DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

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/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

FENOMENOLOJİK HAREKET

TARİHSEL BİR GİRİŞ

HERBERT SPIEGELBERG

ÇEVİRİ SEÇİM BAYAZİT

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

PİNHAN YAYINCILIK
Litros Yolu, Fatih San. Sitesi No: 12/214-215
Topkapı/Zeytinburnu İstanbul
Tel: (0212) 259 27 60 Faks: (0212) 565 16 74
www.pinhanyayincilik.com
info@pinhanyayincilik.com
Sertifika No: 40676

Kaynak Metin: *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, Springer, 3rd ed., 1994.

Fenomenolojik Hareket
Tarihsel Bir Giriş
Herbert Spiegelberg

© Pinhan Yayıncılık, 2021
Türkçe çeviri © Seçim Bayazit 2021
Birinci Basım: Şubat 2021

Genel Yayın Yönetmeni: Mahmut Sever
Son Okuma: Burak Çakır
Kapak Tasarımı: Mahmut Sever
Dizgi: Özlem Sümbül

Teknik Hazırlık, Baskı ve Cilt:
Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu Fatih San. Sitesi No: 12/197-203
Topkapı-İstanbul Tel: (0212) 567 80 03
Sertifika No: 44865

Pinhan Yayıncılık
243

ISBN: 978-605-7768-42-1

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında gerek metnin, gerek görsel malzemenin yayınevinden izin alınmadan herhangi bir yolla çoğaltılması, yayımlanması ve dağıtılması 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturur.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Fenomenolojik Hareket
Tarihsel Bir Giriş

Herbert Spiegelberg
çeviri Seçim Bayazit



Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İçindekiler

İlk Edisyona Önsöz ◆ 17
Üçüncü Edisyona Önsöz ◆ 29

GİRİŞ ◆ 47
1.Tanımlanmış Fenomenolojik Hareket ◆ 47
2. İlişkisiz Fenomenolojiler ◆ 54
3. Ön İnceleme ◆ 69

I. BÖLÜM
HAZIRLIK EVRESİ ◆ 73

I
FRANZ BRENTANO (1838-1917):
FENOMENOLOJİK HAREKETİN ÖNCÜSÜ ◆ 75
1. Brentano'nun Fenomenoloji Tarihinde Yeri ◆ 75
2. Amacı: Felsefenin Bilimsel Bir Reformasyonu ◆ 76
3. Bilimsel Felsefenin Temeli Olarak Yeni Bir Psikoloji ◆ 82
4. Yeni Türde Bir Empirizm ◆ 84
5. Betimleyici Psikoloji Genetik Psikolojiye Karşı ◆ 85
6. Yeni Türde bir Deneyim: İçsel Algı İçgözleme Karşı ◆ 87
7. "Yönelimsellik": Temel Psikolojik Fenomen ◆ 88
8. Ruhsal Edimlerin "Doğal" Bir Tasnifi ◆ 91
9. Ruhsal Fenomenlerin Temel Bir Yasası ◆ 92
10. Zaman Farkındalığı ◆ 93
11. Etik Bilginin Temeli Olarak Apaçıklığın Bir Analogu ◆ 94
12. Brentano'nun "Kurgusal Varlıklar"a Karşı Mücadelesi ◆ 97
13. Brentano "Psikolojizm"in Ne Denli Temsilcisiydi? ◆ 98
Seçilmiş Kaynakça ◆ 100

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

II
CARL STUMPF (1848-1936):
DENEYSEL FENOMENOLOJİNİN KURUCUSU ◆ 103
1. Stumpf'un Fenomenoloji Tarihindeki Yeri ◆ 103
2. Çalışmalarında Fenomenolojinin Rolü ◆ 105
3. Fenomenolojisinin Genel Karakteristikleri ◆ 108
4. Bazı Somut Fenomenolojik Katkılar ◆ 111
5. Stumpf'un ve Husserl'in Fenomenolojilerinin İlişkisi ◆ 114
Arasöz: Stumpf'un Fenomenolojisi
ve William James'in Psikolojisi ◆ 116
Seçilmiş Kaynakça ◆ 118

II. BÖLÜM
HAREKETİN ALMAN EVRESİ ◆ 121

III
EDMUND HUSSERL'İN SAF FENOMENOLOJİSİ
(1859-1938) ◆ 123

A. GİRİŞ ◆ 123

B. HUSSERL'İN FELSEFE
KAVRAYIŞINDAKİ SABİTELER ◆ 125
1. Kesin Bilim İdeali ◆ 126
2. Felsefi Radikalizm ◆ 132
3. Radikal Özerkliğin Ethosu ◆ 135
4. Tüm Harikaların Harikası: Öznellik ◆ 138
5. Husserl'in Kişiliği ve Felsefesi ◆ 139

C. HUSSERL'İN FELSEFESİNİN GELİŞİMİNDEKİ
DEĞİŞKENLER ◆ 146
1. Ön-Fenomenolojik Dönem ◆ 146
Arasöz: Meinong'un "Gegenstandstheorie"si
ve Husserl'in Mantık'ı ◆ 153
2. Saf Mantık'ın Öznel Korelatı Olarak
Fenomenolojinin Başlangıcı ◆ 156

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Ara Söz: William James'in Husserl'in Fenomenolojisi İçin Anlam ve Önemi. ◆ *169*
3. Fenomenoloji "İlk Felsefe" Oluyor ◆ *177*
Ek Bölüm: Wilhelm Dilthey ve Edmund Husserl ◆ *181*
4. Fenomenolojik Hareketin Doğuşu ve Transendental Fenomenolojinin Başlangıcı ◆ *184*
Arasöz: Husserl'in Fenomenolojik İndirgemesiyle karşılaştırıldığında Santayana'nın Nihai Şüpheciliği ◆ *200*
Arasöz: Husserl ve Josiah Royce ◆ *207*
5. Transendental Fenomenoloji Sistemine Doğru ◆ *215*
6. Nihai Başlangıç ◆ *225*

D. TAKDİR YERİNE ◆ *232*
Seçilmiş Kaynakça ◆ *236*

IV
ASLİ FENOMENOLOJİK HAREKET ◆ 241

A. FENOMENOLOJİK ÇEVRELER ◆ *241*
1. Göttingen Çevresi ◆ *241*
2. Münih Çevresi ◆ *245*

B. ALEXANDER PFÄNDER (1870-1941): FENOMENOLOJİK PSİKOLOJİDEN FENOMENOLOJİK FELSEFEYE ◆ *247*
1. Fenomenolojik Hareket içinde Pfänder'in Yeri ◆ *247*
2. Felsefesinde Fenomenolojinin Yeri ◆ *250*
3. Fenomenoloji Kavrayışı ◆ *254*
4. Fenomenolojisinin Örnekleri ◆ *261*
5. Sonuç Niteliğinde Açıklamalar ◆ *267*
Seçilmiş Kaynakça ◆ *268*
6. Pfänder'in Takipçileri ◆ *269*

C. ADOLF REINACH (1883-1917): ÖZLERİN FENOMENOLOJİK ONTOLOJİSİ ◆ *274*
1. Reinach'ın Fenomenolojik Hareketteki Yeri ◆ *274*
2. Fenomenoloji Kavrayışı ◆ *276*
3. Fenomenolojisinin Örnekleri ◆ *281*
Seçilmiş Kaynakça ◆ *284*

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

D. MORITZ GEIGER (1880-1937): FENOMENOLOJİK ESTETİKTEN METAFİZİĞE DOĞRU ◆ 285
1. Geiger'in Fenomenoloji Kavrayışı ◆ 288
2. Fenomenolojisinin Örnekleri ◆ 292
Seçilmiş Kaynakça ◆ 298

E. HEDWIG CONRAD-MARTIUS (1888-1966): FENOMENOLOJİ VE GERÇEKLİK ◆ 299
1. Conrad-Martius'un Fenomenolojik Hareketteki Yeri ◆ 299
2. Fenomenoloji Kavrayışı ◆ 301
3. Gerçeklik Fenomeni ◆ 303
4. Fenomenolojik Temellere Dayanan Doğa Felsefesi ◆ 308
5. Bir Değerlendirmeye Doğru ◆ 309
Seçilmiş Kaynakça ◆ 310

F. ROMAN INGARDEN (1893-1970): ONTOLOJİK FENOMENOLOJİ ◆ 312
1. Ingarden'in Fenomenolojik Hareketteki Yeri ◆ 312
2. Fenomenoloji Kavrayışı ◆ 315
3. Bir Fenomenologun İdealizm-Realizm Tartışmasını Analizi ◆ 319
4. Sanat Eserinin Fenomenolojisi ◆ 322
5. Bir Değerlendirmeye Doğru ◆ 325
Seçilmiş Kaynakça ◆ 326

G. GÖTTİNGEN VE MÜNİH ÇEVRELERİNİN DİĞER ÜYELERİ ◆ 327

H. FREIBURG GRUBU ◆ 335
1. Yeni Çevre ◆ 335
2. Husserl'in İşbirlikçileri ◆ 337
3. Diğer Husserl Destekçileri ◆ 344
4. Merkezi Saha ◆ 347
5. Çevre ◆ 349
6. Yayılmalar ◆ 353
7. Geçmişe Bakış ◆ 356

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

V

ÖZLER FENOMENOLOJİSİ: MAX SCHELER (1874-1928) ◆ 359

1. Max Scheler'in Fenomenolojik Hareketteki Yeri ◆ 359
2. Temel Kaygıları ◆ 363
3. Felsefesinin Gelişiminde Fenomenoloji ◆ 367
4. Fenomenoloji Kavrayışı ◆ 372
5. Felsefesinde Fenomenolojinin Yeri ◆ 379
6. Fenomenolojisi İşbaşında ◆ 384
7. Bir Fenomenolog Olarak Scheler'in Değerlendirilmesine Doğru ◆ 399
8. Scheler'in Takipçileri ◆ 400
Seçilmiş Kaynakça ◆ 401

VI

NICOLAI HARTMANN'IN ELEŞTİREL ONTOLOJİSİNDE FENOMENOLOJİ (1882-1950) ◆ 405

1. Hartmann'ın Fenomenolojik Hareketle İlişkisi ◆ 405
2. Felsefi Amacı: Eleştirel Ontoloji ◆ 408
3. Felsefi Gelişiminde Fenomenolojinin Rolü ◆ 415
4. Onun Fenomenoloji Versiyonu ◆ 421
5. Fenomenolojisinin Örnekleri ◆ 426
6. Hartmann'ın Fenomenolojisinin Değerlendirilmesine Doğru ◆ 433
7. Hartmann'ın Takipçileri ve Fenomenoloji ◆ 436
Seçilmiş Kaynakça ◆ 436

VII

BİR FENOMENOLOG OLARAK MARTIN HEIDEGGER (1889-1976) ◆ 439

1. Heidegger'i Anlamak Üzerine ◆ 439
2. Fenomenoloji Tarihindeki Yeri ◆ 444
3. Temel Mesele: Varlık, Hakikat ve Zaman Arayışı ◆ 454
4. Heidegger'in Varlık Düşüncesinin Gelişimi ◆ 462
5. Fenomenoloji Kavrayışı ◆ 496
6. Heidegger'in Fenomenolojisinin Değerlendirmesine Doğru ◆ 529
Seçilmiş Kaynakça ◆ 535

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

III. BÖLÜM
HAREKETİN FRANSIZ EVRESİ ◆ 539
Giriş ◆ 541

VIII
FRANSIZ FENOMENOLOJİSİNİN BAŞLANGICI ◆ 545
1. Toprak ◆ 545
2. Alımlama Evresi ◆ 548
3. Fenomenoloji ve Varoluşçuluk ◆ 555
4. Fenomenoloji ve Hegelcilik ◆ 560
5. Fenomenolojik Varoluşçuluk ve Edebiyat ◆ 562
6. Fenomenolojik Varoluşçuluk ve Marksizm ◆ 565

IX
BİR FENOMENOLOG OLARAK
GABRIEL MARCEL (1889-1974) ◆ 569
1. Marcel'in Fenomenolojik Hareketle İlişkileri ◆ 569
2. Marcel'in İlgisi ◆ 574
3. Felsefesinin Gelişimi ◆ 577
4. Fenomenoloji Kavrayışı ◆ 584
5. Fenomenolojisi İşbaşında ◆ 587
6. Sahip Olmanın Fenomenolojisi ◆ 589
7. Sonuç Niteliğindeki Gözlemler ◆ 591
Seçilmiş Kaynakça ◆ 592

X
JEAN-PAUL SARTRE'IN
FENOMENOLOJİSİ (1905-1980) ◆ 595
1. Sartre'ı Anlamak Üzerine ◆ 595
2. Fenomenolojik Hareketteki Yeri ◆ 600
3. Merkezi Teması: Varlığa Karşı Özgürlük ◆ 606
4. Düşüncesinin Gelişiminde Fenomenolojinin Rolü ◆ 610
5. Fenomenoloji Kavrayışı ◆ 630
6. Fenomenolojisi İş Başında ◆ 650
7. Diyalektik Akılda Fenomenoloji ◆ 661
8. Sartre'ın Fenomenolojisinin Değerlendirilmesine Doğru ◆ 664
9. Takipçileri ◆ 666
Seçilmiş Kaynakça ◆ 668

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

XI
MAURICE MERLEAU-PONTY'NİN FENOMENOLOJİK FELSEFESİ (1908-1961) ◆ 673
1. Merleau-Ponty'nin Fenomenolojik Hareketteki Pozisyonu ◆ 673
2. Felsefesindeki Yol Gösteren Temalar ◆ 681
3. Fenomenolojisinin Gelişimi ◆ 685
4. Fenomenoloji Kavrayışı ◆ 689
5. Fenomenolojisindeki Bazı Kilit Bölümler ◆ 697
6. Fenomenolojisinin Değerlendirilmesine Doğru ◆ 714
7. Son Felsefesinin Anlamı ◆ 718
8. Takipçileri ◆ 724
Seçilmiş Kaynakça ◆ 725

XII
PAUL RICOEUR VE KİMİ DESTEKÇİLERİ ◆ 727

A. PAUL RICOEUR (doğum yılı 1913) ◆ 727
1. Fenomenolojik Hareketteki Yeri ◆ 728
2. Başlıca İlgi Alanları ◆ 731
3. Ricoeur'ün Gelişimi ◆ 733
4. İlk Fenomenoloji Kavrayışı ◆ 735
5. İrade Fenomenolojisi ◆ 738
6. Hermeneutik Dönüşü ◆ 741
Seçilmiş Kaynakça ◆ 744

B. MIKEL DUFRENNE (doğum yılı 1910): ESTETİK DENEYİMİN FENOMENOLOJİSİ ◆ 745
Seçilmiş Kaynakça ◆ 751

C. RAYMOND POLIN (doğum yılı 1911): DEĞERLER FENOMENOLOJİSİ ◆ 752
Seçilmiş Kaynakça ◆ 757

XIII
EMMANUEL LEVINAS (doğum yılı 1906): FENOMENOLOJİK FELSEFE ◆ 759
1. Varoluşsal Deneyimler ◆ 759
2. Levinas'ın Felsefi Gelişimi ◆ 761

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

3. Fundamental Ontoloji Yerine Metafizik ◆ 763
4. İlk Felsefe Olarak Etik ◆ 778
5. Levinas ve Fenomenolojik Hareket ◆ 792
Seçilmiş Kaynakça ◆ 800

IV. BÖLÜM
FENOMENOLOJİK HAREKETİN COĞRAFYASI ◆ 803
1. Giriş ◆ 805
2. Alman Coğrafyası: "Rönesans"? ◆ 806
3. Fransa: Süreklilikler ve Alternatifler ◆ 809
4. İtalya: İçeriye Doğru Yayılmalar ◆ 810
5. İspanya: Fenomenolojiyle Yeniden Canlanma ◆ 811
6. Latin Amerika: Tohumdan Tomurcuklara ◆ 813
7. Portekiz Bölgesi: Yan Akımlar ◆ 815
8. İngiltere Sahnesi: İnişler ve Çıkışlar ◆ 815
9. Birleşik Devletler ve Kanada: Genişleme ◆ 817
10. Rusya: Nüfuz Etmeler ◆ 820
11. Doğu Avrupa: Diyalog ◆ 821
12. Hindistan: Yakınlıklar ◆ 822
13. Japonya: Yansımalar ◆ 823
14. Değerlendirme ◆ 825

V. BÖLÜM
FENOMENOLOJİK YÖNTEMİN ESASLARI ◆ 829

A. FENOMENOLOJİ VE FENOMENOLOJİK YÖNTEM ◆ 832

B. İNDİRGEMECİLİĞE BİR KARŞI ÇIKIŞ OLARAK FENOMENOLOJİK YÖNTEM ◆ 834

C. FENOMENOLOJİK YÖNTEMİN ADIMLARI ◆ 836
1. Tikel Fenomenleri Araştırmak ◆ 837
Arasöz: Fenomenoloji Yalnızca Öznel Fenomenleri mi İnceler? ◆ 843
2. Genel Özleri Araştırmak (Eidetik Görü) ◆ 853
3. Özsel İlişkileri Kavramak ◆ 857

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

4. Görünme Kiplerini Gözlemlemek ◆ 861
5. Bilinçte Fenomenlerin Konstitüsyonunu Araştırmak ◆ 864
6. Varoluşa Yönelik İnancın Askıya Alınması ◆ 867
7. Gizli Anlamları Yorumlamak ◆ 871

D. SONUÇ ◆ 875

EKLER ◆ 879
Almanya'da Fenomenolojik Hareketin Kronolojisi ◆ 880
Fransa'da Fenomenolojik Hareketin Kronolojisi ◆ 880
Anglo-Amerikan Dünyada
Fenomenolojik Hareketin Kronolojisi ◆ 880
Fenomenolojik Terimlerin Seçilmiş
Lûgatıyla Konular Dizini ◆ 896

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ALFRED SCHUTZ'UN ANISINA
Birleşik Devletler'deki sahih bir fenomenolojinin en parlak ümitlerinden biri, ki onun zamansız ölümü bu kitabı en değerli okurundan ve en keskin zekâlı eleştirmeninden yoksun bırakmıştır

ve

H. L. VAN BREDA
O olmasaydı bu kitap ortaya çıkamazdı.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İlk Edisyona Önsöz

Fenomenolojik Hareketi tarihi yoluyla genel bir felsefe okuruna tanıtma girişiminin amacıyla ilişkili bir tarihi vardır. Bu girişime Unesco'nun 1953'ten 1956'ya dek Kültürel Aktiviteler Departmanı Uluslararası Kültürel İşbirliği Bölümünün Başkanı Columbia Üniversitesinden Herbert W. Schneider'in 1950'de Fransa'da yazdığı gözden geçirme yazısından yapılan aşağıdaki alıntılarla başlamak uygun olabilir:

Husserl'in etkisi kıta felsefelerini kökten değiştirmiştir, bunun nedeni felsefesinin baskın olması değil, herhangi bir felsefenin şimdi kendini fenomenolojik yönteme uydurmaya çalışması, bu yöntemde kendini ifade etmesidir. Bu, eleştirel bir güvenilirliğin *sine que non*'udur. Buna karşın, Amerika'da fenomenoloji hâlâ emekleme çağındadır. Amerikalı ortalama bir felsefe öğrencisi, Avrupa kıtasında felsefeye dair son yayımlananları eline aldığında, ilkin fenomenolojik geleneğin "püf noktaları"nı öğrenmeli ve daha sonra da söylenenlerin gerçek manasını aşina olduğu türden bir çözümlemeye çevirmelidir... Şüphesiz ki Amerikan eğitimi fenomenolojik yöntem ve terminolojinin yayılışını giderek hesaba katacaktır, ancak bunu yapana dek Avrupa felsefesinin Amerikalı okurlarının önünde aşılması güç bir handikapı vardır; ve bu yalnızca varoluşçuluğa değil, neredeyse mevcut tüm felsefi literatüre uygulanabilir.[1]

Bu cümleler açıkça, arkaplanının ve yorum becerisinin bunu karşılayacak durumda olduğu bir direktifi değilse de, bir meydan okumayı içeriyordu. Fenomenolojinin ana akımıyla daha yakın temasta olan ve daha iyi imkânlara sahip olan birinin bu uğraşın üstesinden geleceğini umut etmiş olsam da, o zamanlar bu cümleyi okuduğumda, bu uğraşa şahsen saldırma fırsatını görmedim.

Bu fırsat ve eldeki uğraşa girişme yükümlülüğünün anlamı fenomenolojinin ve varoluşçuluğun gelişimi üzerine seminer

[1] "Philosophic Thought in France and the United States", *Philosophy and Phenomenological Research* XI içinde (1951), 380.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

verdiğim Michigan Üniversitesinde misafir öğretim üyesi olarak geçirdiğim bir dönemin sonucu olarak iki yıl sonra aklıma düştü. Bu seminerin sonunda Paul Henle Amerikalı okurlar için Fenomenolojik Harekete bir giriş hazırlamam konusunda bana oldukça ikna edici bir öneride bulundu. Bu öneri 1952'de "Çalışma Haftası" süresince fenomenoloji danışmanı olarak çalıştığım National Council on Religion in Higher Education'dan gelen bir davetle aynı zamana denk gelmişti. Bu nedenle uğraşın ve kendi sınırlarının kapsamı ve zorluğu dikkate alındığında hâlâ kendimden şüphe duysam da sonunda meselenin cazibesine dayanamadım.

Bu sınırlar ve okurun benden bekleyebileceği türden önyargılar konusundaki samimiyeti okura bırakıyorum. Almanya'da üniversitedeki çalışmalarım süresince 1924-25'te bir dönemi Freiburg'da geçirdim, bu süre zarfında Edmund Husserl'in ileri düzeydeki seminerlerinden birine iştirak edebildim.[2] Ancak ana fenomenolojik eğitimimi Münih'te Alexander Pfänder'in danışmanlığında aldım. En azından çıkış noktam söz konusu olduğunda, bu sayede meşhur Eski Fenomenolojik Hareketle Freiburg fenomenologlarından daha yakın temas kurdum. Son yıllarda, Kıta'yı 1937'de terk edene dek bu perspektifi genişletmek adına en azından bazı çabalarım oldu. Bununla birlikte bu özgün arkaplanın fenomenolojinin "reaksiyoner" bir sapması yönünde bir açıklamayı bir yana atıp atmadığına ya da dışarıdan tarafsız bakan biri olma avantajını bana verip vermediğine karar vermeyi başkalarına bırakmam gerekir. Hiç süphesiz ki tarafsız bir tarihçinin nesnelliği iddiasında olamam. Sıklıkla bana görünen o ki genellikle mevcut olandan daha sahih bir bilgiye sahip olduğumu düşündüğüm belli olguları kurtarmaya ve tarihsel gerçekliğin hâlihazırda önüne geçen pek çok efsaneye karşılık vermeye yönelik temel bir yükümlülük söz konusu olduğunda, ben daha çok, fazlasıyla dolaylı da olsa, bir tanık olarak kalmaktayım.

Ann Arbor'dan dönüşümden hemen sonra üstlendiğim girişimin üstesinden gelmeye yönelik ilk teşebbüsüm gerekli nitelikleri taşımayan bir başarıdan başka bir şey değildi. Yine de bu durum Paul Henle'yi inisiyatifi tekrar kendi üzerine almaya sevk

[2] Bu döneme yönelik kısmi bir açıklamayı doğumunun yüzüncü yılında hazırlanan özel sayıda, *Edmund Husserl, 1859-1959 (Phaenomenologica* 4), ss. 57-59, ortaya koydum.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

etmişti, bu sefer Rockefeller Vakfının İnsani Bilimler Departmanının kültürler-arası bir anlayışı daha ileri götürme programının bir parçası olarak benim girişimimle ilgilenmesini sağlayarak. Bu, benim için bir yıllık izni mümkün kılan, Lawrence College'a yapılan ilk hibeyi sağlamıştı. Hibe on altı yıllık bir uzaklıktan sonra, yoğun süren üç ay için Avrupa'ya dönme fırsatı veren seyahat ödeneğini içeriyordu, bu süre zarfında savaş öncesi dönem için beklenmedik miktarda bir malzeme ve bilgi toplamakla kalmadun, aynı zamanda özellikle Fransa'daki yeni gelişmelerden de haberdar oldum. Fenomenolojinin ikinci kez çiçeklenmesiyle bu ilk temasım üstlendiğim görevin büyüklüğünü –çok geç olsa da– fark etmemi sağladı. Ne mutlu ki Rockefeller Vakfının çalışanları müşkül durumumu anlayışla karşıladı ve bir yıllık aradan sonra 1955-56'da altı aylık başka bir izin almamı sağladılar. Bu kitabın mümkün kılınması için yaptıklarından ötürü ana övgü Rockefeller Vakfına ve özellikle de Mr. Chadbourne Gilpatric'e aittir.

Bu girişime öneri, teşvik, aracılık, bilgi, izin, eleştiri ve diğer şekillerde katkıda bulunan tüm herkesin adını zikretmek benim için imkânsızdı. İşbirlikli bir çabayı gerektiren bir uğraş bu çabanın aleyhinde konuşan tek bir kişiyi bile –hizmetlerinden yararlandıkları kişilere olan– çok daha ağır bir töhmet altına sokmaktadır. Kitabın kısa bir öyküsü bu kitabın doğumu, büyüyüp gelişmesi ve hayatta kalmasında belirleyici bir etkisi olan kişilerin payından söz eder. Yalnızca örnek yoluyla, kendisine borçlandığım bazı kişilere teşekkür etmek istiyorum: Metnin ilk tam versiyonunu titizce okuduğu ve yorumları için Maurice Mandelbaum'a; paha biçilmez derlemeyi kullanmama ve bu kitapta ondan yararlanmama izin verdiği için Leuven'deki Husserl Arşivlerine ve özellikle de onun enerjik direktörü H. L. Van Breda'ya; defaatle yaptığı araştırmaları ve eleştirel yorumları için asistanı Rudolf Boehm'e; içten ilgisi ve akademik görevlerden beni azade etmeye hazır oluşu bu kitabın gelişimi için temel nitelikte olan Lawrence College'ın geçmişteki ve şimdi başkanı Nathan M. Pusey'e ve Douglas M. Knight'a; çığ gibi büyüyen kütüphaneler arası kitap verme sistemiyle ilgili problemi çözmemde yardımcı olan, Lawrence College'ın kütüphanecisi Hastings A. Brubaker'a; Fakültede görevli cefakâr daktilografım Mrs. Ruth Lesselyong'a; ve son olarak, ancak neredeyse en önemlisi, özellikle –ifadenin ardındaki düşüncenin sıklıkla keskinleştirilmesine yol açan– bi-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

çemsel eleştirileriyle yılmaz desteklerinden ve metinde yaptığı tashihlerle de benzersiz yardımlarından ötürü Stanford Üniversitesinden inanılmaz Bayard Quincy Morgan'a; bu son görevde Fred Kersten'in büyük bir yardımı dokunmuştur.

Bu kapsamda hiçbir kitap; çekilen çileler, sıkıntılar ve kişinin ailesinden yaptığı mali feragatler paylaşılmadan hayata geçirilemezdi. Bu girişim, devamlı ahlaki bir destek veren, sınanmamış fikirleri yaşayan bir mihenk taşı gibi dinleyen, ilk taslakları gözden geçiren ve direktif niteliğinde olmayan klinik psikoloğun danışmanlığını sunan eşim Eldora Haskell Spiegelberg'e –ve "Baba kitabını ne zaman bitireceksin?" şeklindeki sabırsız sorularının, üstlendiğim işi devam etmem için azımsanmayacak bir teşvik olan kızlarımız Gwen ve Lynne'ye– borçlu olduğu şey konusunda belli belirsiz bir fikir vermektedir.

Kavradığım şekliyle üstlendiğim şimdiki görev öncelikle Amerikalı okurların yararına fenomenolojiye bir giriş hazırlamaktı. Bu, iyi ya da kötü, Anglo-Amerikan dünyanın dışında ve Sovyet yörüngesinin bu tarafındaki dünyada düşüncenin en etkili akımlarından biri olan felsefi bir hareketin en azından içten bir anlayışını elde etmemizde yardımcı olmalıdır. Kendi mesajını dünyanın karanlıkta kalmış yerlerine taşıyan inanmış bir misyoner bile en azından günahkârların batıl inançlarına aşina olmalıdır. Bunun yanı sıra, Anglo-Amerikan felsefesinin felsefi bağlılık uğruna verdiği mücadelenin kritik alanlarında mühtediler yaratmakta çok da etkili olmadığı yönünde telaşlandırıcı emareler vardır. Bu bir ölçüde korku ve şüphe istilasına uğramış batı dünyasının ihtiyaçlarını karşılamaktan yoksun olabilir. Benim ilk ve başlıca kaygım, öyleyse, Anglo-Amerikan felsefi kamuoyunun ellerine bu toprakların bir görünümünü anlama yönünde olabildiğince aslına sadık ve özlü bir rehberi vermektir.

Yine de böyle bir görev ne kadar geniş çaplı olsa da, söz konusu görevin kültürel bir strateji için bir araç sağlamasından çok az tatmin olduğumu itiraf etmek istiyorum. Avrupa kıtasından daha ağır başlı ve daha eleştirel bir iklimde kendisine ağır bir zarar veren abartılmış bir tantana olmadan hakkıyla sunulan ve takdim edilen fenomenoloji, mevcut bağlamda Anglo-Amerikan felsefesinde belirli bir misyon yüklenir. Onun analizlerinden bazılarının hakiki bir empirizm aracılığıyla yoluna çıkan belli engelleri kaldırmada yardımcı olabileceğini düşünüyorum. Bu cümlelerle özellikle –hem felsefi hem de felsefi-olmayan çevre-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

lerde, Anglo-Amerikan bir yörüngenin hem içinde hem de dışında felsefi bir hüsranın ve kısırlığın yaşanmasından çoğunlukla sorumlu olan– dar bir pozitivizmi ve dogmatik bir davranışçılığı kastediyorum. Fenomenolojinin yüzyılın başında karşılaştığı Kıta'daki durumla Anglo-Amerikan dünyadaki mevcut durum arasında açık farklılıklar vardır. Öte yandan bu, cevaplardan bazılarının farklı bir zaman ve yerde bile geçerli olmasını engellemez. Bunu öne sürmek fenomenolojinin günümüzün felsefi hastalıkları için bir ilaç olduğunu imâ etmediği gibi, fenomenolojik-olmayan, özellikle analitik felsefenin kayda değer meziyetlerinin bir ikamesi de değildir.

Bunun böyle bir takdim için ilk girişim olmadığının da pekâlâ bilincindeyim ve son olmayacağı da umut edilebilir. Burada en azından bazı seleflerime, özellikle Dorion Cairns, Marvin Farber ve Alfred Schutz'a saygılarımı sunmak yerinde olacaktır.[3] Beni öncü nitelikteki çabaların henüz ihtiyacı tatmin etmediği daha geniş kapsamlı bu çalışmanın altından kalkmam konusunda cesaretlendiren dostlarım tarafından anlaşılmamış olsaydım, bu alana girmek yerine, fenomenoloji hakkında *yazmak*tan çok fenomenoloji *yapma*yı tercih ederdim. Öte yandan, bazı okurların ihtiyaçlarının seleflerimin kısa çalışmalarıyla daha iyi karşılandığını kabul etsem de şiddetle ihtiyaç duyulan bir hizmeti sunmak için bağımsız bir çaba sarf etme görevim olduğu hissine kapıldım. Bu görev özellikle –apaçıklığı hatırlamak ve takdim etmek hazzına nail olmak gibi öyle emsalsiz bir fırsata sahip olan– biri için boynunun borcu gibiydi.

Daha önce yapılanların aksine şimdiki vazifem hem daha iddialı hem de daha mütevazıdır. Zira bu görevin amacı (1) Fenomenolojik Hareketin tüm alanının bir taslağını sunmaktır, yal-

---

[3] Bakınız, örneğin:

Dorion Cairns, "Phenomenology." Böl. 28 Ferm, Virgilius, ed., *A History of Philosophical Systems.* New York: Philosophical Library, 1950, ss. 353-364.

Marvin Farber, "Phenomenology," in Runes, Dagobert, ed., *Twentieth Century Philosophy: Living Schools of Thought* içinde. New York: Philosophical Library, 1943, ss. 343-370.

Alfred Schutz, "Some Leading Concepts of Phenomenology" *Social Research* XII (1945) içinde, 77 vd. Ayrıca *Collected Papers,* I içinde, s. 99 vd.

Quentin Lauer'in *The Triumph of Subjectivity: An Introduction to Transendental Phenomenology* (New York: Fordham University Press, 1958) altbaşlığına bakıldığında Husserl'le sınırlandırılmış bir açıklamadır; onun halefleri ve selefleri hakkında yalnızca yetersiz ve sıklıkla da yanıltıcı bilgiler verir.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

nızca Husserl'in bu hareketteki payının değil; (2) günümüzdeki Anglo-Amerikan felsefe bakımından fenomenolojik "öğretilerin" arkaplanının ve nedenlerinin anlaşılmasına yardım etmek; (3) açığa kavuşturmanın ya da cevap vermenin mümkün olduğu her yerde fenomenolojinin daha göze çarpan yanlış anlaşılmalarını ve ona dair eleştirilerini dikkate almaktır. Aynı zamanda takdim etmek zorunda olduğum tüm öğretilerle de özdeşleşmekten uzak olduğumu da vurgulamak isterim, birçoğunun yek diğeriyle düpedüz çeliştiği gerçeğini dikkate alarak değil sadece. Aslında fenomenolojinin mevcut çıktısını yetersiz bulduğum noktayı samimiyetle belirtme niyetindeyim.

Öte yandan, takdim edilen düşünürlerin tüm görüşlerinin sistematik bir açıklamasını verme niyetinde değilim. Bunun yerine, onların fikirlerindeki öyle kılavuzluk edici düşüncelere odaklanacağım ki bu odaklanma Anglo-Amerikan okuruna fenomenolojik yöntemin özünü açacak ve söz konusu okurun bu noktadan itibaren kendi başına ilerlemesini teşvik edecektir. Bu ölçüde ve bu anlamda ortaya konulan materyal bile bir yöne eğilimli olacaktır. Söz konusu materyali belki de haksızlık etme noktasına varacak şekilde ve kurbanlara yapılan olası saldırılara varanda basitleştirmek ve kimi zaman da fazlasıyla basite indirgemek zorundaydım. Her ne kadar seçici ve eleştirel bir açıklama bu hatadan münezzeh olmasa da en azından bilinçli bir önyargıyı reddetme arzusundayım.

Bundan sonra, okura bu seçkinci felsefeyi tanıtma şeklinin bir açıklamasını borçluyum. Özellikle, bu girişin neden Fenomenolojik Hareketin bir tarihi formunu aldığını açıklamalıyım.

Bu kitabın düzeltmeye çalıştığı pek çok yanlış anlama arasında –"Fenomenoloji nedir?" sorusuna kesin bir cevap vermeyi olanaklı kılacak elle tutulur bir öğretiler bütünü olan– "fenomenoloji" olarak adlandırılan bir sistem ya da okul gibi bir şeyin varolduğu yönündeki fikir bulunmaktadır. Bu soru fazlasıyla meşrudur. Ancak buna cevap verilemez, zira sonu ne olursa olsun, tüm sözüm ona fenomenologların hakkında söz ettiği, altta yatan birlikli bir felsefe varsayımı bir yanılsamadır. Bunun yanı sıra, "fenomenologlar" örgütlü bir "okul" oluşturma alışkanlıkları bakımından fazlasıyla bireycidir. Fenomenolog sayısı kadar çok okul bulunduğunu söylemek çok ileri gitmek olurdu. Ancak daha yakından bakıldığında, türlerin müşterek özelliklerin ötesine geçtiği doğrudur. Aslında, Fenomenolojik Hareketin kurucusu-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

nun düşüncesi o kadar çok değişmiştir ki ve bu amaçla da onun nasıl geliştiğini göstermek dışında [bu düşünce] hakkıyla ortaya konulamaz. Aynı şey Heidegger ve Sartre gibi sonraki fenomenologlar için de geçerlidir; şimdiye dek sunum ve yorum onların felsefelerinin gelişimsel bir çehresinin göz ardı edilmesinden muzdarip gibi görünmektedir.

Bu koşullar altında fenomenolojiye yapılan en uygun giriş onun fiili gelişim seyrini takip etmek olacaktır. Onun türevleri arasındaki müşterek bir özü belirleme girişiminin bu açıklamanın sonuna ertelenmesi daha iyi olacaktır. O zaman bile böyle bir özün belirlenmesi kolay olmayacaktır. Fenomenolojinin özsel yapısının onun empirik dışavurumlarından nasıl çıkarılacağı gibi bir problem ortaya çıkmaktadır. Zira tüm bu empirik dışavurumlar altta yatan fikrin eşit ölçüde upuygun tezahürleridir. Fenomenoloji çeşitli görünüşler aracılığıyla verilidir. Aslında fenomenolojinin fenomenolojisi gibi bir şeye yer yoktur. Öte yandan bu türden rahatsızlık verici değerlendirmeleri bir yana bıraktığımızda, bu durumun kapsül niteliğinde bir formüle yönelik anlaşılır bir arzusu ve az zamanı olan herkes için hayal kırıklığının bir kaynağı olacağını da teslim etmemiz gerekir. Tüm yapabileceğim şey onları fenomenoloji türevlerini sistematik bir kalıpta örgütleme girişiminde bulunan "Fenomenolojik Yöntemin Esasları" başlıklı Beşinci Bölüme havale etmektir. Ancak böyle bir organizasyon tek başına nihai herhangi bir yorumu destekleyebilen somut fenomenlerin tetkikinin yerine geçemez.

Bununla birlikte, özellikle Anglo-Amerikan okurlar için ana ihtiyacın –türevi bağlayıcı birliğinden daha karakteristik olan– bir hareketin kökenlerine, gelişimine ve dallanıp budaklanmasına yönelik yalın ve içten bir açıklama olduğuna inandıran çok daha dolaysız nedenler de bulunmaktadır. Fenomenolojik Hareket, Husserl'in fenomenolojisinden fazlasıdır. Husserl'in Hareketin kurucusu olduğu ve Hareketin merkezi figürü olduğu doğru olsa da aynı zamanda Hareketin en radikal temsilcisi olduğu da doğrudur ve sadece kökenlere gitmeye çalışması anlamında değil, sıklıkla da önceki sonuçların dibini oyarak derine ve daha derine kazmaya devam etmesi anlamında da o daima bu Hareketin en aşırı üyesiydi ve bu nedenle hepsinin giderek en yalnız kişisine dönüşmüştü. Bununla birlikte Fenomenolojik Hareketi tüm kapsamı itibarıyla bilmek istiyorsak, Husserl'in "takipçileri" ya da "öğrencileri" olarak sıkça söz edilen düşünürlerin düşün-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

cesini de dâhil etmemiz gerekir, ancak onların kendi görüşleriyle ve özellikle de Husserl'in pozisyonundan az ya da çok "sapmalarıyla" tanımlanmaları nadir karşılaşılan bir durumdur. Bu türevin çok azı şimdiye dek İngilizcede erişilebilir durumdadır. Bu nedenle en acil ihtiyaç, bana öyle görünüyor ki, yalnızca Husserl'in kendi gelişimine değil, aynı zamanda bir bütün olarak hareketin gelişimine daha kolay bir erişimi sağlamaya duyulan ihtiyaçtır. Onun başlıca düşünürlerinin bu türden eksiksiz bir tasvirine dayanarak olası müşterek paydalar üzerine düşünmek makul olacaktır. Zira fenomenolojinin müşterek adının, ister içeriden isterse de dışarıdan iddia edilsin ve bu ikinci durumda ister kabul edilsin ister reddedilsin, müşterek bir tözün dışavurumu olduğu gibi bir durum hiçbir şekilde sorgulamadan kabul edilemez.

Böyle tarihsel bir takdimi yazma girişimi genel olarak Fenomenolojik Hareketin belirleyici tarihine yönelik bir yazıyla karıştırılmamalıdır. Beni öznenin büyülenmesiyle alıp götürmekten alıkoymasını umut ettiğim bu görevin sınırlarından ayrı olarak, öyle muhteşem bir girişimin zamanı henüz gelmemiştir.[4] Fenomenolojinin kendisi hâlâ tarihte oluşum hâlinde değildir sadece; onun tarih yazımı bile hâlâ oluşum aşamasındadır.

Bununla birlikte, giderek daha fazla farkına vardığımız üzere, bir bütün olarak Fenomenolojik Hareketin tarihsel bir araştırmasına duyulan yerel bir ihtiyaçtan daha fazlasının bulunduğu da doğrudur. Fenomenolojinin başlangıcının görgü tanıklarının anılarında ve mektuplarında hâlâ yer eden paha biçilmez bir kaynağı devamlı olarak bir araya getirmeye ve güvence altına almaya duyulan belli bir ihtiyaç, Leuven'deki Husserl Arşivlerinin muh-

---

[4] Fenomenoloji tarihindeki öncü çalışmalar arasında yalnızca Franz Josef Brecht'in yazdığı kitaptan söz edeceğim, *Bewusstsein und Existenz. Wesen und Wege der Phänomenologie* (Bremen: Johs. Storm Verlag, 1948), Husserl ve Scheler'den Heidegger'e, Brecht'in Heidegger'in *Dasein* kavramının çözdüğünü düşündüğü bilincin yönelimselliği problemine odaklanan gelişmenin bir yorumu. Bu gelişmenin çok daha sahih, ancak daha kısa bir analizi Ludwig Landgrebe'nin "Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung" başlıklı makalesinde bulunabilir (*Revue internationale de philosophie* II (1939), *Phänomenologie und Metaphysik*'te (Bremen: Schröder, 1949, ss. 56-100) tekrar yayımlanmıştır. –Julius Kraft'ın *Von Husserl zu Heidegger* (2. edisyon, Frankfurt: Verlag Öffentliches Leben, 1957) "fenomenolojik felsefenin eleştirisi" altbaşlığına göre sezgici bir rasyonalistin – çıkardığı negatif sonuçları desteklediği sürece tarihsel bir kanıt sunan– bakış açısından verilir.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

teşem bir şekilde başlattığı bir girişim, bulunmaktadır. Her ne kadar mevcut açıklamada her zaman bundan yararlanmasam da böyle bir bilgiden olabildiğince tasarruf etmek için özel bir çaba harcadım.

Avrupa'da bile Fenomenolojik Hareketin kapsamlı bir tarihinin yokluğu genel olarak bilinmeyen öyküsünün parçalarını araştırmayı elzem kılmıştır. Aslında, öykünün kayda değer bir kısmı son zamanlardaki fenomenolojinin ana karakterleri için bile bilinmezliğini sürdürmektedir. Bu özellikle erken Alman fenomenolojisinin Fransız perspektifi için geçerlidir ki söz konusu perspektif, söz gelimi Husserl, Scheler ve Heidegger arasındaki ilişkide, Fenomenolojik Hareketin uyumluluğunu genellikle abartmaktadır. Aynı zamanda, Husserl'in yıllığında yayımlanan erken dönem Alman fenomenolojisinin çok daha fazlası şimdiye dek pratik olarak bilinemez ve dolayısıyla da etkisiz kalmıştır. Bu gibi durumlarda bilgi yokluğu ve gerçek olayların yanlış anlaşılmaları fenomenolojinin tarihinde bir faktör olmuş ve kimi zamanda üretken bir faktöre dönüşmüştür. Ancak efsaneler tarihin parçası olsalar bile, bu hâlâ tespit edilebildikleri ölçüde, onların olguları bütünüyle gölgede bırakmalarına izin vermenin sebebi olamaz. Bu efsanelerin yine de yasaklanabileceği yönünde bir yanılsamanın etkisinde değilim. Ancak olguların yalnızca fenomenolojinin görünüşleriyle değil, aynı zamanda fenomenolojinin kendisiyle ilgilenenler için en azından mevcut olması gerekir.

Olguları seçme ve bir araya getirme görevine yaklaştığımızda ve bu görevle karşılaştığımızda daha önce hiçbir zaman bu kapsamda ayak basılmayan bir toprağı görmeye yönelik tuhaf heyecanı sıklıkla hissetmişimdir. Ancak sahnenin müstakbel ziyaretçileri için kalıpları ortaya koyma sorumluluğundan da kaçınmadım. Özellikle, öyküden çıkarılan düşünürler konusunda, ona dâhil edilenlerden çok daha fazla huzursuzum. Bu nedenle seçkimin nihai olmadığını açıkça belirtmek istiyorum. Pek çok durumda, bunlar etkili bir takdimin uygunluğuna yönelik değerlendirmelerle belirlenmektedir. Bu anlamda ve bu ölçüde mevcut tarih pragmatik değerlendirmelerden etkilenmiştir –azami bir kavranabilirlik yararına pragmatik. Ne var ki bu planın sınırlı kapsamı içinde bile eksiksizlik söz konusu değildir. Söz edilen düşünürlerin neredeyse hepsi bir monografın konusu yapılmıştır. Fakat böyle bir eksiksizlik açıklık ve devamlılıkla çatışmış olacaktı. Gayret ettiğim uzlaşma (1) her durumda dâhil ettiğim

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

düşünürlerin fenomenolojik çalışması için genel bir çerçeveyi betimlemek; (2) bir kuş bakışı görüşle onların fenomenolojik çalışmalarının kapsamını belirlemek; (3) en azından her biri için özel bir durumda onların en âlâ çabalarının bir örneğini, özellikle bu çabalar az bilindiğinde, ancak bilinmeye de değer olduğunda, takdim etmek; (4) fenomenoloji olarak adlandırılan çalışmanın, en basit deyimiyle, şüpheye açık olduğu ve bir bütün olarak fenomenolojinin temsilcisi olarak görülmemesi gerektiği noktalara işaret edecek denli eleştiri getirmek.

Bu nedenle, tarih söz konusu olduğunda, bu kitap olsa olsa fenomenolojik geçmişin ıslahı yönünde atılan başka bir adım olabilir. İlgili olguların çok daha fazlası, erişilecekse de henüz erişilebilir değildir. Bu yalnızca metinler için değil, özellikle yazışmalar için de geçerlidir. Bunun büyük bir kısmı genellikle anlatılamayan ve hatta anlatılmaması gereken öykünün pek insanca tarafına aittir. Her ne kadar müteakip açıklama ana düşünürler hakkında öncekinden daha çok biyografik bilgi, daha çok fikir odaklı açıklamaları içerse de, salt kişisel bir bakış açısından, salt anekdottan ve *chronique scandaleuse*'den olabildiğince kaçınmaktadır. Ancak bu öykünün kendisiyle alakalı değildir.

Fenomenolojik Hareketin gelişimine dair mevcut açıklama yalnızca fenomenolojik felsefeyi içerecektir. Asıl plan fenomenolojinin fenomenolojik olmayan çalışmaların, söz gelimi psikoloji, psikopatoloji ve hatta psikiyatri, matematik, doğa bilimleri, sosyal bilimler ve beşerî bilimler, -sonuncusu ancak en az o denli önemli olan- din çalışmaları üzerindeki etkisinin bir araştırmasını yapmaktı. Birleşik Devletler gibi ülkelerde fenomenolojinin etkisi felsefenin kendi içindeki bu ücra alanlarda belki de daha fazla göze çarptığı ve verimli olduğu için yapılan ihmal çok daha vahimdir. Yine de en başından bu yana ortaya koyulması gereken şey, bir bütün olarak Fenomenolojik Hareket söz konusu olduğunda mevcut öykünün eksik olarak kalacağıdır. Hermann Weyl, (psikopatolog olarak) Karl Jaspers, Ludwig Binswanger, Erwin Straus ve Eugène Minkowski adlarının böyle bir açıklamada öne çıkmadığı ya da yalnızca laf arasında söz edildiği müddetçe, resmin önemli parçaları eksik kalır. Bununla birlikte onları eklemek temel öykünün tamamlanmasını yalnızca geciktirmekle kalmayacak, aynı zamanda mevcut elyazmaları yığınını tahammül edilemez biçimde şişirecekti. Şimdilik tüm yapabileceğim, bu eksikliği açıkça kabul etmek ve ben olmasam

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

bile başka birinin boşluğu doldurabileceği ümidini dile dökmektir.[5]

Son olarak bu çalışmanın yerinde kullanımıyla alakalı da bir şeyler söylemek gerekir. Potansiyel okurların varsa da yalnızca çok azının bu hacimde bir kitabı başından sonuna kadar okumaya hazır olduğunun da pekâlâ farkındayım. Aslında onların çoğunun aradığı şey fenomenolojinin hakkında olduğu şeyin ve onun ana sonuçlarının ne olduğuna dair derli toplu bir giriştir. Mevcut meselenin enginliği ve benim sınırlı özetleme gücüm dikkate alındığında, bu sorumluluğun altından kalkamadığım için üzgünüm. Ilımlı bir merakla ve sıklıkla da meşru bir telaşa sahip olanlara önerebileceğim tek şey girişten son bölüme dönebilecekleridir; bu süreçte de olabildiğince örnekleme yapmaları gerekir. Kaygılarımdan biri farklı evreler ve hareketin figürleri hakkında, her ne kadar önceki ve sonraki bölümler olmaksızın yerine getirmeleri gereken her şeyi okura sağlamasalar da onlara ayrıyeten de danışılabilecek şekilde yazmaktı. Hiçbir bölümün kaçınılmaz olduğu kastedilmediği gibi, onlardan hiçbirinin önceleyen bölüme bütünüyle bağlı olduğu da kastedilmez. Aslında böyle bir şey Fenomenolojik Hareketin ana figürleri arasındaki bağlantıdır. Onlar birliktedirler, ancak birbirlerine sırtlarını dayamazlar.

Her bölümü takip eden kaynakçaların yardımlarından da söz edilmelidir. Onlar yine öncelikle Anglo-Amerikan okura hitap ederler. Betimlenen fenomenologların özgün çalışmalarının bir listesinin yapılmasında bile eksiksizliği hedeflemedim. Yine de tüm çevirileri yalnızca belirlemekle kalmadım, aynı zamanda onları seçtiğim örnekler temelinde özet hâlinde değerlendirmeye çalıştım –Bu tür çevirilerin hayati rolü dikkate alındığında, onlara şiddetle ihtiyaç duyulmakla birlikte, [bu çevirileri yapmak] açıkçası hassas bir girişimdir. İkincil literatür dikkate alındığında, İngilizcede bulunmayan en önemli çalışmalardan yalnızca kısa tariflerle söz edeceğim. Bununla birlikte, yayımlanan kaynakçaların sıklıkla ötesine geçen İngilizce literatürün neredeyse eksiksiz bir listesini sunma girişiminde bulundum.

---

[5] Fenomenolojik psikolojinin iyi ancak hiçbir şekilde kapsamlı olmayan bir tarihi için bakınız Stephan Strasser, "Phenomenological Trends in European Psychology", *Philosophy and Phenomenological Research* XVIII (1957) içinde, 18-34. [Bakınız şimdi (1980) benim *Phenomenology in Psychology and Psychiatry* metnimin içinde]

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Dizinler, özellikle –ana fenomenolojik terimlerin bir lûgatını içeren– konu dizini kendi kendini anlatır; kronolojik çizelgeler de öyle.

Bu takdimin başarısının nihai ölçütü, okuru ya bu açıklamanın özgün kaynaklarına ya da daha iyisi tüm fenomenolojik çalışmaların nihai kaynağına, "şeylerin kendileri"ne yöneltebilmiş olmasıdır.

Appleton, Wisconsin, U.S.A.
Ağustos, 1959
H.Sp.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Üçüncü Edisyona Önsöz

Öncekilerin aksine üçüncü edisyon özgün metnin eksiksiz bir gözden geçirilmesini temsil eder. Yalnızca 1968, 1971 ve 1976'daki küçük değişikliklerle yeniden basılmış olan 1965'teki ikinci edisyonun düzeltmelerini ve sayfa kenarındaki numaralarla ilk edisyon metnine göre ayarlanan bir ek formundaki düzeltmeleri içeriyordu ki bu ana metnin devamlılığını sekteye uğratabiliyordu. Mevcut versiyon bu ekleri içermekte, dolayısıyla da özgün birliği yeniden tesis etmektedir. Ancak ilave edilen çeşitli noktalar itibarıyla bu bir revizyondur.

