve tarih anlayışları üzerine yapmış olduğu çalışmalarla tanınan isimlerden biri. Eldeki kitapta ana hatlarıyla Kant felsefesini, Kant’ı henüz tanımayan okurlara tanıtmayı amaçlıyor. Bu nedenle düşünsel gelişimine etkilerini de göstermek niyetiyle ilk bölümde, Kant’ın yaşamöyküsünü, bazı noktalarda mitleşmiş yanlışları da düzelterek, özetle vermeye çalışıyor. Kant düşüncesinin odağına *Saf Aklın Eleştirisi*’ni alan yazar, takipeden dört bölüm-

de teorik felsefe konularını ele alıyor. Sonraki bölümde ise Wood, daha çok “insan türünün karakteri”ne ilişkin arayışı ekseninde Kant’ın tarih felsefesini inceliyor.

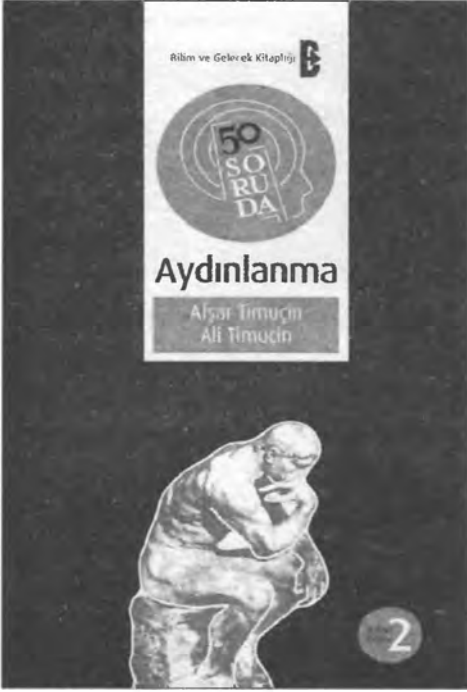
Wood, Kant’ın etik kuramını, yedinci bölümde, daha çok “kendi kendini yöneten varlık olarak akıllı fail” düşüncesi temelinde ele alırken, son iki bölümde estetik, siyaset ve din konularını işleyerek her bir konuda Kant’a yöneltilecek eleştirileri de sunuyor.

Yazar, her bir konuya ilişkin farklı ve öne çıkan Kant yorumlarına olabildiğince yer verirken, bölüm sonlarında da okuyucuya kılavuzluk edecek bir okuma listesi sunuyor.

Eser, yalnızca Kant’ın felsefesindeki özgün eleştirel projeye dikkat çekmiyor, aynı zamanda bu projenin farklı uzantılarının bütünselliğini de ortaya koyuyor.

TUNCAY SAYGIN

FELSEFE VİTRİNİ



Afşar Timuçin

Ali Timuçin

Aydınlanma

Bilim ve Gelecek Kitaplığı,
İstanbul, 2010, 160 syf.

“On sekizinci yüzyıldaki toplumsal-
düşünsel bir gelişimin ürünü olan
Aydınlanma devrimini felsefi,
siyasal-toplumsal boyutları ile
inceleyen bir kitap.

Çok kapsamlı bir konuyu farklı yönleriyle
ele alan pratik bir kılavuz. “Aydınlanmayı
bir toplumun belli bir dönemdeki düşünce et-
kinliği olarak mı anlamalıyız? Aydınlanma bi-
raz da bütün insanlığı ilgilendiren bir düşün-
ce değil midir?” Bu kritik soruya verilen cevap-
ta, uygarlıklar tarihinden bir ilerleme ve geli-
şme sistematiği tasvir edildikten sonra, “Tarihin
belli bir döneminde dünyanın belli bir yerinde
ortaya çıkmış olan her dönüşüm gerçekte in-
salığın ortak dönüşümüdür. Etkileşimlerin öy-
lesine görülmez koşullarda alttan alta geliştiği
bir dünyada kimin kimden nasıl etkilendiğini
söyleyebilmek olası değildir,” deniyor (s. 23).

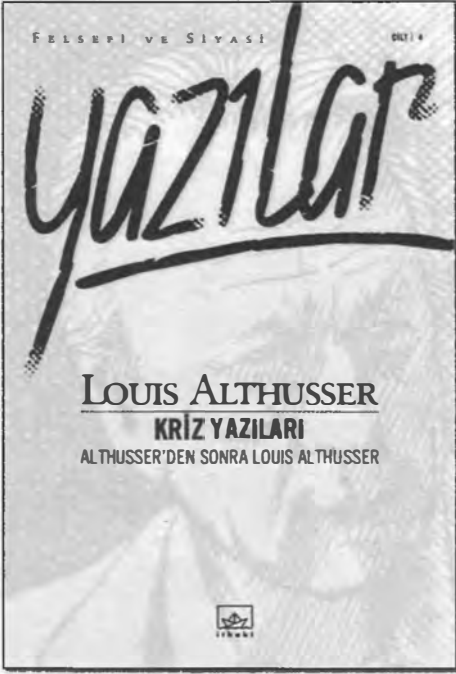
Aydınlanma düşüncesinin sınırlarındaki ge-
rilimi de bu cümleden hissetmek mümkün.
Bugün de Aydınlanmanın belirli bir bölgeyle
sınırlı kalmaması, ideallerine ulaşma ümidini

de taşıyor. Kitap bu konuyu dokuz bölüm baş-
lığı altında toplanan elli soru ve onların cevap-
larıyla birlikte tartışıyor.

Kitap, genel olarak on sekizinci yüzyıldaki
toplumsal-düşünsel bir gelişimin ürünü sa-
yılan Aydınlanma devrimini felsefi, siyasal-
toplumsal boyutları ile inceleyerek, insanlık
tarihindeki bu müthiş dönüşümün kaynak-
larını, taleplerini, yarattığı etkileri, dinsel dog-
malar karşısında nasıl bir mücadeleye girişti-
ğini, geleneğin tıkadığı yolları açmak adına
özgürleşme yolunda verilen uğraşları Sanayi
Devrimi, Fransız Devrimi, burjuva sınıfının is-
tekleri bağlamında Rousseau, Locke, Kant gibi
düşünürlerin Aydınlanmaya yaklaşımına baş-
vurarak ele alıyor.

Kitabın sonunda çok yararlı bir kaynakça da
verilmiş.

TAYLAN AYDIN



Louis Althusser

Kriz Yazıları

çev. Alp Tümertekin

İthaki Yay., İstanbul, 2009, 300 syf.

“Kriz Yazıları Althusser’in son dönem teorik yazılarının derlendiği ve düşüncesinin son evresini yansıtan bir eser.

Althusser’in son dönem teorik yazılarının derlendiği ve düşüncesinin son evresini yansıtan bir eser. Kitap iki ana bölümden oluşuyor: “Kriz Yazıları”, “Althusser’den Sonra Althusser”.

“Sınırları İçinde Marx” başlıklı uzunca yazıda Althusser, Marksizmin krizinin ne olduğunu ortaya koyduktan sonra, kriz fikriyle yüzleşmenin gerekliliğini ve tersine çevrilerek krizdeki imkânın olanağını ortaya koymaya çalışıyor. Bu amaçla, kendisinden önce ortaya konulan Marksizme ilişkin kriz düşüncelerinden oldukça farklı bir şekilde krizin temel sorumlusu olarak kuramın içine sızan idealist anlayışları gösteren Althusser, krizin aşılmasının da ancak hem teoride hem de pratikte idealist Marx anlayışlarının elenmesiyle mümkün olduğunu dile getiriyor.

Ona göre krizin baş sorumluları, bu anlamda, ekonomist, tarihsici ve hümanist Marksistlerdir.

Eseri oluşturan diğer kısa yazılar, genel olarak bakıldığında, Althusser’in güncel felsefe ve Marksizmle bir yandan hesaplaşmalarını bir yandan da bunlar üzerine düşüncelerini içeren oldukça değişik uzantıları olan yazılar.

Bu yönleriyle eserin, Althusser’in anlaşılması için önemli olduğu kadar, Marksist düşüncenin kendi sorunlarıyla yüzleşmesi adına da oldukça önemli tezler ve düşünceler içeren makalelerden oluştuğunu söyleyebiliriz.

Kriz Yazıları, Althusser’in temel düşüncelerinin sınırlı bir dönemini yansıtmakla birlikte, onun özgün pek çok tezini de ana hatlarıyla sunuyor ve Althusser’in Marksizme katkılarını yeniden değerlendirmeyi sağlıyor. T.S.



Doğın Özlüm

**Anlamdan Geleneğe,
Kimlikten Özgürlüğe
(Kavramlar ve Tarihleri III)**

İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2009, 335 syf.

*“Özlüm’in kaleme aldığı her metin
gibi bu kitabı oluşturan yazılar
da onun coşkulu heyecanının
sunduğu mükemmel birer bilgi ve
değer hazinesi.*

Türkiye’de sağlıklı ve çokyönlü bir felsefi geleneğin oluşmasına öncülük eden akademisyenlerden biri olan Doğın Özlüm’in farklı kavram ve sorunlara ayrılmış yazılarından oluşan yeni eseri...

Eserde işlenen kavram ve sorunlar, Doğın Özlüm’e özgü felsefi duruşa uygun bir şekilde, hermeneutik gelenekten hareketle Anglo-Sakson ve pozitivist felsefelerden başka felsefelerin, felsefi yaklaşımların da bulunduğu vurgulanarak ufuk açıcı bir şekilde ele alınıyor. Eserin bu yönüyle özel bir bütünlüğü olduğunu söylemek de mümkün. Evrensellik iddiasındaki yerleşik felsefi yaklaşımın geçersizliğine dikkat çeken bu bütünlük içinde Özlüm; gelenek, anlam, özgürlük, kimlik, demokrasi gibi gündelik hayatın içinde özel bir yer işgal eden kavramların felsefenin sunabileceği en

derin anlam imkânıyla işlenebildiklerini gösterdiği için, okuyucuyu ciddi bir şekilde ezberleriyle hesaplaşmaya sevk ediyor. “Türkiye’de ve Türkçede Felsefe” başlıklı metin de bu bağlamda edindiğimiz ezberlere doğrudan doğruya ciddi bir alternatif bakış sunarak, üzerinde konuşmaktan sakınılan “geleneğimiz”i, içinde yaşadığımız kültür evreninin mazisini ve bununla paralel olarak da felsefi mirasımızı eleştirel bir gözle yeniden okumak zorunluluğunu ortaya koyuyor. Özlüm’in kaleme aldığı her metin gibi bu kitabı oluşturan yazılar da onun coşkulu heyecanının sunduğu mükemmel birer bilgi ve değer hazinesi. Türkçe felsefe kitaplıklarının hemen hemen hepsinde vazgeçilmez bir yere yerleşen tüm kitapları gibi *Anlamdan Geleneğe, Kimlikten Özgürlüğe* de felsefe kitaplıklarında özel bir yer edinecek eserlerden. T.S.