1960'ta ilk edisyon Fenomenolojik Hareketin tüm alanına yapılan yalnızca ilk akın olabilirdi, eylemin çeşitli sahalarından oldukça uzak bir temelden hareketle özgün kaynaklara sınırlı bir erişimle kotarılabilmişti. Açıkçası bu girişim yalnızca hazırlık niteliğinde olabilirdi ve tüm "fenomen"in yalnızca sınırlı bir perspektifini sunabilirdi. Bu nedenle bu kitap sürekli revizyondan geçti ve buna ihtiyaç duydu. Elinizdeki versiyon tespit edilmesini bazı dostlarıma borçlu olduğum hataların düzeltilmesini de içermektedir. Sınırlı bir ölçüde, öyküyü güncel bir hâle getirmeye de çalışır. Minerva'nın Baykuşunun uçması için gereken Hegel'in alacakaranlığına Fenomenolojik Hareket için henüz ulaşılmadığının da bütünüyle bilincindeyim. Ancak fenomenoloji alanında son zamanlardaki bazı gelişmeler, bugün bile kayda geçirilmesini gerektirecek şekilde oluşturulmuştur. Bununla birlikte, Hareketin devamlı gelişimi ve genişlemesi, özellikle tek bir anlatıcı tarafından üstlenildiği takdirde, eksiksiz bir kapsama fikrini her zamankinden daha mantığa aykırı hâle getirmektedir.

Bununla birlikte, ilk girişimimin bir revizyonunu çok daha acil –ve daha problemli– hâle getiren başka nedenler de vardır. İlk kitabım özel arkaplanları ve ilgileriyle öncelikle Anglo-Amerikan okurları için bir giriş olarak düşünülüyordu. Öyküyü farklı perspektiflerden ve özellikle de kıta felsefesi bakış açısından sunacak olan başkalarınca takip edileceği ve üstleneceği umuduyla bu girişimi hayata geçirdim. Ancak bu tür bir giri-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

şimden tek bildiğim, R. Bakker'in Felemenkçe yazdığı çok daha küçük kitabıdır;[1] söz konusu kitap Hareketin salt merkezi figürlerini Merleau-Ponty'ye dek daha kısa ve özlü bir formda sunmaya çalışır. 1963'te Hans-Georg Gadamer *Philosophische Rundschau*'da "Fenomenolojik Hareket" üzerine yazdığı kapsamlı bir gözden geçirme yazısına şu cümlelerle başlıyordu: "Fenomenolojik Hareketin" bir tarihini yazmanın zamanı gelmiş görünüyor."[2] Bu değerlendirmenin, Gadamer'in kendisiyle başlayan daha stratejik olarak konumlanmış araştırmacıların başka yorumlarını harekete geçireceğini umut ediyordum. Şimdiye dek, fikrimce, kimse bu meydan okumaya yanıt vermedi. Yalnızca Alman bir alternatifi için hâlâ uzak bir beklenti mevcuttur. Birkaç yıl önce, dostum Eberhard Avé-Lallemant benimle gelecekteki okurların ihtiyaçlarına göre düzenlenmiş ekler ve çıkarmaları içeren kitabımın Almanca çevirisinin yapılıp yapılmayacağını tartıştı. Maalesef bu çözümün işe yaramayacağı gibi beklenmedik bir sonuca ulaştık. Bunun yerine en başından bu yana, alanında uzman işbirlikçilerden alınan yardımla yeni paralel bir girişimi düşünüyor ve bunun temellerini hazırlıyordu. Bununla birlikte, bu projenin tamamlanması henüz ufukta görünmüyor. Bu arada *Hareket*in, yalnızca Almanca okuyamayanların yararına olsa da, canlı tutulması gerekecektir Bu aynı zamanda Anglo-Amerikan perspektife öncelik vermelidir ve bazı okurların, işbirliğine dayanan bir girişimin ansiklopedik dengesine tercih edebilecekleri bir yönelim birliğini sağlayabilir.

Yine de bu yeni edisyonda, önceki edisyonların en kötü hatalarını azaltmaya çalışıyordum. Asıl umudum ortak yazar olarak Guido Küng'ün kişiliğinde uluslararası bir perspektif ve kıtalararası bir deneyimle daha genç bir araştırmacının yardımını temin etmekti, bu edisyonun ilk bölümlerini seve seve kontrol ederek beni desteklese de ete kemiğe bürünmeyen bir umuttu. Karl

---

[1] R. Bakker, *De geschiedenis van het fenomenologisch denken*. Utrecht: Aula Boeken, 1966.

[2] Bu cümle şimdi *Kleine Schriften* III (1972), 150-189'da bu makalenin yeni bir türevinin III. altbölümünde yayımlanmaktadır. Sırası gelmişken, burada Gadamer kitabıma yönelik ilk eleştirisini bir dipnotla değiştirmiştir (s. 160); onun ilk yanlış anlaşılmaları kabul etmeye hazır olması benim için emsalsiz bir deneyimdir. Vurgularıma (*Akzentsetzungen*) yaptığı belirtilmemiş itirazları hâlâ dillendirmesine şaşırmadım, bunu hoş bile karşıladım. İki radyo röportajına dayanan gözden geçirilmiş makalenin iki yeni altbölümü Husserl ve Heidegger'in Alman sahnesi üzerindeki etkisini anlamak için alışılagelmedik canlı bir arka plan sağlamaktadır.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Schuhmann, Husserl'in "fenomenoloji" terimini benimsemesi hakkında ayrıntılı bir dipnotu eklemenin yanı sıra, tüm elyazmasını inceleme görevini ve yeni kitabın nihai sonucunu gözetip düzenlemeyi canı gönülden üstlendiğinde asıl yardım eli uzanmıştı. Bu nedenle onun adı şimdi benim isteğim nedeniyle baş sayfada en çok katkıda bulunanların olduğu yerde yer almaktadır. Avé-Lallemant ve Küng iki ihtiyacı karşılama konusunda da yardımlarını esirgememiştir: "İlk" Fenomenolojik Harekete yönelik başlangıçtaki açıklamamda, Hedwig Conrad-Martius ve Roman Ingarden'in çalışmalarının deneme niteliğindeki taslaklarını vermiştim sadece. O zamandan bu yana her ikisi de hayata gözlerini yummuştu ve tüm çalışmalarının giderek artan önemi benim bu çalışmalar için sağlamış olduğumdan daha eksiksiz bir kapsamı gerektirmektedir. Dolayısıyla, Avé-Lallemant'da – Conrad-Martius'un son işbirlikçisi ve editörüydü– ve Ingarden'in hem Lehçe yazılarında hem de Almancasında bir uzman olan Küng'de bu boşlukları dolduracak en yetkin yardımcıları bulduğum için çok şanslıydım. Josef Stürmann için eski öğrencisi Peter Schwankl kısa bir taslağa katkıda bulunmuştur. Kimi zaman yeni tür bir Fransız fenomenolojisinin önde gelen temsilcisi olarak ortaya çıkan Emanuel Levinas söz konusu olduğunda da ciddi bir problem ortaya çıkmıştı. Burada, kendi başına bir fenomenolog olan Stephan Strasser fenomenolojinin karşılaştırmalı tarihine yaptığı katkının Almanca metnini hizmetime sunmuştur. Ne yazık ki kitabının ilk hâlinin en problemli bölümü olarak gördüğüm yerde, Fenomenolojik Hareketin "Daha Geniş Sahnesi" üzerine olan bölümde, benzer bir yardımı alamadım. Burada, yalnızca bir uzmanın yardımını temin edebildim: Felsefi dünyanın en önemli bölgelerini "başkalarına sunma" girişimimde, ayrıntılı metni ne yazık ki projemin kapsamını aşan Hispano-Amerikan bölgesi için Profesör Alberto Rosales'in (University of Caracas, Venezuela). Bu nedenle, bilgisini ve diğer kaynakları kullanarak, asıl işi gelecekteki işbirliği niteliğindeki girişimlere bırakarak daha dengeli bir şekilde önceki versiyonumda yazmaya karar verdim. Bununla birlikte, Karl Schuhmann'ın çabaları sayesinde, adını anacağım uzmanların taslaklarıma yaptığı düzeltmeler ve eklerden yararlanabildim: İtalya için Dr. Franco Volpi (Vicenza), Rusya ve Doğu Avrupa için Profesör Jan Broekman (Leuven) ve Japonya için Profesör Masayuki Hakoishi (Iwate), İsveç için de Profesör Thorild Dahlquist (Uppsala).

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Bu kitabın ilk edisyonlarının başka bir boşluğu ayrıyeten kapatılmıştır. En başından beri fenomenolojinin felsefe dışındaki alanlar için, özellikle psikoloji ve psikiyatri için önemine dair bir açıklama yokluğunu teslim etmiştim. Ulusal Akıl Sağlığı Enstitüsü'nün desteğiyle, 1972'de Northwestern University Press'te, "Fenomenoloji ve Varoluşsal Felsefede Çalışmalar" dizisinde yayımlanan *Psikoloji ve Psikiyatride Fenomenoloji* başlıklı kitap hacminde bir çalışma hazırladım. Bununla birlikte, bu çalışma bile çok daha büyük bir ihtiyacın yalnızca bir bölümüdür. Zira fenomenolojinin matematik, diğer doğal ve sosyal bilimler, insani bilimler ve insan yaşamının ve kültürün diğer alanları üzerinde etkisi hâlâ betimlenmeyi beklemektedir. Bu görev açıkçası tek bir araştırmacının ve kesinlikle benim gibi birinin kapsamını ve enerjisini aşmaktadır. Umudum başkalarının er ya da geç bu bitmemiş işi devraldığı zaman cesaretlendirilmiş ve desteklenmiş hissetmeleridir.

Bu önsözün kalan kısmı genellikle, bu kitabı geçmişteki ilgileriyle canlı tutan ve bu yeni edisyonda ana değişiklikler bulmayı bilme hakkına sahip olan okurlara hitap eder. Bu şekilde onlara aşina oldukları bir toprağı/zemini sürme zamanı ve çabasını sağlayabilir ve hemen mevcut versiyondaki ana yeniliklere dönmelerini olanaklı kılabilirim. Bunun yanı sıra, görüşlerimi ve açıklamalarımı değiştirdiğim yerler konusunda samimi olmak istiyorum. Ben her zaman kendi yanılgımın farkındaydım. Aslında hiçbir zaman geri döndürülemez bir geçmişe yakınlaşmaktan daha fazlasını umut edemeyeceğim bir anlamda tarihsel bir şüpheci olarak kalmaya devam ediyorum. Bir gün Fenomenolojik Hareketin –bazı eleştirmenlerimin inanıyor göründüğü – "eksiksiz" bir tarihi olacaksa, bu "Giriş" kesinlikle onların aradığı şey değil.

Şimdi belli değişikliklere gelelim. İlk olarak önceki önsözde, çoğunlukla tarihsel nedenlerden ötürü ilk önsözü değiştirmeden bıraktım. Ancak ikincisini artık konuyla alakalı olmadığı için kitaptan çıkardım, her ne kadar kitabın ilk alımlanmasına yönelik bazı bilgiler ve 1965'te bazı yetersizlikleri ortadan kaldırmaya yönelik ilk girişimim hâlâ ilgi çekse de.

Giriş'te kimi yeni formülasyonlar dışında bir değişiklik yapmadım. Ancak "fenomenoloji" teriminin erken tarihi hakkında bazı bilgileri de ekledim. Girişimim için ilgisiz görünen kullanımları göstermek amacıyla aşağılayıcı bir terim olan "sözde-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

fenomenolojiler"i "ilişkisiz fenomenolojiler"le değiştirdim. Yeni ortaya çıkan bağımsız bir gelişme hattı izleyen, içsel ilgisi ve etkisine rağmen Gaston Bachelard'ın "fenomenolojisi"ne metinlerde pek değinmememin nedenini de kısaca açıklamaya çalıştım.

Franz Brentano üzerine olan I. Bölüm, kaynak atıfların ve kaynakçanın bir ölçüde güncellenmesi dışında neredeyse değişmeden kalmıştır. Bu, Carl Stumpf üzerine olan müteakip bölüm için de geçerlidir.

Bununla birlikte, "Edmund Husserl'in Saf Fenomenolojisi" başlıklı temel nitelikteki üçüncü bölüm bazı noktalarda, yalnızca yeni metinlerin ve Husserl'in gelişimine dair yorumların devamlı akışında değil, aynı zamanda benim değişen anlayışım da dikkate alındığında yeniden yazılmak durumundaydı. Burada en önemli değişiklik Husserl'in Freiburg dönemiyle ilgilidir. Önceki izlenimlerimin aksine şimdi bu evre boyunca onun kılavuz nitelikteki motivasyonlarından biri fenomenolojik bir felsefe *Sistemi*' inşa etme girişimiydi, her ne kadar geleneksel anlamda bir felsefe sistemi olmasa da. Bu amaç, yan yollara sapsa da, otuzların başına dek onun planlamasının temelini oluşturmaktadır. Bu dönem *Kartezyen Meditasyonlar*'ı bir sisteme doğru geliştirme girişiminin başarısızlığıyla son bulmuştu. Öte yandan bunu, "Avrupa bilimlerinin" Galile'den itibaren tarihsel gelişimleri içinde yaşadıkları "kriz"den yola çıkarak kendi [transendental felsefe] zorunluluğunu gösteren transendental felsefeye yönelik yeni bir yaklaşım takip etti; bu krizde yaşam dünyasına dönüş fikri yalnızca bilimin değil, tüm batı medeniyetinin çözülmesi için bir anahtar sunuyor görünmektedir. Her ne kadar tamamlanmamış kalsa da bu son dönemin ilham kaynağı onu belki de seleflerinden daha fazla göze çarpan hâle getirmektedir. Bu yeni dönemleştirmeden ayrı olarak, bu bölümün diğer kısımlarında kayda değer değişiklikler söz konusuydu, bunun en büyük nedeni yeni kaynak materyale erişimim ve Karl Schuhmann gibi Husserl uzmanlarının yardım etmeye hazır olmalarıdır. Ayrıca, bu bölümün genel yapısı değişmeden kalsa da fenomenolojik indirgeme üzerine olan altbölümler kayda değer bir değişikliğe uğramıştır. Sonunda Husserl'in başarılarının değerlendirilmesi ve yeterli bir bilgiye ulaşılması adına, bilgi kaynaklarımızdaki artakalan büyük boşluklara dikkat çekmeye çalıştım. Son olarak, bu bölümün kaynakçası yeniden oluşturulmuş ve özellikle ikincil literatürün giderek artan çığ gibi akışını kontrol etmek adına basitleştirilmiştir.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

IV. Bölüm en kapsamlı değişimi geçirmiştir, buna karşın temel yapıya dokunulmamıştır. Bu göz ardı edilmiş sahanın başlangıçtaki macerasından bu yana, bu grubun en kayda değer fenomenologlarının pek çoğunun ölümü onların katkılarının daha eksiksiz bir açıklamasını gerektirmekteydi. Ayrıca onların çalışmalarına yönelik pek çok materyal erişilebilir durumdaydı. Araştırma için ana kaynaklardan biri şimdi, Dr. Karl Dachs'ın yönetiminde –Eberhard Avé-Lallemant'ın düzenlediği ve kataloglad ığı– Münih'deki *Bayerische Staatsbibliothek*'in Elyazması Bölümünde Münih Çevresi mensuplarının yazılarının derlemesidir.[3] Bu bölümdeki yenilikler başlıkla başlamaktadır. "Daha eski" anlamındaki önceki sıfat, Husserl'in erken dönemdeki bazı öğrencileri tarafından gururla ve biraz da alaycı bir tavırla kullanılan Almanca *Altphänomenologie* tabirinin anlamını vermeye çalışmaktaydı. Ancak benim çevirim "eski-moda" ve "modası-geçmiş" çağrışımından kaçınamadı. Yeni sıfat "Original" mahsus çok değerlidir ve yalnızca methedici değildir. Bu fenomenolojinin yalnızca –yüzyılın başlangıcından kabaca II. Dünya Savaşının başlarına dek uzanan ilk zamanlarını– ortaya koymakla kalmamış, aynı zamanda, daha da önemlisi, Husserl'in fenomenolojik dürtülerinin uyandırdığı, ama her zaman bu dürtülerden kaynaklanmayan, bu evrenin yenilikçi ve yaratıcı karakterini de ortaya koymuştur. Bu bölümün yapısına gelince, ana değişiklik üç altbölümün eklenmesine dayanmaktadır: Bir tanesi, şimdi Almanca okuyamayan okurlar için çok daha büyük bir öneme haiz olan Hedwig Conrad-Martius (E), diğeri de çalışmaları şimdi çok daha geniş bir taslağı gerektiren ve bu taslağa izin veren Roman Ingarden (F). Bununla birlikte, Freiburg Grubu (H) adını verdiğim şeyin özel bir bölüm olarak eklenmesi en az onun kadar önemlidir. Önceki edisyonlarda Husserl'in Freiburg'daki takipçilerini göz ardı etmiş, onların yalnızca bazılarında "Daha Geniş Sahne" başlıklı bir bölümde bu grubun bir modelini düşünmeye izin veren bir çerçeve bulma girişiminde bulunmadan söz etmiştim. Şimdiye dek, başkalarının bu yöndeki girişimlerinin bilincinde değilim. Bu araştırılmamış alanı Husserl'in merkez çekirdeği etrafındaki eşmerkezli deniz kabukları analojisini kullanan bir mukaddime şeklinde yapılandırmaya çalıştım. Kabul edilmelidir

---

[3] *Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek*, verzeichnet von Eberhard Avé-Lallemant. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

ki böyle bir model özellikle Husserl'in en yakın ortakları Landgrebe ve Fink'in hesabına arzulanacak çok daha fazla şey bırakmaktadır. Bu tür önemli yayılmalardan ayrı olarak, Göttingen ve Münih Çevreleri hakkındaki ilk altbölümlere çeşitli düzeltmeler ve ufak eklemeler yapıldı. Pfänder söz konusu olduğunda, iki temel posthumus çalışmanın yayımlanması metinde açıklamaya daha sağlam bir destek vermektedir. Adolf Reinach'la ilgili altbölümde görünüşe göre değiştirilecek az şey vardı. Buna karşın, Klaus Berger'in düzenlediği posthumus elyazmalarının büyük bir kısmının da dâhil olduğu, Moritz Geiger'in yazdığı estetik üzerine olan eski ve yeni metinlerin içerildiği, son zamanlarda çıkan hacimli kitabın özel olarak ele alınması gerekiyordu.

Max Scheler bölümü (V) henüz bütünüyle yeniden yazılmayı gerektirmiyordu. Onun toplu yazılarının yavaş ilerleyen edisyonunda yeni çıkan metinler, Maria Scheler'in ölümünden bu yana Manfred S. Frings'in gözetimi altında, en önemli kayıp halkaya, felsefi antropolojiye yönelik yaptığı hazırlıkları henüz içermemektedir. Öte yandan, tüm *Nachlass* şimdi *Bayerische Staatsbibliothek*'te toplanmakta, Eberhard Avé-Lallemant'ın hazırladığı katalog uzun süredir hâlâ beklenebileceklerin, ciddi eklemelere yönelik bir umudu taze tutmak için yeterli olan, ancak mevcut bölümün düzenini henüz değiştirmek için yeterli olmayan, bir ön görünümüne izin vermektedir. Bununla birlikte, son ciltler Scheler'in fenomenolojik tutumuna dair bazı sıkı iç görüler vermektedir, özellikle onun "görüsel volüntarizmi", fenomenolojik indirgeme kavrayışı ve bazı yeniden yapılandırmalara ve genişletmelere ihtiyaç duyan felsefede fenomenolojinin yeri söz konusu olduğunda. Ayrıca biyografik olanlarla başlayan pek çok ayrıntı da düzeltilmelidir. Kaynakça önemli çevirilerin artan sayısına atıfta bulunmaktadır.

Daha önce Heidegger bölümü olan bölüm VII yerine, Scheler üzerine olan bölüm VI'yı takip eden Nicolai Hartmann bölümünde daha az değişiklik gerekiyordu; bana eleştiride bulunanlar, her ne kadar Heidegger, Husserl'e Hartmann'dan daha yakın temasta olsa da, bunun okur için daha iyi olacağı konusunda beni ikna ettiler. Onun Scheler'e olan felsefi yakınlığı da yeni bir düzenlemeyi önermektedir. Aksi takdirde, yalnızca biçemsel gelişmelerden ve kaynakçanın biraz güncellenmesinden söz edilecektir.

Heidegger bölümünün (şimdi VII) eksiksiz bir gözden geçi-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

rilmesi eşit ölçüde acil –ve imkânsız– görünmektedir. Bölümün ilk hâlinin oluşumu sınırlı amacımla ilişkili olan temel kaynağı zenginleştirmekle kalmamış, aynı zamanda ilk fırsatta düzeltilmesi gereken açıklamamda kayda değer yanlışlıkları da gözler önüne sermiştir. Dahası, Heidegger'in fenomenolojisine dair betimleyici bir çalışmanın temeli, yalnızca onun ölümüyle değil, aynı zamanda ölümünden dört yıl önce yazılarının kendi yönetiminde tasarlanan kapsamlı bir edisyonunun başlamasıyla da bütünüyle değişmiştir; bu edisyonun üçte ikisi çoğunlukla derslerden oluşan şimdiye dek yayımlanmamış materyalleri içermektedir. Bu edisyon için 1978'lerin sonunda 55 cilt duyurulmuştu. Şimdiki yayımlanma hızına bakarsak onların elimize geçmesi en azından birkaç on yıl sürecektir. Bu edisyon bile eksiksiz ve "historisch-kritisch" olmayacaktır. Bu, Heidegger'in tüm felsefesi ve özellikle de bu felsefenin gelişimine dair herhangi bir açıklamanın uzun bir süre hazırlık niteliğinde kalacağı anlamına gelir. Ne mutlu ki yeni edisyonun ilk ciltleri Heidegger'in fenomenoloji kavrayışını anlamak için özel bir önem taşımaktadır. Bu koşullar altında, bu bölümün geniş yapısını değiştirmedim, buna karşın metnin geniş altbölümlerini yeniden yazdım. Ancak Heidegger'in, 1927 tarihli Marburg derslerinden alındığı şekliyle, "fenomenoloji idesi" hakkındaki özel bölümü koydum. Heidegger'in ikinci Freiburg döneminin oldukça kaçamaklı başlığını ("Hölderlin'in İmzası Altında), daha sahih ve anlamlı bir deyim olan "Dönüş"le (*Die Kehre*) değiştirmiştir, her ne kadar pek kendiliğinden anlaşılır olmasa da. Husserl ve Heidegger arasındaki ilişki hakkında yeni bilginin eklenmesinden, Heidegger'in temel teması üzerine yazdığı altbölümün genişletilmesinden, fenomenolojiye giden yolu hakkındaki daha otobiyografik bilgilerden, "*Kehre*"yle bağlantılı olarak *Sein und Zeit*'ın terk edilmesinin nedenlerinden ve *Seiendes*'in, "varolan-şeyler", çoğunlukla da "varlıklar" gibi dikkatsiz bir çeviriyle değiştirilmesinden söz etmek gerekir. Dahası, bu bölümde, şimdi özellikle kontrolüm dışında olan, kaynakça üzerine çokça şeyi çıkardım ve bunların yerine mümkün en iyi ikamelere yapılan atıfları koydum. Son olarak, olsa olsa bir isim listesine karşılık gelebilecek olan, Heidegger'in ardından gelenlerin izini sürme girişimini terk ettim. Bu, bağımsız olarak altından kalkılması gereken bir uğraş olarak kalmaya devam edecektir. Bunun yanı sıra, genel olarak bakıldığında Heidegger'in, isimleri çoğunlukla –altmışıncı doğum gününden

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

sonra aldığı– pek çok *Festschriften*'de bulunabilecek başlıca öğrencileri ve takipçileri onun "fenomenolojisi"ne ve genel olarak da Fenomenoloji Hareketine nispeten az ilgi göstermişlerdir.

Fransız Evresiyle ilgili olan Üçüncü Bölümü gözden geçirmek Fransız sahasındaki değişikliklere olan erişimim önceki yıllardakinden daha dolaylı olduğu için çok daha zordu. Fransız fenomenolojisinin başlangıcı hakkındaki VIII. Bölümde, yalnızca küçük değişiklikler ayrıntılı bilgileri yansıtmaktadır. Gabriel Marcel üzerine olan IX. Bölüm son kitabına ve Paul Ricoeur'le geçmişteki sohbetlerine yönelik bir değerlendirmeye ihtiyaç duyuyordu.

Sartre üzerine olan X. Bölümde, devam eden mülakatlarını saymazsak, ölümü edebi üretim faaliyetinin sonunu öncelemektedir; bu, onun tüm felsefesinin ve özellikle de fenomenolojisinin kayıtlarının şimdi bile mümkün olduğu anlamına geliyordu. Bununla birlikte, söz gelimi "etik"ine yönelik taslaklar ve bitmemiş çalışmalar er ya da geç genel anlamda ulaşılabilir olacaktır. Sartre'ın felsefi gelişimine yönelik yeni bilgiler de ortaya çıkmıştır. Bu, felsefi düşüncenin gelişimi üzerine olan bölümde bazı değişiklikleri yapmamıza izin veriyordu, ancak son hâline henüz ulaşmamıştı. Bu değişiklikler arasında:

(1) Almanya'daki Sartre çalışmaları hakkında, o zamanlar kaçınılmaz olan bu hataların ortadan kaldırılması;

(2) Sartre'ın –otobiyografisinde çocukluğunu ve Simone de Beauvoir'ın ileri düzeydeki üniversite kayıtlarıyla başlayan günlüğüne dair tanıklığını kapsamayan, büyük ölçüde de mülakatlara dayanan felsefi başlangıcı hakkında bazıları hâlâ yayımlanmamış olan yeni bilgilerden yararlanılması;

(3) Yeni "ilerleyici-gerileyici yöntem"inin değerlendirmesini de içeren, Sartre'ın ellilerde Marksizm'i benimseyişine dair değerlendirme ve fenomenolojik varoluşçuluk ve sınırlamaları için bu benimseyişin önemi; ve

(4) En kapsamlı çalışmasında fenomenolojisinin rolü, Gustave Flaubert'in *Madame Bovary*'sinin oluşumunun Marksist-varoluşçu yorumu.

Teknik gelişmeler için en önemli aracım Jean-Paul Sartre'ın Michel Contat ve Michel Rybalka tarafından yazılan eşsiz *Bibliyografik Yaşam*'ıdır.

Merleau-Ponty hakkındaki bölüme gelince (XI), bütünüyle yeniden yazmak yerinde görünmüş olabilir. Asıl versiyonu bir araya getirdiğimde, Merleau-Ponty hâlâ en verimli zamanınday-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

dı ve önemli çalışmalarını daha yeni duyurmuştu. 1961'de ani ölümünden sonra bile bu bölümü gözden geçirmek vaktinden önce yapılan bir iş gibi görünüyordu. Şimdi görünüşe göre tüm posthumus çalışmaları yayımlandı ve onların çoğu da, bir çığ gibi büyüyen ikincil literatürü bir yana koyarsak, tercüme edildi. Yine de gözden geçirilmiş bölüm bütünüyle değiştirilmiş değildir. İlk açıklamam gelişim hâlinde olduğundan, bu açıklamanın tamamı sağlanan yeni malzemelerden ötürü güncelliğini yitirmemiştir. Bu nedenle önceki altbölümlerin değiştirilmesine gerek yoktu. Bununla birlikte, çoğunlukla Theodore M. Geraets'in zahmetli araştırması sayesinde Merleau-Ponty'nin erken dönem felsefesini ve özellikle de ilk Husserl çalışmalarını dâhil edebildim. Merleau-Ponty'nin felsefesinin ve fenomenolojisinin yeniden değerlendirilmesi için başlıca problem son yıllarındaki yayınlarında belirtileri veren, ancak yalnızca fragman niteliğindeki *Le Visible et l'invisible*'da ve ilgili ders notlarında ve de fenomenolojik sistemin tamamlanması için ellilerin başında formüle ettiği programın terk edilmesinde açıkça ifade edilen bir değişimin olduğunun anlaşılmasından kaynaklanıyordu. Bu değişiklikler yeni kitapların, kavramların ve terimlerin ve de tekrarlanan özeleştirilerin ve Husserl'in tutumunun eleştirilerini içermektedir. Bununla birlikte, bu değişiklikler, özellikle *Le Visible et l'invisible*'ın tek geliştirilen fragmanında özellikle bunların henüz bitmemiş olmadıkları dikkate alındığında, bu metinlerin nihai değerlendirmesini okura bırakarak özel bir altbölümle ilgili bilgiyi dâhil ettim. Zira kişisel olarak, Merleau-Ponty'nin "yeni [bir] ontoloji"ye dair başlangıcında eski fenomenolojisinin bir terk edilişini gören bu yorumcularla mutabık kalmaya henüz hazır değilim. Bununla birlikte, ölüm Merleau-Ponty'nin kalemini elinden aldığında, onun felsefi programını yeniden şekillendirdiğini reddetmeyeceğim. Diğer bölümlerde olduğu gibi ikincil literatürle ilgili olarak daha seçici oldum, eksiksiz derlemeleri çoklu kaynakçalara bıraktım.

Daha önce "Mevcut Gelişmeler" başlıklı XII. Bölüm şimdi "Paul Ricoeur ve Bazı Şürekâları" (yani Mikel Dufrenne ve Raymond Polin) başlığıyla geçmektedir. Bunlar arasında Ricoeur şimdi göze çarpan bir figürdür ve onun hakkındaki bölüm kendi başına eksiksiz bir bölüm olarak sunulmuştur. Böyle yapmasaydım, bunun nedeni çoğunlukla, Dufrenne'e ve Polin'e aynı ağırlığı vermenin bölümlerin dengesiz bir dağılımıyla sonuçlanacak

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

olmasıydı. Önceki edisyonlarımda, bu bölümün ana amacı fenomenolojinin Fransa'da hâlâ süregelen bir eğilim olduğunu göstermekti. Başarıları o zamana dek fenomenoloji için özel umutları haklı çıkartan en genç nesilden üç kişiye dikkat çekmek istiyordum. Ricoeur durumunda, bu umutlar fenomenolojide Fransa'nın çok ötesinde şimdi önemli bir figür olduğu ölçüde ete kemiğe bürünmüştür. Ancak onun neslindeki arkadaşlarının daha önceki fenomenolojik icraatlarını göz ardı etmek için bir neden yoktur, her ne kadar onlar artık göze çarpan figürler olarak öne çıkmasa da. Bu nedenle başlıca eklemeler Ricoeur durumunda yapılmak durumundaydı, özellikle 1958'den bu yana çalışmaları için. Elbette ki büyük ölçüde betimleyici ve yapısal fenomenoloji temelinde *İradenin Felsefesi*'nin asıl planını da hayata geçirmedi. Hermeneutik bir tamamlanışın gerekliliğini ortaya koymuş ve vurgulamıştır ki bu sonunda onun girişimini hermeneutik fenomenoloji olarak tanımlamasına neden olmuştur. Bu değişimin anlamı altmışlardan bu yana onun ilgili çalışmalarından bazılarına yönelik özel bir tartışmayı gerektiriyordu. Dufrenne'in geç dönem çalışmalarını incelemeye daha az ihtiyaç duyuluyordu; bu çalışmalarda fenomenoloji, doğa ontolojisine duyduğu artan ilgiyle karşılaştırıldığında yalnızca ikincil bir rol üstlenmektedir. Bu, siyaset felsefesi tarihi, etik ve politika üzerine yazdığı yeni yazılarının özellikle fenomenolojiye dayanmadığı Raymond Polin'in açıklamasına dahi uygulanabilir. Söz konusu bölümün sonunda birkaç yetersiz tavsifle atıfta bulunduğum "Bağlı Düşünürler" şimdi son incelemenin yapıldığı bölüme alınmıştır.

Bu bölümdeki başlıca yenilik Emmanuel Levinas'ın Fenomenolojik Felsefesi üzerine olan bütünüyle yeni bir bölümün eklenmesidir. Daha önce Levinas'tan Alman ve Fransız fenomenolojisi arasındaki ilk bağlardan biri ve Husserl'in *Kartezyen Meditasyonları*'nın Fransızcaya ortak çevirmeni olarak tarihsel rolü bakımından söz edilmişti yalnızca. Ekteki kısa bir not, bağımsız felsefi gelişime atıfta bulunuyordu. Şimdi onun akademik yükselişi ve yaptığı önemli bir ek çalışma düşüncesinin ve fenomenolojisinin özellikle özgün bir türünün daha eksiksiz bir incelemeyi gerektirdiğini açıkça ortaya koymuştur. Bununla birlikte, daha önce bunu gerçekleştirme fırsatını görememiştim. Bu noktada, Levinas'ın felsefesinin ve özellikle de fenomenolojisinin en önde gelen öğrencilerinden biri olan Stephan Strasser, Alman kompo-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

zit bir fenomenoloji tarihi için bir bölüm hazırlıyordu. Kitabımda onun bu metninin İngilizce tercümesini yapmama izin vermek konusunda gösterdiği isteklilik beni ona özellikle borçlu kılmakla kalmamış, aynı zamanda kayda değer başka bir gecikme olmadan ve Levinas'ın zahmetli metinlerinin önemli kısımlarını yanlış yorumladığım yönündeki huzursuzlukla, emsalini ortaya koyamadığım bir metni okurlarımın ellerine vermeyi benim için mümkün kılmıştır. Açıkçası, özellikle kitabım için yazılmayan, bu ek bölüm plan, gelişme ve biçem bakımından ondan farklıdır. Ancak bu durumda bir avantaj da söz konusu olacaktır. Levinas'ın fenomenolojisinin karşılaştırmalı bir değerlendirilmesi onun somut fikirlerinin diğer pek çok fenomenolog söz konusu olduğunda çok daha eksiksiz bir teşhirini varsaymaktadır, Strasser'in sağladığı tam da budur.

Dördüncü Bölüm, "Fenomenolojik Hareketin Coğrafyası" (bir önbakış) önceki edisyonlarda oldukça belirsiz bir şekilde "Daha Geniş Sahne" (Bölüm XIII) olarak adlandırdığım bir bölümün yerini alan eksiksiz bir yeniliktir. Çoğunlukla tesadüfi bilgiye ve literatürün fazlasıyla riskli örneklemine dayanan fenomenolojiye yönelik önceki dünya turumun orantısız ve kimi zaman da bütünüyle adil olmadığı giderek anlaşılır hâle gelmişti. Bu nedenle böyle bir bölümün ancak söz konusu sahnelerden gelen daha yakın tanıkları ve katılımcıları davet ederek, yazılabileceğini fark ettim. Bununla birlikte, Hispano-Amerikan dünya, Sovyet Rusya ve Japonya söz konusu olduğunda belli girişimlerden sonra, genel perspektifimi hakkıyla paylaşan gerekli bir işbirlikçiler grubunu bir araya getirme konumunda olmadığımı fark ettim. Bu, söz konusu girişimin temelli terk edileceği anlamına gelmez ve ileride çıkacak olan fenomenolojinin işbirliğine dayanan bir çalışmasının evrenselliği ve dengeyi daha iyi bir eşgüdüm sayesinde sağlamakta başarılı olacağından özellikle umutluyum. Sırası gelmişken, daha alçak gönüllü bir şemayı benimsemeye karar kıldım. Onun tüm içerdiği, önceki bölümlerin derinlemesine bir tanıtım girişiminde bulunduğu ana figürler için dünya çapında bir arkaplan sağlamaktır. Bu folyo olmadan mevcut öykü sadece eksik olmakla kalmaz, aynı zamanda fazlasıyla da bölgesel kalır. Zira günümüzdeki Fenomenolojik Hareket açıkça felsefi dünyanın çoğuna yayılmıştır. Ancak yalnız başıma tüm yapabileceğim, uzaktan bir gözlemci olarak kendini bana sunduğu şekliyle, bir perspektif olarak adlandırabileceğim bir resim çizmekti. Onu öy-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

le sunmaya çalıştım ki bu resim kendi eksikliğini göstermekte ve daha öte bir araştırmaya ve tamamlanmaya çağrıda bulunmaktadır. Onu bir "coğrafya" olarak adlandırmakla yerleri vurgulamak istiyordum, onların ev sahipliği yaptığı olayları ve fikirleri değil. Kendi alanlarındaki mevcut durumun kökenlerini de sınırlı kaynaklarla onların izini sürebildiğim kadar belirlemeye çalıştım. Başka bir deyişle, günümüz felsefe dünyasında fenomenolojinin durumunun yalnızca tikel bir görünümüdür bu. Böylelikle bunu fenomenolojinin durumunun gelecekteki işbirliğinedayanan bir araştırmasının hem mekan hem de tarihsel zaman bakımından ortaya koyacağı daha eksiksiz ve daha öznelerarası bir perspektifin yalnızca bir önbakışı olarak görüyorum. Kısalığı göz önüne alındığında bu olsa olsa hakkıyla yapılan bir değerlendirmenin yeterli ayrıntısı olmadan, ancak bir ilk belirleme için yeterli olan kuş bakışı görünümdür.

Son bölüm (şimdi Beşinci Bölüm, daha önce Bölüm XIV), fenomenolojinin tarihsel türevlerinden bir sonuç çıkarma girişimi mümkün herhangi değişiklik için özellikle zor bir problem ortaya koyuyordu. Şüphesiz ki benim kendi artan içgörülerim dikkate alındığında yapılan birtakım değişikliği ve gelişmeyi mümkün kılacaktı. Öte yandan söz konusu bölümü yeniden yazmanın değişiklik yapılmış kitabın okuruna çokça yardımcı olacağından da şüphe duyuyorum. Bu nedenle benim sapmalarımın bir abidesiymişçesine onu bir kenarda bekletmeye karar verdim. Yalnızca açık hataları ve miadı dolmuş atıfları çıkarttım. En önemli değişiklik Ludwig Wittgenstein'ın fenomenolojisiyle ilişkisine yönelik önceki atıfımla ilgilidir ki o zamanlar düşmanca değilse de kayıtsız bir ilişkiydi. O zamandan bu yana İkinci Edisyona Ek'te söz ettiği belli bir tür fenomenolojiye duyduğu olumlu ilgiyi gösteren *Tractatus ve Mavi Kitap* arasındaki yazılarında kimi zaman yaptığı açıklamaların farkındaydım. Ancak *Felsefi Gramer* döneminden gelen şimdi çok daha açık bir kanıt dikkatimi celp etti, bu dönem metinler genel olarak erişilebilir hâle gelir gelmez titiz bir incelemeyi gerektirmektedir. Her durumda, terminolojide yalnızca bir çakışma olsa bile, daha geniş fenomenolojiyle Wittgensteinci analiz arasındaki salt paralellikten daha fazlası vardır.

Burada bu bölümün ayrı edisyonuna yazılan önsöze daha önce koymuş olduğum bu uyarıyı da burada tekrar etmek istiyorum: Bu adımlar, Fenomenolojik Hareketin üyeleri tarafından paylaşıldığı ölçüde dayandığı fenomenolojik yöntemin bazı

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

"adımları"nı ayırt etmekle bu adımların her somut fenomenolojik araştırmada katı bir ardardalık içinde atılması gerektiği gibi bir şeyi kastetmiyordum. Bunlar yalnızca önem ve yaygınlık sonrasına göre atılan "adımlar"dır. Onların teker teker icra edilmesi gerekip gerekmediği, örneklerin gösterebileceği gibi, somut fenomenlere bağlı olacaktır. Ancak fenomenolojik yaklaşımın bu bileşenleri arasındaki ilişkileri imâ edecek daha iyi bir terim bilmiyorum. Dahası, "görü"yü fenomenolojik yaklaşımın "adımları" arasına ilk kez yerleştirerek fenomenolojik araştırmanın daima hazırlıksız "bakış"la başlamak zorunda olduğunu kastetmediğimi de belirtmek isterim. Bu, koku ya da ağrı gibi, imkânsız olmasa da anlatmamızın zor olduğu bütünüyle yeni fenomenlerle ilk kez karşılaştığımız durumda pekâlâ geçerli olabilir. Ancak gündelik yaşamımızın pek çok alanında dil, her ne kadar kabaca ve keyfi olsa da fenomenleri açıkça dile dökerek zemini zaten hazırlamıştır. Bu durumlarda en iyi yaklaşım John L. Austin'in "dilsel fenomenoloji"sinde önermiş olduğu ve uyguladığı anlamda fenomenlere kılavuzluk ederek gündelik dile ve anlamlarına yönelik bir çalışmayla başlamak olabilir. Yalnızca bu yaklaşım dilsel analizin nadiren alenen gerçekleştirdiği bir tarzda görülemekle, analiz etmeyle ve betimlemeyle takip edilmelidir. O zamandan bu yana anlama yönelik bir çalışmada ve "biz" zamirinin karşılık gelen fenomeninde dilsel analizden yola çıkan bu tür fenomenolojik bir araştırma örneğini ortaya koymaya çalıştım.[4]

"Fenomenolojik Yöntemin Esasları" başlıklı bölüm fenomenolojinin türevlerinin merkezi ve çevresini yalnızca formüle etme girişimi olarak düşünülse de kimi zaman yanlış anlaşıldığı üzere benim kendi duruşumu yansıtmaz, yansıtamaz. Kendi konumum için okuru *Fenomenoloji Yapmak* başlıklı makalelerime havale etmek istiyorum. Bununla birlikte, "fenomenolojik indirgeme"de kendi perspektifimdeki bir gelişimi yansıtan bir "hususiyet"i vurgulamak da istiyorum. "Fenomenolojik indirgeme" üzerine yapılan ana vurguya olan muhalefetimi henüz terk etmedim, zira bunu Husserl'in kesin transendental fenomenolojisine karşıt olarak, daha geniş bir anlamda fenomenoloji için önem bakımından ona yalnızca altıncı sırayı vererek onu ifade ediyordum. Bununla birlikte, şimdi, yavaş yavaş bilincinde olduğum "epokhé" ve "indirgeme" arasındaki ayrımın, fenomenoloji ya-

[4] Bakınız *Doing Phenomenology*, The Hague: Maninus Nijhoff, 1975 Böl. 12.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

parken epokhéye tekrar büyük bir rol atfetmeyi mümkün kıldığını düşünüyorum. Gerçekten de en başından beri ve aslında fenomenolojik araştırmaların bütünüyle gerçekleştirilmesi sayesinde inancın radikal bir askıya alınışına duyulan bir ihtiyaç söz konusudur. Bunun nedeni bu tavrı yöntemin diğer tüm evrelerinin süreğen bir eşlik edişinden ziyade münferit bir "adım" olarak formüle etmeye gerek olmamasıdır. Bununla birlikte, önemli olan, bu "askıya-alışın" öznelliğe ve özellikle de kurucu edimler sayesinde fenomenlerin kaynaklarına indirgemeyi içermemesi ve onu zorunlu kılmamasıdır. Bu tür bir araştırmayı icra etmenin de iyi nedenleri vardır. Ancak onların asıl yeri daha önce söz edilen adımlardan sonra gelir. Onların, ister öznel ister nesnel isterse de müşterek olsun, köken aldıkları "kaynaklar"a göre idealist ya da realist önvarsayımlara hasredilmeyen bir tarzda yürütülmesi gerekir. Bu kişisel perspektifi fenomenolojik yöntemin esaslarının bir parçası olarak takdim etme niyetinde değilim. O burada önceki analizimizin kişinin içgörüsüne ve "fenomenler"in gerektirmesine göre makul bir seçimin ve kişinin kendi yönteminin yeniden formüle edişinin nasıl temelini oluşturabileceğinin yalnızca bir örneği olarak hizmet edebilir.

Son olarak, *Phaenomenologica* dizisinde *The Context of the Phenomenological Movement* başlığıyla da çıkacak olan makalelerin yeni ek bir cildine dikkat çekmek istiyorum. Bu cilt çoğunlukla bu kitabın ana "metninden" doğan ve ancak onun da ötesine geçen karşılaştırmalı ve tarihsel çalışmaları içermektedir. Bu makalelerin Hareket için eksiksiz bir arkaplan sağladığını iddia etmeden, söz konusu makalelerin bu kitabın, ana kitabın kimi dipnotlarında gösterildiği üzere, önemli yönler bakımından ortaya koyduğu resmi destekleyebileceğine ve zenginleştirebileceğine inanıyorum. Onları ikinci bir cilde eklemek için yeterince temel nitelikte değildirler. Öte yandan, asıl girişime yapılan ekler olarak görülebilirler.

Mevcut revizyon için başlıca problem çığ gibi büyüyen ikincil literatürün elden geçirilmesiydi. En baştan bu yana, mümkün olduğu her zaman bazı yorumların takip ettiği hem birincil hem de ikincil literatürün seçici listelerinden daha fazlasını hiçbir zaman vermesem de bu sınırlı ölçütü bile idame ettirmenin ve çığ gibi artan literatür için bir kılavuza ihtiyaç duyanlara dürüst bir tavsiyede bulunmanın imkânsız olduğunu düşünüyorum şimdi. Bulabileceğim tek sorumlu çözüm seçkilerimi bana özellikle yar-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

dımcı olanlarla sınırlamaktı. Aksi takdirde, daha meraklı okuru süreli literatürde ya da ayrı yayınlarda keşfedebileceğimiz "en kapsamlı kaynakçalara" havale etmek durumunda kalacağım. Bunun yanı sıra, 1968'den bu yana, Amerika'daki ilgili tüm kitapları bir araya toplayan, çoğunlukla da yazarların kısa makale özetlerinin eşlik ettiği, 1978'den bu yana, 1940'dan sonra *Retrospective Index*'in de ekli olduğu, *Philosophers' Index* de bulunmaktadır, her ikisi de Lockheed DIALOG sistemiyle erişilebilen Philosophers' Index Data Bank'ta bulunmaktaydı. Amerika'da olmayan literatür söz konusu olduğunda Vrin, Paris, tarafından Unesco'nun yardımıyla yayımlanan *Bibliographie de la philosophie internationale*'de Bölüm I, Fenomenoloji ve Varoluşçu Felsefe üzerine olan kitaplarla ilgilidir. Topyekûn terk ettiğim şey Amerika'daki üniversitelerin tezlerini gözden geçirme girişimidir ki her bölümün sonunda daha önce listelemiştim onları. Husserl ve Heidegger, Sartre ve Merleau-Ponty söz konusu olduğunda, hızla çoğalan yazılar dikkate alındığında, 1972'ye kadar her biri için neredeyse otuz kitap vardı –salt bu tür bir liste artık çok anlamlı olmayacak ve bu giriş niteliğindeki çalışma yığınına eklenecektir sadece. Daha iyi neden 32 ciltlik yeni *Comprehensive Dissertation Index* 1861-1972 (Felsefe ve Din) ve 18-19. ciltler (Psikoloji) (Ann Arbor: Xerox Microfilm 1973) başarmayı umut edebileceğimden daha eksiksiz ve daha güvenilir bir liste sunmaktadır; her yıl yapılan edisyonlar bu envanteri güncel tutmayı vaat etmektedir.

Ruth Jackson "sevginin emeği" olarak üsluplu düzenlemesi ve hataları düzeltmesiyle yine kayda değer bir yardımda bulunmuştur.

The Graduate School of Arts and Sciences of Washington University beni bazı araştırma burslarıyla misafir öğretim üyesi olarak desteklemiştir.

Yeni edisyon başka bir ithafı içermektedir:

"Herman Leo Van Breda'nın anısına, onun cömert destekleri olmasaydı bu kitap ortaya çıkmazdı."

O, *Phaenomenologica* dizilerinin kurucusu ve baş editörü olarak *Husserliana*'nın ilk cildine yazdığı Önsözde 1949 gibi erken bir tarihte Husserl'in çalışmalarının edisyonuna tarihsel ve eleştirel çalışmalarının bir dizisinin edisyonunu, yalnızca öğretisi hakkında değil, aynı zamanda "genel olarak fenomenolojik akım (*le courant phénoménologique*)" hakkında da ekleme tasarısından söz etmiştir. Benim ilk elyazmalarımı gördüğünde, onların ta-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

mamuru *Phaenomenologica*'da yayımlamayı kendisi önermiştir, böylelikle bu elyazmalarını bunların yarıya indirilmesini isteyen ve bunun için de para yardımı talep eden gönülsüz bir Amerikan Üniversitesinin Yayınevinden kurtarmıştır. Onun sınırsız ve samimi ilgisi olmasaydı, *Fenomenolojik Hareket* asli formuyla hayatını sürdüremezdi.

Washington University
St. Louis, Missouri, U.S.A.
Mart 1980
H.Sp.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

GİRİŞ

1. Tanımlanmış Fenomenolojik Hareket

Herhangi bir tarih yazarının vermesi gereken ilk karar hikayesine nereden başlayacağıdır. Bu kararın bütünüyle keyfi olmasını arzulamasa da onu açıklaması için birleştirici bir temaya dair açık bir kavrayışla gerekçelendirmeye de hazır olması gerekir. Ne yazık ki bu talep fenomenolojinin tarihi söz konusu olduğunda bu denli kolay yerine getirilemez. Fenomenolojinin ne olduğunu kesin bir şekilde açıklamanın zorluğu neredeyse dile düşmüştür.[1] Kendi kimliğinin bilincinde olan bir hareket olarak kendini kurduktan sonra bile tarihsel bir içerme ya da dışlama amacına yönelik standart bir tanıma bel bağlamanın imkânsızlığını olanaklı kıldığı ölçüde kendi anlamını tekrar-yorumlamaya devam etmiştir.

Aslında, "hareket" teriminin kendisi fenomenolojiye uygulandığında bazı açıklama ve gerekçelendirmelere gereksinim duyar. Bu [hareketin] "içindekiler" arasında hiçbir şekilde yaygın değildir. Hatta "okul" ifadesi bile fenomenologlara çoğunlukla dışarıdan dayatılan bir etikettir ve hiçbir şekilde grubun gerçek yapısı göz önünde bulundurularak dile getirilmemiştir.[2] Aslında ilk günlerde başlangıçta Alman mensupların kullandığı kelime,

---

[1] Bu durumun karakteristik ifadeleri arasında bakınız, Alexander Pfänder. *Logik*, Einleitung 5; *Phenomenology of Willing and Motivation and Other Phaenomenologica*'da çevrilmiştir. Evanston: Northwestern University Press, 1967, s. 66; Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception.* Paris: Gallimard, 1945, Avant-Propos; Çev. New York: Humanities Press, 1962, Preface; Paul Ricoeur, "Sur la phénoménologie," *Esprit* XXI (1953), 821-39.

[2] Dolayısıyla ne "hareket" (*Bewegung*) ne de "okul" (*Schule*) terimi, hayattayken Husserl'in yayınlarında geçer. Ne var ki, fenomenoloji konusunda *Encyclopaedia Britannica* maddesinin ilk taslağında şöyle bir açıklama yapmıştır: "Fenomenolojiyle yüzyılımızın dönemecinde vücuda gelen felsefi bir hareketi (*Bewegung*) anlıyoruz" (*Husserliana* IX, s. 237) ve o sırası gelmişken 1925 tarihli "*Phänomenologisch Psychologie*"ye değinmiştir (*Husserliana* IX, s. 53). Roman Ingarden'e gönderilen 16 Kasım 1918 tarihli bir mektupta böyle bir hareketten olumlu olarak söz eder, buna karşın otuzlarda kendi niyetlerinin bir yozlaşması olarak bunu reddetmiştir.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

daha geniş çevrenin içindeki alt-çevrelerle, "*Kreis*"tı (çevre), akademik anlamıyla okul benzeri bir örgütlenmeden yoksun olan bir grubun üyelerinin serbest ve gayriresmi topluluğu için çok daha uygun bir kelimeydi.