FELSEFE VİTRİNİ



Jean Baudrillard
**Gösterge Ekonomi Politikası Hakkında
Bir Eleştiri**
çev. Oğuz Adanır, Ali Bilgin
Boğaziçi Üniversitesi Yay.,
İstanbul, 2009, 278 syf.

Çağdaş topluma karşı marjinal bakışını "tüketim toplumu", "simulakr", "simülasyon", "hiper realite" gibi kavramlarla ortaya koyan Fransız düşünür Jean Baudrillard'ın 1972 yılında yayımlanan ve temel tezlerinin bütünsel bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olacak bu kitap, Mauss'un "armağan kuramı" ile Veblen'in modern toplum çözümlemelerinden hareket ederek söz konusu toplumun gösterge ekonomi politikasını çözümlemeyi hedefleyen bir eser.

T.S.

Fung Yu-Lan
Çin Felsefesi Tarihi
çev. Fuat Aydın
İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.,
İstanbul, 2009, 474 syf.

Çağdaş Çinli filozof Yu-Lan'ın kaleme aldığı eser, Çin felsefesine ilişkin yazılan en derli toplu eserlerin başında geliyor. Yu-Lan, eserinde, Çin'de var olan felsefenin temel özelliklerini ortaya koyduğu gibi, bu geleceği kökenlerinden başlayarak, farklı yönlerini de kapsayacak şekilde modern uzantılarıyla ele alıyor. Bunun yanı sıra, Batı felsefesinin ve etkilerinin de içerildiği eser, Türkiye'de Çin felsefesine ilişkin kaynaklar açısından büyük bir boşluğu doldurmak adına oldukça önemli bir katkı.

T.S.

FELSEFE VİTRİNİ



Charles Darwin
Türlerin Kökeni
çev. Öner Ünal
Evrensel Basım Yay.,
İstanbul, 2009, 544 syf.

Charles Darwin'in 1831-36 yılları arasında Beagle'a çıktığı araştırma gezisi sonrasında oluşturmaya başladığı evrim teorisi, bilim tarihinde önemli bir keşif olmaktan da öteye geçti. Dünyanın ve insanlığın oluşumuyla ilgili yüzyıllardan beri süregelen dinsel dogmaya darbe vuran bilimsel teorilerden sadece biri olarak görülmedi. Güncelliğini günümüzde de koruyan evrim teorisine ilişkin tartışmanın ana yapıtı olarak kabul edilen *Türlerin Kökeni*, eserin ilk yayımlanışının 150. yılında yeni bir çeviriyle Türkçede.

T.S.



Manfred Geier
Kant'ın Dünyası
çev. Erol Özbek
İletişim Yay.,
İstanbul, 2009, 318 syf.

Felsefe tarihinin yanı sıra bilim ve uygarlık tarihinde de özel bir yere sahip olan Kant biyografilerinin önemli bir kesimi, çoğunlukla onun felsefi gelişimine odaklanan metinlerdir. Geier'in metni daha özel bir yol izleyerek, bir yandan Kant'ın yaşamını okuyucuya sunuyor, diğer yandan günümüzde de önemini koruyan Kantçı bakışın odağını ve imkânını ortaya koymayı amaçlıyor. Aydınlanma düşüncesinin kurucuları arasında en önemli yere sahip olan bu filozofun bir hayli çetin metinlerini anlamak için sağlam bir kaynak.

T.S.



FELSEFİ ETKİNLİKLER

Queer-yoldaşlığı ya da
savaş karşıtı siyaset

15 Mayıs 2010

Amerikalı düşünür Judith Butler bu sene beşincisi düzenlenen "Homofobi Karşıtı Buluşma" kapsamında, Ankara'da, Siyasal Bilgiler Fakültesi Aziz Köklü Salonu'nda, Türkiyeli okuyucularıyla buluştu. Pek çok okurun 2008'de Türkçeye *Cinsiyet Belası* (çev. Başak Ertür, Metis Yay., İstanbul, 2008) olarak çevirilen *Gender Trouble* kitabından tanıdığı Judith Butler'ın günler öncesinden merakla beklenen konuşmasının başlığı "*Queer-Yoldaşlığı ya da Savaş Karşıtı Siyaset*"ti.

Postyapısalcı feministlerden sayılan Butler, cinsiyet ve cinsellik meselesini özcü metafiziğin bakış açısından kurtarmakla kalmayan, aynı zamanda yapısalcılığın feminizm üzerindeki etkilerini de eleştiren bir düşünür. Butler'a göre, toplumsal cinsiyet (*gender*), cinsiyetin (*sex*) doğal bir tezahürü olmadığı gibi, insanın değiştiremeyeceği kültürel bir sabit de değildir. Bu nedenle cinselliği ve cinsiyeti bir töz olarak ele almak ya da kültürel belirlenmişliği bir yazgı olarak kabul etmek, konuyla ilgili sorunları örtbas etmekten başka bir işe yaramayacaktır; çünkü cinsiyet denilen şey, sınırlarla belirlenemeyecek bir akışkanlığa sahiptir. Butler bu akışkanlığı "performativite" kavramıyla açıklar. Toplumsal cinsiyetli beden performatiftir; başka bir ifadeyle, toplumsal cinsiyetli bedenin gerçekliğini teşkil eden çeşitli edimlerden ayrı bir ontolojik statüsü yoktur. Bedensel hareketler ve icralar performatif oldukları için, bedenin dışavurmuş gibi yaptığı öz ya da kimlik, bedensel

işaretler ve söylemsel yollarla üretilen ve sürdürülen üretimlerden ibarettir (a.g.e., s. 224).

Butler, *Cinsiyet Belası*'nın "Önsöz"ünde, kendisini cinsiyet ve cinsellik meselesi hakkında düşünmeye iten ailevi durumlardan söz eder: "Anatomik olarak anormal bir bedeni olduğu için Kansas bozkırlarında bir hastaneye kapatılıp ailesinden ve arkadaşlarından uzakta hayatının sonunu bekleyen bir dayı; bazen gerçek bazen hayali cinsellikleri yüzünden evlerini terk etmek zorunda bırakılan eşcinsel kuzenler" (a.g.e., s. 25). Engellenen, tutsak edilerek askıya alınan ya da süregiden bir idam cezasına dönüşen hayatın bir şiddet olduğunu dile getiren Butler, kitabında, bu akrabaları evden uzaklaştırmayı engelleyecek bir yaşam biçiminin olabilirliğini sorgulamıştır; "toplumsal cinsiyeti 'doğallıktan çıkarma'ya yönelik o inatçı çabanın kaynağında hem ideal cinsiyet morfolojilerinin içerdiği normatif şiddetle karşı koyma arzusu, hem de doğal heteroseksüelliğe dair sıradan ve akademik cinsellik söylemlerinin beslediği yaygın varsayımların kökünü kurutma arzusu" yatmaktadır (a.g.e., ss. 26-7). Bu durumda, Butler'ın yanıtlamaya çalıştığı temel soruyu, kendi sözleriyle, şöyle belirlemek yanlış olmayacaktır: "İdeal morfoloji adına insan bedenine dayatılan kısıtlamaları nasıl yeniden düşünmeliyiz ki norma uymayanlar yaşam içinde ölüme mahkûm edilmesinler?" (a.g.e., s. 27).

Bedeni "tözel" ya da "kültürel" bir perspektiften değil de "performatif" bir perspektiften ele almak, Butler'ı, aktivist bir siyaset kuramı geliştirmeye yöneltilir. Bu yeni siyaset kuramı, dışlamaya dayalı "eski" hakikat rejimlerinden özellikle kaçınacaktır. Bu nedenle feminizmin

**“İdeal morfoloji adına
insan bedenine dayatılan
kısıtlamaları nasıl yeniden
düşünmeliyiz ki norma
uymayanlar yaşam içinde
ölüme mahkûm edilsinler?**



belli toplumsal cinsiyet ifadelerini idealleştirip yeni hiyerarşi ve dışlama biçimleri üretmemeye dikkat etmesi gerektiğini vurgulayan Butler, kimi toplumsal cinsiyet ifadelerinin yanlış veya türev, diğerlerininse doğru/hakiki ve orijinal sayılmasını şart koşan hakikat rejimlerini eleştirecektir (a.g.e., s. 12). Butler, kadın sorununu kadın-erkek ayrımına dokunmaksızın fallosentrik bir evrende “eşit hak talebi” düzleminde çözmeye girişen daha önceki feministlere karşı, dualist düşünme biçiminin bir kurgusu olan bu ayrımı yerle bir etme kapasitesine sahip yeni aktivist bir siyaset dile getirecektir; bütün azınlıkları/farklılıkları kucaklayacak nitelikte siyasi bir harekettir bu. İşte, Butler’ın 15 Mayıs’ta yaptığı konuşmanın konusu da buydu: *Queer-Yoldaşlığı* ya da *Savaş Karşılığı Siyaset*. Aziz Köklü Salonu’nu dolduran Ankaralı ve Ankara dışından gelen 900’ün üzerinde dinleyici yaklaşık iki saat süren konferansın sonrasında, *queer* siyaset hakkında önemli ölçüde fikir sahibi oldu. Butler, *queer*

hareketinin kimliğe dayalı olmayan siyaseti ve arzunun özgürleştirici gücü üzerinden “beden”, “iktidar”, “toplumsal cinsiyet”, “azınlıklar”, “özne”, “özgürlük”, “devlet şiddeti”, “militarizm”, “sekülerizm”, “kırılancılık” ve “tanınma” gibi konulara değindi.