Öyleyse, politik, toplumsal ya da sanatsal sahne için çok daha uygun olan "hareket" gibi müphem bir terim fenomenoloji gibi bir felsefeye hangi anlamda uygulanabilir? Aşağıdakiler söz konusu metaforun ana dayanakları olarak görünmektedirler: (1) Fenomenoloji, durağan bir felsefenin aksine, dinamik ivmesiyle devingen bir felsefedir, bu felsefenin gelişimi "şeyler"in, [felsefenin] karşılaştığı alanın yapısının yanı sıra içsel ilkelerle de belirlenir. (2) Bir akım gibi çeşitli paralel akımları içerir, onlar ilişkilidir ancak hiçbir şekilde homojen değildir ve farklı hızlarda hareket edebilir. (3) Onların müşterek bir hareket noktası vardır, ancak belli ve tahmin edilebilir müşterek bir istikamete ihtiyaç duymazlar; bu, bileşenlerinin farklı yönlere ayrıldığı bir hareketin karakteriyle uyumludur.

Gerçekten de asıl bileşenleri, göreceğimiz gibi, çok farklı kaynaklardan gelen ve ilk fenomenolojik platform (1913) zamanında bile hiçbir zaman tam anlamıyla eş-güdümlü olamayan Fenomenolojik Hareket örneğinde olan şey tam da buydu. Husserl'in hareket içinde izlediği yol, öznel bilinç fenomenleri durumunda, iç merkezde birleşen bir sarmalla pek tabi mukayese edilebilir. Ancak bu sarmalın pek çok dönüşü süresince bazı takipçileri erken bir evrede Husserl'in bizzat ortaya koyduğu hatları takip ederek âdeta daldan dala konmuş, buna karşın Husserl de izlediği yolu hâlihazırda değiştirmiştir. Dolayısıyla bugün Fenomenolojik Hareketin örüntüsü bir nehrinkinden daha çok, büyüyüp serpilen bir çiçeğinkini andırmaktadır. Bu, hareketin çeşitli akımlarının ayrı istikametlerinin birbiriyle çelişkili olduğu ve hâliyle de birbirini iptal ettikleri anlamına gelmez. Daha çok fenomenolojinin kapsayıcı bağlamı içinde hareketin su götürmez ve esas görevlerine –engin derinlik ve genişliği içinde hem nesnel hem de öznel yönleri itibarıyla bu tür fenomenlerin araştırılması ve betimlenmesi[ne]– yönelik bir arayışı temsil eder.

Ne var ki ana problem "fenomenolojik" sıfatının yorumuyla ilişkili ortaya çıkar. Bu, "fenomenoloji" teriminin imlemiyle başlar. Bu sorun Fenomenolojik Hareketin kendisinden daha eski olmasaydı, sınır koyma sorunu çok daha basit ve daha az ivedi olurdu. Ancak gerçek şu ki yaklaşık 1910'a kadar söz konusu ke-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

limeyi pratik anlamda herkes istediği gibi kullanıyordu. Şimdi bile, o zamanlar çok rağbet edilen terimin tek koruması hantallığı ve telaffuzu zorlaştıran çirkinliğidir. Ne var ki bu iticilik bile, C. S. Peirce'ün terminolojik reçetelerine[3] –söz konusu reçeteler 1904'te "fenomenoloji"yi "faneroskopi" ya da "fenoskopi" gibi neolojizmlerle değiştirmek istediğinde kendi bakış açısından yeterince iyi iş görüyordu–[4] uygun olarak, suistimale karşı onu bağışık kılacak kadar yeterli değildi.

Dolayısıyla ana sorunumuz fenomenologlarla fenomenolog-olmayanlar arasındaki sınırın nerede çizileceğine karar vermektir. Keyfi bir tanımla böyle bir kararı vermek çok kolay olurdu. Fakat bu tam da fenomenolojinin kaçınması gereken tanım türüdür. Zira onun tanımları, tanımlanmızın kapsamaya çalıştığı fenomenlerin esas ilişkilerinin görüsel kavrayışına dayanmalıdır. Aslında bu durumu fenomenlerin yapısına dayanan fenomenolojik bir tanımın nasıl oluşturulduğunu göstermek için kullanmak istiyorum. Ne var ki kararı bekleme konusunda zaman ve sabırdan yoksun olan okur aşağıdaki sayfalara geçebilir.

İster fenomenoloji ister pozitivizm isterse de psikanaliz olsun, bir düşünce hareketini tanımlamaya çalışırken ilk iş kapsanacak, yani tanımlanan şeyin sınırlarının belirleneceği durumların kapsamına karar vermektir. Şu kriter kullanılabilir:

(1) böyle bir hareketin kendini fenomenolog ilan eden mensuplarının tek taraflı seçimi;

(2) başkalarınca tanınması, örneğin (a) hareketin kurucusu tarafından,

(b) [hareket] içindekileri temsil eden bir grup ve (c) dışındakilerin benzer bir grubu;

(3) söz konusu düşünürlerin düşüncesindeki belli nesnel kriterlere dayanan tarihçinin kararı (18. Yüzyıldan önce pek çok "-izm"de olduğu gibi ölümden sonra adın koyulması durumunda özellikle uygulaması kolay bir çözümdür);

(4) önceleyen üç kriterin bir kombinasyonu.

Ancak burada bu kriterin Fenomenolojik Hareket örneğinde karşılaşacağı bazı sorunlar bulunmaktadır:

---

[3] Charles Hartshorne ve Paul Weiss'in editörlüğünü yaptığı *Collected Papers*, s. 413.

[4] Bakınız "Husserl's and Peirce's Phenomenologies" (1957), *The Context of the Phenomenological Movement* içinde, şimdi 1979 tarihli üç ekiyle. The Hague Martinus Nijhoff, 1981, ss. 27-50.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

1. Kararı kendini fenomenolog olarak ilan edenlerin tektaraflı seçimine dayandırmakla fenomenolojinin başlangıçta rağbette olan ve sonradan gözden düşen pek çok iyi ismin kaderini paylaştığını dikkate almak durumunda kalacağız: Bundan, aşırı titiz ve bağımsız bir düşünce yapısına sahip olan özgün düşünürler tarafından ihtiyatla uzak durulmuş ve [bu,] maymun iştahlı düşünürler tarafından ziyadesiyle kullanılmıştır. Kendine özgü tarzı olan fenomenologların iddiaları ne dış görünüşlerine göre onurlandırılmaya ne de Karl Jaspers'in mütevazı sorumluluk reddiyesine ihtiyaç duyarlar. Bu durum Husserl'in fenomenolojiyi radikalleştirmesinin bir sonucu olarak şiddetlenmiştir. Şimdiye dek, asıl Göttingen çevresinin mensupları bile [Harekete] "ait" olup olmadıkları konusunda artık emin olmadıklarını beyan ediyorlar. Bunun yanı sıra, Heidegger örneğinde olduğu gibi, söz konusu etiketin terk edilişinin ya da geçici olarak bundan kaçınılmasının kimi zaman kişisel nedenleri de bulunmaktadır. Son olarak, pek çok sözde-fenomenolog, etiketleri ilkece reddederler (Gabriel Marcel) ya da onları felsefelerinin yalnızca bazı bölümleriyle sınırlayarak benimserler (Ernst Cassirer, Nicolai Hartmann ve Wolfgang Köhler).

2. Teorik olarak, hiçbir şey kurucusunun sözü gibi belli bir kriteri sağlayamazdı (2a). Her ne kadar fenomenolojinin köken ve gelişiminin tamamlayıcı ve bağımsız kaynakları olsa da Fenomenolojik Hareketin membaının ve liderinin Edmund Husserl olduğu şüphe götürmezdir. Ancak Husserl'in ölümü ve havari türünden bir halefliğin yokluğu bu ölçütü işlemez hâle getirmiştir. Ayrıca, Husserl hayattayken bile başta karşı çıkması ve sonra da empati yaparak sözünden dönerek Karl Jaspers'i onurlandırması gibi kafa karıştırıcı olaylar da mevcuttu;[5] ya da 1935 gibi geç bir tarihte, antropolog Lucien Lévy-Bruehl örneğidir, Husserl ona geç dönem programını önceden sezdiği için fevkalade iltifatlarda bulunmuş, görünüşe bakılırsa bu iltifatların hedefi olan kişi şaşkınlığa uğramıştır.[6] Öte yandan, Husserl'in Max Scheler, Martin Heidegger, Nicolai Hartmann gibi ana karakterleri ve imâ yoluyla diğer pek çok kişiyi reddedişini ifade etmesi fenomenolojinin kapsamını pratik olarak yalnızca kurucunun kendisine ve özel asistanları olan Ludwig Landgrebe ve Eugen Fink'e indir-

[5] *Rechenschaft und Ausblick*. Munich: Piper, 1951, s. 327 vd.

[6] Aron Gurwitsch'in sözlü iletişimi.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

gemiştir. Bu ölçütün kullanışlılığını azaltan diğer şey Husserl'in, görme yetisinin sınırlanması nedeniyle, son yıllarında yalnızca çok seçici bir şekilde okuyabilmesi ve "fenomenoloji..." etiketiyle yayımlanan literatüre yetişememesiydi.

3. Münhasıran ya fenomenolojinin içindeki kişilere (2b) ya da dışındakilere (2c) danışmak bir organizasyon formunu varsayacaktır. Ancak, neredeyse kesin söylentilere rağmen, hareket Alman evresinde bile sınırları yalnızca bir hat ve daha doğru bir ifadeyle, kümelenmeler olarak tanımlanabilecek çevrelerin oluşumunun ötesine hiçbir zaman geçememiştir. Yalnızca daha kesin ve sarsılmaz bir öz *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*'un 1913 ve 1930 arasındaki 11 cildinin ortak-editörleri arasında aranabilirdi. 1939'da kurulan *International Phenomenological Society* adıyla anılan Amerika menşeli topluluk *Philosophy and Phenomenological Research* adındaki tarafsız bir dergiyi yayımlamak dışında uzun süredir etkinliğini yitirmiştir. O zamandan bu yana altmışlarda ABD'de *Society for Phenomenology and Existential Philosophy* (1962), *British Society for Phenomenology* (1967) ve *Deutsche Gesellschaft für phänomenologische Forschung* (1973) gibi daha girişken bir dizi topluluk ve çevre, belirsiz genellemelerin ötesindeki platformlar gibi bir şey geliştirmeksizin ortaya çıkmaya başlamıştır. Fransız fenomenologları arasında da daha az örgütlenme vardır. Demek ki içeridekiler ya da dışarıdakiler arasındaki sayım kullanışsızdır. Yine de eğer mümkünse, *Jahrbuch*'ta Husserl'in erken dönem işbirlikçilerinin en içteki dairesine yönelik yargı, olası bir öncünün fenomenolojik iddiaları yönünde ya da bu iddialara karşı adil bir varsayımı teşkil edecektir.

Bir tarihçinin tartışmalı alanı bölmesini sağlayacak nesnel bir ölçüt bulma şansı nedir? Aslında, bütünüyle keyfi olmayan bir ölçüt bulma görevi bizi kısır döngüye sokmakla tehdit eder. En temel karakteristiklerinden ötürü bir fenomenler grubunu araştırarak onu keşfedebiliriz. Peki, başlangıçta onların karakteristiklerini bilmeden böyle bir grubu nasıl seçebiliriz? Burası ilgilendiğimiz genel probleme yönelik bir tartışmanın yeri olmasa da başka bir tanım ve gruplamaya bile ihtiyaç duymaksızın, fenomenlerin belli yapıları, dışavurumları, yakınlıkları ("ailevi benzerlikleri") ve anatomik bir teşhirde olduğu gibi keskin bir bıçak için münasip yere işaret eden uyumsuzlukları gösterdiği en azından öne sürülebilir.

Dolayısıyla, Fenomenolojik Hareket kadar biçimsiz ve karmaşık bir fenomenler sahasının böyle anlamlı bir teşhir için yeterli açıklamayı içerip içermediği sorusu ortaya çıkar. Ben içerdiğine inanıyorum ve dâhil edilecek düşünürlere yönelik açıklamamla bunu açığa kavuşturmaya çalışacağım. Son bölümde söz konusu sahaya yönelik bu açıklamaya karşılık gelen ve Fenomenolojik Hareket içindeki "üyelik"in nesnel ölçütünü formüle etmeme izin veren karakteristikleri açığa kavuşturmaya çalışacağım.

İlk seçkinin dolaysız amaçlarına yönelik olarak, kısmen öznel kısmen de nesnel olan karışık bir ölçüt benimseyeceğim. Bu ağırlıklı olarak şimdiye dek formüle edilen tek fenomenolojik programa, yani yayıncı tarafından gönderilen ve daha sonra da Moritz Geiger, Alexander Pfänder, Adolf Reinach ve Max Scheler'le birlikte –bunlara daha sonra Martin Heidegger ve Oskar Becker de katılacak ya da onların yerine geçecektir– Edmund Husserl'in editörlüğünü yaptığı *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*'un başında basılan bildiriye en yakın yaklaşım olarak kabul edilen şeye dayanacaktır. Bu bildiri aşağıdaki kilit nitelikteki cümleleri içermekteydi:

> Bu, editörlerin paylaştığı bir sistem değildir. Onları birleştiren, ancak dolaysız görünün ana kaynaklarına ve onlardan türetilen özsel yapılara (*die originären Quellen der Anschauung und die aus ihr zu schöpfenden Wesenseinsichten*) dönülerek kavramları ve problemleriyle büyük felsefi geleneklerden istifade edeceğimiz yönündeki yaygın kanıdır; ancak böylelikle bu tür kavramları görüsel olarak açığa kavuşturacak, problemleri görüsel bir temelde yeniden ifade edecek ve dolayısıyla, en azından ilkece, onları çözecek durumda olacağız.[7]

Bu temele dayanarak tam anlamıyla Fenomenolojik Hareket çevresinde bir hat çizerek aşağıdaki ölçütleri kullanacağım:

(1) Yukarıda bahsedilen iki yöntemin sözüm ona fenomenologlar tarafından belirtik ya da örtük benimsenmesi, yani (a) şifahi betimlemelerle olabildiğince sadık kalınarak formüle edilecek olan, tüm bilginin kaynağı ve nihai sınaması olarak dolaysız görü (hâlâ açığa kavuşturulacak bir anlamda); (b) sahih bir olanak ve felsefi bilgiye duyulan bir ihtiyaç olarak özsel yapıların içgörüsü.

---

[7] Bu beyanın tarzı ve otuzlarda Alxander Pfänder'den aldığım kişisel bilgi bu metinin taslağının bizzat Edmund Husserl tarafından oluşturulduğuna beni inandırmıştır. Bu belgeyle ilgili hiçbir yazışma bulunamamıştır.

(2) Nasıl nitelendirilse nitelendirilsin, bu yöntemsel ilkelerin tam anlamıyla farkında olarak harekete bilinçli bağlılık. Böyle bir ifadeden yoksun olan bir düşünür pek tabii "gerçekten" harekete ait olarak kabul edilebilir, ancak onu gerçek bir üye diye yorumlamak adil olmayacaktır.

Tam anlamıyla Fenomenolojik Harekette içerilecek şekilde bu tarz liberal ölçütlerin benimsenmesinden, aynı türden ve kafa dengi düşünürlerle hareketler arasındaki, az ya da çok canlı etkileşim göz önüne alındığında sarfınazar edilemez. Bunun yanı sıra, unutulmamalıdır ki göreceğimiz üzere, Husserl'in, –yukarıda bahsedilen tüm nesnel kriterlerden hepsi olmasa da bazılarına pekâlâ uyan– Franz Brentano ve Carl Stumpf gibi, öncülerinin öğrencilerinden biri tarafından başlatılan bir harekete katılmaları pek beklenemezdi. Husserl'in öğretmenleri ve destekçileri olarak onların tarihsel rollerini bir kenara bırakırsak, onları bütünüyle göz ardı etmemek çok daha önemlidir. Bu marjinal figürlerin dikkate alınması bize, kendilerini öznel olarak Fenomenolojik Hareketle özdeşleştirmeksizin mezkûr nesnel ölçütleri yerine getirenleri kapsayan, (1) *en geniş anlamıyla fenomenoloji* kavrayışını sağlar. Sonra, 1913 platformunun tanımladığı biçimiyle (2) *geniş anlamda fenomenoloji*; (3) *katı anlamda fenomenoloji* (duyumsalcı kaynakla sınırlanmadan) görüsel deneyimin yerleştirilmesi ve görüsel olarak özlerin incelenmesinin yanı sıra görünüşlere, yani nasıl bir doğaya sahip olursa olsun nesnelerin deneyimde öznel anlamda kendini gösterdiği özsel biçimlere özel olarak dikkat çeken ve (4) (tedrici olarak Husserl'in geliştirdiği hâliyle) *en katı anlamıyla fenomenoloji*, yani (3) "fenomenolojik indirgeme" olarak ifade edilen özel bir işlemi de kullanan ve bu işleme dayanarak bir nesnenin görünüşleri içinde nasıl kurulduğuna ve bilinç tarafından nasıl oluşturulduğuna özel olarak dikkat çeken bir fenomenoloji anlamında.[8]

---

[8] Paul Ricoeur (*Esprit* XXI, 821) aşağıdaki beyanla Fenomenolojik Hareketin sınırlanmasına yönelik problemi çözmeye çalışır: (Benim çevirim)

Esas itibarıyla, fenomenoloji, varoluş sorununu (*problème autonome*) ya geçici ya da kalıcı olarak "paranteze almak" suretiyle ayrı bir problem olarak şeylerin nasıl göründüğünü ele aldığımız andan itibaren doğar.

Bu tür bir çözüm, kelimesi kelimesine yorumlandığında, *Logische Untersuchungen*'in Husserl'ini dışta bırakacaktır, Husserl 1913 tarihli *Ideen*'e kadar olan yayınlarda "paranteze alma"yı henüz takdim etmemişti. Aslında bu Ricoeur'ün niyeti değildir, çünkü bizzat o, tanımının çatısı altına Hegelci fenomenolojilerin yanı sıra Kantçı fenomenolojileri de sokmak ister; bunların hiçbiri açıkçası paranteze alma

2. İlişkisiz Fenomenolojiler

Tam anlamıyla Fenomenolojik Harekete ait olmayan gelişmeleri mütalaa etmeye ve onlara hakkını teslim etmeye hazır oluşum bu hareketle uzaktan da olsa ilişkili olan herkesin ve her şeyin ayrım yapmaksızın [Hareket içine] dâhil edilmesine götürmemelidir. Dolayısıyla, verilen metinde "fenomenoloji" kelimesinin geçmesi, kabul edilmeleri için yeterli nedeni oluşturmaz. Fransa'daki son gelişmeler Hegel'in fenomenolojisinin, ana kaynakları itibarıyla olmasa da mevcut fenomenolojinin ayrılmaz bir parçası olduğu yönündeki ölçüp tartılmamış bir inanca yol açmıştır. Bu sebeple "fenomenoloji" teriminin inişli çıkışlı tarihinden kaynaklanan bazı belirsizlikleri incelemek ve bertaraf etmek özellikle önem kazanacaktır.

Bu terimin Husserl'in onu benimsemeyip özümsemesinden çok daha önce varolması o zamanlar yeterince fark edilmemişe benziyor, en azından filozoflar arasında. Bu olgu kendi başına, Husserl'in eski terime seleflerinden ne denli daha zengin ve daha dinamik bir anlam yüklediğinin ölçüsünü verir. Ancak bu, söz konusu terimin, ileride göreceğimiz gibi, her ne kadar kopuk olsa da çok daha uzun bir tarihi olduğu gerçeğini göz ardı etmemize neden olmamalıdır. Aslında, terim bazı yerlerde birbirinden bağımsız olarak keşfedilmişe benzemektedir. Sonuçta, "fenomenler" her hâlükârda incelenmeye değer göründüğü ve "-olojiler"in moda olduğu andan itibaren "fenomenoloji" gibi bir bileşimin oluşması neredeyse kaçınılmazdı. Gerçekte, "phaino-

---

işlemini belirtik biçimde uygulamaz. O halde söylemeye çalıştığı şey "ismini hak eden" fenomenolojinin "şeyler, ideler, değerler ve kişiler"in şeylerin nasıl göründüğüne, tam da (3)'te açıklandığı anlamda, özellikle dikkat çekmesidir.

Bu bize çok daha geniş bir faaliyet alanı sağlayıp Platon'la başlayan epistemologların çoğunu fiili olarak içerse de [bu tanımın] Göttingen ve Münih'teki erken fenomenoloji çevrelerinin Reinach gibi bazı üyeler için çok dar kalması işten bile değildir. Pfänder ve Scheler, Heidegger'den bahsetmiyorum bile, şeylerin *nasıl* göründüğünden çok daha fazla, *ne*yin göründüğüne odaklanmıştı. Yine de onların sunmuş oldukları şey belki de şeylerin nasıl göründüğüne zımnen dikkat etmeksizin elde edilemezdi. Dolayısıyla, onların önerdikleri şey tam anlamıyla fenomenoloji olmamakla birlikte (3), kesinlikle fenomenolojik olarak kurulmuş bir felsefeyi temsil eder. Demek ki Ricoeur'ün sınır çizgisi söz konusu alanı daha dar iki anlamıyla fenomenoloji için tahdit etmek gibi çok yararlı bir amaca hizmet eder. Buna karşın Fenomenolojik Hareketi bir bütün olarak bu şekilde tanımlamak, dolayısıyla daha dar olanın kendisinden doğduğu ve onun için hâlâ bir matris görevi gördüğü daha geniş hareketi saf dışı bırakmak akıllıca olmazdı.

mena"ya ilişkin "logos" kavrayışı oldukça Platoniktir ve söz konusu kavrayışın izi açık ya da örtük olarak, Platon'un görünüşlerinin logos dünyasıyla, yani değişmeyen formların dünyasıyla ilişkilendirmek suretiyle Herakleitosçu akıştan kurtarma (*σώζειν*) girişimine kadar sürülebilir.

Bu altbölümün ana amacı, "fenomenoloji" teriminin "fenomenolojik-olmayan" bu kullanımlarını listelemenin yanı sıra onları araştırmak ve onların ne ölçüde salt tesadüflere ya da birbirleriyle ve fenomenolojinin kendisiyle derin yakınlıklara dayandığını belirlemek olacaktır. Bu amaç doğrultusunda onları, felsefi ve felsefe-dışı olmak üzere iki gruba böleceğim.

A. FELSEFE-DIŞI FENOMENOLOJİLER – Modern kullanımıyla "fenomen" kelimesi artık filozofların tekelinde değildir. Özellikle bilim insanları arasında, örneğin Newton'un yazılarında da bulunabileceği şekliyle, benimsenmiştir.[9] Dolayısıyla, kendilerini öncelikle özel fenomenolojilerin tesis edilmesine borçlu olan, doğa bilimleridir.

(1) Söz konusu terimin bilimsel bir bağlamda kullanım önceliği görünüşe göre Immanuel Kant'a kadar gitmektedir, en azından yayın tarihi açısından bakıldığında. Zira 1786 tarihli *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*'ta Kant bu terimi, "yalnızca bize görünmeleriyle ilişkili olarak hareket ya da durağanlık"tan söz ederek madde biliminin dört dalının sonuncusuna uygular. Dolayısıyla bu fenomenoloji, o zamanlar ortaya çıktığı biçimiyle, özellikle görelilik ya da hareketin mutlaklığına ilişkin temel problemle ilgiliydi. Böylelikle bu fenomenoloji fizikteki bir problemle sınırlı olsa da yine de Kant'ın felsefi sisteminin kapsayıcı çerçevesi içinde bir yere sahip olmuştur. Aslına bakılırsa, Kant'ın neredeyse sadece ona aitmiş gibi görünen bir terimi tercih etmesi simetrik bir bölümlenmeye dair tutkusunun sonucu gibi görünmektedir. Özel bağlamı içinde "fenomenoloji" terimi-

[9] Goethe, her ne kadar "fenomenoloji" terimini hiçbir zaman kullanmasa da – genellikle Newton-karşıtı, renk fenomenleri öğretisine dayanılarak (bakınız, örneğin, Hedwig Conrad-Martius ve Ludwig Binswanger) – çoğu kez bir önfenomenolog olarak takdim edilmiştir. Onun yaklaşımının Husserl'in fenomenolojisiyle ve belki de diğerlerininkiyle bile belli paralellikleri olduğu açıktır (bakınız Fritz Heinemann, "Goethe's Phenomenological Method" *Philosophy* IX içinde (1934), 67-81). Ne var ki Goethe'nin ana kaygısı felsefe değil, Newton'unkinden farklı olarak, yalnızca renk fenomenlerine ilişkin bir doğabilimiydi.

nin, aşağıda bahsedilecek olan felsefi kullanımından soyutlandığında, kullanışlı bir etiket olduğu ortaya çıkacaktır. Johannes Linschoten'in dikkatimi çektiği, Jakob Friedrich Fries'ın *Die mathematische Naturphilosophie*'sinde (1822) söz konusu terime ilişkin bir tartışma oldukça benzer bir anlama işaret etmektedir.

(2) Daha az özelleşmiş bir kullanım iki yıl sonra *Encyclopaedia Britannica*'nın 1788 tarihli üçüncü edisyonunda J. Robinson'un "Felsefe" makalesinde bulunabilir, orada felsefe –"ikincil fenomenleri açıklamak ve sanatı geliştirmek için kuvveti ya da doğal maddeleri belirleyen genel yasaları keşfetmek amacıyla evrendeki fenomenlerin incelenmesi" olarak tanımlanır– pratik olarak "bilim" terimine ilişkin mevcut kullanımımızla çakışmaktadır. Fenomenoloji burada yalnızca betimleyen, düzenleyen ve fenomenleri çağdaş astronomi sistemlerine ya da Newton optiğine benzer biçimde ilişkilendiren ve yalnızca "felsefi tarihi" temsil eden felsefenin bir parçası olarak tanımlanır.

Terimin benzer ve hatta daha etkili kullanımı William Whewell'in *Tümevarımsal Bilimlerin Felsefesi*'nde (1847) bulunabilir, orada *fenomenoloji, etiyoloji* ve *teori*nin izlediği bu çalışmaların dalı olarak, "palaetiyolojik bilimler" (yani, şeylerin eski koşullarını ele alan bilimler) bağlamında kullanılır. Whewell bu tür fenomenologlar arasında özellikle fenomenolojik uranoloji*, fenomenolojik bitki ve hayvan coğrafyası ve hatta fenomenolojik bir glossolojiden** bile bahseder. Görevleri arasında "doğal sınıfların keşfi" için deha ve talih gerektiren bir tasnifi vurgular.[10]

(3) "Fenomenoloji" teriminin günümüzde oldukça şaşırtıcı görünen bir kullanımı felsefi pozitivist Ernst Mach'ın bilimsel yazılarında karşımıza çıkar. Örneğin, 1894 tarihli bir değinide, salt tanımlardan başlamak ve fiziğin çeşitli dallarındaki fenomenler arasında mukayeseler yoluyla ilerlemek suretiyle fizik araştırmasının en soyut kavramlarını oluşturma görevi olan, fiziğin tüm sahalarını kapsayacak bir "genel fiziksel fenomenoloji" (*umfassende physikalische Phänomenologie*) varsaymıştır.[11] Bir yıl

---

* Gök cisimlerini inceleyen bir bilim dalı.

** Dilbilim.

[10] *A.g.e.*, Book X, s. 645.

[11] "Über das Prinzip der Vergleichung in der Physik", *Populärwissenschaftliche Vorlesungen*'de (1896) yayımlanmıştır. Husserl, zamanın önde gelen süreli yayını olan *Archiv für systematische Philosophie* III (1897), 243 vd. içinde "Bericht über deutsche Schriften zur Logik aus dem Jahre 1894" isimli yazısında bu özel değiniyi gözden

sonra "Mekanik ve Fenomenolojik Fizik Arasındaki Karşıtlık"taki bir değinide, Mach Newton'un ve kendi "fenomenolojik yaklaşımını" fizik'i esas nitelikte olmayan gereksiz fazlalıklardan temizleme ve "tüm metafizik unsurları" ortadan kaldırma "girişimi" olarak tanımlamıştı; başka bir deyişle, fenomenolojik fizik onun için Ockham'ın usturasının ruhuyla düşünce ekonomisi programının gerçekleştirilmesini ifade ediyordu. Benzer bir şekilde, bu tip bir fiziğe karşı olan fizikçi Ludwig Boltzmann, Heinrich Hertz'in tarzında, fizikçilerin denklemleri peşi sıra fenomenlerle karşılaştırmak için, onları türetmeden yalnızca hızlıca not aldıkları daha aşırı bir form olarak (1) *matematiksel fenomenolojiyle*; Ernst Mach'ın tarzında, elektrik gibi bir olguyu kabaca, gelecekte tecrübe edeceğimiz ve tecrübe etme beklentisi içinde olduğumuz deneyimler toplamı olarak tanımlayan (2) *genel fenomenoloji*; ve mekaniğin tüm fenomenlerinde vs. ortak olanı tanımlamaya çalışan *enerji fenomenolojisi* arasında ayrım yapmıştır.[12]

Terimi kimi zaman kullanan Albert Einstein da salt fenomenolojik fiziğin ötesine geçmek istiyordu ve hatta şöyle bir iddiada bile bulunmaktaydı: "Newton mekaniğinin en büyük başarısı, istikrarlı biçimde uygulanmasının ... özellikle ısı fenomenleri alanında fenomenolojik temsilin ötesine geçtiği gerçeğinde yatar".[13] A. d'Abro "makroskobik" olarak gözlemlenebilenlerle sınırlanan "fenomenolojik teorileri" "gizli oluşmalar"ı varsayan "mikroskopik teoriler"le karşılaştığında benzer bir tutum benimser.[14]

Bundan biraz daha farklı olarak, "Sağın Bilimin Anlam ve Sınırları"nda (1947) Max Planck, "deneyimle kazanılan bilimsel dünya imgesi" olarak "fenomenolojik dünya"yı, "gerçek" kelimesinin mutlak metafizik anlamında, "gerçek dünya"yla karşılaştırır.[15]

PPR V'teki (1945), 269-280, "Fenomenoloji ve Fizik" başlıklı ufuk açıcı makalesinde Henry Margenau "fenomenalist" fizikle

---

geçirecek kadar bu kullanıma aşinaydı: Yetersiz bir onay söz konusu olduğunda bile böyle yapmıştır. Ayrıca bakınız: Husserl'in Mach ve Ewald Hering'in 1926'daki Amsterdam derslerinde uyguladığı "fenomenolojik yöntemi" tanıması. *Husserliana* IX, s. 302.

[12] *Populäre Schriften*" Leipzig: 1905, s. 219.

[13] "Physics and Reality," *Journal of the Franklin Institute*, vol. 221, Mart 1936; *Ideas and Opinions* içinde tekrar basılmıştır. New York: Crown Publishers, 1954, ss. 302 vd.

[14] *The Decline of Mechanism in Modern Physics*. New York: Van Nostrand, 1939, ss. 90 vd.

[15] *Scientific Autobiography and Other Papers*. New York: Philosophical Library, 1949, s. 101 vd.

felsefi fenomenoloji adını verdiği şey arasındaki farkın bilincindeymiş gibi görünmektedir. Ancak bu ikincisinden, en azından başlangıçta, bu bağlamda bahsedilmeyen bir tanıma yönelik [iddia] yerine, oldukça yanıltıcı bir şekilde "eksiksiz bir açıklama iddiası" olarak bahsedilmektedir.

Tüm bu kullanımlar elbette G. R. Kirchhoff'un teorik fizik okulundaki açıklayıcı fizik kavrayışının aksine –söz konusu kavrayış, mekaniğin doğada meydana gelen hareketleri onlara açıklama getirmeksizin olabildiğince eksiksiz ve basit olarak betimleme girişiminden başka bir şey değildir– salt betimleyici kavrayışla ilişkilidir. Bu anlamıyla fenomenoloji pozitivizmin ayrılmaz bir parçasıdır.

(4) "Fenomenoloji" teriminin –özellikle başlangıçta felsefi kullanımla ilişkisiz olarak– felsefi-olmayan amaçlar için başka bir kullanımı da din çalışmalarında ortaya çıkar. Burada karşılaştırmalı din tarihinin Hollandalı kurucusu P. D. Chantepie de la Saussaye, 1887 tarihli klasiği *Lehrbuch der Religionsgeschichte*'nin ilk baskısını "dini fenomenlerin ana gruplarını onları doktriner bir indirgemeyle açıklamaksızın en önemli yönleri ve bakış açılarını malzemenin kendisinden kaynaklanacak şekilde düzenlemek" için tasarlanan "fenomenolojik [bir] bölüm"le başlatmıştır. Bu bölüm, din felsefesi ve din tarihi arasındaki orta yolda durarak, ancak din psikolojisiyle çakışmaksızın, nesneler, türler ve inanç mekanları ve zamanları; azizler, dini gruplar ve genel olarak kutsal metinleri ele almaktadır. Bu dini çalışma, elbette her zaman "fenomenoloji" terimi kapsamında olmasa da geniş bir alana yayılmıştır.[16] Son zamanlarda, Gerardus Van der Leeuw'un din "fenomenolojisi"[17] başlıca dini fenomen tiplerinin etkileyici bir dizisini felsefi fenomenolojiyle bağlantılandırma girişimini gösterir, her ne kadar "Epilegomena" adı verilen özel bir haşiyede olsa da. Muhakkak ki bu girişim daha çok, sonradan akla gelen düşünce karakterindedir. Gerçekten de Van der Leeuw için fenomenolojinin ana temsilcisi Husserl'den ziyade Heidegger'di. Yine de bundan böyle eski girişimler felsefede Fenomenolojik Hareketin daha geniş akımlarıyla birleşmektedir. Gelgelelim kar-

[16] Bakınız, örneğin, Eva Hirschmann'ın (1940) *"Phänomenologie der Religion"* üzerine yazdığı Groningen doktorası, böyle on iki tane din fenomenolojisi ayrımı yapar.
[17] *"Phänomenologie der Religion"* (1933); İngilizce çev. *Religion in Essence and Manifestation. A Study in Phenomenology (1938).*

şılaştırmalı din çalışmalarından ortaya çıkan fenomenolojinin bağımsız kökenlerini görmezden gelmek adil olmayacaktır. Öte yandan dini oluşumların salt tipolojisini –dini edimlere ve dini deneyimdeki içeriklere yoğunlaşan ve onların özsel yapı ve ilişkilerini araştıran– felsefi anlamda fenomenolojiyle karıştırmak eşit ölçüde yanıltıcı olacaktır.

(5) Son zamanlarda "fenomenoloji" terimi Pierre Teilhard de Chardin'in çalışmalarında bağımsız olarak yeniden gün yüzüne çıkmıştır. Başlıca eserinin, yani *insan fenomeni*'nin amacı "fenomen" olarak insanın incelenmesidir. Bununla Teilhard insanı metafizik ya da teolojik olarak değil de "insana ne olduğunu anlama ve gösterme" girişimiyle insanı bilimsel olarak incelemeye yönelik programını ortaya koymaya çalışmıştır. "Fenomenoloji" terimi I. Bölümün ikinci altbölümünün başlangıcında geçer, "dünyanın dışsal yönünün yanı sıra şeylerin içsel yönünün de dikkate alınacağı genelleşmiş fizik" için verilen addır. Ayrıca, *Les Études philosophiques* dergisi için hazırlanan bazı metinlerde Teilhard düşüncesinin, metafizik ya da "dünyanın fenomenolojik [bir] perspektifi"nin aksine, "bir tür fenomenoloji" olduğunu beyan etmişti (*Teilhard de Chardin.* Présentation par l'abbé Paul Grenet, Éditions Seghers, 1961, ss. 191, 216). Böyle bir fenomenoloji teriminin pozitivist kullanımıyla kolayca ilişkilendirilebilir. Öte yandan, Teilhard 1940'da *İnsanın Fenomeni*'ni yazmaya başladığında, söz konusu terim Fransa'da açıkça yeni anlamlar çağrıştırmıştı. Ne var ki, Grenet'nin bildirdiği bir pasajda (s. 45), Teilhard varoluşçu fenomenoloji hakkında şunları söyler: "İnsanın kendisine nasıl 'fenomenolog' dediğini ve evrenin-oluşumundan ve evrimden bahsetmeksizin tüm bir kitabı nasıl yazacağını anlamıyorum." Her hâlükârda, Teilhard'ın görkemli vizyonu için fenomenolojik bir terminolojiyi benimsemesi fenomenolojiye yönelen dikkati daha da artırmış olabilir –ve anlamını yeniden salt felsefi çağrışımlardan kurtarabilir.

B. FELSEFİ FENOMENOLOJİLER – (1) bu anlamıyla "Fenomenoloji" adının ilk belgelenmiş kullanımı[18] Christian Wolff'un

[18] Eberhard Avé-Lallemant, "Protestan bir teozof ve mistik" olan Friedrich Christoph Oetinger'in (1702-1782) metinlerine erişimemi sağladı (*Ziegenfuss, Philosophenlexikon*), yazılarında sıfatlar ve zarflar *"phänomenologisch"* [fenomenolojik olarak] en azından iki yıl önce, özellikle *Philosophie der Alten*'de (1762) ortaya çıkar. Daha önemlisi, Lambert'ten çok farklı olarak Oetinger Hipokrat, Boerhaave ve van

bağımsız epistemolojik yönelimli takipçilerinden biri olan Johann Heinrich Lambert'in *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und der Unterscheidung von Irrtum und Schein*'ında (1764) geçer. Onun için, fenomenoloji bir yanılsamanın *(Schein)* ve bu yanılsamanın türevlerinin teorisidir, bu role tabi olarak hakikati bulma araçlarına ilişkin bir incelemenin dördüncü ve son kısmını oluşturmaktadır. Her ne kadar bu teori sonraki fenomenoloji için bile ilginç olsa da onun özsel yapılara yönelik içgörüler edinmek için görüsel bir yöntemle hiçbir ilgisinin olmadığı açıktır.

(2) Öyle görünüyor ki Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin, yani vaktiyle Lambert'e adamayı bile düşündüğü eserin, hazırlık safhalarında söz konusu terimin geçici felsefi kullanımından bir ölçüde sorumlu olan Lambert'in İlham'ıydı (Akademi Edisyonu XVIII, 64). Zira, Lambert'e gönderilen 2 Eylül 1770 tarihli bir mektupta Kant ilk olarak, duyusal bilginin ilkelerinin geçerliliği ve sınırlarını belirleme göreviyle hazırlık niteliğinde bir disiplin olarak metafiziği önceleyecek "negatif [bir] bilim (phaenomenologia generalis)" ihtiyacından bahsetmiştir. Marcus Herz'e gönderdiği 21 Şubat 1772 tarihli ünlü mektupta duyusallık ve aklın sınırları konusundaki tasarladığı eserini bildirerek ilk teorik kısmın iki bölümden oluşacağını beyan etmişti: (a) Genel fenomenoloji (*"die Phänomenologie überhaupt"*) ve (b) "doğası ve yöntemine göre" metafizik. Dolayısıyla Kant'ın ilk fenomenolojisi aynı mektubun bir sonraki paragrafında "Saf Aklın Eleştirisi" adını verdiği şeyden başkası değildi ve böylece Lambert'in yaptığı gibi hiç de salt yanılsamaların bir incelenmesi değildi. Ancak, şüphe duyacağınız üzere, bunu kendinde şeylere *(noumena)* karşıt olarak, fenomenlerin bir incelemesi olarak da gördüğünün açık bir emaresi yoktur. Yine de insan bilgisine dair böyle bir eleştirinin bugünün tam teşekküllü fenomenolojisiyle herhangi bir yakınlığı varsa da kendi başına değerlendirildiğinde bunun pek böyle olduğu söylenemez. Muhakkak ki, geç dönem Husserl'in, görünüşe göre Kant'ın eleştirel felsefesine yönelik çağa-uygun bir yakınlaşma için terminolojik bir köprünün bile varlığından haberi ol-

---

Helmont'u fenomenolojik düşünce tarzını (*die Phänomenologische Denkungsart*) "mekanik" ve özellikle "anatomik" düşünme biçimiyle karşılaştırır. Oetinger'in halefleri üzerinde açık hiçbir etkisi belirlenememiş olsa da, bu öncünün daha fazla araştırılması son derece caziptir.

madan, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ne giderek daha fazla sempati duyması ve söz konusu eserle mutabık kalmış olması gözden kaçmamalıdır. Elbette *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Husserl'in geç dönem fenomenolojisiyle yorumlanmaya uygun olan çok şey vardır. Bu yorumun ne denli geçerli olabileceğiyse başka bir sorundur.

(3) Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* çok daha keskin, ilgi çekici ve tartışılabilir bir durumu temsil etmektedir. Evvela Hegel kuşkusuz ki fenomenolojiyi kalıcı bir izlenim bırakan tam bir fenomenolojik disiplin mertebesine yükseltmeyi başarmıştır. Bunun yanı sıra, Alman Fenomenoloji Hareketi Hegel'i hiçbir zaman tam anlamıyla fenomenolog saymasa da mevcut Fransız fenomenologları onu Fenomenolojik Harekete sorgulamaksızın dâhil etmeyi kabul etmişlerdir (bakınız VIII. Bölüm).

Johannes Hoffmeister şimdi Lambert'ten başlamak suretiyle Hegel'in "Phänomenologie" terimini kullanımının menşeini araştırmıştır.[19] Fichte'nin 1804 tarihli *Wissenschaftslehre*'si bu dönüşümde özellikle önemli bir safhayı temsil ediyordu. Bu eserde fenomenoloji (Kantçı anlamıyla) görünüşler dünyasını birincil olgu ve tüm diğer olguların kaynağı olarak bilinçten türetme görevini üstlenmişti. Bununla birlikte, Hegel için bile söz konusu terim oldukça farklı kapsamdaki iki kavramı kapsayacak kadar akışkan kalmaya devam etmişti: (1) Hiçbir zaman tamamlanmamış olan *"System der Wissenschaft"*ın birinci bölümü, 1807 tarihli *Tinin Fenomenolojisi* ve (2) "antropolojisi" ve "psikolojisi" arasında 1817 tarihli *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*, sisteminde oldukça ikincil bir bağlantı oluşturan öznel tinin fenomenolojisi. Hegel'in sisteminin ilk bölümü olarak, özgün ve daha önemli rolü içinde, fenomenoloji, ilkin salt duyusal bilinci göstererek ve daha sonra da diyalektik bir zorunlulukla Hegel'in felsefe olarak yorumladığı mutlak bilgi formuna dek değişik öz-bilinç formlarına yükselmek suretiyle "Bilim"in oluşunun (*das Werden der Wissenschaft*) bir dramasını sunmuştur. Belirttiği üzere fenomenoloji Mutlak Tin'in Golgotha'sı* (*Schädelstätte*), kendini-anlamaya giden zahmetli yolun kayıtlarını muhafaza eden müzedir âdeta. Tinin bu gelişimsel morfolojisinde, soruşturma altındaki fenomenler ne yanılsamalar ne de salt görünüşlerdir, "merdiven"i felsefenin "eter"ine götüren, bilim-öncesi doğal ya da naif bilincimizle baş-

---

[19] *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner, 1952, Editörün Önsözü, ss. VII-XVII.

* Hristiyan inancına göre İsa Peygamber'in çarmıha gerildiği yerin adı.

layan bilgi aşamalarıydı. Dolayısıyla "fenomen" burada, kendi dışındaki bir şeyin görünüşü değil. Deyim yerindeyse, kabaca görünüşü sahneye çıkartan her şeydir.[20]

Böyle bir fenomenoloji günümüz fenomenolojisiyle ne ölçüde bağlantılıdır? Husserl hiçbir zaman bu soruya bizzat açık bir yanıt vermemişti ve Hegel'i üstünkörü bir incelemenin ötesinde ve Hegel'de "insan düşüncesinin şiddetli bir yozlaşması"nın bir örneğini gören hocası Bretano'nun[21] yaptığı gibi pek de incelemiş görünmemektedir. Muhakkak ki, Husserl Kant'a duyduğu saygının artmasıyla birlikte, fenomenolojik bir felsefeye, yetkin olmasa da önemli katkıda bulunanlar arasına "Kant-sonrası Alman İdealistleri"ni de genel olarak dâhil ettiği nispette daha sonra bu değerlendirmeyi gözden geçirmiştir. Ancak son eserinde yalnızca bir kez Hegel ya da fenomenolojisinden açıkça böyle bir bağlamda söz eder (Husserliana VI, 204 vd.).[22] Bu selefe yapılan atıfların neredeyse hiç olmaması elbette zamanın Almanyasında Hegel'in gölgede kalışının bir ölçütü olarak da işlev görebilir.

Bu, Fransız fenomenologlarının Hegel'i başlatıcı olarak değilse de hakiki fenomenolojinin bir öncüsü olarak kabul etmede ne ölçüde haklı oldukları sorununu ortaya koyuyor. En azından bu kadarı böyle bir girişim lehine, her ne kadar tarih-dışı olsa da söylenebilir: Hegel'in felsefi sistemin başlangıç noktası olarak bilinç ya da öznelliğin önceliğine yaptığı vurgu ve ayrıca [bunu] naif bilinçten başlatması, her ne kadar Hegelcileştirilmiş olsa da en azından Husserl'in daha sonraki yaklaşımıyla aynı doğrultudadır. Demek ki yaptığı vurgu romantik bir süper-şiirden ziyade bir bilim olarak felsefe üzerinedir. Ancak bu, fenomenolojik felsefenin başlangıçtaki ve temel özlemleriyle pek az uyan diğer bazı özelliklere gözümüzü kapamamalıdır: (1) (Daha sonraki, tam gelişmiş sisteminde oynadığı çok daha rastlantısal rolünü göz ardı eden) Hegel'in başlangıçtaki sisteminin I. Bölümü olarak fenomenoloji belli bir yönteme dayanmıyordu, yalnızca yeni fenomenolojik bir yöntemi uygulamaksızın keşfedilen bir bilinç morfolojisini tesis ediyordu. Özellikle, Husserl'in "indirgeme" tarzına göre inancın askıya alınmasından söz edilmiyor. (2) Her ne kadar Hegel fenomenolojinin somut deneyimden başlamasını

---

[20] *Phänomenologie des Geistes*, ss. 26, 66 vd.

[21] Bunun izleri için bakınız *Husserliana* VII, s. 312, not 2 (1924). – Brentano için Oskar Kraus'a başvurulmuştur, *Franz Brentano*, ss. 18, 158 vd.

[22] Ayrıca *Erste Philosophie*'nin *Beilage*'sine (VII, s. 312) tarafsız bir dipnotta eklenmiştir.

istese de görüsel yöntem gibi bir şeye dair de belirtik bir atıftan söz edilemez. Ancak, Schelling'in Romantik "entelektüel sezgi"sinin aksine, "kavram"ın "çabası"na dair dikkate değer bir vurgu vardır. (3) Genel diyalektik yöntemin kullanımında imâ edilenlerin üzerindeki ve üstündeki özgörülere özel bir ilgi de yoktur. Üstelik, tam anlamıyla bu diyalektik yöntemdir ki mantıksal bir apaçıklığa yönelik şüpheli iddiasıyla fenomenolojik olarak tartışmaya açıktır.

Hegel'in fenomenolojisinde Husserl'inkine çok fazla yaklaşıyor görünen özellik onun aynı zamanda fenomenlerle ya da "tezahürlerle"le (*Erscheinungen*) ya da daha açık söylersek, Tin'in tezahürleriyle, eşdeyişle "kendi için" göründüğü tezahürleriyle ilgilenmesidir. Gelgelelim, bu noktada "tezahür" kelimesinin temel ve oldukça vahim bir kelime oyununa karşı tetikte olmamız gerekir: Hegel'de Tin'in tezahürleri bilincin gelişiminde ya da tarihindeki aşamaları oluşturur; bu anlamda o, ontolojik bir problemle ilgilenmektedir ve görünümler "bilimsel bilinç" idealinin ilerleyen edimselleşmeleridir. Buna karşın, Husserl'in sorunu epistemolojiktir. Onun "tezahürleri" belli açıdan görünümlerdir ("Abschattungen"); bu görünümler sayesinde, özellikle algıdaki gibi, özdeş bir şey görünürlük kazanır; bu tezahürler, fenomenalizmde olduğu gibi, görünüşler *aracılığıyla* görünen şeyin yerini almadığı sürece, temel itibarıyla – görünüşler aracılığıyla görünen bir şeye karşı şeffaf olmayan– Hegelci tezahürlerden ayrılırlar.[23] Demek ki, Hegelci "tezahür" öncelikle gerçeklikte gelişmekte olan bir entitenin, yani "bilim"in bir dışavurumudur ve kesinlikle bir nesnenin görünüşü aracılığıyla verili olma biçimi değildir.

(4) Hermann Lotze *Microcosmus*'unda (1856 vd.) ruhu, farklı varlıkların "fenomenolojik terim"i olarak adlandırır. Ancak kanımca hâlâ Hegel'inkiyle bağlantılı olan bu kullanım ancak V. Kitap (*Der Geist*) I. Bölümü önceleyen içerikler tablosunda geçer. Daha etkili bir kullanım için bakınız s. 154, not 52.

(5) Lotze'nin takipçilerinden biri olan Gustav Class 1896'da *Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes*'ini yayımlamıştır

(6) On dokuzuncu yüzyıl fenomenolojisinin fazlasıyla özgün

---

[23] Böylelikle Hegel bilimin "boş görünüşü"yle bilimin kendisi arasındaki ayrıma karşı çıkar. Bilimin kendisi, "her ne kadar hakikatinde gerçekleşmemiş ve yayılamamış olsa da" *Erscheinung*'dur (ed. Hoffmeister, s. 66).

bir gelişimi Henri-Frédéric Amiel'in dergilerinde bulunabilir. Bakınız "Amiel'in 'Yeni Fenomenolojisi'" (1967), şimdi *Fenomenolojik Hareketin Bağlamı*'nda. The Hague: Martinus Nijhoff, 1981, ss. 91-104.

(7) Erken, göreli olarak bağımsız başka bir fenomenoloji örneği Eduard von Hartmann'ınkidir. Açıkçası terim ilk kez, başlıca çalışması "Bilinçdışının Felsefesi"nin (*Philosophie des Unbewussten*) yedinci baskısında (1875), ikinci bölümü oluşturan *Metaphysik des Unbewussten*'ın aksine, ilk bölümün başlığı (*Phänomenologie des Unbewussten*) olarak geçer. Hartmann bunu üç yıl sonra (1878) "Ahlaki Bilincin Fenomenolojisi"nin (*Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*) ilk baskısında daha dikkat çekici biçimde kullanmıştır, söz konusu eserde "[fenomenoloji] bu içsel verilerin ve onların karşılıklı ilişkilerinin eleştirel bir izahı ve onları bir arada tutan ilkelerin spekülatif gelişimiyle birlikte, ahlaki bilincin empirik olarak verili alanının mümkün olduğunca eksiksiz bir envanteri"ni temsil etmektedir. Bunun yanı sıra, Hartmann *Din Felsefesi*'ni (1882) dini bilincin bir fenomenolojisi olarak görüyordu (*Bilinçdışının Felsefesi*'nin 10. edisyonuna Önsöz). Ayrıca *Estetik*'inde (1886) en azından ikinci sistematik bölüm "estetik bilincin fenomenolojisi" olarak ifade ediliyordu. Bununla birlikte, Hartman fenomenoloji kavrayışı konusunda o kadar az anlayışla karşılandı ki yayıncının isteği doğrultusunda ikinci edisyonun başlığından itiraz edilen bir kelimeyi çıkarmaya karar verdi, "çünkü telaffuz etmekte bile sıkıntı veren bir başlıktan korkabilecek insanlar vardı" (s. 6). Yine de üçüncü edisyonda eskisi gibi kullanılmasını istiyordu.

Kuvvetle muhtemeldir ki Hartmann'ın etikte, din felsefesinde ve estetikte "fenomenoloji" teriminden hoşlanması Hegel'in felsefesinin ilgili bölümlerine duyduğu hayranlığın bir yansımasıydı. Ne var ki o zaman bile, örneğin *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*'ın ikinci edisyonuna önsözde, fenomenolojisinin "Hegelci diyalektikten Hegelci zoraki üçlemeleri hiçe saymak suretiyle dışsal olarak; hem empirik anlamda tümevarımsal karakteriyle hem de çelişki ve çelişkide sözüm ona içerilen daha yüce bir hakikat ya da akıldan tiksinti duymak suretiyle de içsel olarak ayrıldığını" canı gönülden vurguluyordu (s. 19).