Günümüzdeki siyasal tartışmalarda giderek daha fazla ele alınan ve muhalif hareketlerin siyasal hatlarını önemli ölçüde etkileyen kimlik siyaseti, Butler’ın konuşmasında yeni bir açıdan irdelendi; konuşmanın neredeyse bütününe hâkim olan temel sav, “hiçbir kimliğin özgürleştirici olamayacağı”ydı. Bütün kimliklerin bizden önce var olan bir norm sistemi tarafından bize giydirilişi gibi, cinsel kimliklerimiz de bir tercih değil, söz konusu normlar tarafından dayatılan bir belirlenimdi. Bu normlar yalnızca polis ve devletin cinsiyet ve cinsellik üzerindeki kontrolünü geçerli kılmakla kalmıyor, normların dışında yaşayanların suçlu ilan edilmelelerini ve şiddete maruz kalmalarını da meşrulaştırıyordu. Bu durumda, arzu ve tutkuları baskı

altına alarak bedenleri kontrol eden normları yıkmak, toplumsal cinsiyetin yeniden üretilebilmesi için iktidarla sürekli mücadele etmek zorunluydu. Böylece "adalet", "özgürlük", "eşitlik" gibi kavramların anlamlarını değiştirmek mümkün olacak, bu kavramlar "tanınma"yla ilgili olarak belirlenebilecekti; çünkü, toplumsal cinsiyetin edimselliği açısından bakıldığında, her ne kadar bütün cinsiyetlerin kategorize edilmesi mümkün olmasa da, "tanınma"yla ilgili normların değiştirilmesi gerektiği açıktır. Kişilerin *conatus*larının ve kendilerini ifade etme biçimlerinin bizimkilerden farklı olmasına rağmen tanınması ve onlara kendilerini gerçekleştirme olanağı sağlanması gerekmektedir. Butler'a göre, dilimizin yanı sıra mevcut görme biçimlerimizi de değiştirerek elde edebileceğimiz bir durumdur bu. Görme biçimlerimizi değiştirmek ise bedenin yalnızca tek bir görünme biçimi olmadığını, bu nedenle farklı görünenlerin suçlu ilan edilmemesi gerektiğini kabul etmekle mümkündür. Butler, bedenin tek bir görünme biçimi olmadığını, Fransa'daki okullarda uygulanan peçe yasağını örnek göstererek ele aldı. Bu yasağın eğitim hakkı eşitliğine aykırı olduğunu söyleyerek, farklı görünme biçimlerine sahip insanların da özne olması gerektiğini vurguladı ve ülkemizde tartışılmalı başörtü yasağına gönderme yaptı.

"Tanınma" ve "özne" kavramlarını "kırılabilirlik"la ilgisinde ele alan Butler, "kırılabilirlik"tan yola çıkarak *queer* siyaseti tüm kırılabilir grupları toparlayacak aktivist bir siyaset olarak belirledi. Keyfi devlet zulmünü en iyi ifade eden kavramlardan bir olarak "kırılabilirlik", belli nüfus gruplarının sosyal destek ağlarından daha az yararlanması ve yoksulluk, hastalık, ölüm gibi durumlarla daha fazla karşılaşması anlamına gelmektedir. Kırılabilir gruplar, mevcut normların dışında olanlardır. Bu nedenle,

görme biçimlerinin ve dilin dönüştürülmesi mücadelesine özne olarak katılarak tanınmayla ilgili normları değiştirecek olanlar onlardır. Farklı olanların özne olabilmesi ancak böyle mümkündür. "Yoksulluk", "hastalık", "yerinden edilme", "keyfi devlet şiddetine maruz kalma", "haklardan ve gerekli korumadan yoksun bırakılma" gibi adaletsizliklerle karşı karşıya kalan herkes, ancak ortak acı üzerinden birleşebilir. Aslında sokakta yaşayan evsizler ile *transgender*lerin sorunları birbirine çok benzerdir; tıpkı cinsel özgürlük mücadelesi ile dinsel özgürlük mücadelesinin benzerliği gibi. Bu konuyla ilişkili olarak bedenin görünümüne etki eden tek bir ideoloji olmadığını savunan Butler, "sekülerizm", "militarizm", "milliyetçilik", "homofobi", "yoksulluk", "yabancı düşmanlığı" vb. arasında bağ kurmak gerektiğinin altını çizdi ve azınlıkları bir araya getiren *queer* siyasetin bütün bunlara karşı bölgesel olmayan sağlam bir sol hareket olduğunu dile getirdi; *bir kimlik değil de tüm azınlıklarla özdeşleşme aracı olan queerin*, anti-homofobik, anti-militarist, anti-rasist, anti-kapitalist duruşların hepsini kapsayan ortak bir duruş olduğunu belirtti. Bu bağlamda, İsrailiilerle Filistinlilerin birlikte mücadele etmeleri, anti-homofobik ve anti-militarist hareketlerin ekonomik adalet hareketinden bağımsız olmaması, eşcinsellerin militarist ve milliyetçi saflara çekilerek diğer azınlıklardan kopmamaları, ulus fikri maskülen bir kule olarak inşa edilmiş olduğuna göre her durumda onun karşısında yer almak gerektiğini vurguladı.

Butler konuşmasının birçok yerinde Türkiye'nin güncel durumuna ilişkin çeşitli yorumlar yaptı: Türkiye'deki sekülerizm tarihi ve bölgesel ayrımlar göz önünde bulundurulduğunda, sekülerizm ile militarizm arasındaki sıkı bağın açıkça görüldüğünü, bu neden-

le Türkiye'deki feministlerin sekülerizmi tarafsız görmemeleri gerektiğini söyledi; geçtiğimiz aylarda homoseksüelliğin bir hastalık olduğunu dile getiren Aliye Kavaf'ı cinselliğin ifade özgürlüğünün bir yansıması olduğundan ve bu nedenle korunması gerektiğinden habersiz konuşmakla suçladı, bu tür konuşmaların cinsel kimliğe yönelik şiddeti meşrulaştırdığını vurguladı; Türkiye'deki nefret cinayetlerine ve Türkiyeli feministler ile LGBTT örgütlerinin bu olaylar karşısındaki faaliyetlerine değindi.

Dinleyicilerden büyük alkış alan konuşmasının ardından Butler'a gelen sorular da konferansın verimli geçtiğine dair önemli bir işaret. Butler, kendisini ilgiyle dinleyen Türkiyeli dinleyicileri özgürlük için mücadele etmeye çağırdı; milliyetçilik, militarizm, sekülerizm, kapitalizm ve homofobi arasındaki bağlantı gereği mücadeleye katılacak herkesi anti-homofobik, anti-militarist, anti-rasist ve anti-empyralist olmaya, tüm kimliklerle özdeşleşmeyi mümkün kılan *queer*-yoldaşlığına dahil olmaya davet etti. Gerek dinleyicilerin Butler'ı dinleyişlerindeki saygı ve özen, gerekse konuşma sonrasında onları Cebeci'den Kızılay'a yürüyüş yapmak için sokağa taşıyan soru işaretleri, felsefenin güncel sorunlar hakkında söz söylemesinin önemini hatırlatması bakımından heyecan vericiydi. Dahası bu konuşma, *queer* siyasetin Türkiye'nin özgül koşulları göz önünde bulundurularak ele alınması ve dikkatlice değerlendirilmesi gerektiğini hissettirdi. Butler'dan önce kürsüye gelerek Batının entelektüel hegemonyasına karşı geliştirilmesi gereken güney-güney diyaloguna vurgu yapan *Queer*-Yoldaşlığı Ortadoğu temsilcisinin sözleri de söz konusu gerekliliği anlatması açısından oldukça önemliydi.

TOROS GÜNEŞ ESGÜN

HAKSIZ TAHRİK UNJUST PROVOCATION

Aksu Bora
Canan Beykal
Canan Şenol
Elif Ekin Akşit
Handan Çağlayan
İnci Eviner
Judith Butler
Neşe Erdok
Nil Yalter
Nur Koçak
Pınar Selek
Şükran Moral
Tomur Atagök

(ed.) Ayşegül Sönmez

BİR SERGİ KİTABI | AN EXHIBITION BOOK

Haksız Tahrık: Bir Sergi Kitabı

Unjust Provocation

Editör: Ayşegül Sönmez

İngilizceye çeviri: Alican Azeri

İspanyolcadan Türkçeye çeviri: Çiçek Öztekin

Kadınların sanatı ile cinsiyet olguları arasında mutlaka bir ilişki var mıdır?

Feminist sanatçılar tanım gereği feminist sanat mı yaparlar? Feminist olduğunu inkâr eden ya da bu konuda suskun kalan bir kadının sanatı, feminist sanat sayılabilir mi? Peki erkek sanatçılar feminist sanat üretebilirler mi? Psikanalitik anlamıyla cinsel farklılığın işleyişini araştıran sanat, feminist sanata girer mi?

Tıpkı kendini eyer/sergi olarak tanımlayan Haksız Tahrık sergisinin bu sorular üzerine düşünmemizi sağladığı gibi kitap da bu ve bu soruların içinden çıkan başka sorulara yanıtlar aramamızı sağlıyor.

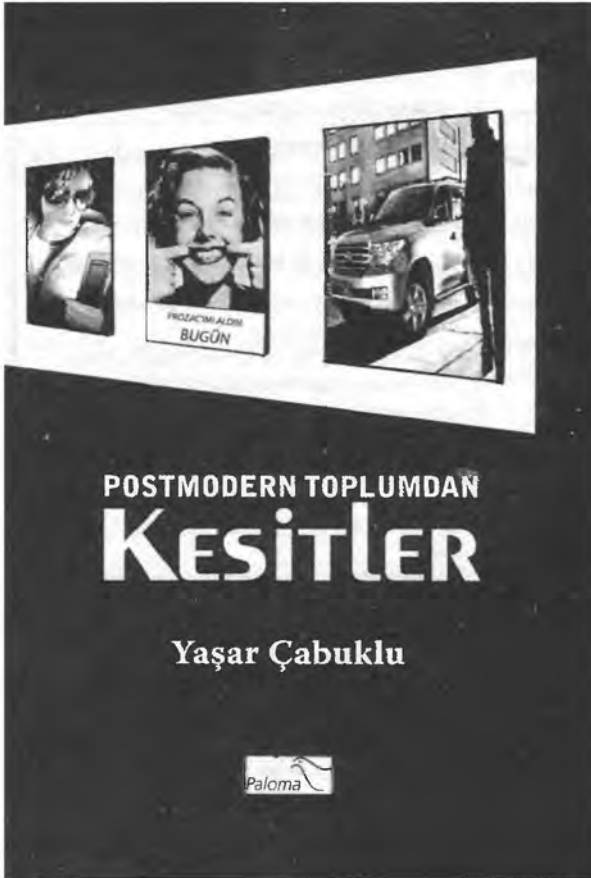
Bu söyleşilerden karşımıza çıkan her bir manzara, ataerkil bir kültürde kadın olmanın anlamına ilişkin samimi ve sahihi cümleler içeriyor. Kadının temsildeki görünümünü belirleyen yanılsama ilişkilerini ortaya döktükleri gibi cinsel farklılığın psikososyal profilini çiziyor.