Hartmann'ın kavrayışının gerçek anlamını belirlemek için fenomenolojik çalışmalarının içeriğini daha yakından incelemek gerekir. Dolayısıyla, etik öncelikle sözde-ahlaki bilincin bir ince-

lemesini sunar, bunu güdüler; amaçlar ve temellere göre, hakiki ahlaki bilincin incelenmesi takip eder. Ne var ki bununla yalnızca tarihsel ya da psikolojik bir inceleme amaçlanmamıştır. Bunun yerine, Hartmann, fenomenleri yalnızca örnekler olarak kullanmak suretiyle ahlaki bilincin tipik formlarını evrimi içinde betimlemek ister. Şimdiye dek, doğal olarak Hegelci fenomenolojinin basitleştirilmiş bir türevi aklımıza gelebilir. Ancak mesele bununla bitmiyor. Bir kere, Hartmann fenomenolojik çalışmaları metafiziği için tümevarımsal dayanak olarak düşünür. Üstelik, zaman zaman Hartmann, fenomenlerine dair fenomenolojik araştırmayı muhtemel yanıltıcı karakterlerinden etkilenmeyen bir fenomen olarak tanımlar, bu daha sonraki fenomenolojide geçerlilik iddialarına karşı tarafsızlığın emaresi olabilecek bir özelliktir (*Philosophie des Unbewussten*'ın 11. edisyonuna Önsöz, s. XXIII). Ancak bu, Hartman'ın bilinç morfolojisini Hegel'den Husserl'e giden yolda izole edilmiş bir sınır taşından daha fazlası olarak düşünmek için tek başına yeterli değildir.[24]

(8) İngilizce konuşan bir filozof tarafından "fenomenoloji" teriminin felsefi anlamda ilk bağımsız kullanımı, 1836'da verilen, ancak 1858'de ölümünden sonrasına kadar yayınlanmamış olan Sir William Hamilton'ın *Metafizik Üzerine Dersler*'inde geçer. (Bu metinde, VII. Ders'de, fenomenoloji *Zihin Fenomenolojisi* formunda görünürlük kazanır: "Bu yaygın olarak *Psikoloji* ya da *Tümevarımsal Zihin Felsefesi* olarak adlandırılır: Biz bunu *Fenomenal Psikoloji* olarak adlandırabiliriz." O, şu soruya cevap vermelidir: "Gözlemlenecek olgular ya da fenomenler nelerdir?" ve [bunlar] "olumsal görünüşler değil de *zorunlu* ve evrensel olguları" keşfetmesi beklenen "*Zihnin Nomoloji*"siyle* ve "bilinemez varlığı bilinen tezahürlerinden hareketle çıkarsayan" "*Metafiziğin kendisi*"ne –aynı zamanda *ontoloji* ya da *çıkarımsal psikoloji* olarak da adlandırılır– karşıttır. Bu fenomenolojinin incelediği fenomenler sınıfı üçe ayrılır: (1) Bilişsel yetilere dair fenomenler, (2) duygularımıza dair fenomenler ve (3) conatus'a dayanan güçlerimize dair fenomenler.

Hamilton terminolojik keşfinin kaynağı konusunda hiçbir ipucu vermez. Bu, yine de göreli olarak yüzeysel ve sevimsiz

---

[24] Ayrıca bakınız "*Religionsphilosophie*", *Ausgewählte Werke* V içinde, s. VI fenomenolojik tavır üzerine (*Haltung*) ve VI, s. III vd.

* Yasaları inceleyen disiplin.

olan bir okumanın, Hamilton'un Hegel okumasının bir kalıntısı olmasından ziyade, aynı zamanlarda Sir William Whewell'in yeniden yorumladığı ve Newtoncu fiziksel bilimlerin özellikle örneklendirdiği felsefe-dışı bir kullanımın benimsenmesinin bir sonucu da olabilir.[25]

Görünüşe göre Hamilton'la sınırlı kalan bu kullanımın önemine gelince, belli ki onun kastettiği anlamda fenomenolojinin, o zamandan bu yana salt bilimsel bir kaygıya dönüştüğü saf betimleyici ve tasnifi bir empirik psikoloji aşamasıyla çakışır. Bu görevi gerçekleştirdiğinde çok daha ayrıntılı olarak yerine getirmiş olsaydı bile, yine de Fenomenolojik Hareket anlamında bir fenomenolojiye karşılık gelemeyeceğini işaret etmenin neredeyse gereği yoktur.

(9) "Fenomenoloji" teriminin benzer ancak muhtemelen ilişkisiz kullanımı *Völkerpsychologie*'nin Herbertçi kurucusu olan Moritz Lazarus'ta ortaya çıkar. Aslında, zihinsel yaşamın olgusal kısımlarının betimleyici temsili (*darstellende Schilderung*) olarak *fenomenoloji*'yle onun "öğeleri", nedenleri ve koşullarının teşhir edici bir açıklaması (*zergliedernde Erklärung*) olarak *psikoloji* arasında ayrım yapar. Ancak tüm ayrım *Das Leben der Seele*'deki (II (1885), 346) üç ciltlik makalelerin önemsiz bir dipnotundaki bir cümleyle sınırlıdır.

Felsefi fenomenolojinin Fenomenolojik Hareketten bağımsız olan son emsali ve aynı zamanda Amerika Kıtası'ndaki ilk örneği[26] asıl pragmatizmin başlatıcısı olan Charles Sanders Peirce'ün fenomenolojisidir. Muhakkak ki "fenomenoloji" terimini yalnızca 1902 ve 1904 yılları arasındaki kısa ancak önemli bir zaman zarfında kullanmıştır ve onu daha sonra neredeyse bütünüyle "faneroskopi", "ideoskopi" ve "fenoskopi" gibi neolojizmlerle ikame etmiştir. Bu fenomenoloji, Peirce'ün dünyamızı oluşturan başlıca fenomenler sınıfına karşılık gelen bir kategoriler sistemi geliştirmeye yönelik aralıksız çabasından ortaya çıkmıştır. Bu teşebbüsün çıkış noktası Kant'ın kategoriler listesiydi. Ancak Peir-

---

[25] Ayrıca şu unutulmamalıdır: *Discussions on Philosophy and Literature*'da (New York, 1853, s. 636) bir alıntıdan yola çıkılarak, Hamilton, Lambert'in *Neues Organon*'una aşinaydı, hatta bu eserden "Phänomenologie" konusunda pasajlar bile alıntılamıştır.

[26] Baldwin'in 1902 tarihli *Dictionary of Philosophy and Psychology*'sinde John Dewey'in kısa makalesi "Phenomenology" yalnızca Hegel, Eduard von Hartmann ve Kant'ın fenomenolojilerinden söz eder.

ce, yeni sisteminin onu şaşırtıcı bir şekilde –defalarca beyan ettiği gibi ilk zamanlarında küçümsediği– Hegel'inkine yakınlaştırdığını daha sonra keşfetmiştir. 1902 tarihli *Minute Logic*'inde, "fenomenoloji" terimini ilk olarak kullandığında, Hegel'in önceki kullanımının pekâlâ farkındaydı. Elbette düşüncelerinde Hegel tarafından etkilenmiş olduğunu reddetmiştir. Ancak tam da kendisininkine benzeyen kategoriler sisteminin –yanlış bir şekilde– Hegel'in *Fenomenolojisi*'nde söz konusu olduğuna inanıyordu, zira böyle bir sistemi içeren *Tinin Fenomenolojisi* değil, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'ydi. Yine de Peirce farklılıkların bilincindeydi ve bu farklılıklara yönelik artan farkındalığıydı ki onun terminoloji seçerken titiz olmasını sağladı ve iddiasını terk etmesine neden oldu. Bununla birlikte, her ne kadar 1906'ya kadar Peirce onu "seçkin Husserl" şeklinde adlandıracak kadar Husserl'e aşina olsa da Husserl'in düşüncesinin bu tür değerlendirmelere girişmesi pek muhtemel değildir.[27]

Yine de Peirce'ün fenomenolojisiyle Fenomenolojik Hareketinki arasında dikkate değer paralellikler söz konusudur. Peirce'ün teorileştirici yorumlardan bağışık, önyargısız doğal incelemeye (*Collected Papers* 5.42) ve ilgili fizyolojik spekülasyonların ortadan kaldırılmasına yönelik etkileyici bir talebi bulunmaktadır (1.287). Üstelik, Peirce'ün vurgusu fenomenlerin salt empirik olgularla sınırlanamayacağı, ancak deneyimlenmesi ihtimal dâhilinde olabilen ve hatta sınır tanımayan düşlerde bile olup biten her şeyi içerebileceği yönündedir. Son olarak Peirce'ün öz ve varoluş arasındaki ayrıma yaptığı vurgu ve bunu göz ardı ettiği için Hegel'e yönelttiği eleştiri söz konusudur (5.37).

Demek ki Peirce'ün fenomenolojisi en azından iddia edilen programa göre, ilk fenomenolojik programın, yani geniş anlamıyla (2) fenomenolojinin nesnel özelliklerini pekâlâ yerine getirebilir. Ne var ki, Peirce'ün fenomenler ya da "faneronlar"ı birincillik, ikincillik ve üçüncüllüklere göre tasnif etme girişimi, fenomenologlar arasında benzersiz olan ontolojik bir sistemleştirmeye yönelik bir ilgiyi açığa çıkarır. Aynı zamanda Peirce öznel fenomenler ve özelikle kategorilerinin deneyimde nasıl verili olduğu konusunu düşünmeye bir ilgi duyuyorsa da bunu pek göstermez. Öznel yönlere dair bu ilgisizlik felsefede psikolojiyi Hus-

---

[27] "Husserl's and Peirce's Phenomenologies" (1957) konusundaki makaleme bakınız, şimdi *Fenomenolojik Hareket Bağlamında* (üç ekiyle 1979), ss. 27-50.

serl'i bile geride bırakan uzlaşmaz bir reddedişinde ifadesini bulur, Peirce (4.7) aslında *Logische Untersuchungen*'in ikinci cildinde psikolojizme düştüğü için Husserl'e serzenişte bulunmuştur.

Fenomenoloji, pragmatizm gibi diğer felsefi hareketlere benzer olarak, "eski düşünme biçimlerinin yeni [bir] adı"ydı da (William James). Gelgelelim, onlar gibi bu düşünceyi, kendi gestaltıyla yeni formda bir felsefe ortaya çıktığı ölçü ve biçimde, bazı öncülerine yeni bir yaşam verip yeni bir ivme kazandırmak suretiyle yeniden düzenlemiş ve ona yoğunlaşmıştır. Demek ki, Peirce'ün Husserlci fenomenolojinin yükselişinden önce bu fenomenolojinin bir savunucusu olduğunu iddia etmek kesinlikle saçma olsa da, Peirce ve geniş anlamıyla fenomenoloji — özellikle, başlıca özellikleri olarak "nesneye dönüş"ü vurgulayan fenomenolojinin daha nesnelci ya da ontolojik kolları söz konusu olduğunda— kayda değer bir yakınlık bulunduğu doğrudur.

(11) Gerçekten de Sartre gibi varoluşçu fenomenologlar üzerinde bile kayda değer bir etkisi olan başka bir fenomenoloji, özellikle geç dönem çalışmaları itibarıyla, Gaston Bachelard'ınkidir (1884-1966). Geniş anlamıyla fenomenoloji onun fikirlerinden istifade etse de ne tesadüftür ki onun kurucusu Gaston Bachelard'ın, Husserl uzmanı Suzanne Bachelard'ın babasıdır, Husserl'in saf fenomenolojisiyle ilişkilendirilmek istemediği göz ardı edilmemelidir. Onun [düşüncesi] tüm "felsefi temaşa"lara karşıydı, "direniş" deneyimine dayanan "bir eylem felsefesi[28] ve hatta "materyalist [bir] fenomenoloji"ydi ki onu *phénoméno-technique* olarak da adlandırıyordu.[29] *Uzamın Poetikası*'nda (1957) "daireselliğin fenomenolojisi" konusundaki son bölüm Bachelard'ın "fenomenoloji"siyle ne anladığını en iyi hâliyle göstermektedir.

(12) Son olarak, öyle görünüyor ki Ludwig Wittgenstein'ın felsefesinde *Phänomenologie*'nin rolünden söz etmenin yeri gelmiştir, söz konusu terim özellikle *Philosophische Bemerkungen* ve "Büyük Daktilo Yazısı" (1933) periyodu süresince geçmekte ve *Bemerkungen über die Farben*'de (1950-51) tekrar gün yüzüne çıkmaktadır. Bununla birlikte, felsefe yaptığı çerçeve içinde bu terimin karşılık geldiği şeyin Husserl'in ve diğer fenomenologların

---

[28] *Matérialisme rationnel* (1953) Giriş, ss. 10-11 ve *Poétique de la rêverie* (1961) Giriş, s. 4.
[29] *Le nouvel esprit scientifique* (1934). – Ayrıca bakınız Jean-Claude Margolin, *Bachelard*. Paris: Le Seuil, 1974, ss. 57-58, 62.

fenomenolojisiyle tanıtlanabilir hiçbir ilişkisi yoktur. Esas itibarıyla, fenomenoloji, fizik ve psikolojiden ayrılan betimleyici bir teşebbüstür ve bu tür betimlemeler için bir dil grameriyle özdeşleştirilir.[30]

Bu noktada, Husserl ve Fenomenolojik Hareketten evvel, öncelik iddiasında bulunabilen, "fenomenoloji" terimini bağımsız olarak kullanan kişilerin söz konusu listesiyle –bu iddialar terimin salt kullanımına dayandığı sürece– bitireceğiz. Söz konusu terimin ötesine geçmek ve tüm bu muhtemel hak-iddiasındabulunanları –yani farklı etiketler altında fiili süreç içinde fenomenolojik yöntemin bütünü ya da parçalarını öngörenleri– incelemek oldukça farklı ve pratik anlamda bitmek tükenmek bilmeyen bir girişim olacaktır. Ne var ki, böyle bir görevin sonsuzluğu dışında, fiili iddiaların –Husserl'in öncülerinin pek istekli çömezleri haricinde– sıklıkla daha ileri götürülmediği gerçeğine dayanarak buna pek ihtiyaç yoktur. İlerleyen bölümlerde bu tür önceliklere, rastlantılara ve gerçek etkilere dikkat çekmek için kâfi derecede neden olacaktır. Ancak, fenomenolojinin hâlihazırda felsefe tarihini önceleyen 2400 yılda ne denli gerçekleştirildiğini ayrıntılı olarak ortaya koymak çalışmamızın kapsamını aşacaktır; bunun yanı sıra tarihçinin payına şüphe götürür eklemeler ya da özümsemeler olmaksızın gerçekleştirilemezdi bu.[31]

3. Ön İnceleme

Bu tür bir kitapta içeriklerin tanıtıcı bir özeti küçük bir amaca hizmet edecektir. Ancak aşağıdaki öykü yönünde harcanan çaba için bazı açıklamalar ortaya koymak önerilebilir.

Fenomenoloji, başka herhangi bir felsefeden geri kalmaksızın, aniden ortaya çıkmamıştır. Hatta fenomenolojinin kurucusunun zihninde giderek nasıl olgunlaştığı hakkında savunulan ve olağanüstü hiçbir şey yoktur. Demek ki onun yükselişi ve erken dönemdeki etkisinin tam manasıyla anlaşılmasına yönelik bir teşebbüs görünüşe göre on dokuzuncu yüzyılın —bilhassa fenomenolojinin kurucu babalarının zihninde mevcut olduğu şekliyle— özellikle eksiksiz bir incelemesine ihtiyaç duymaktadır. Yine

---

[30] Bakınız benim "The Puzzle of Ludwig Wittgenstein's 'Phänomenologie' "(1929-?)" ve Ek 1978, Fenomenolojik *Hareketin Bağlamı* içinde, *ss.202-228.*

[31] Bakınız, örneğin, Michael Landmann, "Socrates as a Precursor of Phenomenology" in *PPR* II (1941), 15-42.

de birkaç yanlış başlangıçtan sonra, "modern çağın tüm yüzyıllarının hâlâ en karanlık olanı"nda (Heidegger) onların perspektifini kısa bir taslak hâlinde yeniden inşa etmeye yönelik umutsuz girişimi terk etmeye karar verdim. Okuru yüzyılın ikinci yarısında daha önceki ve daha geleneksel izahlarda bulunan bir tasavvura ve onun başlıca özelliklerine yönlendirmek yeterli olacaktır: (1) Muazzam Hegelci tarzdaki spekülatif felsefenin düşüşü ve çöküşü; (2) tarihsel bilimlerin (*Geisteswissenschaften*) yanı sıra doğa bilimlerinin ivme kazanmış bir ilerlemesi ki özgül rölativist bir tarihselciliğin gelişmesine yol açmıştır; (3) Hermann Lotze, Eduard von Hartmann, Wilhelm Wundt ve Herbert Spencer'ın yarı spekülatif felsefelerinin örneklendirildiği şekliyle yeni spekülatif sentezleri yeni bilimsel temeller üzerine inşa etme girişiminin oldukça geçici ve sınırlı başarısı; (4) doğa biliminin kapsayıcı bir materyalizm ve monizm formunda bir görevi devralmaya yönelik çok daha güçlü çabaları; (5) kıta ve İngiliz türevleri itibarıyla pozitivizmi spekülatif düşüncenin kalıntılarından arındırmak ve söz konusu düşünceyi pozitivizmin "dolaysız" duyu verilerine kadar budanmış "fenomenler"in, yani verili olanın salt "bilimsel" bir incelemesiyle ikame etmek; (6) felsefeyi psikolojinin bir alanına dönüştürme çabası ki daha sonra "psikolojizm" olarak yaftalanan şeyin gelişimine yol açar; ve son olarak (7) Yeni-Kantçılık ve çok farklı alanlarda Yeni-Tomizm gibi Avupa'nın terk edilmiş düşünce evrelerini yeniden-canlandırarak ve gözden geçirerek sağlam bir zemini yeniden-kazanmaya yönelik giderek artan teşebbüsler. Öte yandan, o zamandan bu yana, günümüzdeki etkileri nedeniyle –özellikle Kierkegaard, Marks ve aynı zamanda büyük ölçüde Nietzsche ki kendi zamanında ciddi felsefenin sınırlarındaki baş belası bir amatör gibi görünmektedir– sahneye hükmetmeye başlayan düşünürlerin adları bu resimden çıkartılmalıdır. Bunun sonucunda ortaya çıkan model, yeniden yönünü tayin etme krizinde takılıp kalmış bir felsefenin örüntüsüdür; eski saygınlığını önemli ölçüde yitirmiş, varoluşu hala dışardan tehdit edilen, misyonu hakkında kararsız, ya bilimlere ayak uydurmaya çabalayarak onlara teslim olan ya da alanını kısıtlayarak veya terkedilmiş eski pozisyonlara çekilerek kendisine güvenli bir zemin arayan bir felsefe modelidir. Bu, yeni fenomenolojinin göğüs germek zorunda olduğu ve muvaffakiyetle yerine getirdiği bir durumdu.

Mevcut açıklama doğrudan doğruya fenomenolojinin hazırlık

niteliğindeki bir aşamasıyla başlayacaktır (Bölüm Bir). Bu dönemden başlayarak Husserl'in hocası Franz Brentano ve onun en eski öğrencisi Carl Stumpf figürlerini ayrı ayrı ele alacağım, bunun nedeni onların da kimi zaman "fenomenoloji" terimini kullanmalarından ziyade, bazı fikirlerinin Husserl'in habercisi olması ve belli ölçüde Husserl'i etkilemeleridir. Bununla birlikte, bu aşamada hangi türden fenomenolojik motifler keşfedilirse keşfedilsin, bunlar yine de hem Brentano'nun hem de Stumpf'un göze çarpan biçimde uzak durdukları [daha sonra ortaya çıkacak] hareket anlamında fenomenolojik bir felsefeyle sonuçlanmaz.

İlk dönem süresince, İkinci Dünya Savaşından önce, fenomenoloji genel itibarıyla Alman işi [German affair] olarak kalmıştır. Bu münasebetle, Alman evresi Bölüm İki'nin konusunu oluşturmaktadır. Bu evrenin ana aşaması, ünlü kurucusu Edmund Husserl'in zihninde kesin bir bilim olarak felsefe arayışından kaynağını alan bir fenomenoloji idesinin yavaş yavaş biçimlenmesi ve dönüşümüydü. Ancak bu inkâr edilemez gerçek bize yüzyılın ilk yılları boyunca bir grup genç Alman filozofunun, Theodor Lipps'in Münih'teki öğrencilerinin benzer bir yönde hareket ettiklerini unutturmamalıdır. Husserl'le olan temaslarından ve belli bir etkileşim düzeyinden hareketle, Fenomenolojik Hareket Göttingen formunda ortaya çıkmıştır. En başından bu yana bir hareket olarak fenomenolojinin çeşitli yönlere dallanıp budaklandığının da unutulmaması gerekir. Daha eski olan Münih grubunun üyeleri Husserl'le temas kurduklarında hâlihazırda [kafa yapıları] tam anlamıyla oturmuş düşünürlerdi. Dolayısıyla, ilk mutlu karşılaşmadan sonra az çok kendi yollarına devam ettiler ve fenomenolojinin gitgide daha öznelci ve idealist bir radikalleştirilmesine giden yolda Husserl'i takip etmek için hiçbir nedenleri yoktu. Max Scheler'in durumu, yolu hem Husserl'le hem de Münih grubuyla kesişen başka bağımsız bir düşünürün durumu olarak öne çıkıyor: Ona göre fenomenoloji esas itibarıyla çok daha iddialı hedeflere yönelik bir yaklaşım anlamına geliyordu. Aynısı fenomenolojiye çok daha sistematik ve eleştirel bir şekilde dönen Nicolai Hartmann için de geçerlidir. Ancak en hayret verici durum, gelişiminin oldukça erken bir evresinde fenomenolojiyi benimseyerek, onu neredeyse –Husserl'in telaffuz ettiği transendentalizmle bir benzerliği varsa da pek az olan– "ontoloji" ya da "Varlık Düşüncesi"ne doğru sürükleyen Martin Heidegger'indir. Sonuç olarak, Heidegger'in fenomenolojiyle olan tüm ilişkisi titiz bir yeniden değerlendirmeyi talep eder, çünkü söz

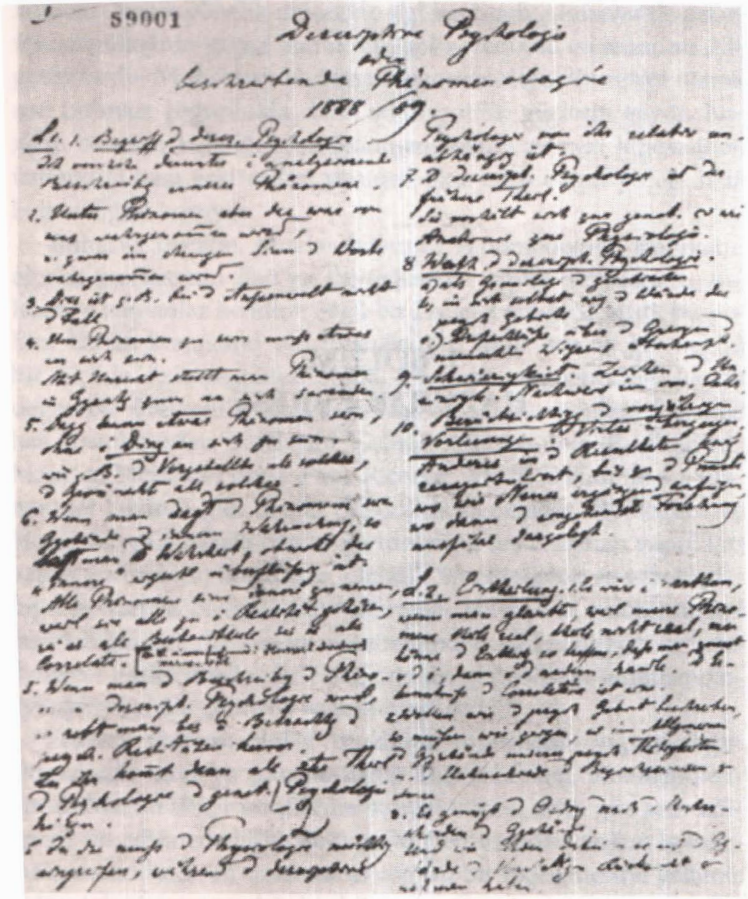
konusu etikete yönelik müteakip ilgi kaybının Almanya'da erken fenomenolojinin geçici olarak bitişini neredeyse en azından dile getiriyordu. Muhakkak ki Alman fenomenolojisinin resmi olarak son bulması çoğunlukla daha etkili politik güçlerin işiydi. Nazizm ortadan kalktığı için, fenomenolojinin Alman felsefesinde üstlendiği bazı eski rolleri yeniden elde edip edemeyeceği hâlâ belirsizliğini koruyor.

Bununla birlikte, otuzlar boyunca Fenomenolojik Hareketin ağırlık merkezinin Batı'ya kaydığından şüphe duyulamaz. Aslında, o zamanlar kendine özgü bir Fransız evresine girdi, bu Bölüm Üç'ün konusunu oluşturmaktadır. İlkin Alman geleneğini bir ölçüde özümsedikten sonra, Fransız fenomenolojisi kayda değer bir üretkenlik ortaya koydu. Bu [fenomenoloji] kendine has formlarından bazılarını Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur, Mikel Dufrenne ve Emmanuel Levinas gibi özgün düşünürlerin Scheler, Heidegger ve Husserl konusundaki özgün yorumlarına (ve o zaman yaptıkları yanlış yorumlara) borçludur. Onların fenomenoloji ve varoluşçuluğu benzersiz biçimde kaynaştırması Husserl'in transendental öznelciliğinden, Scheler'in metafiziğinden ve Heidegger'in antiöznelci "Varlık düşüncesi"nden onu ayırdığı ölçüde fenomenolojiyi uyumlu hâle getirmiş ve insanileştirmiştir.

Fransız fenomenolojisi otuzların ortasından yapısalcılığın altmışlarda sahneye çıkışına kadar başı çekerken, fenomenolojinin dünyanın diğer taraflarına sirayet etmesi artık göz ardı edilemez ve edilmemelidir. Bölüm Dört en azından yoğun araştırmalarından önce bu uzantıların coğrafi bir incelemesine yeltenir ki bu, tek kişinin yazdığı bir kitapta artık mümkün değildir. Bununla birlikte, fenomenolojinin rolü şüphesiz ki dikkate değer ölçüde ülkeden ülkeye değişse de uluslararası bir harekete doğru gelişmiştir.

Bu panoramanın arkaplanına dayanarak Bölüm Beş, son olarak bu çeşitlilik uyarınca fenomenolojik girişimin ortak anahatları hakkında söylenebilenlere yönelik hayati bir soruyla karşılaşır. Bu girişim analitik olduğu kadar kritiktir de ve hatta bazı yönler itibarıyla yapıcıdır. Ancak burada başkası adına değil ama kendi adıma konuşabilirim. Bu itiraf bu kitabın gayri-şahsi öğretilerin bir beyanından başka hiçbir şey sunmasını beklemeyenlere ve kendime sansür uyguladığımdan şüphe duyanlara bir uyarı olarak hizmet etmelidir. Tüm istediğim sadece bir kronik değil, bir rehber olmasıdır.

I. BÖLÜM
HAZIRLIK EVRESİ



I. Franz Brentano'nun "Betimleyici Psikoloji ya da Betimleyici Fenomenoloji" üzerine ders notlarının ilk sayfası.

I

FRANZ BRENTANO (1838-1917): FENOMENOLOJİK HAREKETİN ÖNCÜSÜ

1. Brentano'nun Fenomenoloji Tarihinde Yeri

Fenomenolojik Hareketin tarihine Franz Brentano'yla başlamak ne denli meşrudur? Muhakkak ki Brentano bir fenomenolog olduğunu bizzat öne sürmemiştir, buna karşın Fenomenolojik Hareketin Husserl'in bile ötesine yayıldığını görecek kadar uzun yaşamıştır. Aslında Husserl'in gelişimini izlediği sürece onun tepkisi, kalıcı arkadaşlığı ve iyi niyetine karşın, yerini gitgide artan hayret ve can sıkıntısına bırakıyordu.[1]

Yine de "fenomenoloji" terimi Brentano'nun yayımlanmamış yazılarında, örneğin Viyana Üniversitesinde 1888-1889'da verdiği Betimleyici Psikoloji konusundaki ders notları için alternatif bir başlık olarak ortaya çıkar. Ancak görünüşe göre bu, felsefi gelişiminin geçiş evresinde gerçekleşmişti.[2] Dolayısıyla, Brenta-

---

[1] Özellikle Oskar Kraus ve Anton Marty ile olan yayımlanmamış yazışmalarında kendi beyanına göre Brentano hiçbir zaman Husserl'in yetkin ve özellikle fenomenolojik yayınlarından herhangi birini okumamıştır, bunun nedeni kısmen 1903'ten sonra görme yetisinin ilk elden bir çalışmayı incelemesine izin vermemesiydi. – 1977'de Graz'da düzenlenen Brentano konferansında bir yazıda tartıştığım, *Grazer Philosophische Studien* 5'te (1978) yayımlanan– 1904 ve 1906 arasındaki önemli bir yazışmada ve 1907'de Floransa'da tekrar Brentano'ya yaptığı bir ziyaret sırasında, Husserl saygıdeğer hocasına bağımsız gelişimini yorumlaması için çok uğraşmış, ancak kendinin de hissettiği gibi pek başarılı olamamıştır. Bakınız "*Erinnerungen an Franz Brentano*" Oskar Kraus, *Franz Brentano* içinde (Munich: Beck, 1919, s. 165 vd.), ve Brentano'nun 26 Mart 1907 tarihli Hugo Bergmann'a yazdığı mektubunda ziyaretine yönelik izahı, *PPR* VIII (1946), 93 içinde yayımlanmıştır. Ayrıca bakınız *Philomathes* içinde benim "The Lost Portrait of Edmund Husserl by Ida and Franz Brentano" başlıklı çalışmam, The Hague: Martinus Nijhoff, 1971, özellikle ss. 343-345 ve *The Context of the Phenomenological Movement*. ss. 119-124.

[2] "*Deskriptive Psychologie oder beschreibende Phänomenologie*"deki (Ps 77) oldukça ilginç ders notlarının asıl nüshaları benim onları incelememe izin veren merhumun oğlu John C. M. Brentano'nun elinde bulunan, ölümünden sonra [yayımlanan] yazılar arasındaydı. (Husserl'in Brentano danışmanlığındaki çalışmaları [1884-1886] iki yılı aşan bir süreyle bu metni öncelemiştir) Oskar Kraus'a göre (Franz Brenta-

no'nun fenomenoloji tarihine dâhil edilmesi daha derinde yatan sebeplerle gerekçelendirilmelidir. Bunlar Husserl'in Brentano'ya olan belirleyici borcunun defaatle ve sınırsızca dile getirdiği takdim yazılarında bulunabilir. Ancak daha sonra göreceğimiz gibi, William James'e olan borcunu da kabul etmiştir. Ayrıca, Husserl "biricik ve yegâne felsefe öğretmenim" dediği kişiye hiçbir zaman fenomenoloji etiketini yapıştırmaya çalışmamıştır. Demek ki fenomenolojiye zemin hazırlamış olması bakımından Brentano'ya güvenmenin ana nedeni, Husserl ve haleflerinin palazlanan bir fenomenolojiyi etkileyen ve hatta bu fenomenolojiye sirayet eden felsefesinin belli öğelerinde aranmalıdır.

Brentano'nun felsefesi her ne kadar kendi adına bunu hak etse de açıkçası bu, o felsefenin eksiksiz bir açıklamasını gerektirmez ya da gerekçelendirmez.[3] Bunun yerine, yapmayı tasarladığım şey, ilk olarak Brentano'nun temel felsefi amaçlarına dair bir fikir vermek ve sonra da felsefesinin fenomenolojik anlamda ilgili özelliklerinin birincil ve her yana nüfuz eden bir kaygının sonucu olduğunu göstermek olacaktır.

2. *Amacı: Felsefenin Bilimsel Bir Reformasyonu*

Brentano'nun daha bağımsız öğrencilerinin bile onun kişiliği ve öğretisi hakkındaki en etkileyici olgu olarak tanımladıkları

---

no'nun *Psychologie vom empirischen Standpunkt*'una giriş. Leipzig: Felix Meiner, 1924, s. XVII), Brentano bu dersi önceki yıl sadece "*Deskriptive Psychologie*" (Ps 76) olarak duyurmuştur; Brentano'nun *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*'ine (1889) kendi takdiminden hareketle değerlendirildiğinde yeni bir kitap için planladığı bir başlıktır. İki yıl sonra (1890-91) aynı ders "Psikognozi" (EI 74) başlığı altında açıklanmaktadır. Dolayısıyla 1888-1889 notlarının başlığında "Fenomenoloji" terimine, saptayabildiğim kadarıyla, derslerde devam edilmemesi ve bu terimin tartışılmaması Brentano'nun ilk başlıktan tatmin olmayışı ve daha iyi bir başlıkla değiştirmek yönündeki çabalarını yansıtır. Her hâlükârda, Brentano'nun psikolojisi en başından beri psikolojik fenomenlerin bir incelemesi olarak kavrandığı için, böyle bir terimin tercih edilmesi hiçbir nedene ihtiyaç duymaksızın yeterince açıktı, örneğin Sir William Hamilton'ın yazılarına Brentano bütünüyle aşinaydı; *Psychologie vom empirischen Standpunkt* bunun kanıtıdır. Brentano'nun fiziksel fenomenlerden de söz etmesi kuşkusuz yeni bir psikolojinin başlığı olarak terim seçimine karşıydı. Bu, "*phänomenal Psychologie*" gibi bir terimle farkını ortaya koymuş olacaktı ki [söz konusu terim] 1874 gibi erken bir tarihte yer yer geçmektedir. Bakınız, örneğin *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (ed. O. Kraus), s. 105.

[3] Bu en azından Brentano'nun sonuncu ama aynı zamanda en az etkili olduğu evresi için Alfred Kastil'in posthumus monografında yapılmıştır, *Die Philosophie Franz Brentanos* (Bern: Francke, 1951), ne yazık ki bu açıklamanın kaynaklarına yeterli atıf olmaksızın [yapılmıştır].

şey neredeyse mesihvari bir misyon duygusuydu.[4] Kavradığı şekliyle bu misyon tam olarak neydi? Hiçbir zaman bunu program biçiminde açıklamak gibi bir şey üstlenmemiştir. Yine de zaman zaman yapılan açıklamalar ve eylemleri bu [misyonu] insanlığın hizmetinde "evrensel bir devrimi ya da daha doğrusu, felsefenin temel bir yeniden-biçimlendirilişi"ni gerçekleştirme görevi olarak gördüğünü açıkça ortaya koymaktadır.[5] Bu yeniden-biçimlendirmenin hem menfi hem de müspet bir yanı vardı. Menfi tarafta, Brentano için kişisel arkaplanının ve çağının salt geleneksel inançlarından radikal bir özgürleşmeyi içeriyordu. Müspet anlamdaysa, pratik kaygılarla meşguliyetin, şüpheciliğin ve dogmatik mistisizmin sonucu olarak, teorik bilgiyi elde etmeye yönelik titiz bir girişimin çöküşünden sonra düşüşe uğrayan bir felsefeye eski itibarını kazandırmak için sarf edilen yeni ve sürekli bir çaba anlamına geliyordu. Bununla birlikte, onun nihai amacı "bilgelik" olarak kalacaktı; söz konusu bilgelik Brentano'nun kendinden emin bir şekilde inandığı gibi, tüm varlığın ilahi kaynağının bir kanıtını oluşturacaktı. Ancak ilerleyen evrelerinin ruhuyla böyle yenilenmiş bir felsefe, Aristoteles'e kadar Yunanlar arasında hâkim olduğu gibi, Thomas Aquinas çağında ve Bacon'dan Leibniz'e modern felsefede görkemli spekülatif yapılara yönelik tüm özlemlerden kaçınmak zorunda kalacaktı.

Brentano kişisel bir çile ve mesleki hayal kırıklıkları şeklinde bile olsa böyle bir yeniden-biçimlendirmenin bedelini ödemeye hazırdı, şüphesiz ki bunları görüp geçirmek zorundaydı. Onun en acı verici ve en hayatî özgürleşmesi tâbi olduğu dinin boyunduruğundan kurtulmaktı. İtalyan ismine karşın, yüzyıllardır Güney Almanya'ya yerleşik hâlde bulunan, hâli vakti yerinde bir Katolik ailede doğan Franz Brentano sekiz yıl boyunca filozof kariyeriyle bir rahibin yaşamını birleştirmeye çalıştığı ölçüde Romantik dönemin dini ciddiyetini yansıtmaktaydı. Buna karşın, Würzburg Üniversitesinde lektör olarak takdiminde sunduğu tezlerde bile ("*Habilitation*"), felsefenin teolojiden bütünüyle bağımsız olmasını ilan ediyordu. Bununla birlikte, ilk olarak yaşam biçimini ve temellere olan inancını sarsan hadise Papa'nın yanılmazlığı dogmasının ilan edilmesini önceleyen bir mücadeley-

---

[4] Carl Stumpf, "Erinnerungen an Franz Brentano, Oskar Kraus, *Franz Brentano*, ss. 90, 116 içinde; ayrıca Edmund Husserl, "Erinnerungen an Franz Brentano", *a.g.e.*, s. 154.

[5] Bakınız, örneğin, *Über die Zukunft der Philosophie*. Leipzig: Meiner, 1929, s. 12.

di. Yabana atılmayacak bir teolog olan Brentano buna karşı özel yazı hazırlamış, bu yazıyı dogmanın başarısız muhalefet liderlerinden biri olan Piskopos Ketteler, Fulda'da toplanan Alman piskoposlarına sunmuştur.[6] Kilisenin aşırı otoriterliğine karşı verilen bu mücadelede alınan mağlubiyet ne Brantano'ya pes dedirtmiş ne de, kilise hamilerinin tarzına göre, Ignaz Döllinger'in liderliğindeki Eski Katolikler'in bölünmüşlüğünü birleştirmiştir. Bundan böyle, "sözüm ona doğaüstü ilham"la akıl ve teslis arasındaki çelişkileri bertaraf etmeye, bedenleme/enkarnasyon, ebedi azap gibi dogmaları reddetmeye çalışarak dini programını kendi başına gerçekleştirecekti. Ölümünden sonra yayımlanan eserlerin bazıları, aslında en hacimli olanı, *Vom Dasein Gottes* felsefi bir dinin sistematik gelişimini içerir, bununla birlikte bu dinin propagandasını da yapmamıştır. Her ne kadar Brentano dolaysız ilahi inayete inansa da bu çoğunlukla on sekizinci yüzyıl Deistlerinin görüşlerine benzemektedir. Öte yandan, rasyonalist de değildi. Genel tavrının en iyi ifadelerinden biri öğrencisi ve arkadaşı Carl Stumpf'a gönderdiği mektupta bulunabilir, söz konusu mektup aşağıdaki cümleleri içermekteydi:

> Kanımca tefekkür etmeyen insan pek yaşıyor sayılamaz; [kendini] geliştirmeyen ve tefekkür yapmayan bir filozof adının hakkını vermez: O bir filozof değil, bilimsel bir zanaatkâr ve cahiller arasındaki kara cahildir.[7]

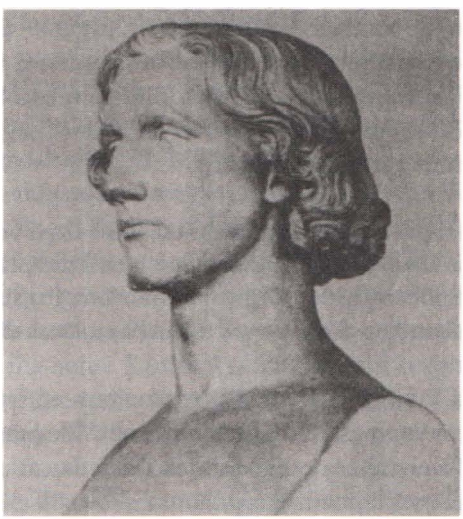
Rahiplikten tek taraflı istifası da dâhil olmak üzere Brentano'nun Kilise'den ayrılması, yedi yıl boyunca büyük başarıyla ders verdiği Würzburg'da birdenbire felsefi bir kariyere mâl olmuştu. 1874'te Viyana Üniversitesine tam zamanlı profesör olarak atandı, ancak altı yıl sonra, evlilik kararı aldığında tekrar istifa etmek zorunda kalmıştı. Maaşsız öğretim görevlisi ("*Privatdozent*") olarak on beş yıl boyunca devam eden Brentano'nun çok sayıdaki üretken öğrencileri arasında, Alexius Meinong ve Edmund Husserl gibi kişiler bulunmaktaydı. Sonunda, 1895'te

---

[6] Bu episod için bakınız Alfred Kastil'in Franz Brentano'nun *Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung*'una takdimi. Leipzig: Meiner, 1922, s. IX. – Brentano'nun mektubu şimdi Ludwig Lemben tarafından *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte* VII (1955), 295-334 içinde yayımlanmıştır.

[7] Carl Stumpf, "Erinnerungen an Franz Brentano", Oskar Kraus, *Franz Brentano*, s. 93 içinde.

Avusturya makamları haklı olarak beklediği kadrolu atamayı reddettiklerinde, tamamen emekliye ayrılmış, yaşamının kalan kısmını İtalya ve İsviçre'de özel öğretmen olarak geçirmişti, buna karşın bazı öğrencileri akademik dünyada muhteşem kariyerler yapmışlardı. Fenomenolojik Hareket için kayda değer bir öneme haiz olan bunlardan ikisi yalnızca Brentano'nun mezhebî arkaplanını paylaşmakla kalmıyor, aynı zamanda dini ayrılık konusunda da onu takip ediyordu: Onun örneğinden ilham alarak rahiplik için bir seminere dâhi giren Carl Stumpf ve fiilen takdis merasimine giren Anton Marty. Dolayısıyla, yeni felsefi hareketin dindeki dogmatik otoritenin reddiyle –bir ret ki onun ehliyetinin ciddi ciddi incelenmesini ve inancın gerektirdiği yaşamı samimi anlamda deneyimleme girişimini önceler– uyuşması açıkçası bir tesadüften fazlasıydı.[8]



2. Franz Brentano yirmili yaşlarda

[8] Bu otoriterlik-karşıtı en güçlü ifadelerden biri, 1901'de Brentano'nun bilimdeki önvarsayımlardan özgürleşmesi (*voraussetzungslose Forschung*) yönünde ve devlet üniversitelerinde belli gruplara bahşedilen mevkilere karşı mücadelesinde Theodor Mommsen'i desteklediği açık bir mektupta geçer: "Göreceğimiz üzere, doğruluğa karşı günah işleyen kişi bir mümin olarak konuşan ve öğreten kişi değildir, bilakis amentüsü aracılığıyla taahhüt ettiği önermeleri saf bilim etiketiyle pazarlamaya çalışan kişidir... Pozitif dini düşünmeye duyduğumuz saygı ne kadar büyük olursa olsun, bu düşünmenin apaçıklıktan yoksun olduğu da bir gerçektir. Bu ne dolaysız bir içgörüdür ne de ondan zorunlu olarak çıkarsanan bir bilgidir." *Die vier Phasen der Philosophie*. Leipzig: Meiner, 1926. s. 138 vd.

Bir özgürleşme daha Brentano'nun ahlaki bağımsızlığının bir işareti olarak bahsedilmeyi hak eder. Politik olarak liberal Alman bir aileden gelen –bu ailenin açık sözlü ve çok tanınan üyesi küçük kardeşi ekonomist Lujo Brentano'ydu– Franz hiçbir zaman bir Alman milliyetçisi olmadı. Ancak diğer zafer sarhoşu liberallerin aksine hiçbir zaman Almanya'nın Prusya kuvvetleri tarafından birleştirilmesine razı olmadığı gibi Bismarck Reich'ının "Realpolitik"inde özgürlüğün ve bireyin bütünleşmesinin tehlikede olduğunu ve uluslararası bir felaketin tohumlarının atıldığını da görmezden gelmemiştir.[9] "Güçlü haklıdır" felsefesine karşı çıkmış ve hatta bir pasifist olarak kabul edilmiştir.[10] Aslında, kendini giderek bir dünya yurttaşı olarak hissediyordu, onun için ulusal yurttaşlık çok bir anlam ifade etmiyordu. Ancak burada daha da önemlisi Brentano'nun felsefesinde felsefi ve bilimsel milliyetçiliğin tam anlamıyla yokluğudur. Bu onun –o zamanlar Almanya'da modası geçmiş olan– Auguste Comte, John Stuart Mill ve Herbert Spencer gibi düşünürlere olan ilgisini kısmen açıklar. Hem zaman hem de Brentano için karakteristik görünen, 1874 tarihli *Psychologie*'sinin önsözüne aşağıdaki paragrafı dâhil etmeyi gerekli görmüştür:

–Bir Alman psikolojisi olsaydı bile– kendine özgü bir Alman gerçekliğinin pek olmayışı gibi kendine özgü ulusal psikoloji diye de bir şey olamazdı. Bu nedenle çalışmamda modern İngiliz filozofların Alman filozoflarınkini aratmayacak üstün başarılarını dikkate aldım.

Ne var ki mevcut bağlamda Brentano'nun en önemli özgürleşmesi felsefe yapmasıyla ilgili olarak kalır. İlk çalışmaları sırasında Yeni-Tomizmin önceliği Katolik filozoflar arasında henüz tam anlamıyla yerleşmemişken, bunun skolastik geleneğin ana çıkış noktası olduğu açıktır. Aslında, felsefi çalışmaların odak noktası hâline gelen Aristoteles'ti ve o, Aristotelesçi sistemi nihai anlamda savunulamaz olarak kabul ederken, önemli doktora tezi *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*'ten [Aristoteles'e Göre "Varolan"ın Çok Anlamlılığı Üzerine] başlamak suretiyle yine de kayda değer tarihsel çalışmanın tüm ener-

---

[9] Bakınız, örneğin: Onun *Last Wishes for Austria* ve Herbert Spencer'e 1872 tarihli mektubu, Alfred Kastil, *a.g.e.*, ss. 12 vd.'den alıntılanmıştır.

[10] *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, 2. edisyon. Leipzig: Meiner, 1921, s. 10; ayrıca bakınız Ek V: *Epikur und der Krieg*, ss. 87-91.

jisini ona tahsis etmiştir. Thomas Aquinas ve genel olarak Skolastiklere gelince, Neo-Skolastizmin ilk günlerinde bekleneceği üzere şüphesiz ki onların yazılarına aşinaydı, onları *Psychologie*'sinde Aristoteles'i eleştirdiğinden çok daha özgürce eleştirmişti. Öte yandan, onun ana muhalefeti Kant'la başlayan Alman idealistlerine yöneltilmişti; Kant onun için belli estetik maharetler dışında Bacon, Descartes, Locke ve Leibniz'de zirvesine ulaşan felsefenin büyük dönemlerinden birinin gerileme aşamasından başka bir şeyi temsil etmiyordu. Bu reddediş Kant ve Schelling'le olan kayda değer bir yakınlığa dayanıyordu, buna karşın Hegel'le doğrudan tanışıklığı şüpheli görünmektedir.

Zamanın felsefi geleneğinden bu kararlı kopuş onu çağdaş düşünürler arasında da destek aramaya sevk etmiştir. Bunlardan bazılarını Lotze gibi bilim-yönelimli Alman filozoflarında, hatta Fransız pozitivistleri ve İngiliz empiristleri gibi yabancı düşünürlerde bulmuştur. Aslında, Brentano *Psychologie vom empirischen Standpunkt*'u hazırlarken John Stuart Mill ile kayda değer bir yazışma içindeydi –Brentano Arşivlerinde on bir tane yayımlanmamış mektup bulunmaktadır. Özellikle Brentano'nun bu eserde alıntıladığı mektuptan ve Mill'in Avignon'da inzivaya çekilmesine yönelik müteakip davetten hareketle Mill'in Brentano'nun özgünlüğünden etkilenmiş olduğu görülüyor. Mill'in ani ölümü Brentano'nun gelişimi için şüphesiz ki hatırlanmaya değer olabilecek kişisel bir görüşmeyi engelledi. Bununla birlikte, İngiltere'yi ziyaretinden kısa bir süre sonra, Herbert Spencer ve Henry Newman (daha sonra kardinal olacaktır) gibi bağımsız ruhlarla ve evrimci St. George Jackson Mivart ve eleştirel Kitab-ı Mukaddes araştırmacısı William Robertson Smith gibi dini bakımdan konformist-olmayanlarla* doğrudan tanışmıştır.

Şayet bu olaylar Brentano'nun reformcu ruhunun negatif yanını gösteriyorsa, onun yeniden yapılandırıcı çabalarının amacı neydi?

En azından bir yönden Brentano bağımsız bir filozof olarak en başından beri pozitivistlerin amaçlarını paylaşıyordu. 1866 tarihli dördüncü habilitasyon tezinde "felsefenin gerçek yönteminin doğa biliminin yönteminden başka bir şey olmadığını" beyan etmişti. Benzer bir şekilde, Viyana'da "Felsefede Ümitsizliğin Nedenleri Üzerine" açılış konuşmasında ve "Felsefenin Gelece-

* Resmi kilise öğretisine karşı olan, bu öğretiye uymayan bir akım.

ği" konusunda daha sonra verdiği derste yalnızca felsefe eleştirmenlerinin argümanlarını çürütmeye çalışmamış, aynı zamanda somut doğa bilimlerinin yöntemlerinin örnek olarak alınmasını yeniden tavsiye etmiştir. Keza Brentano sınırlı meselelerin araştırılmasına elle tutulur katkılarda bulunmak yerine kendi sistemini inşa etme cazibesine kapılmamıştır.

Öte yandan, pozitivistlerin aksine, Brentano Aristoteles'in bilimsel ve eleştirel tiniyle peşinden koşulan metafizik bir amacı terk etmeye hiçbir şekilde hazır değildir. "Bununla birlikte felsefe onun sınırlarını yanlış değerlendirmiş olabilir: Geriye cevabından vazgeçilmemesi gereken ve insanlığın yararı için vazgeçilemez olan bir sorular alanı kalır."[11]

3. Bilimsel Felsefenin Temeli Olarak Yeni Bir Psikoloji

Öyleyse, felsefe böyle bilimsel bir yenilenişin zeminini nerede bulmayı ümit edebilir? Elbette Aristoteles'e eleştirel olmayan bir dönüşte değil, Brentano hiçbir zaman böyle bir şeye niyetlenmemişti; zira Carl Stumpf'un Brentano'nun Würzburg yıllarına dair izahına bakılırsa, metafizik üzerine ilk dersi bile kategoriler listesi ve madde ve form ayrımı gibi temel meselelerde "Filozof"la olan anlaşmazlığını ortaya koymuştur. Felsefesi üzerine "ilk makale"sini bile yayımladığı,[12] pozitivizmin kurucusu August Comte konusunda ders verirken, pozitivist yenilenme fırsatlarını samimiyetle incelemiş, Comte'un ateizmine karşın, "belki de son zamanların başka hiçbir filozofunun Comte kadar dikkatimizi çekmeyi hak etmediği"ni ileri sürmüştü. Yine de onun psikolojiyi reddedişini kabul etmek şöyle dursun, metafiziğin

---

[11] *Über die Zukunft der Philosophie.* Leipzig: Felix Meiner, 1929, s. 98. Adamakıllı incelendiğinde, metafizik bir soruşturmanın umutsuzluğu için genelde öne sürülen nedenler, Alman idealistlerinin "mistisizm"inin ve "dogmatizm"inin hakiki metafiziğin gülünç bir taklidinden başka bir şey olmadığının farkına varıldığında, ona sonuçsuz görünüyordu. Şimdi zaman günümüz biliminin en iyi yöntemlerinin ve sonuçlarının benimsenmesine dayanan tedrici bir yeniden yapılanma için olgunlaşmışa benziyordu. Böyle bir yeniden yapılanma vakası Brentano için çok daha acildi. Zira, kendi zamanında yalnızca felsefenin insanlığın metafizik, ahlaki ve dini sorunlara verilen ikna edici cevaplara –Brentano'nun düşüncesine göre Kilise'nin artık yanıtlayamayacağı cevaplara– yönelik ihtiyaçlarını tatmin edebileceğine inanıyordu.