İnsancıl Felsefe Çevresi

Ömer Naci Soykan, *İnsancıl Felsefe Çevresi* adıyla, genç akademisyenler ve felsefe-ye yüksek düzeyde ilgi duyanlardan oluşan bir grupla altı yıldan beri metin okuma-incelemeleri yapıyor. *Çevre*, cumave cumartesi günleri bir araya gelerek çalışmalarını, kurulduğu 1984'ten beri yılda sekiz ay araliksız sürdürüyor. Okunan ve tartışılan eserler arasında ilk sıralarda Immanuel Kant'ın *Salt Aklın Eleştirisi* ile Edmund Husserl'in *Ideen I*

adlı eserleri yer alıyor. Yine Husserl'in "Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe" kitabı ile "Kriz" makalesi de *Çevre*'de okunuyor. Türkiye'de felsefe birikimine telif ve çeviri eserler sunarak katkı sağlamayı kuruluş amaçlarından biri olarak gören *Çevre*, *Ideen I*'i Türkçeye kazandırma çabasında. Çeviriye başlamadan önce eseri baştan sona birlikte okuyan katılımcılar, terimlerin, Husserl'in genel düşünüşüne en uygun Türkçe karşılıklarını bulmaya çalıştılar.

Özgüç Güven



MARKA KÜLTÜRÜ
New Age Gezinleri
Prozac Kültürü ve Kadınlar

Yuppie'den Bobo'ya

EV YENİLEME

KÜÇÜK TAMIRATLAR

X KUŞAĞI

X KUŞAĞI

Cep Telefonu

EROTİZM

DO IT YOURSELF

Kendin Yap Kültürü

Ana Akım Kendin Yap Kültürü

Lüks Arazi Araçları

Yaşam Tarzı ve

Ticari Kültür

Açık Doğadan Korunaklılığa

UYKU VE

UYKUSUZLUK

**Korkunun Mimarisi ve
Kapalı Yerleşmeler**

ALEF KURGU KİTAPLIĞINDAN ÇAĞDAŞ BİR KÜLT ROMAN
GÜNEŞ KRALİÇESİ TIRZA



"Arnon Grunberg'in metninden yayılan zekâ ve alaycı zihniyetin ışığı, okumayı kesintisiz bir hazzla dönüştürüyor."

J.M. COETZEE

"Kendi toplumuyla çıplak ve yakıcı bir yüzleşmeyi iyi kurgulanmış bir hikâye ve derinlikli psikolojik tahlillerle yaparken günümüz kapitalist toplumlarının geneline uzanan Tirza'yı çok beğendim."

A. ÖMER TÜRKES

Radikal Kitap, 17 Ekim 2008

"Tirza çokook iyi bir roman."

NECMİYE ALPAY

Radikal, 16 Nisan 2009

"Kendi halinde gibi gözükken hayatların kırılğanlığını, duvara toslamalarını, çılginca savrulmalarını yer yer mizahi, yer yer ironik bir üslupla aktaran Grunberg gerçekten de başarılı bir yazar."

MÜGE İPLİKÇİ

Vatan Kitap, Aralık 2008

Kitap editörü Jörgen Hofmeester, son derece sıkıcı bir burjuva varoluşu içinde yaşayan, emeklilik yaşında bir Amsterdamlıdır. Roman, canından çok sevdiği ergen kızı Tirza'nın mezuniyet partisi için suşi hazırladığı sahneye açılır. Bir Dostoyevski romanındaki gibi görünüşte sakın başlayan şeyler engellenemez şekilde açılacak, tırmanacaktır. Sayfalar açıldıkça Hofmeester'ın sürprizsiz hayatı da belirsizliklere açılır. Seneler önce çocukluk aşkına kaçan karısı beklenmedik şekilde ortaya çıkar ve onun huzurlu, şık evinin düzenini bozar. Gözbebeği Tirza, erkek arkadaşıyla Afrika'ya gideceğini bildirir. Üstelik delikanlı Faslı bir Müslümandır. Roman, kahramanları arasında bir dizi uygunsuz, müstehcen, acı dolu, bir o kadar da tuhaf karşılaşmayla ilerlerken işler karışır.

ABSTRACTS

(İNGİLİZCE ÖZETLER)

Husserl and the Problem of Idealism

Theodor W. Adorno

This article was published in the *Journal of Philosophy* in 1940. In this article, Adorno, who is an upholder of Critical Theory which is originated with the Frankfurt School, focuses on the problem of idealism in respect to Husserl's philosophy. He discusses the problem of idealism as something that leads the philosopher to an impasse. According to his view, Husserl stuck into idealism while he was trying hard to overcome it. Adorno tries to ground his claim with the analysis of the paradoxical notions that Husserl uses in his philosophy. He examines the notions such as "givenness", "intentionality", "categorical intuition" so as to demonstrate their paradoxical structure and to justify his claim.

Pleasure, Attention, Affection: Stumpf in the Shadow of Husserl

Natalie Depraz

This paper offers a deep phenomenological analysis of *attention* through its relation with *pleasure* and *affection*. *Attention* is analyzed by the way of back and forth movement between Husserl's lectures in 1904-5 and Stumpf's *Psychologie du son* (1883). Throughout the analysis, the paper discloses that Husserl's phenomenological analysis of *attention* slightly touches to Stumpf's understanding of *attention*, giving a central role to pleasure, and that Husserl's analysis inevitably takes its original phenomenological insight which relates the analysis of *attention* to its complex relation of perception, affection and moments of *attention*. Finally, the paper ends in a brief discussion on the new analysis of *attention*, coming from the contemporary psychology and neurology, and in their promising results for the phenomenology.

Intentional Analysis and Speculative Thinking Problem

Eugen Fink

First given as a speech at International Phenomenology Colloquium in Brussels (1951), this article was written as an attempt to questioning the legitimacy of phenomenological method developed by Husserl in an anti-speculative

manner. In the article the outlines of phenomenological method is delineated and the question of whether phenomenology has to abandon speculative thinking or not is broadly discussed. The main contention of the article is that even in phenomenology itself there are some elements pertaining to speculative thinking.

Husserl's Concept of Noema and Meaning

Dagfinn Føllesdal

During the last twenty years Husserl's phenomenology has acquired a growing interest among philosophers coming from other traditions, which turns out to be a systematic interest in various interrelated issues in the philosophy of mind, philosophy of language and perception. Husserl's philosophy has also been interpreted to be addressing the same concerns that were now worrying "analytic" philosophers in a different terminology and from a different point of view. In this manner, the noema which is the key notion in Husserl's theory of intentionality turns out to be closely related to the notion of meaning which is central to much "analytic philosophy." Mainly focusing Husserl's concept of noema, this article tries to display how Husserl's view on intentionality comes very close to Frege's and some others' views on language.

The Concept of Life-World

Hans-Georg Gadamer

In this article Gadamer tries to put forward the place of the concept of life-world not only in the phenomenology of Husserl but also in Husserl's whole life. The concept of life-world shows, for Gadamer, the very peculiar nature of Husserlian thought in the sense that the phenomenology of Husserl tries to include not only the scientific world but also the world of our daily life. The problems posed by Husserl's transcendental reduction are held to be closely related to the later development of the concept of life-world. Gadamer also shows that the development of the concept of life-world enabled Husserl to see the necessity of the historical dimension that he never included in his earlier philosophical works. Gadamer, moreover, deals with the tension between Husserl's idea of philosophy as a rigorous science and political-practical life issues which has become more visible after the centralization of the concept of life-world by Husserl.

Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology

Introduction and First Meditation

Edmund Husserl

Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology is a book by Edmund Husserl, based on lectures he gave in Paris on February 23-25, 1929. In the first

part of his study composed of five meditations, Husserl examines the Cartesian path leading to transcendental phenomenology where he tackles concepts such as transcendental reduction, epoche, static and genetic phenomenology, eidetic reduction and intersubjectivity. According to him, the most reliable way to inquire into the method of transcendental phenomenology is to re-evaluate Descartes' meditations, which to him represent the first example of philosophical reflection. In this framework, in the first meditation, Husserl probes the path leading to transcendental Ego along with the Descartes' Cartesian Revolution and the concept of evident.

Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: General Introduction to a Pure Phenomenology

Introduction

Edmund Husserl

Husserl's three-volume work published in 1913 and entitled *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: General Introduction to a Pure Phenomenology* is one of the first studies in his mature period where he tries to form a predominant program for his phenomenological approach. In this study, he tackles phenomenology in its tiniest details and tries to ground phenomenology as a science. In this work, Husserl aims to get phenomenology recognized as an a priori science of eidetic essences through providing an analysis of pure consciousness and even outlining the phenomenology of mind. Attempting to explain his objective through the oppositions between science of facts and eidetic sciences, and concepts of real and irreal in the introduction of his work, Husserl insists that transcendental phenomenology is not psychology. According to the philosopher, phenomenology should be the essential doctrine of not the real phenomena but transcendently reduced phenomena. The method that has to be used in this doctrine is not the method relying on experience of empirical sciences but rather the reductionist method of his transcendental philosophy.

The Noematic Sense and the Relation to the Object

Edmund Husserl

In this work Husserl resolves layers of phenomenological problem that investigates the relation between consciousness and an objectivity. Exploring on a transcendental ground sound foundations of the actual relation between consciousness and objectivity Husserl formulated encountered problems as the phenomenological problems. By this way Husserl constructs the systematic phenomenology that leaves psychology behind

Bunalımın kökenlerine doğru...

TÜM
KİTAPLARINDA

"Ekonomi Politüğın İnsanı" "kim" dir?

Metin Sarfatı



DERİN
YAYINLARI

Bugünün bunalımı dünün hangi kırılmalarında, hangi koşullarında gizli?



Ekonomi politüğın kökenlerine, felsefesine doğru bir yolculukla iz sürmek...



Bulunan ipuçlarından yola çıkarak yeni çıkış yolları aramak...



Yeniden çıkmazlarda kaybolmamak...

DERİN YAYINLARI

Dağıtım Çağaloğlu (212) 511 51 90 / Sahafılar Çarşısı-Beyazıt (212) 513 55 75
www.deryayinevi.com.tr / info@deryayinevi.com.tr

İstanbul: Remzi Kitabevi-Nezih Kitabevi-D&R-Altın-Kabalcı-İstiklal
Ankara: Dost Kitabevi-Siyasal Kitabevi - Mersim, Adana, İzmir: Kitapşan