[12] "Auguste Comte und die positive Philosophie", *Chilianeum.* Blätter für katholische Wissenschaft, Kunst und Leben içinde. Neue Folge, II (1869), 16-37, *Die vier Phasen der Philosophie* içinde tekrar basılmıştır. Leipzig: Meiner, 1926, s. 99 vd. – Başka makale yoktur.

topyekûn reddi bakımından bile Comte'u izlemedi. Aslında, derslerinde ölümsüzlük sorununu tartışması Brentano'yu ilk kez psikolojik sorunları geniş kapsamlı olarak ele almaya sevk etmiştir.[13] Bu, John Stuart Mill'e dair yoğun incelemesiyle birleştirildiğinde, psikolojinin felsefenin zorunlu reformu ve bilimsel bir metafiziğin restorasyonu için uygun bir manivela olacağı yönünde bir sonuç çıkardığını –bir kanaat ki hem açılış niteliğindeki Viyana dersinde hem de *Psychologie*'de (1874) canlı ifadesini bulur– teyit etmiş olmalıdır.

O zamana dek Brentano; James, J. S. Mill, Fechner, Wundt ya da Lotze'nin on dokuzuncu yüzyıl psikolojilerini benimsemeyi tasarlamış görünmekte ve "psikolojizm"in klasik bir tanıtlaması için zemin hazırlamıştır. Bu beklentiyi değiştiren şey Brentano'nun söz konusu psikolojilerin bu şartları yerine getiremeyeceğini fark etmesiydi. Görünüşe göre onlarda eksik olan, temel kavramlarının ön hazırlık niteliğindeki gerekli bir izahıydı. O zamanlar varolduğu kadarıyla bilimsel bir psikolojinin esasları bakımından onlardan yararlansa da Brentano'yu psikolojik çalışmalara gark eden, özünde bu felsefi görevdi. Aslında, kendi yaklaşımından umduğu şey [söz konusu yaklaşımın] bu psikolojiyi gerçekten bilimsel bir psikoloji hâline getirmesi ve zamanının pek çok rakip psikolojisini *tek* bir psikolojiyle değiştirmesiydi. Ancak böyle bir psikolojinin gelişiminden sonra –her ne kadar bu konular üzerine hiçbir şey yayımlamamış ve ilgili elyazmalarından hiçbiri basılmamış olsa da Brentano'nun nihai kaygısı olarak kalmaya devam eden– zihin ve beden arasındaki ilişki ve ölümsüzlük olanakları gibi nihai metafizik soruları ele almak mümkün olacaktır.[14]

Böylelikle, Brentano'nun psikolojik çalışmalarından pek çoğu empirik psikolojiye felsefi bir prolegomena olarak layıkıyla tanımlanabilir. Brentano'nun itinalı ve neredeyse aşırı titiz ele alış tarzının ayırt edici özelliği onun vaktinden evvel bir sonuca varmasına hiçbir zaman müsaade etmediği gibi –planladığı altı kitaptan ikisini kapsayan– psikolojisinin ilk bölümünden daha fazlasını da yayımlamamıştır. Daha sonra (1911'de) tüm yaptığı,

---

[13] Carl Stumpf, "Erinnerungen an Franz Brentano", Oskar Kraus, *Franz Brentano*, s. 106 içinde.

[14] Alfred Kastil'in "ruhsallık ve ruhun ölümsüzlüğü"ne dair görüşlerinin sentezci bir yeniden-yapılandırması için, bakınız *Religion und Philosophie*. Bern: Francke, 1954, ss. 185 vd.

bazı bölümleri genişletilmiş bir baskıda tekrar yayımlamaktı. Ancak ardında çok fazla elyazması da bıraktı, bunlardan bazıları ölümünden sonra yayımlandı.

4. Yeni Türde Bir Empirizm

Brentano *Psychologie vom empirischen Standpunkt*'un ilk cildini yayımladığında, modern empirizm geleneğini yakından takip ettiğine şüphe yoktur. Söz konusu kitap aşağıdaki önemli cümleyle başlar:

Kitabıma verdiğim başlık onun ana meselesini ve yöntemini tanımlar. Psikolojideki bakış açım empiriktir: Yalnızca deneyim benim mürşidimdir. Ancak belli ideal bir görünün (*"ideale Anschauung"*) böyle bir bakış açısıyla pekâlâ birleştirilebileceği inancını başkalarıyla paylaşıyorum.

Empirik bilgi kaynağının kabulü tartışmasız olsa da *"ideale Anschauung"* tabiriyle gösterilen ek bilgi kaynağı hakkında şüphe duyabiliriz. *Psychologie* belirtik bir izahı ortaya koymadığı gibi Brentano'nun yayımlanmış diğer yazıları da bir açıklama yapmaz. Görünüşe göre onun yorumcuları bile bunu açıklamaya çalışmamıştır. Bununla birlikte, bu tabir göz önüne alınarak kitabın okunması, tüm karmaşıklıklarıyla somut durumların ayrıntılı gözlemleri ve toplamından ziyade Brentano'nun psikolojik fenomenlere dair izahının çoğunlukla idealleştirilmiş tiplere yönelik bir değerlendirmeye dayandığını yeterince açık hâle getirmektedir. Başka bir deyişle, "ideal görü" sadece seçici bir deneyim olmayıp tipik ve özsel nitelikleri bakımından da geniş ölçüde stilize edilmiş bir deneyimdi.

Kendi düşüncesini daha sonra ele alırken Brentano'nun bilginin empirik olmayan kaynaklarını topyekûn reddetmediğini gösteren emareler bile vardır. Kant'ın sentetik a priori'si tarzındaki a priori bilgiyi mütemadiyen reddetmesine karşın (Brentano için bütünüyle lüzumsuz bir önyargıdır) deneyimden yalnızca tümevarımla elde edilen içgörüler dışındaki içgörülerin oluşum ve önemini gitgide daha çok kabul etmeye başlamıştır. Dikkate değer olanı, bunun çoğunlukla etikle ilgili yazılarında, özellikle *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (1891) dersine eklenen bir notta –söz konusu not "bir çırpıda ve herhangi bir tümevarıma başvurmaksızın" elde edilen, sırasıyla sevgi ve nefretin iyiliği ya da

kötülüğüne dair içgörülere işaret eder– geçer.[15] Yine de, Brentano, bu tip bir bilginin sevgi ve nefret gibi empirik fenomenler – her ne kadar ilk anlamıyla deneyimle verili olsalar da– arasındaki ilişkilerde zorunlulukları ve olanaksızlıkları açığa çıkartabilen özel türde bir deneyim olarak yorumlanmasını istiyordu. Belli ki Brentano geleneksel empirizmde müsaade edilmeyen yeni tipte bir deneyimin tanınmasına doğru yöneliyor ve yeni genişletilmiş bir epistemolojinin habercisi oluyordu.

5. *Betimleyici Psikoloji Genetik Psikolojiye Karşı*

Brentano'nun "empirik psikoloji"sinin içerikleri deneysel psikologları günümüzdeki anlamıyla pekâlâ şaşırtabilir. Zira, en azından yayımlanan bölümleriyle, onun zamanına kadar psikolojiye dair somut bulguların takdimine ve tartışılmasına tahsis edilmiş bir şey varsa da pek azdır, buna karşın Brentano onlarla olan aşinalığını göstererek onları önceden tahmin etmiş ve ortaya koydukları bazı temel soruları incelemiştir. Demek ki çağrışım yasaları hiçbir zaman gerçekleşmemesine karşın, Weber-Fechner yasaları eleştirel olarak incelenmiştir. Aslında, ancak tedrici olarak ve ilk cildin yayımlanmasından sonradır ki Brentano kendi yaklaşımının yeniliğini tam anlamıyla bizzat idrak etmiştir. Oskar Kraus'a göre, bu idrak ediş tasarladığı müteakip ciltten vazgeçmesini bile izah etmektedir. ("Betimleyici Psikoloji" ya da "Psikognostik" üzerine) hâlâ yayımlanmamış Viyana derslerinde yeni bir yaklaşım geliştirmeye çalışıyordu.[16] Yeni psikoloji iki ana bölümden oluşmaktaydı: Betimleyici psikoloji ve genetik psikoloji. Bunlardan betimleyici psikoloji esas bölümü oluşturuyordu. Zira Brentano'ya göre, psikologların açıklamak istediği şeyin ne olduğunu yeterince açığa kavuşturmadan ve tanımlamadan, psikolojik fenomenlerin nedensel olarak incelenmesi beyhudeydi. O

---

[15] *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, 2. Edisyon (1921) not 39, s. 61 ve 13 no'lu ikincil bir notta editör tarafından orada alıntılanan diğer pasajlar; İngilizceye tercüme edilmiştir. London: Kegan Paul, 1969, s. 24 not 33. Ayrıca bakınız Brentano'nun Mantık (1874-1895) üzerine Viyana dersleri, şimdi *Die Lehre vom richtigen Urteil*. Bern: Francke, 1956, ss. 162 vd. içinde yayımlanmıştır, orada Brentano Mill'in a priori bilgiyi açıkça reddetmesini eleştirmiştir.

[16] R. M. Chisholm bu dersleri *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie* içindeki "Brentano's Descriptive Psychology" isimli yazısında daha derli toplu tartışmıştır. Vienna: 1968, vol. II, 164-174. *Psychognosie* konusundaki derslerinin baskısı ve daha önceki derslerinden elde edilen ek metinler 1981'de *Deskriptive Psychologie* başlığı altında çıkacaktır.

zamanlar, böyle betimleyici bir psikoloji, doğrusu adı, görünüşe göre eksiksiz bir yenilik olsa da Brentano diğer bazı bilimlerin altbölümlerindeki –özellikle betimleyici anatomi ve fizyolojide hatta daha belirtik olarak, vaktiyle "jeognozi" olarak adlandırılan jeolojinin betimleyici kısmı ve bir zamanlar "jeogoni" şeklinde adlandırılan neden yönelimli bir benzerinde[ki]– ayrıma dair örneklere sahip olduğunu düşünmekteydi. ("Petrografi" ve "Petrogenesis" hâlâ mevcut kullanımda daha sınırlı terimlerdir.) Dolayısıyla, alandaki üstün gayretlerini hasrettiği psikolojinin betimleyici kısmının incelenmesi için "*Psychognosie*" adını bile türetmiştir.

Betimleyici psikoloji ve sözüm ona betimleyici bilimler arasındaki paralellikler gerçekte ne denli bir arada tutulabilir? Eylem hâlindeki iki girişimin yalnızca yakın bir mukayesesi işin aslını tam anlamıyla anlatabilir. Yine de betimleyici anatomi gibi girişimler, somut görevlerle çok daha iç içe olmasına rağmen, esas meselesi ve ana alt-bölümleri, açıkça belirtilen fenomenlerin başlıca dışavurumlarıyla ilgili olduğu sürece görevlerini hâlihazırda yerine getirmişe benziyor. Bu elbette –büyüyüp genişleyen, kaygan ve biçimsiz bir sahayı nasıl sınırlayıp bölümleyeceği sorunuyla karşılaşan– betimleyici bir psikolog için doğru değildir. Aslında tam olarak fenomenlerin, Brentano'nun betimleyici psikolojide kafasını meşgul eden ayrıntılı betimlemelerinden ziyade, onların ana meselesini ve temel bölümlerini açıkça tanımlamaya yönelik bu problemdi. Açıkçası, bu tür betimlemelerin bizim için bilimsel olarak anlamı olmasından önce, söz konusu sahanın temel dışavurumlarını ve onu tanımlamak için kullanabileceğimiz ana kategorileri bilmek zorundayız. Örneğin duyumlar, duygular, yargılar eşit düzeydeki ayrı fenomenler midir? Burada herhangi bir protokol tanımının önkoşulları ya eksik ya da son derece tartışmalı görünmektedir. Dolayısıyla, öyle görünüyor ki herhangi bir betimlemenin ve tasnifin temeli olarak betimleyici psikolojinin başlangıçta talep ettiği şey onların birincil nitelikleri, "doğal yakınlıklar"ı ve farklılıkları için fenomenlerin kendine özgü görüsel bir incelemesidir. Demek ki Brentano'nun durumunda olduğu gibi tanım öncelikle genel özelliklere ve belli karakteristiklerine göre fenomenlerin yapısal özelliklerinin titiz görüsel bir incelemesine dayanmaktadır. Bu elbette kendi sahası ve betimleyici kategorileri kendisi için biçilmiş bir kaftan olan kelebek koleksiyoncusunun ya da bir katalogcunun salt alışılagelmiş bir tanımından çok farklı bir şeydir.

Bu yeni betimleyici psikolojiyle ilgili başka bir olgu şu şekilde belirtilmelidir: Brentano, genetik psikolojinin ve sonuç olarak fizik ve fizyoloji gibi doğa bilimlerinin göreli bağımsızlığı üzerinde betimleyici psikolojinin mantıksal önceliğini ileri sürmüştür, bunu daha önce psikolojinin bilimsel bir geleceği için bir ilk adım ve parlak bir umut olarak ilan etmiştir. Bu, bu bilimlerin göreli pozisyonundaki bir tersine dönüşün başlangıcıdır, söz konusu bilimlerin altında "saf" bir psikoloji, yani psikolojik-olmayan eklentilerden bağışık bir psikoloji, onun kendi temelini ve dolaylı olarak psikofizik ve psikolojik psikoloji gibi bilimlerin temellerinden birini sağlamaya çalışacaktır ki bu şimdiye dek öncelik kazanmış görünmektedir. Psikoloji artık diğer doğa bilimlerini örnek almaz; kendini, ayrı olmasa da özerk bir teşebbüs olarak tesis eder.

6. Yeni Türde bir Deneyim: İçsel Algı İçgözleme Karşı

Bu tür özerk betimleyici bir psikoloji nasıl başarılı olmayı umabilir? Bu, Comte'un saldırısından bu yana –bütünüyle güvenilirliğini yitirmese de– en azından ciddi töhmet altında olan bir içgözlem türüne geri dönmek anlamına gelmez mi?

Brentano'nun bu kavrayışa verdiği cevap –her ne kadar birbiriyle ilişkili olsa da– psikolojik fenomenlere dair iki tür farkındalık arasındaki farkı vurgulamaya dayanmaktadır. Bir amaca dayanan öz-gözlem ya da içgözlem söz konusu olduğunda, onun güvenilirliğine dair yaygın kuşkuyu paylaşıyordu. Bununla birlikte içsel algıda, kendi psikolojik fenomenlerimizin, neşelerimizin ya da arzularımızın, üzüntülerimizin ya da öfkemizin dolaysız farkındalığında böyle bir kusuru kabul etmedi. Elbette ki, Brentano şaşmaz bir kendinden-apaçıklığı dolaysız şimdiyle sınırlanmış bu farkındalığa atfetmiştir. Öte yandan, bu tür içsel algı yalnızca "kenarında köşesinde" (*nebenbei*) mümkündü, buna karşın esas dikkatimiz daima yanılacağını düşündüğümüz bir algıda dışsal nesnelere doğru yöneltilmiştir. Sonuç olarak, psikolojik bir bilimin gerektireceği ölçüde belirtik olan bu apaçık içsel algının içeriğini ele geçirmek hâlâ imkânsız kalmaktaydı. Brentano'nun bu ikilemden çıkış yolu, hâlâ dolaysız bir bellek alanı içindeyken, içsel bir algının dolaysız bir izini gözlemlemenin daima mümkün olduğu yönündeki iddiasıydı. Bu çözüm hiç kuşkusuz olası bir hatanın ilk kaynağını içeriyordu. Ancak Brentano empirik bir psikoloji bilimi için yeterli bir temel önerdiğini ve

deneyimlendiğinde doğrudan gözlemlenemeyen bu güçlü duygular durumunda bile aynı şeyin söz konusu olduğuna inanıyordu. Yine de Brentano'nun çözümü bizi apaçıklık paradoksuyla baş başa bırakır ki [bu apaçıklığın] kapsamı, deneyimleyenin dolaysız şimdisine sınırlandığı ölçüde sonsuz derecede küçük görünmektedir ve bu [durum] belleğin dolayımı sayesinde psikoloğa olan erişilebilirlik uyarınca şüphesiz ki artık bir yanılsama-kanıtı değildir. Dolayısıyla bu ayrım bilim-öncesi bir deneyimi apaçık el sürülmemiş bırakırken, söz konusu ayrım psikolojinin bilim insanını bundan mahrum bırakır. Onun tek rahatlığı [bu] kötü durumu diğer tüm bilim insanlarıyla paylaşması olacaktır.

7. *"Yönelimsellik": Temel Psikolojik Fenomen*

Brentano'nun psikolojide ilk kaygısı psikolojik olanı psikolojik-olmayandan ya da "fiziksel" fenomenlerden ayıran bir karakteristik bulmaktı.[17] Bu girişimle bağlantısı içinde ilk olarak psikolojik fenomenlerin belirleyici bileşeni olarak ünlü yönelimsellik öğretisini geliştirmiştir.

"Yönelimsellik" teriminin takdim ettiği cümle öyle hayati bir öneme sahiptir ki burada birebir tercümeyle onu ortaya koyacağım:

Her fiziksel fenomen Orta Çağın Skolastiklerinin bir nesnenin yönelimsel (ya da kimi zaman zihinsel) varolmayışı olarak adlandırdığı ve çok açık olmasa da bir içeriğe, (bu bağlamda gerçek bir şey olarak anlaşılmaması gereken) bir nesneye yönelmişliğe (*Richtung*) ya da içkin-nesne-niteliğine (*immanente Gegenständlichkeit*) atıfta bulunma diye adlandırmak istediğimiz şeyle nitelendirilir. [Bunlardan] her biri aynı şekilde olmasa da nesnesi olarak bir şeyi içerir. Temsilde (*Vorstellung*) bir şey temsil edilir/tasarlanır, yargıda bir şey teyit edilir ya da reddedilir, arzulamada bir şey arzulanır vs. Bu yönelim-

---

[17] Brentano'nun "fenomen" terimini kullanışı ne "fenomenolojik" ne de "fenomenalist" içerimlere sahip olmadığı gibi "fenomen" ve "numen" arasındaki Kantçı ayrımla da ilişkili değildir. O bunu tam anlamıyla, zamanın bilim insanlarının ve felsefi anlamda yakın olduğu, Auguste Comte ve John Stuart Mill'in kullandığı anlamda kullanmaktadır. Böyle yapmakla Aristoteles ya da Descartes'ın tarzıyla "ruhu olan bir psikoloji"nin metafizik varsayımlarına olgunlaşmamış bir bağlılıktan özellikle kaçınmak istiyordu. Kuşkusuz ki Brentano'nun 1888-1889 tarihli "*Deskriptive Psychologie oder beschreibende Phänomenologie*" üzerine derslerinin başında çok daha eleştirel ve ileri düzeyde bir "Phänomen" kavramının belirtileri vardır (bakınız s. 27'ye bakan Levha 1).

sel varolmayış yalnızca ruhsal fenomenlere özgüdür. Hiçbir fiziksel fenomen böyle bir şeyi göstermez. Demek ki ruhsal fenomenleri, yönelim yoluyla (*intentional*) kendilerindeki nesneleri içerecek fenomenler olduklarını söyleyerek tanımlayabiliriz.[18]

Aslında, psikolojik fenomenin bu ilk tavsifi iki tabirden yararlanır: "Yönelimsel varolmayış" ve "içeriğe atıfta bulunma" En çok dikkat çeken, bu tabirlerden birincisidir ve hem skolastikkarşıtı hem de neo-skolastik eleştirmenlerin desteklediği görüşe –tüm bu öğretinin yalnızca orta çağ felsefesinden alınmış olduğu görüşüne– bile yol açmıştı. Söz konusu pasajın hızlıca okunması bu görüşü teyit ediyor görünmesine karşın, bu yine de yanıltıcıdır. Kelimenin tam anlamıyla yönelen varlığın içinde –onun içinde gizlenmişçesine– bir "intentio"nun varoluşunu imleyen "yönelimsel varolmayış" aslında Tomist bir kavrayıştır. Ancak tam da bu kavrayıştır ki Brentano onu paylaşmamış ya da tam da "yönelimsellik" terimini nihai anlamda kullanmaması ölçüsünde ondan vazgeçmiştir.[19]

---

[18] *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Buch II, Kapitell § 5 (ss. 125 vd.; İngilizce tercüme s. 88).

[19] Brentano'nun özgünlüğü, kullanımının Thomas Aquinas'ınkiyle karşılaştırılmasıyla ortaya çıkar. Zira, skolastik felsefede kullanıldığı biçimiyle "intentio" terimi bilgiyi elde etme sürecinde ruhta oluşan hususi bir imge ya da benzerliğe işaret eder ve böylece dış dünyadan bir tür damıtılmayı temsil eder. Bu "intentio" Aristoteles'in bir nesnenin maddesi olmaksızın formunun alınması olarak ortaya koyduğu algı teorisine kadar giden, insan bilgisinin sözüm ona tür teorisiyle bağlantılıdır. Thomas Aquinas aslında *intentio sensibilis* ve *intentio intelligibilis* ve kimi zaman da *intentio intellecta* arasında bir ayrım yapar. Benzer bir anlayışla, çokça kullanılan skolastik terimler, *prima* ve *secunda intentio* sırasıyla somut nesnelere ve mantıksal kategorilere atıfta bulunur. Bu "yönelimler"in ayırt edici nitelikleri olarak bir nesneye atıf yönünde hiçbir imâ yoktur.
Bu yönelim kavrayışını Brentano'nunkiyle karşılaştırırsak, ilk fark edeceğimiz şey Brentano'nun hiçbir zaman "yönelim" terimini soyutlanmış olarak değil de yalnızca "yönelimsel varolmayış" ya da "yönelimsel ilişki" gibi kombinasyonlar hâlinde kullanmasıdır ki bu ifadeler sahih Skolastikler arasında nadiren geçer. Brentano skolastik türde formel imgelerden de hiçbir şekilde bahsetmez. "Yönelimsel" sıfatını nerede kullanırsa kullansın, hâlâ ruh içinde bilinen nesnenin içkinliğine yönelik skolastik öğretinin izlerini istemeden de olsa açığa vurduğu doğrudur. Ancak ruhtaki bilginin nesnesinin zihinsel olarak varolmayışına yönelik tam da bu öğretidir ki Brentano, Brentano uzmanlarının 1905 tarihli içkinlik krizi ("*Immanenzkrise*") adını verdikleri şey süresince [onu] reddetmiştir. Sonradan, anladığım kadarıyla, "yönelimsel" terimi bile Brentano'nun psikolojik söz dağarcığından silinir; bakınız *Psychologie*, II, 133, Oskar Kraus'un III'e takdimi, s. XLIV ve

Dolayısıyla, ruhsal fenomenlerin ikinci tanımı, "bir nesneye atıf yapma" Brentano için daha önemli olan ve tek daimî tanımlamadır; bu, aynı zamanda ilk baskıdan başlayarak İçerikler Tablosunda münhasıran listelenir. Dahası, fark edebildiğim kadarıyla bu nitelendirme –*Metafizik*'in (1021 a29) daha kısa bir pasajında Brentano'nun söz konusu nitelendirmesinin "ilk nüveler"ini barındırması bakımından onu Aristoteles'e kadar cömertçe genişletmesi dışında– bütünüyle Brentano'ya özgüdür. Bütünüyle gayri-skolastik olan bu yeni kavrayışın "yönelimsellik"in eski bayrağı altında yelken açması elbette ki Brentano'nun yaptığı bir şey değildir.[20] Demek ki bir nesneye atıfta bulunma ruhsal kabul ettiğimiz herhangi bir şeyin belirleyici ve kaçırılmaz bir özelliğidir:

Duyulan bir şey olmadan duyma, inanılan bir şey olmadan inanma, umut edilen bir şey olmadan umut etme, uğruna çaba sarf edilen bir şey olmadan çaba, hakkında neşe duyduğumuz bir şey olmadan neşe vs. olmaz.

Fiziksel fenomenler, buna karşın, bu tür referanslardan yoksun olarak nitelendirilir. Bu noktada ayrıca açık olan, Brentano'nun psikolojik fenomenlerinin, bu terimi salt geçiş süreçlerinin ve bilinç durumlarının yanı sıra, görüp geçirmek ve yapmak deneyimlerini kapsayan çok geniş bir anlamda alırsak onların daima edimler olduğudur.

Öyleyse burada Brentano ilk kez tüm fenomenolojik analizin temel kalıplarından biri olabilecek bir yapıyı keşfetmiştir. Doğrudur, pozitivistler ve hatta William James ve çok yakın bir geçmişte Bertrand Russell bu fenomenden kurtulmaya çalışmıştır. Oysaki daha yakından incelendiğinde onların başlıca karşı-argümanları bilim ekonomisi içinde bu fenomenin sözüm ona yüzeyselliğine ve çeşitli türdeki davranışlar itibarıyla kapsanan

---

Brentano'nun eski kullanımı farklı nedenlerden ötürü onaylamaması, II'de, 8, ikinci dipnot.

[20] "Yönelim" ve "yönelimsellik" terimlerinin daha ayrıntılı ve belgelenmiş bir izahı için bakınız "Der Begriff der Intentionalität in der Scholastik, bei Brentano und bei Husserl" başlıklı makalemde, *Philosophische Hefte* içinde, ed. Maximilian Beck, V (1936) 72-91, *Studia philosophica* 39 (1970), 189-216 içinde "Intention und Intentionalität in der Scholastik, bei Brentano und bei Husserl" olarak tekrar basılmıştır; İngilizce'ye tercümesi Linda L. McAlister tarafından *The Philosophy of Brentano* içinde yapılmıştır. London: Duckwonh, 1976, ss. 108-127 ve (1979 tarihli ekle) *The Context of the Phenomenological Movement* içinde. The Hague: Martinus Nijhoff, 1981, ss. 3-26.

durumları tanımlama imkânına dayanır. Ancak, Roderick M. Chisholm'ün yaptığı gibi böyle titiz analizler göz önüne alındığında,[21] yönelimsellikten kurtulmak amacıyla yapılan bu girişimlerin başarıya ulaşması şüpheli görünmektedir. Bununla birlikte, yüzeysel olsun ya da olmasın Brentano için önemli olan şey şu soruydu: Ne kadar gayri-ekonomik olursa olsun, sansürlenmemiş deneyimimizin hükmü nedir?

Brentano'nun fiziksel fenomenler için ayırt edici bir karakteristik olarak "yönelimsellik" kavramını kullanmasına yönelik açık ve sık karşılaşılan bir itiraz onun çok dar oluşudur. Zira pek çok ruhsal fenomen vardır –örneğin, duygu durumları; bu fenomenin algı ve arzununki gibi bir atıfı yoktur. Brentano'nun bu itiraza yönelik öngördüğü cevap ancak onun kalıbına doğrudan doğruya uymayan fenomenleri yorumlama biçiminin bir numunesi olarak [kabul edildiğinde] önemlidir. Bu birincil ve ikincil nesne ya da gönderen arasındaki ayrıma dayanır. Birincil nesne psikolojik fenomenlerin kendisine atıfta bulunduğu şeyin dışındaki olandır; ikincil nesneyse ruhsal fenomenin ta kendisidir. Bu çifte atıf şunu öne sürmeyi olanaklı kılar: Belli ruhsal fenomenler için birincil gönderen olmamasına karşın, her zaman bir ikincisi olmak durumundadır; aksi takdirde söz konusu fenomen bilinçli dahi olmayacaktır. Bu elbette ki düşünümsel bilincin psikolojinin haklı olarak kapsadığı tüm fenomenler için ne denli özsel olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Brentano'nun bir ölçüde geniş kapsamlı cevabı bilinçdışı psikolojik fenomenlerin kendiyleçelişkili, dolayısıyla kurgusal olduğudur.

8. Ruhsal Edimlerin "Doğal" Bir Tasnifi

Nesnelere atıfta bulunan edimler böylelikle psikolojinin asıl çalışma alanıdır. Brentano'nun bir sonraki sorusu: Bu edimlerin temel tipleri nelerdir? Belki de Brentano'nun bulgularının kendi nazarında en dikkate değer ve en kalıcı olanı psikolojik fenomenlerin üç sınıfa bölümlenmesidir: "Temsiller" (*Vorstellungen*), yargılar (*Urteile*) ve daha iyi bir isimden yoksun olan, sevgi ve nefret

---

[21] *Perceiving: A Philosophical Study*. Ithaca: Cornell University Press, 1957, ss. 168 vd. Bu tartışmanın çoğunlukla dilsel analiz bakımından, en son gelişimi için bakınız Wilfrid Sellars'la tartışması, *Minnesota Studies in Philosophy of Science* II (1958) 507-539 içinde ve Ausonio Marras'la tartışması, ed., *Intentionality, Mind and Language*. Urbana: University of Illinois Press, 1972, tartışmasına bakınız.

(*Lieben und Hassen*) olarak adlandırdığı şeydir ki arzular ve duyguları, İngilizcede en iyi "duygusal edimler" [emotive act] olarak nitelendirilebilecek bir sınıfı içermekteydi. Bu, Brentano'nun söz konusu bölümlemenin özgün olduğunu öne sürdüğü anlamına gelmez: Alışılageldiği üzere bunu diğerlerine, bu durumda özellikle Descartes'e ve –temsiller ve yargılar arasındaki ayrımından ötürü de– John Stuart Mill'e cömertçe genişletmiştir. Buna karşın, Brentano'nun yargıdaki kabul ve ret öğesine yaptığı vurgu kayda değer bir etki yaratan özgün bir keşifti. Ancak, özellikle ilk bakışta daha az inandırıcı olsa da Brentano için eşit ölçüde önemli olan, tek bir "sevgi" başlığı altında duygu ve arzunun duygusal ve iradî fenomenlerin bir birleşimi olduğuydu.

Bu bağlamda belki de bu ayrımların kendisinden bile daha önemli olan şey Brentano'nun onları nasıl türetmeye çalıştığıdır. Tüm psikolojik edimler çoğunlukla nesnelere atıflarıyla nitelendirildikleri için, bu sınıfların ana ayrımları bu atıfların farklı biçimlerinde ya da "nitelikler"inde bulunmalıdır. Bu tür farklılıklar dolaysız deneyimde ya da daha spesifik olarak içsel algıda keşfedilir. Peki çok farklı türde olan bu atıflar arasındaki temel sınıfların ve daha spesifik olarak, bir yandan temsillerin ve yargıların alışılagelmedik biçiminin, öte yandansa duygu ve arzuyu bir araya toplamanın zemini nedir? Burada Brentano bir kez daha özel türde bir deneyime işaret eder. Salt temsilden, öne süren ve reddeden bir yargıya geçerken fenomenler dizisi içinde keskin bir kopuşla karşılaşırız, buna karşın hissetmeden istemeye geçtiğimizdeyse keskin sınır hatları olmaksızın süreğen bir geçiş dizisi buluruz. Demek ki bu "doğal" bir tasnifin ana temelini sağlayan fenomenlerin dizisel bir incelemesindeki devamlılık ya da devamsızlığın karakteristik bir deneyimidir. Bu olgu fenomenlerin özsel yapılarına onu sabitleyerek söz konusu tasnifi eksiksiz bir keyfiyetin aldatıcı görünüşünden özgürleştirmeyi vaat eder.

9. Ruhsal Fenomenlerin Temel Bir Yasası

İlk bakışta ruhsal fenomenlerin üç temel sınıfının hepsinin de eşit düzeyde olduğundan şüphe duyulabilir. Oysaki bu, hiçbir şekilde Brentano'nun görüşü değildir. Bunun yerine, "temsiller" birincil fenomenleri oluşturmaktadır: Onlar sırasıyla yargı ve sevgi fenomenlerinin kaçınılmaz bir temelini sağlar ve hatta onların bir parçasını oluşturur. Brentano'nun onların önceliğine

yönelik sebebi onların göreli sadeliği, bağımsızlığı ve tüm psikolojik fenomenlerde hazır ve nazır oluşudur. Göreli bağımsızlıklarına gelince, Brentano yargısız ve sevgisiz bir varlığın, yalnızca temsillerle donatıldığında kavranabilmesine karşın, tersinin geçerli olduğunda kavranamayacağını ısrarla vurgular. Dolayısıyla hayalgücünde [düşünce] deneyin[in] karakteristik bir formu bu ilişkileri izlemede bize yardımcı olur. Demek ki her psikolojik fenomenin ya bir temsil olduğu ya da bir temsile dayandığı şeklindeki yasa salt tümevarım üzerine kurulu değildir; ancak fenomenlerle olan deneysel bir aşinalığı varsaydığı gibi, ruhsal bir fenomenin tanımı gereği kabaca doğru da görünmez. Dolayısıyla, bu, asli fenomenoloji sahasına nüfuz ettiğimizde çok daha fazlasını duyacağımız bu özsel yapısal ilişkilerin ilkini teşkil eder.

10. Zaman Farkındalığı

Zamanın felsefi olarak muamma oluşuna dair yeni olan hiçbir şey yoktur. Ancak bu, fenomenologların felsefe yapış tarzındaki taze bir pathosu varsaymaktaydı. Bu yenilenmiş ve yoğunlaşmış ilginin asıl membaı yine Brentano'nun düşüncesinde yatıyordu.

Oskar Kraus'a göre başka hiçbir problem, Tanrılık problemi dışında, Brentano'nun dikkat ve çabalarını bu kadar esir almamıştır. Alışılagelmedik bir hücum açısı zamanın deneyimimizde nasıl verili olduğu sorununa dair ilgisinden kaynaklanmaktaydı. Özellikle, geçmiş ve gelecek zamanın görünürlük kazanma biçimlerinin şimdiki zamanı deneyimleme biçimimizden farkı nedir? Brentano'nun –yönelimsel atıf teorisiyle uyumlu– en önemli ve en net cevabı, farkın bir fenomene onu *yargıladığımız*da değil de *temsil ettiğimiz*de atıfta bulunma biçiminde yattığıdır. Böylece temsillerimiz zaman kipleriyle karakterize edilir. Ayrıca, şimdiki zaman bize doğrudan verilirken, geçmiş ve gelecek zaman geçmişimizi deneyimlemek ya da gelecekteki olayı deneyimlemek olarak kendimize ait mevcut temsillerimiz aracılığıyla sadece dolaylı olarak bize görünür. Nihayetinde bu Brentano'yu mevcut olmayan olayların kendi başlarına gerçek hiçbir şey olmadıklarını ancak daima mevcut olaylara tabi olduklarını ileri sürmeye yaklaştırmıştır. Brentano'nun incelemesinin değeri ne olursa olsun, mevcut veriliş perspektifinden zaman problemine yaklaşım onun Anton Marty ve özellikle –bu incelemeleri içsel zaman bilinci üzerine mühim dersleri için bir çıkış noktası olarak kulla-

nan– Edmund Husserl gibi öğrencileri için alışılagelmedik biçimde kışkırtıcı ve verimli olacaktır.

11. Etik Bilginin Temeli Olarak Apaçıklığın Bir Analogu

Brentano'nun fikirlerinin Fenomenolojik Hareketi Husserl'in aracılığı olmaksızın etkilediği bir alan etiktir. Fakat Husserl'in durumunda bile bahsedilmeye değer olan, Husserl'in iştirak ettiği yegâne Brentano derslerinin –şimdi yayımlanmış olan– pratik felsefe konusundaki dersler olmasıdır.[22] Brentano'nun yaşamı boyunca etik üzerine yalnızca küçük bir çalışması, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* başlıklı 1889 tarihli genişletilmiş Viyana dersi, ortaya çıkmıştır. Son zamanlara kadar İngilizce tercümesinde yayımlanmış olan tek yazısıydı. Bu formda [söz konusu yazı] bir eleştirmenden aşağı kalmayan G. E. Moore'un coşku dolu övgülerine mazhar olmuştu, Moore 1903'te bu metni "etik'in en temel ilkelerinin bildiklerimden çok daha iyi bir tartışması" diye tavsiye etmişti –Buna rağmen Brentano'yu bile üstü kapalı olarak meşhur doğalcı yanılgıdan suçlu bulmuştur.[23]

Görünüşe göre bu küçük çalışma özel bir durumun sonucundan başka bir şey değildir, buna karşın hatırlamaya değer bir durumdu. Zira zamanın önde gelen Alman hukuk uzmanı Rudolf von Jhering'in Viyana'da avukatlar kulübü önünde verdiği daha önceki derse Brentano'nun verdiği yanıtı içermektedir. "Doğru ve Yanlış Duygusunun Oluşumu (*Entstehung*) Üzerine" bu derste Jhering on dokuzuncu yüzyıldaki hukuk öğrencilerinin tipik tarihsel ve sosyolojik göreliliğini ortaya koymuştu, bu görelilik insanın yasalaştırmasından bağımsız olan doğa yasasını ve adalete dair tüm düşünceleri alaya alıyor ve doğru ve yanlış hakkındaki tüm inançların yanı sıra tüm yasaları da salt toplumsal güçlerin sonuçları olarak yorumluyordu; bir görelilikti ki içerimleri itibarıyla gitgide artan bir sinik güç politikasının ardındaki "güçlü haklıdır" felsefesini onaylıyordu. Dolayısıyla Brentano'nun Jhering'e verdiği cevap genel olarak çağın göreci ruhuna ve özel olarak da onun meşru felsefesine karşı bir meydan okumayı

---

[22] *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, editör Franziska Mayer-Hillebrand. Bern: Francke, 1952.

[23] *International Journal of Ethics* XIV (1903), 115-23. Ayrıca bakınız *Principia Ethica* (1903) Önsöz, s. X vd.

oluşturuyordu. Bu, Brentano'nun doğru ve yanlışa dair fikirlerimizin ve duygularımızın oluşumuna ilişkin tarihsel olguları reddettiği anlamına gelmiyordu. Ancak geriye, tarihsel bir oluşumun, inançlarımızın "kabul"üne ya da haklı geçerli bir zeminine ya da Brentano'nun nihayetinde belirttiği gibi, ahlaki bilgimizin kökenine (*Ursprung*) dair sorudan farklı bir soru kalmıştı. Neyin doğası gereği doğru ve neyin yanlış olduğuna dair bilginin olması Brentano'nun ortaya koymaya cüret ettiği bir şeydir. Ancak o bunu artık salt dogmatik bir temelden ya da tarihsel bir okulun eşmerkezli saldırılarına karşı hâlâ doğa yasasını savunan yegâne kişiler olan neo-skolastik filozofların, faydacıların, pozitivistlerin ve evrimcilerin ortaya koyduğu nedenlerden ötürü yapmadığı gibi, herkes kadar İngiliz empiristleri tarafından da güvenilmez olarak görülen, doğru ve yanlışa dair doğuştan gelen ideleri de savunmuyordu. İnancının temeli, doğru ve yanlışın nesnel standartları içinde bilimsel olmak zorundaydı ve bunu yeni psikolojisi içinde tesis etmeye çalışıyordu.

Bu psikolojik dedüksiyonun başlangıç noktası Brentano'nun psikolojik fenomenlere yönelik tasnifiydi. Bunların arasında, teorik ve duygusal edimler yalnızca temsiller üzerine kurulu olma anlamında değil, aynı zamanda pozitif ya da negatif olma anlamında da çarpıcı bir paralellik gösteriyordu. Üstelik, Brentano – doğru olarak nitelendirildiğinde ve [onların] doğru olduğu bilindiğinde belli yargılara iliştirilmiş– kendinden-apaçıklığın [self-evidence] belirli bir deneyimini bulmuştu. Şimdi Brentano duygusal edimler olan "sevgi" ve nefret"in bile benzer karakter özelikleri gösterdiğini öne sürüyordu. Mantıksal normlara göre geçerli düşünmenin kendini doğal bir üstünlükle (*natürlicher Vorzug*) sunduğu gibi, duygusal edimlerde, özellikle etik normlarla tanımlananlar, teorik bir apaçıklığın bir "analog"uyla doğru ya da yanlış olarak kendini sunar. Doğru duygunun bu "analog"u, tıpkı doğru yargının sahih kendinden-apaçıklığı gibi, salt önyargıya özgü olan kör bir tercihten oldukça farklı bir şey olarak deneyimlenir. Bu ikincisinin salt içgüdüsel gücü sahih apaçıklığın inandırıcılığıyla (*einleuchten*) keskin bir tezat içindeydi.

Herkes bir ya da diğer yargı türü arasındaki farkı deneyimler; burada, başka bir yerde olduğu gibi, nihai açıklaması başka bir kavram durumunda olduğu gibi yalnızca bu deneyime işaret etmeye dayanabilir.[24]

---

[24] *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, §26.

Bunlar David Hume gibi empiristlerin yeterince dikkate almadığı farklılıklardı. İçgörüyü sevmek ve hatadan nefret duymak yalnızca kişisel beğeninin meseleleri değildir; bu edimler çelişki yasasına yönelik inancımıza ilişik olan "kendinden-apaçıklık" aracılığıyla doğru olarak nitelendiriliyordu. Benzer bir şekilde iyilik ve kötülüğün görelilik dereceleri daha iyiyi daha kötü olana tercih etme edimlerinde veriliydi, onların doğruluğunu eşlik eden "kendinden-apaçıklık" bildiriyordu. Bununla birlikte, Brentano iyilik derecelerindeki farklılıkların aynı bilimsel doğrulukla ölçülemeyeceğini kabullenmişti.

Brentano'nun o zamana dek büsbütün öznel ve akıldışı sayılan duyguların, nesnellik talep eden belirgin bir karakteri içerdiğini gösterme girişiminin ne kadar önemli olduğunu vurgulamaya gerek yok; her ne kadar teori alanındaki eleştirel olmayan apaçıklık gibi, teorik apaçıklığın analoğu olan deneyim de geçerliliğini kendiliğinden tesis etmiyor olsa da.

Brentano'nun etik teorisinin sevgi ya da nefret duymamızın cevapladığı ve onları doğru ya da yanlış yapan mutlak ve sonsuz değerlerin varoluşunu hiçbir surette varsaymadığı belirtilmelidir. Brentano'nun öne sürdüğü her şey belli duygusal edimlerin onlara ilişik olan kendine özgü doğruluk ya da yanlışlık karakteri taşıdıklarını iddia ediyordu. Âdeta doğru olarak sevgimizi aydınlatan "apaçıklık" deneyimi etik bilgimizin kaynağı olduğu gibi, doğruluk ve yanlışlığı belli eylemlere ve dünyadaki durumlara atfetmemizin de kaynağıdır. Dolayısıyla, Brentano doğru sevgimizin duygusal edimlerimize atıfta bulunan değerlere verilen bir cevap olduğunu söylemez. Etiği duygusal edimler içindeki hususi özelliklere dayandırmaya yönelik bu girişimin onları [Brentano'nun] bu özellikler uğruna haklı göstermek istediği inandırıcılıktan mahrum bırakıp bırakmadığı merak edilebilir. Zira, öyle görünüyor ki bu teoriye göre apaçıklık ve onun duygusal analoğu sadece, daha anlaşılır bir neden olmaksızın nihai bir kaba olgu gibi belli edimlere ilişiktir. Neden belli bir sevgi ediminin –apaçıklığın işaretlerini göstermesi dışında– yanlıştan ziyade doğru olarak nitelendirilmesi gerektiğine dair bir içgörümüz yoktur. Onun karşıtı yerine bu emareyi göstermesinin nedeni belli bir dalga boyunun kırmızılıktan ziyade yeşilliğin renk duyumuyla ilişkili olması kadar kavranılamaz kalır.

12. *Brentano'nun "Kurgusal Varlıklar"a Karşı Mücadelesi*

Bu noktada Brentano'nun düşüncesinde neredeyse fenomenolojik-karşıtı olarak adlandırılabilecek bir eğilimden bahsetmek gerekir. Aslında, bu 1901'i takip eden yıllarda, pek çok öğrencisinin çok daha geniş kapsamlı fenomenleri kabul ederek tam da hocasını aştığı zamanda daha çok dile getirilmiştir.

Brentano'nun felsefi dünyası temelde basitti ve onu basit tutmak istiyordu. Felsefi teolojisinin onun İlahi Varlık aracılığıyla eklemesine izin vereceği her şeyin yanı sıra fiziksel ve ruhsal fenomenlerden oluşmaktaydı. Demek ki Brentano bunun orta çağ skolastiğinde ve tekrardan son zamanlardaki spekülatif felsefede gerçekleştiği biçimiyle "varlıkları çoğaltma" girişiminden gitgide tiksinti duymaktaydı. Bu onu düşünce içerikleri, olgu durumları, ilişkiler, tümeller, idealler, değerler ve normlar gibi "irrealia"nın ya da psikolojik-olmayan fenomenlerin bağımsız statüsünün tanınmasına şiddetle karşı çıkmaya sevk etmiştir. Onun kabul edebileceği her şey "res"in, yani gerçek şeylerin ve gerçek düşünürlerin varoluşuydu. Tümeller, varlık ve hiçlik, olanak ve zorunluluk yalnızca bu tür gerçek düşünürlerin düşüncesi olarak varolabilirdi. Böylelikle, dilin sistematik bir eleştirisi yalnızca isimlerle –mevcut durumda bu varlıkların düşünürlerini tanımlayan isimlerle– birleştirildiğinde anlamlı olan bağlaçlar ya da edatlar gibi sinkategorematik ifadelere göre bu tür varlıkların bağımsız varoluşunu görünüşe göre öne süren terimleri yeniden yorumlamak zorundaydı. Aksi takdirde, fiziksel ya da ruhsal nesnelere işaret eden ifadelerin gönderenleri –sıradan ya da felsefi olsun– salt "entia rationis" ya da kurgusal varlıklar olarak kabul ediliyordu. Bu "reizm" yalnızca şu olguyla, Brentano'nun nominalizme kararlı muhalefeti içinde, gerçek olana yönelik tüm düşüncelerin sadece tümellerde dışavurulabileceğini ve aslında deneyimimizin yalnızca tümel olanı göstereceğini öne sürdüğü olgusuyla hafifletildi –Bertrand Russell bu öğretiyi dikkate değer ölçüde paylaşıyordu.

Brentano'nun sonraki yıllarına özgü olan bu tasarrufunun nedenlerini belirlemek kolay değildir. Bunun nedeni Stumpf, Meinong ve Husserl gibi daha özgün öğrencilerinin çıkardığı bazı sonuçların onu yeni ve karmaşık fenomenleri kabul etmek konusunda gittikçe daha isteksiz hâle getirmesi olabilir. Mei-

nong'un *Gegenstandstheorie*'si ve özellikle Husserl'in fenomenolojisi –görünüşe göre o bu ikisi arasında bir fark görmemiştir– kendi bilimsel emellerine alenen yüz çevirmese de ona bütünüyle fantastik görünüyordu. Fiziksel ve ruhsal fenomenlerin ötesine geçmeye yönelik bu reddiye, "kurgusal varlıklar"ın ikamesini bulmaya yönelik yeniden yorumlayıcı çabalarla birleştirildiğinde Brentano'nun empirizminin ve daha sonraki fenomenologların bakış açılarından göründüğü şekliyle fenomenolojik yaklaşımın sınırlarını çizmektedir. Ancak bizi fenomenolojik felsefenin gelişimine yaptığı temel katkılardan uzaklaştırmaz. Bunlar bir kere daha aşağıdaki başlıklar altında özetlenebilir:

i. Özsel yapılara ve empirik malzeme ilişkilerine dair tümevarımsal-olmayan birtakım içgörüler bile dâhil olmak üzere, o zamana dek görmezden gelinen ya da göz ardı edilen deneyimleri kabul ederek geleneksel empirizmin genişletilmesi;

ii. Betimleyici yeni bir psikolojinin gelişimi;

iii. Yönelimsel atfın keşfi;

iv. Etikte apaçıklığın bir analoğunun betimlenmesi

13. Brentano "Psikolojizm"in Ne Denli Temsilcisiydi?

Eldeki tüm bilgilere göre Husserl Brentano'yu hiçbir zaman "psikolojizm"le suçlamasa da, böyle yaptığı yönündeki izlenim Husserl'in *Logische Untersuchungen*'inin ilk cildinin yayımlanmasından hemen sonra hızlıca yayılmıştır, söz konusu eserde Brentano'nun ismi neredeyse fazlasıyla dikkat çekici biçimde eksikti. Husserl özel bir sohbette ve mektupla bunu telafi etmek için elinden geleni yapsa da şüphesiz ki Brentano'nun kendisi bu izlenime karşı çok hassastı.

Bir anlamda –Husserl'in kitabında kullandığı terimin kesin anlamıyla– kesinlikle suçlamada bulunulmaz: Brentano hiçbir zaman mantıksal olanı psikolojik yasalardan türetmeyi denememiş, böylelikle onları şüpheci ve göreli sonuçlara götüren salt olası tümevarımsal genellemelere dönüştürmemiştir.[25] Buna kar-

[25] Bununla birlikte, 1874 ve 1895'te verilen ve şimdi Franziska Mayer-Hillebrand tarafından *Die Lehre vom richtigen Urteil* (Bern: Francke; 1956) başlığıyla yayımlanan bu mantık derslerinde, Brentano doğru yargı teorisi olarak mantığın bazı önemelerini psikolojiden ödünç aldığını (s. 4), hatta psikolojinin sorularını önceden varsaydığını (s. 7) ve çoğunlukla bu bilime tabi olduğunu (s. 15) defaten beyan etmiştir; başka bir deyişle, psikoloji mantığın muhtemelen, yeterli olmasa da zorunlu bir temelidir.

şın, Brentano mantığın meşru şüpheciliğin ötesinde geçtiğini düşündüğünü ve ona göre belli ve güvenilir bir bilgi iddiasının bütünüyle tesis edildiğini açıkça ortaya koymuştur.



3. Franz Brentano yetmişlerindeyken.

Ancak "psikolojizm" teriminin başka bir anlamı daha vardır ki burada mesele bu kadar açık değildir; yani fiziksel olmayan şeyin ruhsal olması gerektiği ve böylelikle de psikolojinin fizikî bilimler dışındaki tüm bilimlerin temel bilimi olması gerektiği

görüşü. Bu görüş gerçekten de Brentano'nun kayda değer miktardaki yazılarından hareketle izlenebilir ve aydınlatılabilir. Böylece Viyana'daki 1874 tarihli açılış dersinde sosyal bilimlerle ve "felsefenin diğer tüm dallarıyla" bağlantılı olarak, psikolojiye doğa bilimleriyle ilişkili olarak matematik ve dinamiğin üstlendiği role paralel bir rol yüklemiştir. Aslında, Brentano sonunda fiziksel-olmayan ve ruhsal-olmayan tüm düşünce içeriklerini salt kurgusal varlıklar olarak reddettiğinde, mantık yasaları da dâhil olmak üzere tüm "gerçek-olmayan" şeylere salt psikolojik bir statü atfetmek kaçınılmaz olacaktır.

Ancak, Brentano'ya göre psikoloji böylelikle bilimsel bir felsefenin temel bir bilimi olsa da yeni düşünce kalıbı içindeki bu psikolojinin dönüşümleri hakkında keşfetmiş olduğumuz şeyi unutmamalıyız. Onun için [bu] artık fizik ve fizyolojiyi temel alan –ve onları takip eden– bir psikoloji değildir, bağımsız kaynaklara dayanan saf bir psikolojidir. Artık çağrışımcı bir psikoloji değil, psikolojik fenomenlerin "yönelimsel" yapılara ya da referans yapılarına dayanan ve ruhsal edimler arasındaki apaçıklık gibi karakterleri kabul eden bir psikolojidir. Bu, salt tümevarımla sınırlı bir psikoloji değildir, dolaysız yapısal içgörülere erişimi olan yeni türde bir deneyime izin veren bir psikolojidir. Dolayısıyla, sonuç olarak Brentano yeterli olmasa da zorunlu bir zemini olarak psikolojiye inanan biri şeklinde kalmasına rağmen, en azından bu [psikoloji], şüpheci psikolojizme –Husserl'in karşı saldırısının hedefi olacaktır– yol açışı önceleyen dönemin fizikalizminden ve fizyolojizminden sıyrılmış bir psikolojidir.

Seçilmiş Kaynakça

Başlıca Eserler

Psychologie vom empirischen Standpunkt (1874); *Klassifikation der psychischen Phänomene* (1911) başlığı altında ekleriyle eksiksiz ikinci edisyon. Oskar Kraus'un üç ciltlik posthumus baskısı (1924, 1925, 1928) başka ekleri ve editöryal takdim ve notlar içermektedir. Antos C. Rancurello, D. B. Terrell ve Linda L. McAlister'ın (1973) İngilizce tercümesi. Kraus'un Almanca baskısındaki düzenlemeden –haklı nedenlerle– biraz farklıdır. Bazı yeni notlar. Okunabilir ve anlaşılabilir.

Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis (1889). İngilizce tercüme *The Origin of our Knowledge of Right and Wrong* başlığıyla R. M. Chisholm

ve Elizabeth Schneewind (1973) tarafından yapılmıştır; Cecil Hague'nin 1902'deki tercümesinin yerini almıştır.

Başlıca Posthumus Baskılar

Versuch über die Erkenntnis, Kastil (1925).

Vom Dasein Gottes, Kastil (1929).

Wahrheit und Evidenz, Kraus (1930). R. M. Chisholm ve Kurt Fischer tarafından *The True and the Evident* (1966) olarak tercüme edilmiştir.

Grundlegung und Aufbau der Ethik, F. Mayer-Hillebrand (1952). Tercüme hazırlanmaktadır.

Religion und Philosophie, F. Mayer-Hillebrand (1954).

Die Lehre vom richtigen Urteil, F. Mayer-Hillebrand (1956).

Grundzüge der Ästhetik, F. Mayer-Hillebrand (1959).

Abkehr vom Nichtrealen, F. Mayer-Hillebrand (1966).

Kitaplardaki Monograf ve Bölümler

BRIGHTMAN. E. S., "The Finite Self," Barrett, Clifford, ed., *Contemporary Idealism in America*. New York:

Macmillan, 1932. Bu makalenin IV ve V. Altbölümleri (ss. 183-192) Brentano'nun ben düşüncesini idealist-olmayan ancak aynı türden tutumun bir örneği olarak sunar.

EATON, HOWARD, *The Austrian Philosophy of Value*. Norman: University of Oklahoma Press, 1929. İlk üç bölüm Brentano'nun değer teorisiyle ilişkili felsefesinin görünümlerini tartışır; empirik psikoloji üzerine bölümler "yönelimsellik"i içermez.

GILSON, LUCIE, *Méthode et métaphysique selon F. Brentano*. Paris: Vrin, 1955. *La psychologie descriptive selon F. Brentano*. Paris: Vrin, 1955. Her ikisi de oldukça yetkin ve faydalı çalışmalardır.

KASTIL, ALFRED, *Die Philosophie Franz Brentanos*. Munich: Lehnen, 1951. Yazarın ölümünden sonra Franziska Mayer-Hillebrand tarafından yayımlanmıştır; Brentano'nun son görüşlerinin sistematik bir takdimine girişir; dizin yoktur.

KRAUS, OSKAR, *Franz Brentano*. Munich: Beck, 1919. Carl Stumpf ve Edmund Husserl'in katkılarını ve yaşamı süresince Brentano'nun yayınlarının eksiksiz bir listesini içerir.

RANCURELLO, ANTOS C., *A Study of Franz Brentano. His Psychological Standpoint and His Significance in the History of Psychology*. New York: Academic Press, 1968. Bu kitap çoğunlukla Brentano'nun psikolojideki yeriyle ilgilenir. E. G. Boring'in yorumunu takip eder, aynı zamanda Brentano'yu "hümanist psikoloji"nin atası olarak görür. Kapsamlı açıklamalı bir kaynakçası vardır.

Makaleler

İngilizce tercüme ya da İngilizce aslında olsun, Brentano'nun felsefesinin en önemli tartışmaları LINDA L. McALISTER, ed., *The Philosophy of Brentano.* London: Duckworth, 1976'da içerilir. En son önemli ek, *Grazer Philosophische Studien* 5 (1978) içinde R. M. Chisholm ve R. Haller editörlüğündeki Graz'da Brantano-Konferenz'ine (1977) katkılardır. Ayrıca bakınız Herbert Spiegelberg, *The Context of the Phenomenological Movement.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1981.

Kaynakçalar

Başlıca eserler için bakınız R. M. Chisholm'ün McAlister cildinin sonundaki liste, ss. 240-47 kronolojik bir sırada, 248-52 ss.'de ikincil literatürün bir listesi takip eder.

Derlemeler

Brentano'nun elyazmalarının asıl nüshaları Harvard Üniversitesinde Library of Houghton'da saklanmaktadır. Oğlu, J. C. M. Brentano'nun emeği ve cömertliği sayesinde mikrofilm setleri şimdi Frankfurt (Goethehaus), Innsbruck, Leuven, Munich (Bayerische Staatsbibliothek), University of California (Berkeley), Harvard, University of Minnesota, Library of Congress, University of Mexico ve University of Melbourne gibi Avrupa'daki, Amerika'daki ve diğer merkezlerde şimdi mevcuttur.

II
CARL STUMPF (1848-1936): DENEYSEL FENOMENOLOJİNİN KURUCUSU

1. Stumpf'un Fenomenoloji Tarihindeki Yeri

Carl Stumpf'un adı fenomenolojiye yönelik tarihsel açıklamalarda varsa da nadiren görülür. Hiçbir tarumın Stumpf'u tamteşekküllü bir fenomenologa çeviremeyeceği doğrudur. Stumpf bizzat bunu (posthumus) *Erkenntnislehre*'sinde açıkça yapmıştır, orada on bir sayfayı özellikle Husserl'in fenomenolojisinin sıkı bir eleştirisine ayırmıştır. Yine de fenomenolojinin daha geniş alanlara yayılması ve fenomenolojik yaklaşımın bilimsel olarak kullanıma sokulması için bu kadar önemli olan –itibar ve pozisyonu bakımından karşılaştırılabilecek– başka bir psikolog ya da filozof yoktur. Dolayısıyla, onun önemi, ona dair uyaranları iletenler bu [uyaranların] farkında olmasa da gerçekten de dar anlamıyla Fenomenolojik Hareketinkinden daha büyük olabilir.

En azından bir açıdan bakıldığında, Fenomenolojik Hareketin öyküsüne Stumpf'un dâhil edilme durumu Brentano'nun dâhil edilmesinden daha ağır basmaktadır: Stumpf "fenomenoloji" terimini bilimsel araştırma kalıbı içinde önemli bir yer iddiasında bulunan bir çalışma sahasına dikkat çekici bir şekilde ve daimî olarak işaret etmek için kullanmıştı. O bunu Husserl'in fenomenolojisi zaten oluşma sürecindeyken ve bu olgunun açıkça farkındayken yapmıştı.[1]

---

[1] Bu, salt terminolojik gerekçelerle olabilir, Husserl, Stumpf'a göre önceliklidir. Zira görünüşe göre 1905'e dek, "*Zur Einteilung der Wissenschaften*" incelemesinde (*Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1906), dolayısıyla Stumpf, Husserl'in *Logische Untersuchungen*'inin ikinci cildinin ortaya çıkışından dört yıl sonra söz konusu terimi benimseyecektir; Husserl onu ilk kez *Logische Untersuchungen*'de genişletilmiş ve spesifik olarak kullanmıştır. Şu da var ki, Stumpf terminolojik tercihini gerekçelendirmek için, Husserl'in önceki kullanımına atıfta bulunur ve kendisininkinin daha uygun olduğunu savunur. Bununla birlikte, az sonra görüleceği üzere, aynısı, söz konusu terimle adlandırılan şey için geçerli de-

Stumpf'u Husserl ve Brentano arasına, üstelik Husserl'e daha yakın bir yere yerleştirmek için kayda değer biyografik nedenler vardır. Husserl'den on yaş büyük olan Stumpf, Brentano'nun felsefe yapma tarzı bakımından etkileyici bir başarı elde eden, onun ilk seçkin öğrencisiydi. Dolayısıyla muhteşem üniversite kariyeri onun 25 yaşındayken Prag, Halle üzerinden Würzburg'a –46 yaşındayken de Münih'ten Berlin'e– Brentano'nun halefi olarak atanmasını sağlamıştı. 1884 ve 1888 arasında Halle'de beş yıl boyunca Husserl'e eşlik etmişti, Husserl, ilkin yüksek lisans öğrencisi olarak ve daha sonra da meslektaş olarak, onun yanına Brentano'nun tavsiyesi üzerine Viyana'dan gelmişti. İki Brentano öğrencisi arasındaki kalıcı bağlantı Stumpf'un Halle'den ayrılmasından on iki yıl sonra, Husserl ilk önemli fenomenolojik çalışması, *Logische Untersuchungen*'i "hayranlık ve arkadaşlıkla Carl Stumpf'a" ithaf ettiğinde en çarpıcı ifadesini bulmuştur.

Bununla birlikte, Stumpf'a benim burada yaptığım gibi seçkin bir yer vermesinin belirleyici nedeni fenomenolojik yöntemleri psikolojiye sokmada ve onları en etkin araştırmacılarının bazılarına aktarmada oynadığı roldür. Özellikle, Stumpf'un yaklaşımı (bilhassa Wolfgang Köhler, Max Wertheimer ve Kurt Koffka aracılığıyla) gestaltçıların çalışmalarına, (Kurt Lewin aracılığıyla) Grup Dinamiği hareketine ve dolaylı olarak da Donald Snygg ve Arthur W. Combs'un yeni "fenomenolojik psikolojisi"ne sirayet etmiştir. Fenomenoloji tarihinde Stumpf, o zamanlarda, elbette ki Husserl'in yeni fenomenoloji kavrayışı henüz tam anlamıyla kristalleşmediği zamanlarda daha geniş Fenomenolojik Hareketin ana felsefi akımdan ayrılıp dallanıp budaklandığı bir yol ayrımına yerleştirilmelidir. Bu, ne yazık ki etkileşimin tamamen zayıf görünmesine rağmen, söz konusu dallar arasında daha sonra [gerçekleşecek] temasları ve çapraz döllenmeyi engellemedi. Yine de Stumpf'un çalışması Husserl'in başlattığı felsefi ve

---

ğildir. Burada Stumpf öncelik iddiasında bulunabilirdi. Terminolojik meseleye yönelik hakikat, 1905'te Stumpf'un benim takdimimde tarif edilen durumdan hâlâ yararlanıyor olabileceğiydi; söz konusu takdimde C. S. Peirce'ün (1902 ve 1904 arasında) önceleyen iki yıl boyunca yaptığı gibi, oldukça sarih bu terimi herkes tartışıyordu. O zamanlar bile Husserl yeni yöntemine dair açık bir anlayışı geliştirmekten ve formüle etmekten hâlâ uzaktı ve kavramın, kendisine ait olduğu yönünde bir iddiada bulunmuyordu. 1910'a dek [söz konusu] kavram Husserl'in yeni felsefi yaklaşımıyla ve bu yaklaşımın ilham almaya başladığı hareketle özdeşleştirilmiyordu.

daha radikal bir harekete duyulan daha sempatik bir ilgiye de zemin hazırlayan daha özgür ve daha etkili fenomenolojik bir hareketin çıkış noktası olmuştur.

2. *Çalışmalarında Fenomenolojinin Rolü*

Stumpf, o vakitler üniversitede ders vermeye hazırlanan Franz Brentano'nun felsefenin geleceğinin doğa bilimlerinin yönteminin benimsenmesine bağlı olduğu tezini savunduğu Würzburg'da, akademik yaşamın belirleyici deneyiminin umumi bir tartışma olduğuna birçok kez tanıklık etmişti. Genç Katolik hukuk öğrencisi Stumpf'u etkileyen, felsefi spekülasyonun "karanlık çağı"ndan sonra [gelen] felsefi bir Rönesans fikriydi çoğunlukla.[2] Berlin Akademisi önünde açılış konuşmasını yaptıktan 28 yıl sonra kendi çalışmasını

felsefi spekülasyonun ilerleme eğiliminde olduğu yarım yamalak anlaşılmış ve eksik olarak tanımlanmış genellemelerle laf dalaşına girmek yerine, belli fenomen sahalarından [gelen] somut malzemelerle başlamak ve uzmanlaşmış bilimlere yakından temas etmek suretiyle temel önemdeki sorunları dizginlenemeyen inceleme arzusundan türetmişti.

Bu nedenle Stumpf felsefenin tüm bağlamı içinde araştırdığı problemlerin yerinin farkında kaldığı sürece nihai felsefi bir sistemi yaratma amacına sahip değildi. Ancak, çalışmasının otobiyografik incelemesi için Berlin'deki meslektaşından, Wilhelm Dilthey'dan [gelen] aşağıdaki pasaj, bir şiar olarak kullandığı tüm dönem için olduğu gibi onun için de önemliydi:

Yapıyı reddediyoruz, araştırmayı seviyoruz ve bir sistem mekanizmasına karşı şüpheyle tepki veriyoruz... Şayet, uzun bir ömrün sonunda şeylerin derinliğine doğru götüren bilimsel araştırmanın

---

[2] Brentano'nun dini örneğini takip ederek bir yıl boyunca rahiplik seminerine katılan Stumpf bir skandala neden olmadan ve resmi olarak Kilise'yi terk etmeden, çok geç olmaksızın ve nispeten önemsiz nedenlerden ötürü bu eğitimden çekilebilmişti. Öte yandan, onun daha sonraki gelişimi Stumpf'u –teizmi Stumpf için gereğinden fazla iyimser olan– Brentano'nun çok ötesine taşımıştır. Sonunda, Brentano'nun tatmin edici bir teodizeye yönelik çabalarını beyhude diye yadsıyan Spinozacı bir panteizm türünü benimsemişti. Bakınız William James'e mektubu, R. B. Perry, *The Thought and Character of William James*, II, 342 vd., 741 vd. içinde.

tahrik millerini harekete geçirirsek memnun olacağız; yolda öldüğümüz için memnun kalacağız.

Stumpf kendini en azından Brentano kadar kararlı bir empirist olarak görüyordu. Kant ve Hegel'in aksine Locke ve Leibniz onun felsefi modelleriydi. Ancak Hume değildi: Hume tarzı bir empirizmde karşı çıktığı şey gözlem ve betimleme konusunda yeterince titiz olmamasıydı: Bu onun açıkçası tözsel birlik ve nedensel bağlılık gibi adı çıkmış durumlar söz konusu olduğunda izlenimler arasındaki bağ gibi fenomenleri göz ardı etmesine neden oldu. Ayrıca, Prag'daki eski meslektaşı Ernst Mach gibi pozitivistlerin ve Brentano'nun aksine Stumpf "şeyler"in dışındaki entiteleri kabul etmede bir tereddüt yaşamıyordu. Aslında, empirist Stumpf a priori bilgiden bile rahatça bahsediyordu, bununla birlikte [söz konusu bilgi] ona göre tüm deneyimden arındırılmış bilgi anlamına gelmiyordu. Bilakis, bu bilgi empirik malzemenin bir analizinden türetilmişti, kavramların analizinden değil. Bu malzemeyi analiz ederken onun öğeleri arasındaki yapısal bağlantıları keşfetmeye çalışıyordu. Bununla birlikte, bu bağlantıları keşfedebilmek için hayalgücünde deneyler yapmak zorundayız. Ne var ki gerçeklikteki deney bile, kaçınılmaz olmasa da deneysel psikolojinin öncülerinden biri olan Stumpf için yararlıydı.[3] Fakat bu sürecin John Stuart Mill'in tarzına göre tümevarım gibi bir şey anlamına geldiğini kati olarak reddetmişti. Onun yerine, tikel olandaki geneli ve olumsal olandaki zorunluyu –"görüsel bilgi" eski ifadesinin pek çok yanıltıcı çağrışımla yüklü değilse de kabul edilebilir bir şey olduğunu– kavrayacak bilincimizin temel bir yetisine işaret ediyordu. Özellikle Stumpf fenomenlere salt edilgin olarak bakma fikrinden uzak durmak istiyordu. Arzu ettiği şey tüm bir zihinsel işlemler dizisi aracılığıyla [yapılacak] etkin bir keşifti.

Stumpf'un yaşamı bu yaklaşımın etkileyici sonuçlarını ihtiva etmektedir. Aslında, felsefeden daha çok psikoloji olarak adlandırılan şeye damgasını vurmuştu. Bununla birlikte bu ayrım Stumpf'un kendi nazarında çok bir anlam ifade etmiyordu. Stumpf "psikolojizm"e –Husserl'den önce bile kullandığı bir terimdi ve bununla tüm felsefi ve özellikle tüm epistemolojik meselelerin psikolojik olanlara indirgenmesini anlıyordu– karşıydı.

[3] *Erkenntnislehre*, I, 160.

Ancak aynı zamanda ve çok daha spesifik olarak, –Eleştirel Felsefe (*Kritizismus*) adına *tüm* psikolojik temelleri felsefeden atmak isteyen– Yeni-Kantçıların psikolojizm-karşıtı tutumlarına da karşıydı.[4] Zira Stumpf için geçirimsiz bölümlendirmeler mevzu bahis değildir; farklı bilimler arasında, hele de felsefeyle bilimler arasında geçişsizlik olamaz: "Deneysel ilişkiler söz konusu olduğunda ve tümdengelimli kavrayışların olanaksız olduğu yerde, at gözlükleri bir işe yaramaz".[5] Aslında, Stumpf'un en geniş ve en etkili çalışmaları, özellikle uzay fikrinin psikolojik kökeni (1873) üzerine olanlar ve ses psikolojisi (1883 ve 1890) konusundaki iki ciltlik eseri o zamanlar psikoloji adı altında ortaya çıkmış ve (Brentano'nun terimleriyle) "genetik" araştırmaların yanı sıra "betimleyici" olanları da içermekteydi. Yine de geriye dönüp bakıldığında Stumpf "psikolojik" çalışmalarının çoğu gibi bu kitapları da psikoloji için salt fenomenolojik hazırlıklar olarak nitelendirmiştir.[6]

Bu şaşırtıcı yeniden-yorumun nedeni neydi? Belki de bu gelişimi anlamanın en iyi yolu Brentano'nun –o zamanlar onun bilimsel ilgisinin merkezindeki ruhsal fenomenin karşıtı olan– fiziksel fenomen kavramını ele almak olacaktır. Fiziksel fenomenlere gelince, Brentano, çeliştikleri tanıdık bir zeminde haklarında düşünülüp onlara atfedilenler dışındaki tüm gerçek varoluşları (örneğin "salt yönelimsel varoluş") reddetmiştir. Bu tür ruhsal fenomenlerin başlıca örnekleri renk, ses ve ısıdır. Ancak Brentano tüm doğa ya da fiziki bilimlerin nesnelerini de onların arasına dâhil etmiştir –aslında psikoloji ve felsefenin modeli olarak doğa bilimlerine duyduğu sınırsız hayranlığı uyarınca oldukça şaşırtıcı bir imâdır.

Hatta Brentano psikolojik fenomenlere yönelik kendi tanımına göre, onların gerçekten de fiziki bilimler sahasına girdiği gerçeğini pek dikkate almaksızın çoğunlukla "duyum psikolojisi" (*Sinnespsychologie*) başlığı altında bu fenomenlerin betimleyici bir çalışmasıyla çokça ilgilenmiştir. Görünüşe göre Stumpf'un ger-

---

[4] "Psychologie und Erkenntnistheorie" *Abhandlungen der I. Classe der k. Bayerischen Akademie der Wissenschaften* XIX içinde (1891), ss. 467-508.

[5] "Zur Einteilung der Wissenschaften," s. 34.

[6] "Selbstdarstellung" Raymund Schmidt, ed., *Die Philosophie der Gegenwart* (Leipzig: Meiner, 1924) içinde, s. 40, C. Murchison, ed., *A History of Psychology in Autobiography*. Worcester, Mass.: Clark University Press, I (1930), s.425 içinde tercüme edilmiştir.

çekten de iki tür fiziksel fenomen olduğu gerçeğinin gitgide farkına varmasına neden olan bu olguydu: Duyum üzerine [yapılan] çalışmalarda psikologların geleneksel olarak uğraştıkları ve atomlar, moleküller, dalgalar ve benzer öğeler gibi fiziki bilimlerin inceledikleri şeyler. Başka bir deyişle, Stumpf önceki kaşifler gibi, araştırdığı kıtanın gerçekten de Brentano'nun psikolojisinin sözüm ona Doğu Hindistan'ı olmadığını, şimdi kendi başına bir kıta olarak tanımlanan fenomenolojinin Amerika'sı olduğunu anlamaya başlamıştı.

1883 tarihli "*Tonpsychologie*" kadar erken bir tarihte "ses psikolojisi" teriminin uygun olmadığını hissetmiş ve bu "cüretkâr kısaltma"yı yalnızca Alman geleneğine dayanarak savunmuştu. Bununla birlikte, onun nihai amacı daima deneyimler ya da algılayandaki işlevler yoluyla seslerin psikolojik tesirleri üzerine yaptığı çalışmaydı. Aslında, fevkalade müzikal Stumpf'u, bu engin ve büyüleyici coğrafyaya çeken bu ilgiydi. Daha sonra yalnızca psikolojinin ileri gözetleme mevziisi ("*Aussenwerk*") olarak gördüğü şeyde az ya da çok belirsiz bir süre boyunca alıkonulduktan sonra bu çalışmaların kendi başına önemini takdir etmeye başlamıştı. Oysaki, görünüşe göre yeni yüzyılın başlangıcına dek bunun gerçekten psikoloji olmadığı, bağımsız bir girişim olduğu sonucuna varmıştı. Dolayısıyla, 1905 tarihli Akademi incelemesinde bilimlere dair sistemini sonunda özetlediğinde, yukarıda ayrımı yapılan ilk gruptaki "fiziksel" fenomenlerin incelenmesi için "fenomenoloji" terimini benimsemiş, ikinci grubu geleneksel doğa bilimlerine bırakmıştır. Böylelikle, Brentano fiili araştırmasında onu bir gerekçeye dayanmadan psikoloji alanıyla sınırlarken, fenomenoloji onun bilimler sistemi içinde fiziki bilimler ve psikoloji arasındaki sahipsiz bölge olarak kalmıştır.

3. *Fenomenolojisinin Genel Karakteristikleri*

Dolayısıyla başından beri tanıtlamış olduğu yeni bilim sahasının haritasını çıkardıktan sonra, Stumpf onun doğasını daha belirtik olarak betimlemeye başlamıştır. Bundan sonra, Stumpf'un fenomenolojisinin temel özelliklerini birkaç program niteliğindeki cümlede değinmeye çalışacağım.

A. FENOMENOLOJİNİN ANA KONUSU BİRİNCİL VE İKİNCİL FENOMENLERDEN OLUŞUR – Fenomenlerle (*Ersc-*

heinungen) Stumpf genel olarak, Brentano'nun ruhsal fenomenleri ya da edimleri veyahut da onları şimdi adlandıracağı şekliyle "ruhsal işlevler" (*psychische Funktionen*) olarak anlıyordu; ne var ki bu durumda "işlev" kelimesi John Dewey'in –Stumpf'un kökenlerine aşina olduğu– işlevsel psikolojisinde olduğu gibi hiçbir teleolojik çağrışım içermiyordu. Brentano'nın aksine, bu fenomenlere dair gerçekliği yadsımamış, onların işlevler kadar gerçek olan içerikler olduklarını vurgulamıştır. Bu işlevlerden bağımsız olarak da onların varolup varolamayacağına Stumpf başlangıçta karar vermek istememiştir. Böyle bir varoluşta hiçbir mantıksal çelişki görmemesine rağmen, eleştiri süzgecinden geçmemiş inançlarımızın naif gerçekliğine körü körüne bağlanmadı. Bu noktaya dek karar fiziki bilimlere bırakılmalıdır. "Birincil fenomenler"le Stumpf duyularımıza (*Sinneserscheinungen*) verili olan dolaysız deneyimimizin bu içeriklerini anlıyordu; "ikincil fenomenler"le de bellekte oluştuğu şekliyle bunların imgelerini kastediyordu.

Stumpf'un fenomenleri zihne verili olmayan ancak zihin tarafından oluşturulan bu içerikleri, örneğin kümeleşmeleri (*Inbegriffe*), kavramları (*Begriffe*), yargı içerikleri ya da olgu durumları (*Sachverhalte*) ve değerleri (*Werte*) kapsamıyordu; Stumpf bunları "*Gebilde*" (zihinsel yapılar) olarak adlandırıyor ve "*Eidologie*" adı verilen yeni başka bir disipline devrediyordu. Fenomenoloji de fenomenler ve *Gebilde* arasında oluşan ilişkileri içermez, bunu "*Verhältnislehre*" (ilişkiler teorisi) olarak adlandırılan üçüncü bir çalışma [alanına] devreder.

B. FENOMENOLOJİ NÖTR BİR BİLİMİDİR YA DA ÖN-BİLİMDİR *(VORWISSENSCHAFT)* – Fenomenolojiyi ön-bilim olarak adlandırmakla Stumpf onun bilimsel rütbesini reddetmek gibi bir amaç gütmemiştir. Bilakis, onu bilimlerin, hem doğa bilimlerinin hem de Alman geleneğinde "Geisteswissenschaften" – yani gerçekte sosyal bilimler ve insani bilimler– olarak adlandırdığı şeyin kaçınılmaz bir temeli olarak görmüştü. Bu bölümlenme ile ilişkili olarak fenomenoloji her ikisi için de âdeta yapı malzemesini sağlayan nötr bir bilimi oluşturur. Onun görevi edimlerimiz ya da işlevlerimizin dolaysızca verili olan içeriklerinin analizi ve betimlemesi; hakiki bilimler için muhafaza edilen fenomenler dışındaki faktörlere olan bağımlılıklarının incelenmesi için hazırlık niteliğindeki yapısal yasalarının ve ilişkilerinin bir tetkikidir.

Stumpf Prag Üniversitesindeki sabık meslektaşına, parlak bir fizyolog olan Ewald Hering'e, böyle bir ön-bilime duyulan ihtiyacın ilk net kavranışı olması dolayısıyla güveniyordu. Aslında Hering ışığın duyumu konusundaki ilk temaslarında, özellikle 1874 tarihli en önemlisinde ve son posthumus kitabı olan *Die Lehre vom Lichtsinn*'de (1920) hiçbir şekilde "fenomenoloji" terimini kullanmadığı gibi optik duyunun fenomenleriyle uğraşacak ayrı bir disiplin de varsaymıyordu. Oysaki rengin bilimsel bir incelemesinin ilk gereği olarak –fenomenlerin nedensel koşullarından bağımsız olarak ve yalnızca renk özelliklerine dayanan– titiz bir analize ve fenomenlerin sistematik düzenlenişine duyulan ihtiyacı, Helmholtz'un aksine, vurgulamıştır. Bu yaklaşımdı ki dört temel akromatik [renklerin doğal haliyle gösterilişi] öğretisi, "doğal renkler sistemi", renkteki parlaklık ve çok-tonluluğun keşfi, renk ve parlaklık arasındaki ayrım gibi sonuçlara götürüyordu.

C. FENOMENOLOJİ İLK NÖTR ÖN-BİLİMDİR – Üç nötr önbilimin, fenomenoloji, eidoloji ve ilişkiler teorisinin az önceki tavsifinin ardından, az da olsa, fenomenolojinin onlar arasında temel nitelikte olduğunu gösterilmesi gerekecektir. Hiçbir zihinsel yapı, fenomenlerin sağladığı malzeme olmadan inşa edilemez ve ilişkileri içlerinde olageldikleri ilişki-kurulanlar [relata] olarak doğrudan ya da dolaylı olarak varsayar.

D. FENOMENOLOJİ BAĞIMSIZ BİR UZMANLAR DİSİPLİNİ DEĞİL, BİLAKİS KURULAN HER BİLİMİN İNCELENMESİNDE [KARŞILAŞILAN] İLK KATMANDIR – Stumpf bağlantıları yok etmek pahasına dünyayı teşrih etmeye hiçbir zaman inanmadığı gibi görkemli ama bazen de mahrem bir yalıtılmışlıkta çalışan uzmanları içerdiği ölçüde uzmanlaşmaya inanmıyor, diğer araştırma gruplarına karşı kendini ortodoks bir hizip olarak ortaya koyan bir okul kurmak da istemiyordu. Özellikle, yeni ön-bilimleri kendi başlarına geliştirmek amacıyla özel akademik mevkileri olan fenomenologlar istemiyordu. İstediği, bu yeni bölümlenmeyi geleneksel olanlara tabi kılmak ve fizikçiler, (Hering türündeki) fizyologlar ve psikologlar arasında yeni fenomenoloji mesleğinin palazlanmasını sağlamaktı. Dolayısıyla fenomenoloji bilimsel araştırmanın kabaca temel bir evresini oluşturuyor, her bilimsel ders kitabının ilk bölümü olarak ele alınıyor ve onu [ha-

kiki bilimler için muhafaza edilen] fenomenler dışında bu fenomenlerin faktörlere olan bağımlılığını araştıran nedensel bir araştırma takip ediyordu.

E. FENOMENOLOJİ, BETİMLEYİCİ BİR BİLİMKEN, DENEYSEL OLAN DA DAHİL OLMAK ÜZERE TÜM UYGUN YÖNTEMLERLE İNCELENMELİDİR – Deneysel bir fenomenoloji fikri felsefi anlamda fenomenolojinin yüce saflığına alışmış olanlara şaşırtıcı gelebilir. Neyle uğraşıldığını anlamak için, Stumpf'un bizzat ses fenomenolojisi gibi bir sahada yaptığını daha yakından incelemek gerekir. Örneğin, basit seslerin temel özelliklerini incelediğinde (örneğin sinüs biçimli titreşimlere karşılık gelenler) yalnızca perde, yoğunluk ve niteliğe değil aynı zamanda bu fenomenal özelliklerin görünürlük kazandığı deneysel olarak değişen koşullara da özel bir dikkat göstermiş; keza, ahenk gibi temel müzik fenomenlerini inceleyerek, dikkat ya da alışılagelmiş pratikle ahenkte fenomenal olarak [asıl sesle duyulan] ikinci sesi işitmenin (ya da daha doğrusu "bilincinde olmaksızın [duyulan]" –buna karşılık gelen Almanca terim *"heraushören"* dir*) hangi koşullarda mümkün ya da imkânsız olduğunu itinayla araştırmıştır.

Bu deneysel çalışmanın büyük bir bölümü, fiziksel uyaranlara dair bir çalışmayı ve hatta onları denetleyecek yeni yöntemleri (ara yüz tüpleriyle arka fondaki seslerin bertaraf edilmesi gibi) içerse de bu ikincil çalışmanın amacı daima fenomenlerin tam bir seçimini ve sunumunu sağlamaktı. Böyle bir denetim yalnızca gözlem ve betimlemeyi değil aynı zamanda fenomenlerin değişimini de kolaylaştırmıştır. Ayrıca, fenomenoloji araştırmacıları arasında güvenilir bir iletişime de izin veriyordu.

Elbette böyle deneysel bir fenomenoloji eleştiriye tabi tutulmadan kabul edilecek bir mesele değildir. Öte yandan fenomenolojide deneysel çalışma fırsatı fenomenolojik yaklaşıma yeni uygulama alanları sağlamış ve bilimsel psikoloji için kayda değer sonuçlar vermiştir.

4. Bazı Somut Fenomenolojik Katkılar

Stumpf'un yaptığı tarzda bir fenomenolojinin örnekler bakımından hiçbir eksikliği olmayacaktı, çünkü bizzat en abidevi

* Sezilen ya da ayırt edilen bir sesi duymak -çn.

eseri ses psikolojisini salt fenomenoloji olarak nitelendiriyordu.[7] Mevcut bağlamda Fenomenolojik Hareketin gelişimi için hususi önemini kanıtlamış olduğu için bu tür spesifik içgörüleri seçmek daha uygun görünmektedir; bunların bir kısmı Husserl'in çalışmalarını bile etkilemiştir.

A. BAĞLI VE BAĞIMSIZ PARÇALAR ARASINDAKİ AYRIM VE TÖZ VE YÜKLEMİN DENEYİMLENMESİ – Uzaysal yayılım ve renk; perde ve ses tınısı gibi karakteristikler arasındaki ilişkileri incelerken, Stumpf başlangıçta *psikolojik parçalar*la –daha sonra *bağlı parçalar* ya da *yüklemler* diyecektir–, yani hayalgücünde bile ayrılamayan parçalarla, uzaysal segmentler gibi ayrılabilen *fiziksel* ya da *bağımsız* parçalar arasında ayrım yapmıştı. Bu ayrılabilirlik ya da ayrılamazlık ona göre –kişisel hayalgücümüzün psikolojik bir yetisi ya da yetersizliğine dayanmayan– yapısal bir şey, dolayısıyla da bu anlamıyla bilinebilir bir a priori olarak görünüyordu.

Töz ve yükleme dair çözülemez bir probleme gelince, bu ayrım yeni empirik bir açıklamaya izin veriyor gibiydi. Yüklemler bağlı parçalar olarak deneyimlenebilirken, töz bir kaynaşma içindeki bu tür parçaların bütünü olarak yorumlanabiliyor ve bu itibarla bütünüyle deneyimde verili olabiliyordu.

B. NEDENSEL BAĞLARIN DENEYİMLENMESİ – Hume'un aksine, Stumpf deneyimin, tüm derinliğine kadar izlendiğinde, belli fenomenler arasında nedensel bağlantıları açığa çıkardığını öne sürüyordu. Fikirlerimizin seyri ve şekli üzerindeki etkileri ve dikkatimiz arasındaki ilişkide bu türden bir deneyimin özellikle net bir örneğini görmüştü.

C. "HİS DUYUMLARI"NIN DENEYİMLENMESİ (*Gefühlsempfindungen*) – Duyumlar sahasında Stumpf salt fenomenolojik gerekçelerle, ancak yalnızca alternatif teorilerin titiz bir değerlendirmesinden sonra, *Gefühlsempfindungen* olarak adlandırdığı yeni türden duyumların, yani içerik bakımından hislere yakın duyumların tanınıp kabul edilmesini savunuyordu. [Vurguladığı] ana nokta salt fiziksel acı ve haz; bedensel rahatlık ve mem-

[7] Bulgularının kısa bir özeti için, bakınız otobiyografisi (*a.g.e.*, ss. 40-45; İngilizce versiyonu Murchison içinde, ed., *a.g.e.*, ss. 425-430).

nuniyet ve de gayri memnuniyet gibi temel hislerin, betimleyici karakteristiklerine göre, renk ve sese dair basit duyumlara çok benzediğiydi; bunlar daima duyumlar olarak kabul edilegelmişti. Doğruydu, bu duyumlar onlara yanıt veren "işlev" tarafından güçlü bir şekilde etkileniyordu. Ancak yine de bu işlevlerden keskin hatlarla ayırt edilmesi gerekiyordu.

Stumpf'un, dostu William James adı altında yelken açan iyibilinen bir teoriye karşı olması aynı bağlamda ele alınmalıdır, söz konusu teoriye göre bedensel duyumlar hislerin temel faktörleri ve gerçek harekete geçiricileridir. Stumpf'a göre bu iddia onları deneyimlediğimiz biçimiyle dolaysız olarak verili fenomenlerle doğrudan çatışıyordu.

D. TÜMEVARIMA DAYANMAYAN EMPİRİK MALZEMELER ARASINDAKİ YAPISAL YASALARIN KEŞFİ – Daha sonra fenomenolojik "*Wesensschau*" ya da (maddi) özlerin görüsü olarak adlandırılacak şeyin en gözde konularından bazılarını ilk ortaya koyan Stumpf'tu; renk yayılım olmadan olamazdı, yayılım ise (ya da daha iyisi: Yayılmış olan şey) renk olmadan oldukça kavranabilir bir şeydi ve hatta deneyimlenebiliyordu, örneğin Saunderson gibi görme engelli bir matematikçinin dokunma deneyimindeki gibi. Sesler âlemindeki yapısal yasalar arasında fenomenal [ses] perdelerinin hattının her iki uçta da sınırsız olarak uzatılabildiği bazı yasalar olduğu gibi, fenomenal renklerin aksine, tek boyutlu ve üstelik kavranabilir her yeni sesin [ses] perdelerinin bu hattı üzerinde bir yeri olan yasalar da vardır. Bu bağlantılar görünüşe göre zorunluydu ve onların imkânsız karşıtı, hayalgücümüzün zayıflığından değil, tam anlamıyla idrak edildiğinde fenomenlerin yapısından ötürüdür.

E. "SACHVERHALT"İN KEŞFİ – Mantık sahasında, Stumpf her iki sınıfa da düşmeyen hususi entitelerin varolduğunu kabul ederek Brentano'nun sahipsiz bölgesinin fiziksel ve ruhsal fenomenler arasındaki kopukluğunun ötesine geçme zorunluluğuyla yüz yüze gelen ilk kişiydi. Bunlar –çoğunlukla *Urteilsinhalte* olarak adlandırılan, örneğin müteakip edimlerimizin ya kabul edeceği ya da reddedeceği "atomlar vardır" cümlesinde ifade edilen– yargılama edimlerimizin atıfta bulunduğu belirli "içerikler"di. Onlar elbette ki bu edimlere bağlı olabilirlerdi, zira aslında Stumpf, onları "eidoloji"sinin "zihinsel yapılar"ına atfetmekle

böyle düşünüyor gibiydi. Ancak onlar yine de edimlerden ayrı değillerdi. Meinong daha teknik bir terimi, "*Objektiv*"i tercih etse de sonraki fenomenolojik literatürde hüküm süren ve üstelik [bu literatürün] ötesine yayılan, [bu edimler] için verdiği isim "*Sachverhalte*"ydi (olgu durumları). Bu içeriklerin –hocalarının "kurgusal entiteler" diye şiddetle reddettiği– Brentano'nun öğrencilerinin ilk keşifleri arasında olduğunu söylemeye gerek yok.

Bir bütün olarak bakıldığında Stumpf'un Fenomenolojik Harekete olan kalıcı katkıları neydi? Özetle onları aşağıdaki şekilde formüle etmek istiyorum:

i. Fenomenoloji adı altında yeni bir bilimin uygun nesnesi olarak, Brentano'nun [verdiği] anlamla fiziki ya da psikolojik bilimlerin kapsamadığı fenomenler alanının belirlenmesi ve titiz bir incelemesi;

ii. Tüm bilimlerin matrisi olarak nötr fenomenlere dair bu alanın sistematik incelemesinin öneminin farkına varılması;

iii. Bu alanın bilimsel, hatta deneysel tekniklerin tüm kesinliğiyle incelenebileceğinin tanıtlanması;

iv. Salt olası tümdengelimsel genellemelerden temelde farklı ve daha geçerli bir karakter taşıyan somut fenomenler içindeki yapısal yasaların keşfi.

5. *Stumpf'un ve Husserl'in Fenomenolojilerinin İlişkisi*

Husserl'in düşüncesinin eksiksiz bir tasvirini yapana dek Stumpf'un ve Husserl'in fenomenolojileri arasında son bir karşılaştırma mümkün olmasa da onların karşılıklı ilişkileri üzerine bazı gözlemler bu aşamada bile anlamlı olabilir.

İlk olarak, onlar kendi ilişkilerini bizzat nasıl yorumlamışlardı? Husserl ilkin 1913'te *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*'sinin merkezi bölümlerinin birine iliştirilmiş bir notta Stumpf'un fenomenolojisini resmi olarak kabul etmişti. O zamanlar, Stumpf'un fenomenlerin (*Erscheinungen*) ön-bilimi için taktığı ismi benimsediği yıl olan 1905'te Husserl, bildiği sahnenin epey ötesinde, kendi fenomenoloji versiyonunu hâlihazırda geliştirmişti. Husserl'e göre, Stumpf'un söz konusu terimi kullanımının onların fikirlerinin sıkça birbirlerine karışmalarına yol açan "bütünüyle farklı bir anlamı" vardı. Stumpf'un fenomenolojisi, (i) Husserl'in *Logische Untersuchungen*'de zamanındaki fenomenolojik çalışmalarının "işlevler"inin ya da edimleri-

nin dışta bırakılmasıyla; (ii) tüm yönelimsel edimlerimizin (Husserl'in adlandırdığı şekliyle "*hile*"ye) salt ham malzemelere sınırlanmasıyla; (iii) yaygın olarak "paranteze alma" şeklinde adlandırılan "fenomenolojik indirgeme"nin anınma evresinden geçmemesiyle her hâlükârda kapsamı bakımından çok daha sınırlıydı; Stumpf'un bu saflaştırmadan yoksun olan fenomenleri salt fenomenolojik bir psikoloji düzleminde, Husserl'in saf fenomenolojisi için bir hazırlık evresi olarak kabul edebileceği, ancak ulaşmak konusunda gayret gösterdiği bu temel bilimin itibarı konusunda hiçbir iddiada bulunmadığı bir düzlemde kalmıştı.

Stumpf'un nazarından bakıldığında, Husserl'in fenomenolojisi Stumpf söz konusu terimi bizzat benimsediği zaman (1905), sonunda Husserl'in tam teşekküllü kavrayışına dönüp baktığında sahip olduğu karakterden farklı bir karaktere sahipti. İlk aşamada, Husserl bile yaptığı şeyin "betimleyici psikoloji" olarak adlandırılmasından henüz vazgeçmediği bir zamanda, Brentano'nun taktığı adın "fenomenoloji"yle değiştirilmesi Stumpf'a gereksiz ve yanıltıcı bir yenilik olarak görünüyordu; *gereksizdi* çünkü genetik psikolojinin üzerine sinen "psikolojizm"in tehlikelerinden sakınmak için, ortak ana konularını (yani edimler ya da işlevler) "fenomenoloji" teriminin kullanımıyla saklamaya gerek yoktu; *yanıltıcıydı*, çünkü "fenomenoloji" terimi Stumpf'a *Erscheinungen*'e dair çokça ihtiyaç duyulan çalışması için koyduğu isim olarak çok daha uygun görünüyordu. Öte yandan, bu, Stumpf'u Husserl'in sahadaki gerçek çalışmasını, özellikle kendi yeni kavrayışını savunduğu iki Berlin Akademisi incelemesinde yeterince tanımasını engellemedi.

Husserl'in bu değerlendirmesi, fenomenolojisi fenomenolojik indirgemenin yeni ışığı altında çiçeklendikten sonra değişime uğramıştır. Oysaki Stumpf yalnızca posthumus *Erkenntnislehre*'sinde (1939) daha geniş kapsamlı bir tartışma sahasına dönmüştü. Bu tartışma hem Stumpf'un kendi düşüncesi hem de Husserl'in çalışmaları konusundaki perspektifi ve tüm Fenomenoloji Hareketi açısından bakıldığında taze ve son derece açığa vurucu olsa da kişi, Stumpf'un bu [çalışmanın] bazı zayıflıklarına ve tuzaklarına dikkat çekerek gelişmeleri tam anlamıyla takip edemediğini ve özellikle Husserl'in yeni usullerinin amacını tam anlamıyla kavrayamadığını hissetmekten kendini alıkoyamaz. Bu nokta, kısmi olarak temas yetersizliği ve fikir teatisinin bir sonucu olarak fenomenoloji sahasındaki iş arkadaşlarının birbi-

rinden ayrı düştüğü ve birbirini yanlış anladığı melankolik durumlardan biridir.

Yine de iki tür fenomenoloji arasında bağlantılarını sürdürmek için kâfi derecede ortak zemin ve yakınlık kalacaktır. Her ikisi de dolaysız fenomenlerin önyargısız bir tarımından başlamak istiyordu. Her ikisi de salt empirik genellemelerden daha fazlasını araştırmaya ve bu fenomenler arasında ve içindeki özsel yapıları incelemeye girişiyordu. Her ikisi de salt psikolojik edimlerden ayrı bir şey olarak mantıksal yapıların dünyasını kabul etmişti. Salt bu noktaları göz önünde bulundurulduğunda, Stumpf Fenomenolojik Hareketi daha geniş anlamıyla tarımlamak için kullanmış olduğumuz ölçütleri fazlasıyla karşılamaktadır.

Arasöz: Stumpf'un Fenomenolojisi ve William James'in Psikolojisi

30 Ekim 1882'de Harvard'dan genç ve o zamanlar pek bilinmeyen bir felsefe yardımcı doçenti olan William James, tanınmamış ve nispeten daha genç bir felsefe profesörü olan, Carl Stumpf'a Prag'da bir ziyarette bulunmuştu. Müteakip üç gün boyunca yaklaşık on iki saat geçirdiler ve birbirlerini o kadar çok sevdiler ki William James, Prag ziyareti hakkında karısına gönderdiği (ayrıca pozitivist empirist Ernst Mach ve "fenomenolojik" fizyolog Ewald Hering'in de dâhil olduğu) coşku dolu bir mektupta düzenli bir yazışmayla Stumpf'la ilişki kuracağını beyan etmişti[8]; bu, James'in ölümüne dek aralıksız devam edecekti.[9] Stumpf için onun dostluğu o kadar önemliydi ki daha sonra James'e kısmi olarak kişisel hatıralarına dayanan ayrı küçük bir kitap ithaf etmişti.[10]

Kendi başlarına bu olgular genellikle bilinir ve özel bir vurguyu gerektirmezler. Ancak henüz farkına varılmayan, Prag'daki kısa karşılaşmanın fenomenolojinin ön-tarihindeki çok mühim olaylardan biri oluşuydu. Bunu anlamak için birinden diğerine sirayet eden etkilerle ilgili daha spesifik kanıtlar dikkate alınmalıdır.

Stumpf'un, "tüm psikologların en iyisi" olarak James'in *Psiko-*

---

[8] Bakınız James'in Mrs. James'e mektubu, *The Letters to William James* içinde, oğlu Henry James tarafından düzenlenmiştir. Boston: Little, Brown, 1926, I, 211-213.

[9] Bakınız Ralph Barton Perry, *The Thought and Character of William James*, II, Chapter LXII.

[10] *William James nach seinen Briefen.* Berlin: Pan Verlag. 1927.

lojinin İlkeleri'ne yaptığı övgüden kuşkulanmak için bir sebep yoktur. 1927 kadar geç bir tarihte, aşağıdaki ifade edilen sözlerle kalıcı etkilerine saygı göstermiştir:

İngilizce konuşulan ülkelerde, Locke'tan bu yana hususi doğasıyla nüfuz ve kapsamı bakımından uzaktan da olsa ruhsal yaşamın eşit ölçüde eksiksiz bir araştırılması yapılmamıştır. Dolayısıyla, İngiliz Çağrışımcı Psikolojisinin tüm kavramsal yapısı, kendi içinde takdire şayan bir biçimde, temellerine kadar sarsılmış ve haritası çıkarılan ruhsal yaşamın taslağı doğru biçimde çizilmiştir.

Stumpf'un bu psikolojide betimleyici bir psikoloji programının şimdiye dek en iyi dışavurumunu gördüğünden pek şüphe duyulamaz. Husserl'le Halle'de görüştüğünde bunu –muhtemelen bu anlamıyla– Husserl'e müteakip bölümde izini sürebileceğimiz sonuçlarla tavsiye etmişti. Muhakkak ki Stumpf, James'in Avrupalı arkadaşlarının pek çoğu gibi, James'in pragmatizmle giderek artan ilişkisine pek sempati duymadığı gibi onun "radikal empirizm"i Stumpf'tan samimi bir karşılık da bulmamıştı. James'in evrenin çeşitliliğini tek bir öğeye, "saf deneyim"e indirgeme yönündeki tekçi teşebbüsü Stumpf'un Prag günlerinden kalan meslektaşının –onun "imkânsız ve verimsiz" olarak nitelendirdiği– Ernst Mach'ın pozitivizmine benzemesinin yanı sıra aslında ona çok şey de borçluydu. Hâlbuki bu, Stumpf'un betimleyici psikolog James'e duyduğu hayranlık ve dostluğa halel getirmemişti.

James "iyi ve keskin-burunlu Stumpf" için benzer bir saygıyı ifade ediyordu, onu "en beğendiği deneysel psikolog" olarak adlandırıyordu (R. B. Perry). *İlkeler*'de (II, 282) şunu bile söylemişti: "Stumpf bana göre (söz gelimi, Hering gibi uzay algısının teoristleri) tüm bu yazarların en felsefisi ve en deriniydi ve ona çok şey borçluydum." En azından, nesne ve özne arasında ayrım yaptığı (*İlkeler* I, 220) "düalist" dönemi boyunca, James, Stumpf'un fenomenleri ve işlevleri arasındaki ayrımıyla tam bir uyum içindeydi. Aynı zamanda Stumpf'un doğuştancı [nativistic] izahından da hoşlanıyordu. Üstelik, Stumpf'un etkisinin James'in canlı ilgisine ve –*İlkeler* metninde birtakım izler bırakan– Brentano'nun *Psychologie*'sine dair yaptığı bir çalışmaya yol açmış olması pek mümkün görünmüyor.[11]

---

[11] Psychologie'ye yaptığı, aralarında çeviri hâlinde iki uzun alıntı da bulunan altı göndermenin hepsi de az veya çok teyit edicidir. İçlerinden öne çıkan bir gönder-

Sonuç olarak, Stumpf'un fenomenolojisi James konusunda dikkate değer bir izlenim bırakmıştı. Bu, Stumpf'un 1907'deki, James'in fenomenler ve işlevler arasındaki ayrıma duyduğu ilgiyi uyandırma girişimiyle bağlantılı olarak bulunabilir, zira Stumpf fenomenoloji kavrayışının ilk belirtik izahını içeren 1906 tarihli iki Akademi incelemesinde bunu geliştirmişti. Açıkçası bu girişim James'in payına alışılageldik bir karşılıktan daha fazlasını ortaya koyuyordu. Zira, muhtemelen ölümünden çok kısa bir süre önce yazılan Stumpf'a gönderdiği son mektuba James aşağıdaki cümleyi dâhil etmişti:

Son zamanlarda sizde en çok ilgimi çeken şey *Erscheinungen und psychische Funktionen*'dir, bu [eserde] benim onu fark etmemi ve gözden geçirmemi sağlayacak biçimde yazmış olduğum şeylerden ayrılıyorsunuz.[12]

Her ne kadar C. S. Peirce 1904'te James'i kendi fenomenoloji türevinin önemi konusunda ikna etmeyi başaramasa da böyle bir gözden geçirmenin James'i Stumpf tarzında bir fenomenolojinin özümsenmesine götürmesi de bütünüyle olanaksız değildir.[13]

Seçilmiş Kaynakça

Başlıca Eserler

Tonpsychologie (1883, 1890) 2 cilt. Tercüme: II. Cilt'ten seçki Rand, Benjamin, ed., *Modern Classical Psychologists* içinde. Boston: Houghton Mifflin, 1912, ss. 619-623.

---

meyle "Düşünce Akışı"nın klasikleşmiş dokuzuncu bölümünde karşılaşırız; burada James, Brentano'nun bilincin birliği hakkındaki bölümüne (Kitap II, Bölüm 4) "aşina olduğum her şeyle boy ölçüşebilecek yetkinlikte" (I, 240) diyerek çarpıcı bir iltifatta bulunmuş ve Brentano'nun kavrayış ve inanç (veya Brentano'nun deyimiyle "yargı") arasında yaptığı ayrımı ele alan bölümden (Kitap II, Bölüm 7) "hayranlık verici bir bölüm" olarak söz etmiştir (II, 286). Brentano'nun *Psychologie*'de yaptığı atıftan ötürü, James'in bilgi nesnelerinin "yönelimsel varolmayış"ına dair skolastik öğretiyi –"The Tigers in India"ya (1895) değinirken imâ da bulunmuştur, *The Meaning of Truth*'da tekrar yayımlanmıştır– bildiği gerçeğinin neredeyse kesin bir kanıtı da vardır. New York: Longmans, Green, 1909, ss. 43-50.

[12] R. B. Perry, *a.g.e.*, II, 204.

[13] R. B. Perry, *a.g.e.*, II, 431. Peirce'ün James'i bir fenomenolog yapmaya dair girişimi konusunda bakınız "Husserl'in ve Peirce'ün Fenomenolojileri" (1957) makalem, şimdi (1979 tarihli üç ekiyle) *The Context of the Phenomenological Movement* içinde. The Hague: Martinus Nijhoff, 1981, s. 30 vd.

Erscheinungen und psychische Funktionen (1906). *Abhandlungen der Berliner Akademie*, 1907.

Zur Einteilung der Wissenschaften (1906). *A.g.e.*, 1907.

Selbstdarstellung, Schmidt, Raymund, ed., *Die Philosophie der Gegenwart*, V içinde (1924), 205-265. Tercüme, Murchison, Carl, ed., *History of Psychology in Autobiography*. I (1930), 389-441.

Erkenntnislehre. 2 cilt. Felix Stumpf tarafından düzenlenmiştir. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1939 vd.

İngilizcedeki Çalışmalar

BORING. EDWIN G., *A History of Experimental Psychology*, New York: Century, 1929, ss. 351-361.

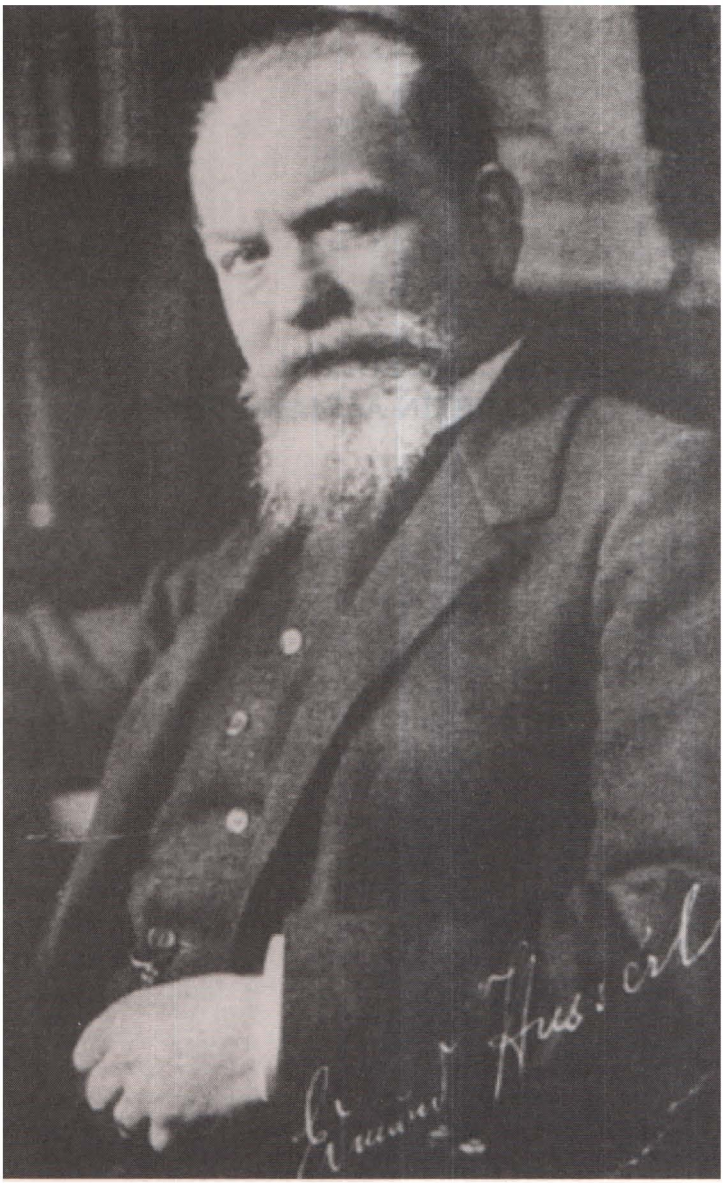
LEWIN, KURT, "Carl Stumpf," *Psychological Review* XLIV (1937) içinde, 189-194.

Daha eksiksiz bir biyografi için bakınız:

(I) *Selbstdarstellung* (Almanca versiyonu).

(2) Ziegenfuss, Werner, *Philosophen-Lexicon*. Article "Stumpf, Carl," II, 660.

II. BÖLÜM
HAREKETİN ALMAN EVRESİ



5. Edmund Husserl 1905)

III
EDMUND HUSSERL'İN SAF FENOMENOLOJİSİ (1859-1938)

Sadece gördüğüm şeyi göstermek ve betimlemek için, talimat vermeye değil, yol göstermeye çalışıyorum. Başta bizzat kendime ve buna bağlı olarak başkalarına da, en iyi hâliyle bilgi [Wissen] ve vicdanıma [Gewissen] dayanarak tüm ciddiyetiyle felsefi bir varoluşun kaderini yaşantılayan biri olarak konuşmaktan gayri hiçbir iddiam yok.

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomeologie (1936) (*Husserliana* VI, 17)

A. GİRİŞ

Fenomenoloji Edmund Husserl'in felsefesiyle sınırlı değildir. Onun, daha fazlasını kapsadığı [iddiası], bu kitapta ortaya koymak istediğim ana noktalardan biridir. Edmund Husserl'in tüm felsefesinin fenomenoloji olduğunu söylemek bile yanlış olmazdı. Zira Husserl'in, neredeyse kırk yaşına gelene dek, felsefi düşüncesi fenomenoloji kavrayışı şeklinde olgunlaşmamıştı. Hâl böyleyken, Fenomenolojik Hareketin gelişimindeki merkezi figürün Edmund Husserl olduğu ve hâlâ da olmaya devam ettiği doğrudur. Bu nedenle, fenomenolojisine yönelik bir tartışma Hareket tarihinin merkezi olmalıdır.

Husserl'in düşüncesinin, fenomenoloji anlayışına ulaştıktan sonra bile, pek çok önemli değişim geçirmesi onun felsefesini sistematik bir bütün olarak sunmanın ne denli mümkün olabileceği sorusunu gündeme getiriyor, zira bu [kavrayışın] nihai evresi hiçbir şekilde onun en eksiksiz formu anlamına gelmez. Muhakkak ki [bu kavrayışın] daha erken evreleri Anglo-Amerikan okurlar için daha erişilebilirdir ve önemi bakımından da hiçbir şey yitirmemiştir. Şimdi mevcut açıklama açıkça Husserl'in sistematik düşüncesinin tüm zeminini kapsadığını iddia etmez, edemez. Bu koşullar uyarınca tarihsel ve analitik bir yaklaşımın

birleşimini deneme niyetindeyim. Husserl'in felsefi gelişiminin kabataslak bir çerçevesi çizilecektir. Yeri geldiğinde Husserl'in en önemli öğretilerinin daha ayrıntılı açıklamalarını bu çerçevenin içine yerleştireceğim, şöyle ki sadece fenomenolojinin oluşumunun değil aynı zamanda Husserl'in süregelen gelişiminin güdüleyicisi, mevcut malzeme yettiğince anlaşılır olacaktır.

Husserl'in felsefi gelişiminin çeşitli dönemselleştirmelerinin en dikkate değer olanı, Freiburg'daki en yetkili yorumcusu Eugen Fink tarafından öne sürülmüştür, Fink bu dönemleri Edmund Husserl'in akademik kariyerinin üç ana coğrafi uğrağı etrafında döndürür. Bu kariyer 1887'den 1901'e dek *Privatdozent* olduğu Halle Üniversitesinde başlamış, 1928'deki emekliliğine dek tam zamanlı bir profesörlük elde ettiği ve 79 yaşında dünyaya gözlerini yumduğu Göttingen'de 15 yıl boyunca (1901-1916) devam etmiştir. Ancak bu dönemleri fenomenoloji kavrayışlarındaki evreler olarak tanımlamak daha uygun görünmektedir. Böylelikle Husserl'in felsefi kariyerini (1) yaklaşık 1896 yılına dek Halle yıllarının ilk yarısı boyunca devam eden ve *Logische Untersuchungen*'in ilk cildinde formüle edilen fikirlere karşılık gelen ön-fenomenolojik dönem; (2) sınırlı epistemolojik bir girişim olarak fenomenoloji dönemi ki *Logische Untersuchungen*'in ikinci cildine karşılık gelir ve Göttingen'deki ilk yılları kapsar; (3) felsefe ve bilimin evrensel temeli olarak saf fenomenoloji aşaması; söz konusu aşama 1906 dolaylarında şekillenmiş ve kısa bir süre sonra da yalnızca yeni transendentalizmin bir formülasyonuna değil aynı zamanda karakteristik fenomenolojik bir idealizme yol açmıştır; bu idealizmin giderek radikalleşmesi Husserl'in Freiburg döneminin ana konusudur.

Tüm gelişim sarmal benzetmesiyle de gösterilebilir. Ön-fenomenolojik dönem matematiği matematiksel düşünmenin edimlerinin betimleyici psikolojiyle yorumlanma teşebbüsüyle başlar; bu [teşebbüsün] kısmi başarısızlığı onu psikolojiden bağışık olan saf mantığın nesnelci bir programının formülasyonuna götürür. Fenomenolojinin ilk evreleri, özsel bir korelasyon hâlindeki deneyimin hem öznel hem de nesnel görünümlerine eşit bir vurguyu içerir. Saf fenomenolojinin gelişimi yine tüm nesnelliklerin kaynağı olarak öznel olanın baskınlığına götürecektir, bir farkla ki öznel olan şimdi empirik psikoloji üzerindeki daha yüksek "transendental" bir düzlemde kavranacaktır. Bu eğrisel gelişimin oldukça sıra dışı seyri Husserl'in felsefesinin aynı düşünen

ve gelişimi daha doğrusal bir yol izleyen pek çok kafayı etkilemesinin ardında yatan ve birbirini izleyen çekiciliği ve iticiliği aynı zamanda açıklayabilir. Ancak bu dönemlerin her birinden [elde edilen] öncü fikirleri ortaya koymadan önce, Husserl'in felsefi gelişiminin tüm seyri boyunca aynı kalan bazı motifleri vurgulamaya çalışacağız.

Husserl okurlarının karşılaştığı ve daha sonraki çalışmaların mütercimini özellikle sınayan bazı zorluklarla konusunda sarf edilecek birkaç kelime yerinde olabilir. Zira güçlü vurgusuyla Husserl'in tarzı basit ve doğrudandır. Bununla birlikte, daha da zorlayıcı olan, özel olarak değiştirdiği anlamları geleneksel terimlere katma ve hatta açıklayıcı yeni-tanımlar ortaya koymaksızın onları kabul edilmiş kapsamının çok ötesine genişletme eğilimidir. Bu süreç "fenomenoloji" teriminin kendisiyle ortaya çıkar ve "konstitüsyon", "işlev" ve hatta "*Leistung*" gibi safi Almanca terimler bu türden terimleri etkiler. O zamanlar bu Husserl'in [çıkardığı] nihai sonuçlara oldukça kafa karıştırıcı bir belirsizlik katmaktaydı. Bu tür durumlarda tüm yapılabilecekler zorluğu içtenlikle vurgulamak ve böyle ifadeleri bağlama, yani söz konusu ifadelerin –ne kadar müphem olursa olsun– işaret ettiği fenomenler bağlamına tabi olarak yorumlamak olacaktır. Bu fenomenlerin eşsizliği aynı zamanda Husserl'in kullandığı kafa karıştırıcı formülasyonların nihai açıklaması ve kısmi gerekçelendirmesidir.[1]

B. HUSSERL'İN FELSEFE KAVRAYIŞINDAKİ SABİTELER

Kariyerinin hiçbir aşamasında Husserl, Freiburg yıllarında bir sistem inşa etme yönünde birtakım teşebbüslerde bulunsa da felsefi bir sistem meydana getirmemiştir. Elbette ki felsefesini hiçbir zaman spekülatif bir senteze dönüştürmeyi istemiyordu. Oysaki bu, –temel nitelikte olsa da– sınırlı problemlerin çözüme ulaştırılmasında sabırla ve özenle çalışan bir felsefe anlayışı içindeki sistematik bir felsefe gayesini terk ettiği anlamına gelmez. Husserl'in çalışması geleneksel felsefelerinkiyle karşılaştırılabiliyorsa şayet, tersine bir sistem olarak adlandırılması gerekecekti: Yukarı

[1] *Avrupa Bilimlerinin Krizi*'ne dek Almanca terimlerin olası eş değerlerini seçmek konusunda Dorion Cairns'in thesaurus benzeri sözlüğü *Guide for Translating Husserl*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973, oldukça yararlı olmaktadır.

doğru inşa etmek yerine Husserl derine, çok daha derine iner, aynı zamanda yerleşik içgörüler için hep daha sağlam temeller atmaya çalışır. Bu kitabın yazarı 1924'te bir öğrenci resepsiyonunda Husserl'in "kendini temel nitelikte bir çalışma için fazlasıyla iyi görmek" yönünde tavsiyesinin münzevi coşkusunu asla unutmayacaktır. Bu felsefi ödev anlayışı Husserl'in "yeni başlayan" olmak gibi nihai bir amaca atıfta bulunduğu karakteristik gurur ve tevazu karışımına da bir açıklama getirir.[2]

Husserl'in felsefesi yalnızca –geleneksel felsefenin ana sorunlarının vakti geldiğinde ele alınabildiği– inşa edici bir sistem değildir. Onunki daima oluşum hâlinde kalan bir felsefeydi. Bu, tüm bu değişiklikler süresince belli sabitelerin devamlılığını dışlamaz. Bunlar Husserl'in bir evreden diğerine doğru değişimini de açıklayabilecek dinamik fikirlerden oluşur. Aralarında en önemli olanları şu başlıklar altında tartışacağım: 1. Kesin bilim ideali; 2. Kaynaklara geri dönme isteği (felsefi radikalizm); 3. Radikal özerklik ethosu; 4. "Tüm harikaların harikası": Öznellik.

1. Kesin Bilim İdeali

Husserl'in öğrencileri ve çağdaşları üzerindeki etkisinin çoğu, taşıdığı amaca eksiksiz bir bağlılık hissiyatından kaynaklanıyordu. Brentano gibi o da nihayetinde kendisinin bizzat varoluşçu felsefe açısından ifade ettiği bir misyon duygusuna –her ne kadar aksini reddetse de– sahipti. Bu ifadelerden bazıları bir pathostan yoksun değildir. Ancak onlar aracılığıyla sıcak bir samimiyet halkası taşıyan bir ethos dile gelir. Beyanlarından profesörlük belâgatinin Germanik havasına yorulabilecek ne varsa çıkarsayan kişi, Husserl'in kendini giderek daha fazla özdeşleştirdiği bir amaca kararlılıkla bağlandığı izleniminden kaçamaz.

Bununla birlikte, Husserl'in felsefi misyon kavrayışı saygı değer hocası Brentano'nunkinden dikkate değer ölçüde farklıdır. Metafizik problemler, özellikle de teolojik metafizik problemleri genç matematikçi ve fizikçi Edmund Husserl için felsefeye cazip

---

[2] Nachwort zu Ideen; bakınız *Husserliana* V, s. 161 –Bu bağlantıda Husserl'in çocukken aldığı bir çakı hakkında 1929'da bizzat anlattığı bir öyküye aittir. Bıçağın yeterince keskin olmadığına kâni olduğundan, daha da küçülene ve sonunda ortadan kalkana dek onu tekrar ve tekrar bileylemektedir [ground]. Emmanuel Levinas Husserl'in bu öyküyü depresif bir hâldeyken anlattığını ekler (*Husserliana* I, s. XXIX).

gelen problemler değildi. Ana [çalışma] sahası olan matematiğin temellerindeki bazı kusurlar dikkatini çekmiş ve başlangıçtaki felsefi ilgilerine hâkim olmuştu; genç Bertrand Russell, John Stuart Mill'i okuduktan yaklaşık on yıl sonra aynı deneyimi tecrübe etmişti. Husserl'in matematikte –başka herkes gibi– arzuladığı, bilimsel kesinlikti. İnsanın zihnini meşgul eden bu kaygı kendi kariyerinin yanı sıra felsefi hocalığının nihai seçimini de belirliyordu. Kendisinin de bizzat ifade ettiği gibi:

[Brentano'nun] derslerinden felsefeyi hayatının uğraşı olarak seçme cesareti veren bir karı edindim, öyle bir karı ki felsefede ciddi bir çalışma alanı olmasının yanı sıra en kesin bilimin ruhuyla da ele alınabilecek, dolayısıyla böyle ele alınmak zorunda olacaktı.[3]

Bununla birlikte, en başından beri bilimsel yöntem kavrayışı Brentano'dan ziyade Husserl için oldukça farklı bir tona sahipti. Evvela, Husserl için bilimsel kesinlik öncelikli olarak, tümevarımsal doğa bilimlerinden ziyade matematikçilerin aşina olduğu tümdengelimsel bilimlerin kesinliğiydi ki Brentano'nun büyük ölçüde Auguste Comte ve John Stuart Mill'den devraldığı bir idealdi. Yine de tam anlamıyla matematiğin ve özellikle de aritmetiğin temellerine dair şüphelerdi ki Husserl'i olası bir destek için mantık ve felsefeye geri götürmüştü. İlkin, görünüşe göre Brentano'nun "empirik" psikolojisi zorunlu yeni temellere dair bir umut vaat ediyordu. Ancak kısa bir süre sonra, bu bilimin bile Husserl'in taleplerinin kesinliğini karşılamaktan yoksun olduğu ve yalnızca yeni ve daha temel bir bilimin, fenomenolojinin [bunu tatmin edebileceği] ortaya çıkmıştır.

Söylentiler ve yanlış anlaşılmalara karşın,[4] Husserl'in kesin

---

[3] "*Erinnerungen an Franz Brentano*" Oskar Kraus içinde, *Franz Brentano*, s. 154.

[4] Örneğin *Les Philosophes célèbres* içinde Maurice Merleau-Ponty, Paris: Mazenot, 1956, ss. 17, 427; ayrıca Alphonse de Waelhens'in "*Husserl et la phénoménologie*" deki VII. eleştirisi (1951), 1054. 1935'de Husserl'in kesin bir bilim olarak felsefenin şimdi suya düşen bir düş olduğunu söylüyor göründüğü birkaç yerde (örneğin, *Husserliana* VI, s. 508'de: *der Traum ist ausgeträumt*) o zamanlar hakkında, kendi hakkında değil, acı bir ironiyle söz ettiği bağlamdan açıkça anlaşılabilir.
Beilage XXVIII'den çoklukla alıntılanan pasajın anlamına yönelik tartışma canlılığını yitirmediği için (bakınız Ludwig Landgrebe, *Philosophische Rundschau* IX, 1962, 157 ve Hans-Georg Gadamer, *a.g.e.* XI (1963) 25, ayrıca H. Noack *Husserl* (Darmstadt: *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, 1973, s. IX) yorumum için kanıtlarla desteklenen iki atıfı eklemek istiyorum:

bilim idealine bağlılığı hiçbir zaman sarsılmamış –her ne kadar modası geçmiş olsa da– bilime karşı düşmanca bir atmosferde, özellikle Almanya'da ortaya çıkmıştı. Bu hızlı değişen [ideal] entelektüel iklimin ortasında yalnızca farklı formları ve vurguları varsayıyordu. Oysaki bu bağlılık doğalcı filozoflar arasında oldukça yaygın olan, "bilime" eleştirel olmayan bir tapınmayla karıştırılmamalıdır.

Husserl'in "bilim"e karşı tavrını tam manasıyla anlayabilmek için, Avrupalı bilinci etkilediği kadar Amerikalı bilinci etkilemeyen bir gelişmeyi daha hesaba katmak önemlidir: Ünlü "bilim krizi". Yeni Dünya, özellikle bilim izleyicileri ve savunucuları söz konusu olduğunda,[5] –açıkçası bu inancın şaşırtıcı bulgularının ortaya koyduğu ahlaki problemler ve giderek artan kafa karışıklıklarıyla boğuşmak zorunda kalan– ön-cephedeki pek çok bilim insanı tarafından paylaşıldığı gerçeğinden habersiz olarak, zamanımızın tüm hastalıkları ve problemlerinin devası olarak bilime yönelik hâlâ naif bir inanç sergilemekteydi.

Şimdi, resim Avrupa perspektifinden oldukça farklı görünmektedir. Şüphesiz ki krize dair hengâmenin ardında ve bazen modern bilimin bile çöküşünün ardında bir felaket tellallığı yatmaktadır ve onlardan bazıları salt obskürantizmin kötücül bir tatminine sırt çevirmektedir. Ancak bilimlerin pratik zaferleriyle böbürlenmenin bilimin –görelilik ve yeni kuantum teorisinin ortaya koyduğu çözümlerden başlayarak– tüm geleneksel çözümlere meydan okuyan teorik muammalarla karşılaştığı gerçeğini gizlemeyeceğinin zekice fark edilişi de söz konusudur. Doğa üzerindeki artan denetimin âdeta yitirilmiş bir anlaşılırlığın kaybı pahasına elde edildiği görülmektedir. Dolayısıyla kavranabilir tüm sorulara verilen nihai yanıt olarak bilim kelimesini kabul

---

1. Husserl'in 7 Temmuz 1935'de Roman Ingarden'e yazdığı eşzamanlı mektup – aşağıdaki (tercüme edilen) pasajı içermektedir: "Almanya'da tüm bu meseleler artık güncel (*aktuell*) değil. 'Kesin bir bilim' olarak felsefe geçip gitmiş bir geçmişe aittir, tıpkı on üçüncü yüzyıl skolastik düşüncesi gibi. Avrupa'nın geri kalanında dahi akıl-dışı şüphecilik yayılmakta."

2. *Husserliana* V, 162 satır 22 vd.'da, *Ideen*'e (1930) yazılan bir zeyl şöyledir: Zamanımızın şüpheciliği ... kesin bir bilim olarak felsefenin amacına yönelik herhangi bir geçerliliğin kabul edilmesine karşıdır."

Ayrıca bakınız Paul Janssen, *Geschichte und Lebenswelt* (Phaenomenologica 35) s. 142 not 8 ve *Tijdschrift voor Filosofie* 36 (1975) 146-7'da H. Noack hakkında Karl Schuhmann.

[5] Marvin Farber'in Husserl'e yönelik eleştirisi bile bu tavrı sıklıkla yansıtır.

etmek için artık hiçbir neden yoktur. Kriz histerisine kolayca tutulmamış olan İngiliz bilim insanları-filozofları arasında bile, bilimin bir "dönüm noktası"na ulaştığını söyleyen Whitehead'ın sesini buluyoruz:

> Fiziğin sarsılmaz temelleri dağılmaya başlamış... Bilimsel düşüncenin eski temelleri kavranamaz olmuştur. Zaman, uzay, madde, materyal, eter, elektrik, mekanizm, organizma, konfigürasyon, yapı, kalıp, işlev, tüm hepsi yeniden-yorumu gerektirir. Mekanikle kastettiğiniz şeyi bilmediğinizde mekanik bir açıklamadan bahsetmenin ne anlamı var?... Bilim ad hoc hipotezlerin bir karmaşasına doğru yozlaştığı sürece, felsefi olmalı ve kendi temellerinin eksiksiz bir eleştirisine girişmelidir.[6]

Aslında, Husserl ve Whitehead'ın neredeyse eş-zamanlı olan ancak birbirinden bağımsız çalışmalarında bu bilimsel krizin teşhisinde çarpıcı bir paralellik vardır, buna karşın müşterek ya da tek taraflı bir etki olduğu yönünde bir kanıt yoktur: Whitehead, *The Concept of Nature*'da (1920) ve tekrar *Science and the Modern World*'de (1926) –doğanın salt nesnel ve zihinselci ya da özel dalı arasında takdim ettiği– "yol ayrımı"nda modern bilimin hem görkeminin ve hem de sefaletinin kaynağını bulmuştur. Benzer şekilde Husserl, son eseri *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*'de (1936) Galileci nesnelcilikle Kartezyen öznelcilik arasında yarılma söz konusu olduğunda çağdaş krizi suçlamıştır. Bu, Whitehead ve Husserl'in terapi konusunda da mutabık kaldıkları anlamına gelmez. Ancak, Husserl'in en son ve özellikle de üretken fikirleriyle münasip bir mukayese yapmak için, Whitehead'in tüm bilimsel soyutlamaların matrisi olarak dolaysız bir "kavrayış" realizmine başvurmasında yeteri kadarı vardır.

Yine de Husserl'in son zamanlardaki krizi reforme edilmiş bilimin denetiminin ötesinde gördüğünü ve hatta [söz konusu krizin] bilimi felsefe için model [olma] anlamından yoksun bıraktığını düşündüğünü şiddetle reddetmek için bir sebep yoktur. Whitehead gibi Husserl de felsefenin, fenomenolojik olarak yeniden yapılanmasından sonra, nesnel bilim insanına bile açıklanmamış kavram ve varsayımların açığa kavuşturulmasında ve eleştirisinde yardımının dokunabileceği konusunda ümitliydi.[7]

---

[6] *Science and the Modern World*. New York: Macmillan, 1926, s. 24 vd.

[7] *Cartesianische Meditationen* (*Husserliana* I), s. 180.

Bununla birlikte, Husserl'in modern bilime dair eleştirisi bilimin radikal anlamda yeniden düzenlenmesini gerektiren daha ciddi iki yapıyı içermekteydi: (1) Pozitivist bilimin örneklendirdiği gibi, bilimin salt olguların felsefi olmayan bir incelemesine doğru yozlaşması ki Husserl bunu bilimin bir bütün olarak insan yaşamının ve özellikle yaşam amacının anlamını yitirdiği gerçeğinden sorumlu tutar; (2) onun "natüralizm"i bilimin mutlak doğruluk ve geçerlilik problemleriyle başa çıkmasını olanaksız kılar.

İlk yapıya gelince, Husserl'in bilimin –yeterince açık olan– teknik kullanışlılığıyla ilgilenmediğini yaşamı daha anlamlı kılma fırsatlarıyla ilgilendiğinin vurgulanması gerekir. Gerçek kaygılarını tam anlamıyla değerlendirebilmek için, Max Weber'in – bilimin insan varoluşu için değer sorunlarını ve dolayısıyla anlam sorunlarını çözmek için konstitüsyonel olarak uygun olmadığını açıkça dile getirdiği– "Bir Meslek Olarak Bilim" üzerine dersinin yirmili yılların Almanyası'nda yarattığı büyük tartışmayı bilmek gerekir.[8] [Bilimin] tüm yaptığı –özünde bilim-dışı olan– kararlar için bizi olgusal ve teknik verilerle donatmaktır.

Aslında, "*Philosophie als strenge Wissenschaft*" (1910) başlıklı makalesinin [yazıldığı] günlerde, Husserl oldukça farklı nedenlerden ötürü olsa da Weber'inkine benzer bir duruş sergilemiştir. O sırada, *Weltanschauung*'u amaçlayan bir felsefe Husserl için kesin bir bilim olarak felsefenin amaçlarıyla uyumsuz görünüyordu. Demek ki her iki tarafın çıkarları doğrultusunda, iki girişimin tam anlamıyla ayrılığını savunmuştu; belirsiz bir tarihte bir amaca tabi olarak uzun ve zahmetli bir yaklaşımı gerektiren bilimsel felsefe; burada ve şimdi kesin ve dolaysız kararlar talep eden *Weltanschauung*.

Oysaki, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra –farklı bir iklimde Bertrand Russell için olduğu gibi– Husserl için de bu durum tamamıyla değişmişti.[9] Savaş sırasında, muharebede pırlanta gibi bir evlâdını yitiren Husserl savaşta yapılanlar adına yazarak ve konuşarak aktif bir rol üstlenmekten mahsus kaçınmıştır. Halbuki sonradan, zamanın sorularından uzak durmanın mümkün olmadığını keşfetmişti. Şimdi, bilimin salt pozitif olgulara sınır-

---

[8] "*Wissenschaft als Beruf.*" *Essays in Sociology* içinde. New York: Oxford University Press, 1946, ss. 129 vd. H. G. Gerth ve C. Wright Mills tarafından çevrilmiştir.

[9] Introduction to *Selected Papers*. New York: *Modern Library*, s. XI.

lanmasından ötürü değer ve anlam sorularıyla yüzleşmek konusundaki yetersizliği ve isteksizliği ona göre bilimin ve insanlığın krizinin tam da kökeninde yer alıyordu. Kapsamlı felsefi bir şemanın parçası olan Rönesans biliminin aksine, salt olguların pozitivist bilimi, "başının kesilmesi"yle, insanı ve aslında kendisini tehlikeye atan başsız kalmış bir bilim olarak ortaya çıkmaktaydı. Bilimin kendisi insanın daha derinde yatan kaygılarıyla temas'ını tekrar kuran bir felsefeye ihtiyaç duyuyordu. Husserl'e göre, bu ihtiyacı karşılayacak olan açıkçası fenomenolojisiydi. Ancak bu, Husserl'in bilime karşı moda olan bir başkaldırının taraftarı olmaya niyetlendiğini imâ etmez. Bilakis o, [bilimi] hem içsel olarak güçlendirerek hem de insanın yaşamdaki temel amacını fark etmesini sağlayacak bir rol üstlenmekle onu destekleyerek, bilimi ortadan kaldırmayı değil, ona yardım etmeyi amaçlıyordu.

Husserl'in çağdaş bilime karşı [olan] ikinci eleştirisi, bilimin "natüralizm"e düşmesi, –mevcut Amerikan felsefesinde temsil ettiği şeyden kayda değer ölçüde farklı olan– bu çok-değerli terimin anlamı ışığında anlaşılmalıdır. Özellikle, Husserl natüralizme karşı çıktığında, süpernatüralizm talebini kastetmemişti. Açıkçası natüralizmi bilimsel bir yaklaşımla özdeşleştirmiyordu. Aslında, söz konusu terime, özellikle "Kesin bir Bilim Olarak Felsefe" üzerinde program niteliğindeki makalesinde, kendine özgü bir anlam –tüm dünyayı ya fiziksel ya da ruhsal olarak gören, dolayısıyla psikoloji de dâhil olmak üzere yalnızca doğa bilimleriyle incelenebilecek şekilde kavrayan bir görüşün anlamını– vermiştir. Dolayısıyla, örneğin genel olarak yasalar ya da anlamlar gibi ideal varlıklar için bir yer bırakmaz. Normları doğal olgularla böyle özdeşleştiren ya da ilkini meşhur natüralist yanılgı tarzında ikincisinden türeten bir natüralizme, Husserl gerçekten de tavizsiz bir şekilde karşı çıkar. Oysaki geleneksel doğa bilimlerinin nesneleriyle tanımlandığı şekliyle bilimin kapsamına dair bu türden dar bir kavrayışa karşı çıkmak doğa biliminin yadsınması demek değildir. Bu yalnızca tümevarımsal bilimlerin standart yöntemlerinin yetersiz kaldığı alanlarda onların desteklenmesini gerektirir.

Öyleyse, Husserl'in felsefi biliminin gerçekleştirmesini arzuladığı kesinlik nasıl bir anlam taşır? Aslında, o hiçbir zaman her yerde hazır ve nazır olan bu terimin manasını alenen tartışmamıştır. Fakat, kesinlik talebinin "sağın bilimler"in yöntemlerinin yalnızca kopyalanmasından ibaret olmadığı şimdi açık olmalı-

dır.[10] Onların şüphe götürmez ilerlemesi en aza indirgenmemelidir. Oysaki onların temellerinde, metodolojilerinde ve sonuçlarının yorumlanmasında, özellikle hayatî nitelikte olan psikoloji bilimi söz konusu olduğunda eksiklikler vardır. Dolayısıyla, Husserl'in kesinlik ölçütünün anlamı yalnızca bilim kavrayışının daha yakından incelenmesinden çıkarsanabilir; söz konusu kavrayış, örneğin, *Logische Untersuchungen*'in ilk cildinin sonunda bulunabilir. Burada bilim aklın bağlantılandırdığı bir bilgi sistemini temsil etmektedir, öyle ki her bir adım zorunlu bir sıraya göre daha önceki adımın üzerine tesis edilir. Böylesine sıkı bir bağlantı onların üzerine başka önermeleri tesis ederken temel içgörülerde ve sistematik düzende nihai bir açıklığı gerektirir. Bu, felsefenin sahiden bilimsel olmak için ulaşması gereken bir kesinliktir. Aslında, 1926 tarihli Amsterdam derslerinde açıklayıcı bir dipnotta (*Husserliana* IX, 345) Husserl, fenomenolojik indirgeme göz önüne alınırsa, pozitif bilimler (*Positivität*) anlamındaki "kesin bilim"in artık yeterli olmadığını belirtmiştir.

1906'da iç ve dış kariyerinin krizi süresince, Husserl günlüğüne aşağıdaki cümleleri yazmıştı:

> Netliğin olmayışı ve kararsız bırakan şüphelerden ötürü yeterince işkence (*Qualen*) çektim... Tek bir gereksinim beni tüketmektedir: Açıklığı elde etmeliyim, aksi takdirde yaşayamam; bunu elde edebileceğime inanmazsam, bu hayata katlanamam.[11]

2. *Felsefi Radikalizm*

Husserl'in nihai bilimsel kesinliğe duyduğu tutku mantıksal bir genişletmeyle yalnızca son dönemdeki yazılarıyla –özellikle I. Dünya Savaşından sonra– açıkça beyan ettiği başka bir motife götürür: Felsefi radikalizmine. Diğer kesin bilimlerle, onların radikal doğasıyla mukayese edildiğinde, Husserl felsefenin ayırt edici özelliğini giderek görmeye başlamıştır. Bununla birlikte, bu bağlamda radikalizm Husserl'in akademik yaşam tarzına o kadar yabancı olan yıkıcı bir fanatizmi değil, tüm bilginin "köklerine" ya da "başlangıcı"na, yani nihai temellerine doğru gidişi temsil ediyordu. Aslında, Husserl felsefeyi "arkeoloji" olarak adlandırmaktan hoşlanırdı, bu terim o zamanlar filozofların kulla-

---

[10] Ayrıca bakınız *Husserliana* IX, s. 345 not 1.

[11] "*Persönliche Auszeichnungen*" ed. Walter Biemel, *PPR* XVI (1956), 297.

rumunda olsaydı. Kesin-bilim zihniyetindeki matematikçi Husserl'i felsefeye götüren ve izlediği yolda karşılaştıklarından daha kesin ve de daha radikal bir felsefe arayışında ona rehberlik eden bu radikalizm ruhuydu. Aynı ruh kendi felsefesinin süregelen radikalleşmesinden sorumlu olmasının yanı sıra verili bir aşamadaki nihai bir kemikleşmeyi engelliyordu.

Peki bilginin söz konusu kökleri ya da başlangıcı nerede bulunabilirdi? Husserl'in ilk ve en açık yanıtı şuydu:"Şeyler"de, *Sachen*, tüm kavramlarımızın nihai olarak temellendirildiği geleneksel anlamıyla fenomenler. Bu onun ünlü "nesneye dönüş" (*Wende zum Gegenstand*) dönemiydi. Ancak, giderek artan bir şekilde, yeni fenomenolojik analiz yoluyla bu fenomenlerin kökenlerine inme ve inançlarının eksiksiz ve açık yürekli bir izahını verme süreci içinde Husserl bu kökenlerin daha derinde, yani bu fenomenlerin, kendilerine göründüğü bilen öznenin bilincinde, eş deyişle daha sonra "transendental öznellik" olarak adlandırdığı şeyde yattığı kanısına ulaşmıştı. Dolayısıyla, "nesneye dönüş", "nesne"ye giden yolda eski takipçilerini çok daha geride bırakan yeni türde bir düşünüm yoluyla "özneye dönüş"le destekleniyordu.

Husserl'in radikalizminin en tartışmalı ifadelerinden biri fenomenoloji yoluyla "önvarsayımlardan bağışık" (*voraussetzungslos*) bir felsefeye ulaşma özlemiydi. Böyle bir programı abartmak ve hatta onunla alay etmek kolaydır. [Söz konusu programın], devlet üniversitelerinde yalnızca Katolik profesörler için özel kürsüler kurmanın ve onlara özel makamlar ayarlamanın meşruluğu konusundaki politik bir tartışmayla ilişkili olarak gündeme geldiği zamanın Almanyası'nda çok özel bir anlama sahip olduğu anlaşılmalı. Fenomenolojinin ve böylelikle de felsefenin bu türden klik bağlarıyla sınırlanmasını kabul etmemesi yeterince açıktı. Kimi zaman *Voraussetzungslosigkeit*, ne türden olursa olsun herhangi bir inancın ve felsefi bir girişimi mutlak sıfırdan –hatta dil ve mantık'a başvurmaksızın– başlatacak bir programın külliyen reddedilmesi anlamında yanlış yorumlanmıştır. Bu meselenin tam anlamıyla açığa kavuşturulması kendi adına kayda değer bir tartışmayı varsayıp hak etmekle birlikte,[12] Husserl söz ko-

[12] Marvin Farber "The Ideal of a Presuppositionless Philosophy" makalesinde, *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl* içinde, Cambridge: Harvard University Press, 1948, ss. 44-64, bu yönde değerli bir başlangıç yapmıştır.

nusu olduğunda, "önvarsayımlardan bağışık" tabirinin yalnızca adamakıllı incelenmemiş varsayımları ya da en azından ilkece, bu türden bir inceleme için ortaya konulmamış varsayımları bertaraf etme girişimine karşılık geldiğini burada belirtmek yeterli olacaktır. Demek ki, bu, tüm önvarsayımlardan azade olmak değildir, yalnızca fenomenolojik olarak açığa kavuşturulmamış ve doğrulanmamış ve doğrulanamamış olan ilgili önvarsayımlardan bağışık olmak demektir.[13]

Husserl'in tüm bilgi iddialarının radikal bir açıklamasını ve gerekçelendirmesini elde etme yönündeki durmak bilmeyen çabaları kendisine azılı bir rasyonalist olmak gibi şüpheli bir şöhret kazandırmıştır. Dizginsiz bir irrasyonalizm cümbüşünün sonuna dek ve ortasında, insan aklına ve misyonuna yönelik inancını devam ettirdiği doğrudur, zira o, inançlarımızı sınamak, geçerliyse onları müdafaa etmek; geçersizse reddetmek ve onları yenisiyle değiştirmek için bu [inancı] yorumluyordu.[14] Oysaki, [onun rasyonalizmi] –bu kadar çağdaş bir anti-rasyonalizme gözde hedefler veren ve ona alay malzemesi sağlayan– çok daha dar bir rasyonalizme yönelik sorumlu ve öz-eleştirel bir izahın ruhuyla bu rasyonalizm kavrayışından çok daha farklıdır.

Husserl'in "ratio"su duygu-karşıtı bir anlama yetisi (*Verstand*) değil, anlama yetisinin içgörüsü ve kuşatıcı bir bilgelik ya da daha geniş anlamıyla, Kant'ın kastettiği anlamda "*Vernunft*" manasına geliyordu. Empirizm-karşıtı manasına da gelmiyordu: Husserl on sekizinci yüzyılın eski rasyonalizmi olarak adlandırdığı şeye saçma olduğu için bizzat karşıydı, [söz konusu rasyonalizm] fiziğin (fizikalist ya da nesnelci rasyonalizmin) yaptığı gibi, matematiksel yapıları dolaysız yaşam-deneyimimizin yerine koyuyordu. Ancak barbarlığa dönüşle tehdit eden bu tembel irrasyonalizmle çok daha yorucu şekilde mücadele ediyordu. İlkel zihinsel yapıyı araştıran Fransız Lucien Lévy-Bruhl'e 11 Mart

---

[13] Özellikle *Mantıksal Araştırmalar* §7'nin ikinci cildine Giriş'e bakınız: "Bizim fikrimize göre, ilke fenomenolojik olarak tam anlamıyla ve bütünüyle doğrulanamayan tüm açıklamaların kesin bir dışlanmasından başka bir anlama gelmez ... (Fenomenoloji) bilimsel açıklamalarında gerçek varoluşa yönelik asgari bir iddiayı içermez; bu nedenle metafizik, doğa bilimi türünden ve özellikle psikolojik hiçbir iddia onun öncülleri arasında yer almamalıdır."

[14] 1935'te "*Wiener Kulturbund*"un önünde verilen "*Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*" başlıklı dersine özellikle bakınız (*Husserliana* VI, 314-348, özellikle ss. 336 vd.).

1935 tarihli kayda değer bir mektubunda Husserl kendi teşebbüsünü şöyle nitelendiriyordu:

> Mistisizm ve irrasyonalizme karşı, –eski rasyonalizmi yetersiz diye aşan ve gerçi en derunî maksadını da haklı çıkartan– bir tür süperrasyonalizmi (*Überrationalismus*) yerleştirmek istediğim bir yöntem.

3. Radikal Özerkliğin Ethosu

Husserl'in kesinlik ve radikalizme duyduğu tuhaf tutkunun ardında yatan çok daha derin bir nedenin olup olmadığı pekâlâ merak edilebilir. Husserl'in kişiliğindeki spesifik kökler üzerine spekülasyon yapmayı biyograflara ve psiko-tarihçilere bırakıyorum. Ancak, kendisi açık bir beyanı hak eden etik bir motiften artan bir vurguyla söz eder: İnsanın kendinden ve kültüründen sorumlu olması ki tüm iddia ve inançlarımızın olabildiğince mümkün bir izahını veren bilim ve felsefeyle tatmin edilebilmesidir yalnızca.[15]

Husserl'in kavradığı şekliyle bu sorumluluk her kişinin büyük ölçüde kendi sorumluluğudur. Husserl kaçınılmaz bir ödev olarak bu sorumluluk duygusuyla Kant'ın başına buyruk ve yalnızca kendinden sorumlu olan gururlu insanını birleştirmişti. Bu sorumluluk ethosu elinden geldiği kadarıyla insanın kendini ve kendi durumunu bilmesini gerektiriyordu. Bu, böyle bir bilgiyi güvence altına almak için en iyi fırsatı, bilimi geliştirme sorumluluğunu içerdiği gibi bu bilimsel teşebbüsün nihai temellerini sağlama almak yönündeki yegâne fırsatı, felsefenin sorumluluğunu da imlemektedir.

Öte yandan, bu bilim ve felsefe sorumluluğu yalnızca kişisel bir mesele değildi. Giderek daha fazla, bilimsel ve felsefi girişimin etrafındaki toplumsal koşullar elverişsiz hâle gelip sonunda bir felakete dönüştüğünde, Husserl insanlık uğruna ve onun adına bu girişimin toplumsal ve kültürel sorumluluğunu anlamış ve vurgulamıştır. Aslında, filozoflardan insanlığın memurları

---

[15] Bakınız, örneğin Husserl'in Prag'da Sekizinci Uluslararası Felsefe Kongresinin Başkanına yazdığı 1934 tarihli mektubu (*Actes*, s. XLI-XLV): "Felsefe insanlığın yeni türden tarihsel bir varoluşu, yani otonomi tinine dayanan varoluş için etkileyici bir alettir (*Organ*). Otonominin hakiki şekli kendimize yüklediğimiz bilimsel sorumluluktur. Bu türden bir tinden gelen kültürel üretimlerin temel şekli bilimlerdir, dolayısıyla eksiksiz ve bütün olan bir bilimin bağımlı üyeleri, yani felsefedir."

(*Funktionäre*) olarak bahsediyordu: Tehdit altındaki uygarlığımızın temellerini inceleyerek, tekrar yapılandırılan bir insanlığın temellerini hazırlayacaktır. Daha iyimser bir ruh hâli içindeki Husserl felsefenin bu misyonunu Sokrates ve Platon'un[16] ruhuyla etik bir "yenilenme" misyonu olarak[17] tarif etmiştir.

Kesinlik Arayışı'nda John Dewey, mutlak kesin ve değişmez bilgi arayışıyla Platonik geleneğin felsefelerinde pratik eylemin tehlikelerinden ve belirsizliklerinden kaçma girişimi görür. Husserl'in felsefesinin mutlak veya "apodiktik" bir kesinlik özleminin ifadesi olduğu reddedilemez. Gerçi onun durumunda bu arayış kaçışın sonucundan başka bir şey değildir. Öncelikle, Husserl bu türden bir arayışın risk ve sınırlarını açıkça ve giderek kabul etmişti. Yine de Husserl'in amacının en uygun ve ana nedeni ahlaki otonomi ethosuydu. Bu, kendisinin etraflıca incelemediği tüm bir alanı reddetmesini, salt gelenek ve huylara [habit] dayanmayan temeller arayışına girmesini doğurdu. Aslında, en nihayetinde Husserl, "salt yeni başlayan biri"nin kararsızlığını, metafiziğini hiçbir zaman kabul etmediği bir Platonculuk'un yalancı korumasına tercih etmiştir.

Öte yandan, bu otonomi ethosu gerçekten de Husserl'in iddia ettiği kadar radikal miydi? Misal bu, Husserl'in teoloji ve dine karşı tavrında ne denli yansımaktadır? Bu soru çok daha yerindedir, zira Husserl'in ölüm döşeğinde din değiştirmek gibisinden bir şey yaptığı öne sürülmekteydi.[18] Burası Husserl'in felsefesini değerlendirirken her hâlükârda göz ardı edilmesi gereken bir dönemden [elde edilen] bir kanıtı takdir etmenin yeri değildir. Ayrıca, Husserl'in, Yahudi olarak doğsa da Viyana çalışmaları sırasında, çoğunlukla –masasının üzerinde 1916'da savaşta hayatını yitiren oğlu Wolfgang'ın bir nüshasını tuttuğu– Yeni Ahit'e olan aşinalığı ve O'nun üzerine çalışmasının bir sonucu olarak bir Protestan olduğu unutulmamalıdır. Ayrıca, zorlu Halle yılları süresince, her gün geçtiği *Waisenhaus*'un alınlığındaki [pediment] Yeşaya 40:39'da geçen bir ayet ona büyük bir destek

---

[16] "*Die Idee einer philosophischen Kultur*" (1923), *Husserliana* VII, 203-208.

[17] "Erneuerung: *Ihr Problem und ihre Methode*", *Kaizo* (Tokio), 1923, No.3. 84-92.

[18] John M. Oesterreicher, *Walls Are Crumbling*. New York: Devin-Adair, 1952, ss. 95 vd. Bu kanıtın değerlendirilmesi için bakınız: *Library Journal* içinde Andrew D. Osborn, LXXVIII (1953), 2209. *Edmund Husserl 1859-1959*'da (The Hague: Nijhoff, 1959, s. 115) Eugen Fink'e göre, Husserl'in son sözlerinden biri "Bir filozof olarak yaşadım ve bir filozof olarak ölmek istiyorum."

olmuştu. Dışa dönük dini bir pratik zamanın akademik uzmanlarının yaşamına girdiğinden çok daha fazla onun yaşamına girmiş olsa da onun zihni başka bir özgün deneyim gibi dini fenomenlere de açıktı.

Bunun ötesinde, Husserl'in dini konumu ve ilgileri için kayda değer ve daha açık bir kanıt gizli notlarından ve yazışmalarından elde edilebilir. Dolayısıyla, 1917 (5 Eylül) tarihli Dietrich Mahnke'ye yazılan mektupta, Alman orta çağ mistiklerine duyduğu yakınlığı dile getirmişti. Yirmilerde, Karl Neumann'ın Buda'nın öğütleri tercümesine bu türden bir ilgi duymuş ve bu tercümeyi hayranlıkla incelemiştir (*Piperbote* 1925). Muhakkak ki –kişisel günlüğündeki 1906 tarihli kayıtlarda geçen– dini ve hatta teistvari deyimlere açıklık getirmek zor olacaktır. Özellikle, Leuven yazılarından[19] gelen son yayınlar, Katolik mektup arkadaşlarının bazılarına yazılan mektuplarla[20] birlikte başlangıç aşamasında olan teolojisine dair aşağıdaki ipuçlarını bize sağlayacaktır:

a. Husserl, fenomenolojisinin ve özellikle bilincin teleolojik yorumunun zamanla teolojik içgörülere yardımcı olmada yararlı olmasını bekliyordu. Ama Husserl, kendisi için olduğu gibi, yalnızca yarı karamsar bir şekilde şöyle söylemiştir: "Keşke bu kadar ileri gitseydim".

b. Husserl her türden teolojik dogmayı inatla ve defaten reddetmiştir.

c. Husserl alışılageldik anlamıyla teizmi tekzip etmiştir. Elbette ki *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*'de her şeyi bilen olarak epistemolojik bir Tanrı idesine atıflar bulunmaktadır. Halbuki Husserl hiçbir zaman bu kasıtlı uydurma için teolojik herhangi bir imlem iddiasında bulunmamıştır. Bunun dışında, Tanrı fikri sonraki düşünüşüne yalnızca bilincin kurucu kurgularının nihai hedefi şeklinde girmiş görünmektedir. Açıkçası bu türden bir Tanrılığın kişisel bir varlık olup olmadığı sorunu konusunda kararını vermemişti. Ve âdeta, insan bilincinin gayesi olarak tanrı-

---

[19] Bakınız Alwin Diemer, *Edmund Husserl*, özellikle. ss. 375 vd.

[20] Rudolf Otto'ya yazılan mektuplar (5 Mart, 1919), Ansgar Paus'ta parça parça yayımlanmıştır, *Religiöser Erkenntnisgrund: Herkunft und Wesen der A prioritätstheorie Rudolf Ottos*, Leiden: Brill, 1966, s. 117, not 107, burada Husserl kendini aynı zamanda özgür bir Hristiyan ve dogmalardan sıyrılmış bir Protestan olarak adlandırır: Stanton Coit'e (18 Eylül, 1927), Etik Kültür Cemiyeti'nin önde gelen Hümanistiydi; Peder Daniel Feuling (30 Mart 1933); Peder Erich Przywara S.J. (15 Temmuz 1933); ve Abbé E. Baudin'e (26 Mayıs, 8 Haziran 1934).

sallık, daha hâlâ oluşum evresindedir; yani Tanrı, oluş hâlindeki bir Tanrıdır ancak.[21]

Ancak, bu teolojik esaslar onun kişisel dinî inançları için, özellikle dini, ille de iktidara bağımlılık ve güven anlamında yorumlarsak, anlaşılır bir kılavuz değildir. Burada, görünüşe göre, Husserl'in kişisel tavrında en azından iki eğilim yan yana durmaktaydı: Bir yandan, diğer şeyler arasında, kendi öğrencileri arasındaki Katolikleştirici eğilimleri onaylamayarak kendini ifade eden, mutlak felsefi bir otonomi ve sorumluluk eğilimi:

> Ne yazık ki, din değiştirmeye yönelik büyük bir yönelim var – içsel bir sıkıntının işareti. Hakiki filozof özgür olamaz da ne olabilir: Felsefenin esas doğası en radikal özerkliktir.[22]

Yalnız öte yandan da özellikle olağan dışı durumlarda Husserl –ancak elinden gelenin en iyisini yaptığında ona destek olacak– ilahi inayete yönelik sarsılmaz inancını dile getirmiştir. Felsefe ve bilim için yeni yollar bulmak amacıyla [ilahi] görevi ve hatta Tanrı'nın iradesine tabi misyonundan söz ederken böyle bir ruh hâli içindeydi.

4. Tüm Harikaların Harikası: Öznellik

Genel olarak fenomenoloji, merak etmeyi yeniden öğrenmiş bir felsefe olarak tanımlanabilir; meraka [wonder] bakıp sadece değersizlik gören veya merakı gördüğü yerde silip atılması gereken beyhude iş addeden başkalarının aksine, fenomenoloji meraka olduğu hâliyle saygı duymayı öğrenmiş bir felsefedir. Yalnız, tüm bu merak edişler eşit önemde değildir. Husserl'e göre, özellikle bir merak/mucize vardır ki bunların hepsini, "tüm harikaların harikası"nı aşar, onu şöyle isimlendirir: "Saf ego ve saf bilinç".[23] Bu fenomeni merak etmenin Husserl'in felsefi varoluşunun merkezi ve temel deneyimi olduğu görülmektedir ve fenomenolojisi gelişirken, bu [deneyim] de giderek artan bir şekilde merkeze oturmaktadır. Husserl için asıl gizem genel olarak

---

[21] Ayrıca bakınız: Stephan Strasser'in yazdığı makul bir makale "Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Husserls," *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* LXVII (1959), 130-42.

[22] Roman Ingarden'e 25 Kasım 1921'de yazılan mektup.

[23] Bakınız özellikle *Ideen* III (*Husserliana* V, 75) 1922 tarihli Londra Dersleri'nin başlangıcı ("Tüm harikaların harikası saf ben ve saf öznelliktir".

Varlık olmayıp, kendi varlığının ve başka varlıkların bilincinde olan bir varlık olarak, bu dünyadaki bu türden bir şeydir. Bu cazibe Husserl'in fenomenolojinin öznel yönüne doğru yaptığı giderek artan vurguyu ve "nesne"den varolan egonun öznelliğine doğru yön değişimini açıklar:

Bunu ister sevelim ister sevmeyelim, (ne türden önyargı olursa olsun) kulağa ister tuhaf gelsin ister gelmesin, bu ("ben varım") karşı çıkmak zorunda olduğum (*Urtatsache*) ve bir filozof olarak, bir an olsun gözümü kırpmamam gereken temel bir olgudur. Filozof çocuklara gelince, bu, solipsizmin ya da hatta psikolojizm ve göreciliğin hayaletlerinin ele geçirdiği karanlık bir köşe olabilir. Hakiki filozof, bunlardan kaçmak yerine, bu karanlık köşeyi aydınlatmayı tercih edecektir.[24]

Aynı zamanda, Husserl bu köşeden felsefenin problemlerini çözebileceği beklentisi içindeydi. Bu onu, *Kartezyen Meditasyonlar*'da Augustinus'un öğütünün can alıcı bir tekerrürüne götürmüştü: "Uzağa gitmeyin. Hakikat insanın içinde yatar."

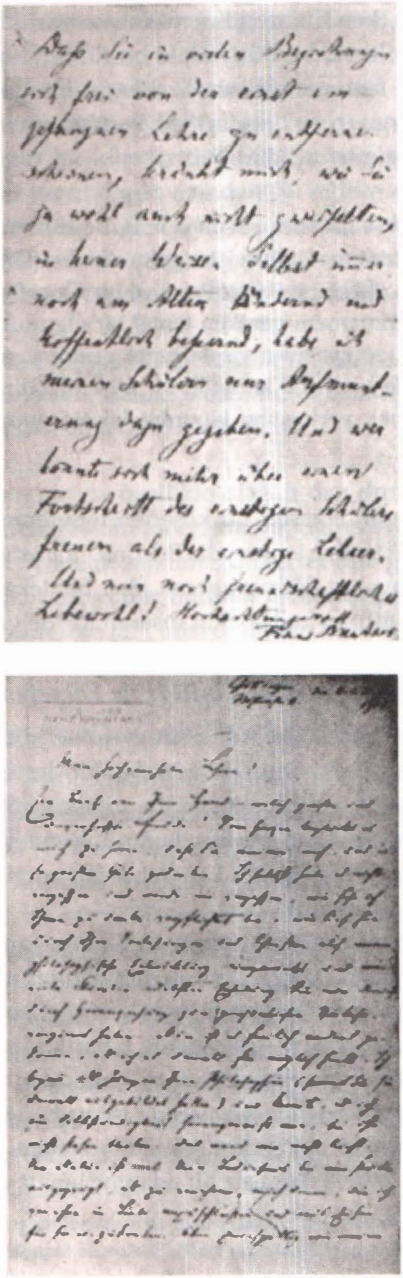
5. Husserl'in Kişiliği ve Felsefesi

Husserl gibi bir filozofa dair anlayışımız söz konusu olduğunda, hiçbir şey ilgiyi onun davasından bir destekçisinin değerlendirmesine doğru çevirmekten daha tutarsız görünmeyecektir. Gerçekten de en azından bu felsefenin kökündeki "özne"ye bir bakış gerektiren, bu felsefenin kendisi değil, onun ve Fenomenolojik Hareketin yazgısıdır.

Husserl kadar karmaşık birinin kişiliğinin kronolojik portresinden daha fazlasına yönelik bir girişim, ilgili tüm malzemelerin toplanmasından ve bu malzemelerin –fark gözetmeksizin put-yapmaya ve put-kırmaya– eşit ölçüde bağışık bir psikoloji tarihçisinin istifadesine sunulmadan önce vaktinden evvel doğmuş olacaktır. Husserl birden çok anlamda insandı, öte yandan, ortalama bir bireyin etki alanından çok daha ötelere kendinden çok daha büyük bir göreve emsalsiz bir adanmışlığıyla da bir insandı.

---

[24] *Formale und transzendentale Logik*, §95 (Tercüme bana aittir). –Ayrıca bakınız *Krisis* (*Husserliana* VI), s. 82.



6. Franz Brentano ve Edmund Husserl arasındaki bir yazışmadan. Transkript bir sonraki sayfadadır.

Burada sunmayı tasarladığım şey Fenomenolojik Hareketin tarihindeki bazı paradokslardan birinin kısmi bir açıklaması olacaktır. Bunlardan biri, felsefenin kendini bilimsel hâle getirmek ve işbirlikçi ve yenilikçi girişimleri teşvik etmek amacıyla –diğer bilimler neredeyse en başından beri bu girişimde başarısız olurken– bu türden bir kararlılık içinde olduğu gerçeğidir; aslında bu yeni hareketin kurucusu kariyerinin sonuna doğru kendini neredeyse trajik bir soyutlanma içinde bulmuştu, kendisi bir tür kara mizah vasıtasıyla bu durumu solipsistinkiyle karşılaştırmış ve sonunda da bir zorunluluk ve erdem olarak yorumlamaya çalışmıştı.[25]

Daha sonra, solipsizmin Husserl'in nihai felsefesi için ne denli daimî bir tehdit olarak kaldığını göstermeye çalışacağım. Yalnız, bu yönünü bir kenara bırakırsak sorunun Husserl için kişisel bir anlamı da vardı. Düşüncesi, yalnızca yakın olduğu bir grupla karşılaştığında bile, temelde bir monologdu. O zamanlar, kendi düşüncelerinin döngüsünü kırmaya çalışıyordu. Böylece Husserl, karşıtı olarak asistanı Eugen Fink'i, bir azizin azizlik mertebesine yükseltilmesi için [yerine getirilmesi gereken] prosedürler dâhilinde "şeytanın avukatı"yla mukayese edilebilecek rol oynamaya sevk etmişti.[26] Ancak, "birlikte felsefe yapma" (*symphilosophein*) yönündeki bu türden girişimlerde bile tek partneri daima kendisiydi.

Yine de diğer pek çok filozoftan bile daha fazla, bir taraftara özlem duymaktaydı ve belki de giderek artan bir şekilde, büyük geleneklerle olan temel mutabakatını mütemadiyen gösterme endişesi içindeydi. Bu tuhaf belirsizlik hiçbir zaman hocası Brentano'ya gönderdiği mektuplardan birinden daha dokunaklı biçimde tarif edilmemiştir:

Benim konstitüsyonumda, muhtemelen belki de hiçbir dürtü, hürmetle sevgi duyduklarının ardından gitmekten, onlara saygı duymaktan, hevesle yanlarında yer almaktan daha fazla gelişmemiştir. Ancak, ne yazık ki doğamın iki taraflı olduğu gibi, içimde duygusal eğilimlerimden endişe duymayan, kendisine savunulamaz görüneni soğukkanlılıkla inceleyen ve amansızca reddeden dizginlenemez eleştirel bir anlayış da vardır. Böylece, duygular tarafından

---

[25] Bakınız 165. Sayfada 113. dipnotta bahsedilen Prag Kongresi'ne yazılan 1934 tarihli mektup (*Konferans Tutanakları*, s. XLIV).

[26] Kişisel iletişim.

bağlanarak anlama yetisi tarafından özgür bırakılan ben yoluma kifayetsiz bir mutlulukla devam ediyorum. Daima başkalarının üstünlüğünü onaylama ve onlara beni ileri götürmelerine müsaade etme eğiliminde olduğumdan, tekrar ve tekrar, kendimi onlarla yol ayrımına girme ve kendi yolumu arama zorunluluğu içinde buluyorum. Başkalarının döşediği temellere dayanarak inşa etmeyi sürdürmek yerine, –ki bunu memnuniyetle yapıyorum– çalışmalarının güvenilirliğinden ümidimi keserken, kendi temellerimi kuruyorum: Sıkıntı verici, yorucu ve bir o kadar da rezil bir iş. Yücelerde nasıl yaşamak isterdim. Zira, bu tüm düşüncemin içten içe arzuladığı şeydir. Ancak, özgür ve mesafeli bir bakışla bir şey elde edebilmek adına, az da olsa, hep yücelere ulaşacak şekilde çalışabilir miyim? Daha şimdiden 45 yaşındayım ve hâlâ sefil bir çaylağım. Ne umut edebilirim ki?[27]

Müteakip bir mektupta Husserl, Brentano'nun –Husserl'in çalışmalarının akademik kariyer hırsını açığa vurduğu yönündeki– imâsına karşı felsefi bağımsızlığını kuvvetli bir şekilde ortaya koymuştu.

Şüphesiz ki kamuyu ve hükümeti memnuniyetle ön planda tutan hırslı bir *Privatdozent* değildim. Yakında ortalık böyleleriyle kaynayacak. Onlar, problemleri ve yöntemleri itibarıyla günün modasının kendilerini etkilemesine izin verecek ve böyle yaparak mümkün olduğu kadar, sözü geçenlere ve meşhur (Wundt, Sigwart, Erdmann, vs.) olanlara sırtını dayayacak ve onlara radikal anlamda karşı çıkmadan özel bir ilgi gösterecektir. Ben tüm bunların tam da zıttını yaptım ve böylece tüm bu 14 yıl boyunca "*Privatdozent*" olarak kalmış olmamda ve buraya (Göttingen'e) bile yalnızca "*Extraordinarius*" olarak ve fakültenin arzusunun hilafına gelmemde şaşılacak bir yan yoktu. Dokuz yıl boyunca, pratik anlamda hiçbir şey yayımlamadım ve neredeyse sözü geçen herkes düşmanım olmuştu. Bu ikinci durum problemlerimi bizzat seçmiş ve kendi yolumu izlemiş olduğum gerçeğinden kaynaklanmaktaydı; üstelik, eleştirilerimde, ana konuya (*die "Sache"*) dair değerlendirmelere girmek dışında başka hiçbir değerlendirmeye müsaade etmemiştim. Sırası gelmişken, erdemli olmak için değil de içten gelen bir zorunlulukla böyle davrandım. Şeylerin kendileri üzerimde öyle büyük bir güç kazanmaya başladı

[27] 15 Ekim 1904 tarihli mektup. Babası ve Edmund Husserl arasındaki yazışmalara erişimimi sağladığı için Franz Brentano'nun oğlu J. C. M. Brentano'ya çok şey borçluyum. Ayrıca bakınız: "On the Significance of the Correspondence between Franz Brentano and Edmund Husserl" (1978) makalem, şimdi *The Context of the Phenomenological Movement* içinde. The Hague: Martinus Nijhoff, 1980, ss. 125-143.

ki başka türlü davranamıyordum –bana dışa dönük bir bağımsızlık ve kişisel anlamda daha geniş bir etkide bulunma fırsatı veren alçak gönüllü bir mevkiye duyduğum yanıp tutuşan arzuya rağmen. Bunlar hem ailem hem de benim için zor zamanlardı ve katlanmak zorunda olduğum şeyi hatırlarken, bırakın kendi amaçları için ızdırap çekmeyi hiçbir zaman kendi amaçları (*die Sachen*) uğruna yaşamayı göze alamayan ve dolayısıyla tüm dışa dönük başarı ve onuru sahiplenen, gözü yüksekte olan bu kişilerle aynı kefeye konulmaktan hazzetmiyordum.[28]

Husserl'in kendi gelişiminde bu bağımsızlık dürtüsünün ve bunu ifade etme tarzının yoğunluğu onun neden diğer düşünürleri hem kendine çekmesini hem de sonuç olarak kendinden uzaklaştırmasını pekâlâ açıklayabilir. Muhakkak ki bu türden bir iticilik her zaman onların fikirlerinin reddiyesi gibi bir anlam taşımıyordu. Husserl'in kendi bunaltıcı etkisinden daha da kurtulmak adına bir model oluşturan, bir anlamda Husserl'in kendi örneğiydi. Bunun yanı sıra, Husserl'in düşüncelerini kendisiyle yazılı bir metin üzerinde tartışmak karşı konulmaz monoloğuyla yüzleşmekten daha kolaydı; içe nüfuz eden bakışlarını dinleyiciye ya da mekânda uzak bir noktaya yöneltmekteydi. Zira tartışmalarda başkalarının soru ve önerilerini, sadece kendi düşüncesinin çarklarını durmaksızın harekete geçirmek için bir uyarıcı olarak kullanırdı. Dolayısıyla, Husserl'in hocalığının ilk günlerinde bile onun varlığında nispeten pek verimli olmayan tartışmalar söz konusuydu.

Bu türden bir paradoks görünüşe göre bir yorumu talep ediyor: Husserl'in felsefe yapışında ve kısmen yazılı olarak ifade edişinde bile, yeni yöntemlerinin açtığı "sonsuz ufuklar" içinde gerçekleştirilecek çığır açıcı keşiflerin program niteliğindeki açıklamalarıyla bu türden vaatlerin uzun süre ertelenmesi ve hiçbir zaman tam anlamıyla tatmin edilmemesi arasında çarpıcı bir orantısızlık bulunmaktadır; ayrıca saklanan ve geri çekilen el yazmalarının –ki stenografla yazılan ve şimdi Leuven'deki Husserl Arşivleri'nde korunmakta olup 45,000 sayfa gibi fantastik bir miktara tekabül etmektedir– kahredici bir öyküsü de söz konusudur. Bu orantısızlık, o zamana dek gerçekleştirilen mütevazı

[28] 1 Ocak 1905 tarihli mektup, *Grazer Philosophische Studien* 6'de yayımlanmıştır (1978), 2-3.

ve fiili ilerleme ışığında, yeni başarılarının yarattığı coşkun gururunun, umutsuzluğunun ve kendini aşağı görmesinin alternatif dışavurumlarına karşılık gelmektedir. Aslında, yaşamında birkaç kere, örneğin 1906'da ve yirmilerin başında, Husserl'in akut depresyon dönemlerinden geçtiğini biliyoruz. Bu [depresyon dönemleri] normal aralıklar dâhilindeki değişimlerin ötesine geçmiş olamazlar.[29] Yine de Husserl'in kişiliğinde coşkun bir üstünlük duygusuyla heves yitimi nöbetleri arasında karakteristik bir ikircim söz konusuydu.

Bu ikircimin kökenleri hakkında spekülasyon yapmaktan imtina edeceğim. Husserl'in ulaşılması imkânsız ölçüde yüksek –ve başarılarıyla büyüyen– özlemlerine ve onları hiçbir yaşam süresi içinde kendisinin gerçekleştirmeyi umut edemeyeceği yönünde kaçınılmaz bir fark edişe dayanarak bunu açıklamak yeterince kolay olacaktı. Bunun yanı sıra, kendi özerklik talebine göre yaşayacak kadar bağımsız ve yine de felsefi gelişiminin tüm iniş-çıkışları boyunca onu takip edecek kadar sadık işbirlikçiler bulmanın onun için ne denli zor olduğunun farkına varması da kaçınılmazdı. İzlenen bu hat boyunca bir yerde, amaçlarından sapmak durumunda kaldılar. Yine de en sonuna kadar Husserl eninde sonunda hakiki öğrencisini bulduğu ve çalışmalarına devam edebileceği ve edeceği yönündeki sarsılmaz umuda sıkıca tutunmuştu. Potansiyel mirasçılarına dair yargısının kimi zaman grotesk yanılgıları, göreve ve bu görev için duyduğu sorumluluk duygusuna kendini körlemesine verişi ışığında anlaşılmalıdır.

Husserl'in felsefesinin bazı paradoks ve başarısızlıkları, güçlü ve zayıf yönleriyle kişiliği dikkate alınarak anlaşılabilir. Yine de benim ana düşüncem, onun felsefesi ile gelişiminin içsel bir mantığı ve kendisini bütünüyle adanmış hissettiği davası ("*Sachen*") göz önüne alınarak anlaşılmalıdır.

---

[29] Halle'deki yıllardan son yıllarına kadar bu aşamaların elle tutulur kanıtları özellikle Husserl'in –*Depressionen* hakkında rahatça konuştuğu– mektuplarında bulunabilir. Bakınız benim "Concerning the Phenomenological Tendency," *Journal of Philosophy* LX (1963), 587.

Franz Brentano'nun Edmund Husserl'e yazdığı 7 Ekim 1904 tarihli mektubun son bölümünün tıpkıbasımı

Dass Sie in vielen Beziehungen sich frei von der einst empfangenen Lehre zu entfernen scheinen, kränkt mich, wie Sie ja wohl auch nicht zweifelten, in keiner Weise. Selbst immer noch am Alten ändernd und hoffentlich bessernd, habe ich meinen Schülern nur Aufmunterung dazu gegeben. Und wer könnte sich mehr über einen Fortschritt des einstigen Schülers freuen als der einstige Lehrer. Und nun noch freundschaftliches Lebewohl! Hochachtungsvoll

Franz Brentano

Edmund Husserl'in Franz Brentano'nun mektubuna verdiği cevabın ilk bölümünün tıpkıbasımı

Göttingen, den 11. u. 15. Okt. 1904
Wöhlerstr. 11

Mein hochverehrter Lehrer!

Ein Brief von Ihrer Hand – welch grosse und unverhoffte Freude! Von Herzen beglückt es mich zu hören, dass Sie meiner noch, und in so grosser Güte gedenken. Ich selbst habe es nicht vergessen, wie sehr ich Ihnen zu danken verpflichtet bin, wie tief Sie durch Ihre Vorlesungen und Schriften auf meine philosophische Entwicklung eingewirkt und wie viele Stunden edelster Erhebung Sie mir dereinst durch Heranziehung zum persönlichen Verkehr vergönnt haben. Nun ist es freilich anders gekommen, als ich es damals für möglich hielt. Ich begann als Jünger Ihrer Philosophie (soweit Sie sie damals ausgebildet hatten) und konnte, als ich zur Selbständigkeit herangereift war, bei ihr nicht stehen bleiben. Das ward mir nicht leicht. Von Natur ist wo(h)l kein Bedürfnis bei mir stärker ausgeprägt als zu verehren, mich denen, die ich verehre in Liebe anzuschliessen und mit Eifer für sie einzutreten. Aber zwiespältig wie meine (Natur leider ist, lebt in mir auch ein unbändiger kritischer Sinn, der unbekümmert um die Neigungen meines Gemütes kühl zergliedert und das ihm als unhaltbar Erscheinende rücksichtslos verwirft.)

Franz Brentano'nun Edmund Husserl'e gönderdiği 7 Ekim 1904 tarihli mektubun tıpkıbasımı.

C. HUSSERL'İN FELSEFESİNİN GELİŞİMİNDEKİ DEĞİŞKENLER

Her bağımsız düşünür gerçekten her on yılda bir
adını değiştirmek zorunda kalacaktı,
çünkü bu durumda o başkası olacaktır.
... [Dilthey'la olan] eski tartışma yalnızca eski pozisyonunu
şekillendiren Husserl'in gördüğü
şekliyle tuhaf görünmektedir. Ancak başkaları için
Husserl Husserl'dir.
Georg Misch'e gönderilen 7 Haziran 1930 tarihli mektuptan,
Alwin Diemer, Edmund Husserl içinde, Meisenheim: Hain,
1956. s. 393.

1. Ön-Fenomenolojik Dönem

Husserl'in biyografisinde ele alınacak ilk öğe karmaşık değişkenler fonksiyonunun ünlü teorisyeni olan Karl Weierstrass'ın – bazı derslerinin edisyonunda Husserl ona yardım etmiştir– ve diğer şeyler arasında, etkileyici vecizeleriyle dikkat çeken Leopold Kronecker'in danışmanlığı altında matematikçi olarak ilk eğitimidir: "Tanrı tam sayıları yaratmıştır, gerisi insanların eseridir." Aslında Husserl'in Leipzig Üniversitesi, Berlin ve Viyana'da (1876-83) bu alandaki çalışmaları astronomi ve fiziğin yanı sıra değişkenler hesabı üzerine teziyle onu doktora derecesi almaya kadar götürmüştür. Bundan sonra 1884'ten 1886'ya dek, Husserl biraz daha çalışmak amacıyla Viyana'ya döndüğünde tartışmalı bir papaz-eskisi olan, şimdi artık profesör bile olmayan Franz Brentano'yu dinlemeye gitmişti. Görünüşe göre bunun altında yatan neden kısmen merakken, kısmen de arkadaşı ve Bohemyalı dostu, daha sonra da Çekoslovakya'nın Devlet Başkanı olan Thomas G. Masaryk'in tavsiyesiydi. O zamana dek Husserl'in felsefeye olan ilgisi oldukça düzensizdi ve Leipzig'de büyük William Wundt bile onun üzerinde bir izlenim bırakmayı başaramamıştı. Brentano'nun kısa bir süre sonra yeni bilimsel psikoloji ve felsefeye olan ilgisi uyanmaya başlayacaktı. Ancak Husserl'in kendi soruları hâlâ yalnızca matematik alanında, özellikle aritmetik teorisi alanındaydı ki Brentano'nun felsefesi içinde pek bir şey ifade etmiyordu. Dolayısıyla Husserl Halle'de Brentano'nun danışmanlığındaki eski öğrencisi Carl Stumpf'un altında felsefe alanında bir üniversite kariyerine atılmaya sonunda

karar verdiğinde, "Psikolojik Analizler" altbaşlığıyla sayı kavramı üzerine bir "habilitasyon" tezi yazmıştı. 1891 tarihli müteakip ilk kitabı, hiçbir zaman tamamlanmayan *Philosophie der Arithmetik* – Franz Brentano'ya ithaf edilmiştir– "psikolojik ve mantıksal çalışmalar" olarak tanımlanıyordu. Matematik felsefesinde bu çalışmaların gayesi matematiğin temel kavramlarını kayda değer bir ayrıntıyla izi sürülen belli psikolojik edimlerden türetmekti.[30] Bu girişimin araçları çoğunlukla John Stuart Mill'den alınmıştı. Husserl onun *Mantık Sistemi*'ni yoğun bir şekilde incelemiş ve onu daha sonraki eleştirisinin gözde hedefi yaptığında bile, Mill'e mütemadiyen büyük bir saygı duymuştu. Aslında, Locke'tan Hume'a İngiliz empiristleri Husserl'in ilk felsefe okumalarıydı ve daha sonraki tüm gelişimi boyunca onun için temel bir öneme sahip olmaya devam ettiler. İlk ancak yetersiz türde bir fenomenoloji geliştirdikleri için onlara sıklıkla itimat etmiştir. Yirmiler boyunca kişisel deneyimlerimden bildiğim kadarıyla, fenomenolojiye en yakın yaklaşımlardan biri olarak, onları öğrencilerine bile tavsiye etmeye devam etmişti.

Müteakip dört yıl boyunca, Husserl'in düşünceleri çarpıcı bir değişim geçirmiştir. Bu, aritmetiği psikolojik temellerden türetme yönündeki özgün tasarısını terk etmesine yol açmıştır. *Aritmetik Felsefesi*'nin ilk cildine Önsöz'de, Husserl bir yıl sonra bir taslak olarak çıkacak olan ikinci cilt için bir program duyurusunda bulunmuştu. Buna karşın, Husserl'in evrakları arasında bu türden bir elyazması bulunmamıştır.[31] *Logische Untersuchungen*'in Önsöz'ne göre, bu, "matematiksel teori ve yönteme dair zor bir soru"ydu, özellikle "tümdengelimsel bir bilimin akli özü"ydü ki önceki yaklaşımıyla açığa kavuşturulamazdı.[32] Ek bir faktör Gottlob Frege'nin ilk ciltte yaptığı eleştiriydi. Frege'nin, mantık ve psikolojinin temelde farklı çalışmalar olduklarını Husserl'den çok daha önce iddia etmiş olduğu muhakkak ki doğrudur; *Philosophie der Arithmetik*'i gözden geçirirken bunu özel bir vurguyla yapmıştı.[33] Her hâlükârda, 1895'e dek Husserl dersle-

---

[30] Bu cilteki başlıca fikirlerin değerli bir izahı için bakınız Marvin Farber, *The Foundation of Phenomenology*, II. Bölüm. Geçmişe dönüp bakıldığında, Husserl bu psikolojik çalışmaları konstitütif fenomenolojinin habercileri olarak yorumlamıştır.

[31] *Husserliana* XII, Editorün Takdimi (Lothar Eley), s. viii.

[32] Ayrıca bakınız Editörün *Husserliana* XVIII için yazdığı Takdim (Elmar Holenstein), (s. xxiii), *Logische Untersuchungen*'e mevcut en detaylı geçişin izini sürer.

[33] *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* III (1894), 313-32. 1928'de W. R. Boyce Gibson'la sohbetinde Husserl Frege'nin ona yaptığı eleştiriyi açıkça kabul

rinde –1900'de *Logische Untersuchungen*'in ilk cildinde ve *Prolegomena zu einer reinen Logik*'te yayımlandığı şekliyle, mantıkçılar ve psikologlar arasında birdenbire kayda değer bir ilgi uyandırıp heyecan yaratan meşhur psikolojizm eleştirisini ortaya koymaya başlamıştı.[34]

A. PSİKOLOJİZMİN ELEŞTİRİSİ – Bu psikolojizm neydi? Söz konusu terim aslında Husserl'in kullanımından daha eskidir. O bunun için, 1891 gibi erken bir tarihte söz konusu terimi kullanan ve dolayısıyla Halle Üniversitesinde kaynağı olarak başka bir filozoftan –meşhur Hegelci tarihçi Johann Eduard Erdmann'dan– bahseden Stumpf'a itimat ediyordu ki bu âdeta yerel geleneği imâ eden bir olgudur.[35] Yine de Stumpf'un daha geniş kullanımıyla mukayese edildiğinde, Husserl'in kullanımı – o zamanlar olduğu gibi– mantık problemlerine doğru yöneldiğinden daha belirlidir. Söz konusu terimin aşağılayıcı bir etiket değil de betimleyici olduğunu iddia ederken, onu "mantığın oluşturulması için teorik bir temeli... psikolojinin, özellikle de bilgi psikolojisinin sağladığı" yönünde bir görüş olarak tanımlamıştır; daha açık ifade edersek psikolojizm, Husserl için, psiko-

---

eder. ("Husserl'den Heidegger'e. Freiburg Günlüğünden alıntılar") *JBSP* II/1 (1972) s. 66: "Frege tam da taşı gediğine oturttu." Bu yıllar boyunca gelişimi için, Elmar Holenstein'in *Husserliana* XVIII'e ve Karl Schuhmann'ın *Husserl-Chronik*'e editoryal takdimine bakınız. The Hague: Martinus Nijhoff, 1977.

[34] Husserl'in hayal kırıklığının ardında yatan, *Logische Untersuchungen*'in zamanın Anglo-Amerikan dergilerinde hiçbir zaman ele alınmamış olmasıdır. Buna karşın, Bertrand Russell, ilk olarak 1924'te *The Dial*'da yayımlanan "Yirminci Yüzyılda Felsefe" araştırmasında, onu "muazzam bir çalışma" olarak nitelendirmiştir; şimdi Leuven'de Husserl Arşivlerinde bulunan, Husserl'e yazılan 19 Nisan 1920 tarihli spontan bir mektupta, 1917'de barışçı faaliyetlerinden ötürü hapiste kaldığı sürede yanına söz konusu kitabın ikinci edisyonunu aldığından bahseder. Bunun yanı sıra Brixton'da hapiste kaldığı süre boyunca kardeşi Frank'e yazdığı mektuplarda, görünüşe göre, *Mind*'ın editörü F. G. Stout'a gözden geçirme yazısı için söz vermiş ve yazıyı orada yazmaya niyetlenmiştir, ancak ikinci edisyonda olmayan ve 1920'ye dek çıkmayan altıncı araştırmayı bekliyordu hâlâ. Constance Malleson, Ronald W. Clark, *The Life of Bertrand Russell*'a dayanarak, (London: Jonathan Cape, 1957, s. 348) girişimini "bir balinayı yutmaya çalışmak gibi" tanımlamıştır.

[35] Öte yandan, Amerikalı bir selef de bulunmaktadır: Orestes Brownson (1803-1876), Katolik Transendentalist, bunu 1874 gibi erken bir tarihte "Ontologism and Psychologism" makalesinde kullanmıştır (*Works* II, ss. 468-486). Ona göre, "saf, katıksız bir psikolojizm özneyi kendi nesnesi olarak ya da en azından nesneyi teçhiz eden olarak –kendi kaynaklarından, nesnel gerçekliğin gerçek düzeninden bağımsız olarak– ileri sürer. Onun bunu, ontolojizmden "bile daha tehlikeli" bir yanılgı olarak reddettiğini söylemeye lüzum yok.

lojinin mantığın hem zorunlu hem de yeterli temeli olduğu görüşünü temsil ediyordu. John Stuart Mill'in *Sir William Hamilton'un Felsefesinin İncelenmesi*'ndeki mantık tanımlaması psikolojizmin ana örneğini vermiştir, buna karşın Alman psikoloğu ve filozofu Theodor Lipps –empati kuramının yaratıcısıdır– onun önde gelen yerel örneğiydi. Bununla birlikte, Husserl'in daha sonra söz konusu terimi daha geniş bir anlamda kullandığını da göz ardı etmemeliyiz. Dolayısıyla, *Formale und transzendentale Logik*'te (1929) bunu "psikolojikleştirme", yani ne türden olursa olsun nesneleri, psikolojik deneyimlere dönüştürme girişimine genişletmiştir. Açıkçası, bu daha geniş psikoloji tipinin mantığın ötesinde, örneğin etik, estetik, teoloji ve sosyoloji gibi sahalarda uygulamaları vardır.

Dikkate değer ölçüde eksiksiz ve adilane bir yargılamada bulunduğu mantıksal psikolojizme karşı kanıtlarını toplarken, Husserl ilkin psikolojizmin sonuçlarının saçmalığını göstermeye çalışmış ve sonra da onun dayandığı önyargıya hücum etmiştir. Bu sonuçlar arasında Husserl ilk olarak mantıksal ilkelerin geçerliliği için psikolojik yasaların uygunluğunu ele almıştır. Mill ve Spencer, çelişmezlik yasasını fiili düşünüşümüze dayanan psikolojik bir yasa olarak yorumlamaya çalışmıştır. Mill'e göre, bunlar inanç ve inançsızlığın birbirini dışlayan iki ayrı zihinsel durumları olduğuna dair bir gözleme dayanan "deneyimden elde ettiğimiz en eski ve en bilindik genellemeler"di.[36] Ancak, (psikolojik olarak pekâlâ kuşku duyabileceğimiz) olgusal bir öncül verildiğinde, bu kendi düşünüşümüzün geleceğine yönelik olası bir çıkarımdan daha fazlasını gerekçelendirmez mi? Peki bu, bir önermenin hem doğru hem de yanlış olamayacağı yönündeki önerme yasası hakkında neyi kanıtlar ki?

Başka bir sonuç psikolojizmin mantıksal olarak şüpheci bir göreliliği imâ ettiğidir. Zira, mantık yasalarını insan düşünürlerin psikolojik karakteristiklerine bağlı kıldığımız anda, onları ayrıca bu düşünürlere göreli kılarız ve sonuç olarak tüm durağanlığı içinde insanı her şeyin ölçüsü hâline getiririz. Şimdi Husserl'in göreliliğine göre bu kendi kendini yok eden bir pozisyondur: Kendi doğruluğunu iddia ederken tüm bilginin olanağını reddeder. Aslında doğruluk ve yanlışlığın anlamını bile ortadan kaldırır.

O halde Husserl "psikolojik önyargılar"a özellikle aşağıdaki

[36] *System of Logic*, II. Kitap, Böl. VII, 5.

şekilde doğrudan saldırmıştır: (i) Düşünme gibi psikolojik fenomenlerin kuralları psikolojiden türetilmelidir; (ii) mantığın ana konusu psikolojik fenomenlerden başka bir şey değildir; (iii) mantık, kendinden-apaçık kesinlik ölçütüne uygulandığında, özel türde bir duyguyla uğraşır ki başka herhangi bir duygu gibi, psikolojinin asıl çalışma alanını oluşturur.

(i)'ye yanıt olarak, Husserl herhangi bir hakikatin, yalnızca psikolojik yapıya ilişkin bir hakikatin değil, düşünme kurallarına uygun olabileceğine işaret eder. Psikolojik yasalar yalnızca –bu türden yasaların özellikle insan doğasına uyarlandığı– teknik talimatlar durumunda devreye girer. Tıpkı matematiğin sayma işlemlerimizle değil de sayılarla ilgilendiği gibi (Frege'nin gösterdiği ve Husserl'in de şimdi teslim ettiği gibi), onun "kardeş çalışması, mantık"ın da kavramları, yargıları ve çıkarımları oluşturduğumuz işlemlerle ilgilenmediğini açıklayarak göğüs gerdiği önyargı (ii). Bunun yerine, bu işlemlerin, yani kavram, önerme, sonuç, vs. gibi "ideal" entitelerin oluşturulmasını araştırır. (iii)'e şöyle yanıt verir: Mantığın duygular olarak kendinden-apaçıklığa dair duygularla ilgilendiğini düşünmek bir yanılgıdır. En iyi ihtimalle, mantık kendinden-apaçıklık duygularının ortaya çıkabileceği koşulların izahıyla ilgilenir.

Dolayısıyla, psikolojizme dair önyargıların çürütülmesi aynı zamanda ilk araştırma, analiz ve indirgenemez yapısı içinde mantık âleminin betimlenmesini içerir. Zira, Husserl'in *Prolegomena*'sının salt yıkıcı olmak gibi bir niyeti yoktu. Pratik bir düşünme disiplini olarak mantık için teorik bir mantık bilimine duyulan ihtiyacı göstererek işe koyulmuştu. Şimdi, psikolojinin yardımını reddettikten sonra, tüm psikolojik içeriklerden sıyrılmış saf bir mantık fikrini anahatlarıyla oluşturmaya koyulmuştu.

B. SAF BİR MANTIK KAVRAYIŞI – Husserl bunun tam da yeni bir fikir olduğunu herhangi etki altında kalmadan bizzat kabul etmişti. Öncüleri arasında Kant, Herbart, Lotze ve Leibniz'den bahseder ve neredeyse unutulan Bernhard Bolzano'ya, "tüm zamanların en büyük mantıkçılarından biri"ne özellikle hakkını teslim eder.[37]

---

[37] Bu, Husserl'i Bolzano'nun genel felsefi tutumu ve naif Platonculuk olarak kabul ettiği şeyi eleştirmekten alıkoymaz. Dolayısıyla, 27 Mart 1905 gibi erken bir tarihte, Brentano'ya yazdığı mektupta şöyle karşı çıkmıştır:

Ancak Husserl'in kendi taslağı bir takım özgün nitelikler göstermektedir, bunların arasında saf mantığın iki-düzeyli yapısı olarak adlandıracağımız şeyden bahsedeceğim sadece. İlk düzey, –anlamlar ve çeşitli kombinasyonlarından oluşan– ifadeler mantığının (*"apofantikler"*) incelendiği önermeler ya da "doğruluklar" düzeyi. İkinci düzey, bu ifadelerin atıfta bulunduğu "şeyler"den, yani onların ileri sürdüğü olgu durumlarından (*Sachverhalte*), ilişkilerden, komplekslerden ve onların girdiği ve Husserl'in *formel ontoloji* olarak adlandırdığı şeyin inceleyeceği diğer konfigürasyonlardan oluşur.

Aslında, bu iki-düzeyli şablon saf mantığın –sırasıyla Bolzano ve Meinong tarafından en etkileyici şekilde formüle edilen– tekdüzeyli iki kavrayışını bütünleştirir. Bolzano, saf mantığını temsilî ideler, önermeler ve doğruluklar (*Vorstellung an sich, Satz an sich, Wahrheit an sich*) etrafında dönen önerme düzeyinde tanzim etmiştir. Meinong yalnızca "olgu durumları"nı – bunları *"Objektiv"* olarak adlandırıyordu– ve diğer formel ontoloji kategorilerini biliyordu. Husserl'in kavrayışı her iki düzeyi, yani geçerli ya da geçersiz olabilen önermeler düzeyi ve "varolan" ya da "varolma"yan olgu durumları düzeyini birleştirip bütünleştiriyordu, Bertrand Russell'ın Meinong'un terimini değiştirdiği gibi. ("[bir şeyin] doğru olması" oldukça zararsız bir Almanca kelime olan *"bestehen"* in daha az tözselleştirici [hypostasizing] bir eşdeğeri olabilir.)

Bununla birlikte, Husserl'in kendi yayımlamış olduğu yazılarında saf mantığın gelişimi, aslında üçüncü cilt için planlanmış-

---

"İdealar"ın, ideal olanakların tüm mistik-metafizik kullanımının bütünüyle bana yabancı olduğunu eklemem gerekiyor. Bolzano bile *"Vorstellungen an sich"* ve *"Sätze an sich"*ini gerçekleştirmiyor. Bolzano'nun bu kavrayışı ve *Wissenschaftlehre*'sinin ilk iki cildinde empirik psikolojiden bağımsız değerli mantıksal açıklamalarının oluşu, Lotze'nin Platonik İdealar öğretisini yeniden yorumladığı gibi üzerimde güçlü bir etki yaratmıştır. Yine de Bolzano'ya *Logische Untersuchungen*'de ortaya koyduklarıma dayanarak "hoca" ya da "öncü" diyemem. Ortaya koyduğum bir bilgi teorisinin ve bilgi fenomenolojisinin parçalandır. Bunların her ikisi de Brentano'ya yabancıdır. O son derece matematiksel ve mantıksal bir kafaydı, ancak en güç algılanan kavramsal analizler ve formel mantıksal teoriler neredeyse naif bir epistemolojiyle onda bir araya gelirler. Onda bilginin fenomenolojik olarak aydınlatılmasına yönelik bir fikir emaresi yoktur (Lotze'de de yoktur).

Bolzano'nun çalışmasına yönelik daha eksiksiz bir değerlendirme dahi Husserl'in *"Logische Untersuchungen"*inin ikinci edisyonu için yazdığı *"Vorrede"*nin taslağında, *Tijdschrift voor Philosophie* I içinde (1939), 128-130, bulunabilir, çeviri P. J. Bossert ve Curtis H. Peters. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975, ss. 47-49

tı,[38] oldukça üstünkörüdür, buna karşın matematikçi Husserl matematik formelleştirmeye ilgi göstermeye devam etmişti. O, görünüşe göre, Bertrand Russell'in çalışmalarının bile farkındadır, ancak hiçbir şekilde –etkin olarak– bir pay sahibi olmadığı salt sembolik mantık ve mantıksal cebrin değeri konusunda şüpheciydi. *Formale und transzendentale Logik* (1929) saf mantık kavrayışına bazı önemli eklemeleri içerir. Bunların arasında, ideal yapınınki gibi, yani önermesel anlamlarımızı ifade eden özdeş cümlelerden oluşan söyleme dair bir kavrayış, mantığın üçüncü düzeyine dair bir kavrayış bulunmaktadır: İdealdir, çünkü farklı konuşmacılar farklı zaman ve yerlerde dile getirdiğinde bile, özdeş anlamda aynı cümle olarak kalırlar.[39]

Bu tasvir son zamanlardaki göstergebilim öğretisiyle, özellikle sentaktik ve semantik arasındaki ayrımlarla ne denli ilgili olabilir? Husserl'in bizzat sentaktik formlar teorisi fikrini ve hatta tüm olanaklı dillerin a priori bir gramerini geliştirmiş olması vurgulamaya değer görünmektedir.[40] Bununla birlikte sentaks terimini hem önermelere hem de cümlelere uyguladığı ve cümle formlarının türetilebileceği önermelerin sentaktik formlar teorisine bir öncelik verdiği göz ardı edilmemelidir. İmler ve imlenen arasındaki ilişkilerin incelenmesi olarak anlaşılan semantik için, Husserl ayrı bir çalışma tahsis etmemiştir; ancak sonraki anlam fenomenolojisi, meşru ve gayri-meşru anlamlarla ilgili kuralların türetilebileceği teorik içgörüleri içermektedir. Husserl öncelikle, ontolojik nesnelerin dilbilimsel ifadeler katmanıyla ilişkilerini incelemeden önce hem önerme anlamları hem de –bu anlamlarla kastedilen– ontolojik nesneler olarak, sembollerimizin imleniminin bir çalışması olan saf mantıkla ilgilenmekteydi. Öyleyse, böyle bir çalışma göstergebilimsel yasa ve kuralların bir formülasyonuna yol açmaktadır.

Husserl'in başlıca ilgisi, Husserl saf bir mantık olanağını tesis ettiği andan itibaren, derhal farklı sorunlara yönelmiştir. Bu olanağın daha sistematik bir gelişimini kavramlar, önermeler ve çıkarımlar mantığını araştıran Alexander Pfänder'in[41] *Logik*'i (1921)

---

[38] K. Schuhmann, *Husserl-Chronik*, ss. 63-64.

[39] Bu kavrayışın daha tam bir gelişimi için bakınız Dorion Cairns, "The Ideality of Verbal Expression" *PPR* I (1941) içinde, 453-462.

[40] *Logische Untersuchungen* II, I, IV; *Formale und transzendentale Logik*, §I vd. ve Beilage I.

[41] Aslında Husserl Pfänder'den 1909'da küçük bir mantık kitabı yazmasını istedi; bakınız K. Schuhmann, *Husserl über Pfänder* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1973), s.

gibi çalışmalara; sorular, varsayımlar, yasalar ve buyruklarla uğraşan bu incelemeyi esas alarak bazı öğrencilerinin gerçekleştirdiği çalışmalara bırakmıştır. Husserl'in Leh öğrencilerinden biri Roman Ingarden bu türden bir analizin özellikle etkileyici bir uygulamasını edebi sanat eserlerine tatbik etmiştir; sanat eserlerinde seslerin, anlamların ve kastedilen nesneler katmanı gibi başlıca katmanları – eserlerin ilave yönlerini ve bütün yapısını göz ardı etmeksizin– kayda değer bir ayrıntıyla ve ayrı ayrı incelemiştir.[42]

Arasöz: Meinong'un "Gegenstandstheorie"si ve Husserl'in Mantık'ı

Bu noktada, Husserl'in fenomenolojisi ve Alexius Meinong'un *"Gegenstandstheorie"*si arasındaki ilişkinin kısa bir tartışması uygun görünmektedir, zira özellikle Meinong'un felsefesi, Anglo-Amerikan dünyada gerek Husserl gerekse de –bu mesele söz konusu olduğunda–Brentano'nun felsefesinden çok daha erken ve etkili bir tesir alanı oluşturmuştur. 1904 gibi erken bir tarihte Bertrand Russell aynı duyguları paylaşan üç makaleyi *Mind*'da ona ithaf etmiştir. G. E. Moore, C. D. Broad ve yeni İngiliz realistlerinin diğer öncüleri de bu ilgiyi paylaşmıştır. Birleşik Devletler'de Wilbur M. Urban bu düşüncenin, şimdi Roderick M. Chisholm'un takip ettiği önde gelen Amerikalı savunucusuydu. Takip eden on yılın sonunda, Husserl'in felsefesi dikkat çekmeye başlamıştı.[43]

Husserl ve Meinong arasındaki karşılıklı ilişki –kişinin fikirlerin cömertçe paylaşımını umut edilebileceği– mutsuz bir rekabetle birleştirilen paralel gelişmelerin bir öyküsünü sunuyor. İlgili verilere tam anlamıyla ulaşılsa bile yeni fikirlerin savunulması söz konusu olduğunda kimin kimi önceleğini belirlemeye de-

---

24 ve H. Spiegelberg, "Neues Licht auf die Beziehungen zwischen Husserl und Pfänder," *Tijdschrift voor Filosofie* XXXVI (1974), 569.

[42] Alexander Pfänder'in *Logik*'i *JPPF* IV'de (1921) yayımlanmıştır. *JPPF* X'te (1928), Ernst Heller'in *Zur Logik der Annahme*'si içinde de yayımlanmıştır. Friedrich Löw'ün *Logik der Frage Archiv für die gesamte Psychologie* LXVI'da (1928) çıkmıştır, 357-436. Roman Ingarden'in *Das literarische Kunstwerk* Max Niemeyer (Halle, 1931) tarafından, yazarın *Gesetz und Sittengesetz*'i Max Niehans (Zurich, 1935) tarafından yayımlanmıştır.

[43] Bakınız J. N. Findlay, *Meinong-Gedenkschrift* içinde "Meinong'un Anglo-Amerikan Ülkelerindeki Etkisi". Graz: Steierische Verlagsanstalt, 1952, ss. 9-20.

ğip değmeyeceğinden şüphe duyulabilir. Acı gerçek şu ki, başlangıçta anlaşmaların dostça bir teyidinden ve fırsat düştükçe yapılan yazışmalardan sonra bile, Meinong ve Husserl arasındaki ilişkiler, daha başarılı olan Meinong tam teşekküllü *Gegenstandstheorie*'siyle (1902) ortaya çıktığında, zamanla daha gergin bir hâle gelmiştir. Husserl bunda ve ismin kendisinde –1901 tarihli *Logische Untersuchungen*'in en az iki alt-bölümünde müdafaa ettiği ve form bakımından ondan daha aşağı düzeyde olan "genel nesneler teorisi"nden (*allgemeine Gegenstandstheorie*) alınan– kaynağı belirtilmemiş bir borç görmüştü. Buna karşılık, *Gegenstandstheorie*'nin adını sarf etmeden, en az on yıl önce, bu eserin işaret ettiği alandaki çalışmalarını yürüten Meinong, o zamandan bu yana Husserl'in çalışmalarına atıfta bulunmaya bütünüyle son verecek kadar bu imâya içerlemiştir. Gelgelelim, kendi çalışmasının takdire şayan otobiyografik özetinde bile Meinong başka bir çağdaş felsefi hareketten ziyade fenomenolojiye daha yakın hissettiğini beyan etmiştir.[44]

Meinong'un felsefesini Fenomenolojik Hareketin tarihiyle ilişkili kılan şey Meinong'un Brentano'nun öğrencilerinden biri olduğu gerçeğiydi; kendisinden beş yıl daha kıdemli Carl Stumpf ve altı yıl daha düşük kıdemde olan Husserl gibi, onlarla tam da aynı yolu takip ederek hocasını geride bırakmıştı. Bu üçü arasında Meinong, Viyana'dan Graz Üniversitesine geçtikten sonra bile, coğrafî anlamda Brentano'ya en yakın yerde yaşayıp ders vermesine karşın, onunla en az temas hâlinde olan kişiydi. Yine de Brentano'nun nazarında Meinong'un ve Husserl'in sapmaları arasında pratik anlamda hiçbir fark yoktu.[45]

Mevcut bağlamda, Meinong'un ilgili yegâne öğretisi nesneler

---

[44] *Selbstdarstellung* içinde, Schmidt, Raymund, ed., *Philosophie der Gegenwart*, Vol. I (1921), s. 55 vd. –1906 yılında günlük notlarında Husserl söz konusu ilişkiyi aşağıdaki şekilde ifade etmiştir: "Biz aynı karanlık kıtada seyahat eden iki yolcu gibiyiz. Elbette çoğunlukla aynı şeyi görüp tanımlıyoruz, fakat farklı açılardan, farklı tamalgı türüne uygun olarak." (*PPR* XVI (1956), 296).

[45] Henüz nihai olmasa da tüm ilişkinin yararlı bir açıklaması için bakınız: Hans Schermann, *Husserl und Meinong*. Leuven Doktora Tezi, 1970 (yayımlanmamış). Meinong'un Husserl'in 1902 tarihli etik dersleri üzerindeki etkisi için bakınız: K. Schuhmann, *Husserl-Chronik*, s. 70; 1904/1905'de *a.g.e* içinde; Meinong'un "*Über Gegenstände höherer Ordnung*" okuması için *a.g.e* 1904/05, ss. 82, 85, Meinong'un "*Über die Stellung der Gegenstandstheorie*" sine yönelik tartışma konusunda 1907, *a.g.e*. s. 108. Husserl'in Meinong ve William Stern arasındaki yazışmalara duyduğu ilgi için, bakınız *Husserliana* X, 232 vd.

teorisidir (*Gegenstandstheorie*), söz konusu teoride varolan bilimlerin, onun ifadesiyle, "yersiz yurtsuz" (*heimatlos*) bıraktığı bir dizi parçayı bu teoriye dâhil etmeye çalışıyordu. Onlar arasında, salt duyularımıza verilen nitelikleri saymıyordu yalnızca, aynı zamanda "negatif nesneler" gibi şeyleri de sayıyordu. Aslında, Meinong bu dünyanın meşru müdavimleri olarak yuvarlak kare gibi "imkânsız nesneler"i bile kabul etmişti, zira doğru ya da yanlış ifadelerde onlara atıfta bulunulabiliyordu. Bu nesnelere dair nihai sistemi dört ana gruptan oluşmaktadır: (1) teorik nesneler, (2) nesnemsi varlıklar (*Objektive*), (3) değer nesneleri (*Dignitative*) ve (4) arzu nesneleri (*Desiderative*). Bunların arasında en çok ilgi uyandıran "*Objektiv*"di. Meinong onu bir yargı ya da bir varsayımda farz edilen özel türde kompleks bir varlık olarak yorumluyordu; onun en uygun ifadesi "*atomların mevcut olduğu* doğrudur (yanlıştır)" gibi bir ifadenin isim tamlamasıydı. Meinong bu "*Objektiv*"lerin çeşitli türleri arasında da bir ayrım yapmıştır. Onların tam anlamıyla somut nesnelerde bulunabilen türden bir gerçeklik olduklarını iddia etmiyordu. Ancak bir hiçten de fazlası olmadıkları için, bu türden ikincil varoluş için en uygun isim olarak Almanca "*bestehen*" fiilini –çok da ayrıntıya girmeden– kullanıyordu. Açıkçası, bu anlamıyla "*Objektiv*" Stumpf'un tam da "*Sachverhalt*" adını verdiğiyle aynı şeydi. Yine de Meinong bu terimin yetersiz olduğu hissine kapılmıştı, çünkü bu yalnızca olgusal bir *Objektiv*'e uygulanabiliyordu, nötr olana değil. Ancak, Stumpf gibi Meinong da –Husserl'in yaptığı gibi– edimler ve olgu durumları arasında hiçbir aracı katmanı tanımamıştır.

Meinong'un felsefesinde, onu fenomenolojiye yakın kılan diğer özelliklerin yanı sıra yeni fenomenlere yönelik özgürleştirilmiş bir tavır; empirik olarak tesis edilmiş a priorizm yönünde Brentano'nun empirizminin geliştirilmesi, gerçeklik statüsü olmaksızın fenomenlere yönelik ilgisi ve son olarak da başlangıçtaki kabul edilmiş psikolojizmden özgürleşmesi yatmaktadır. Yine de Husserl'in erken fenomenolojisinde bile yaklaşım ve içerik bakımından onunla dikkate değer farklılıklar bulunmaktadır. Meinong'da ontolojik sorunlara yönelik kararlı bir tercih ve bu türden varlıkların verildiği "sunumlara" [presentations] dair daha az ilgi söz konusudur. Meinong özellikle Brentano ve Husserl arasındaki ana ilmek olarak kalmaya devam eden yönelimsellik gibi kilit fenomenlere pek ilgi duymuyordu. Meinong'un felsefesi fenomenolojik düşünme yapısıyla paralellik gösterdiği sürece,

daha eski olan Göttingen Çevresinin nesne-merkezli fenomenolojisine çok yakın duruyordu.

Meinong'un *Gegenstandstheorie*'siyle Husserl'in fenomenolojisi arasındaki ilişki aşağıdaki şekilde özetlenebilir:

i. Her ikisi için de Viyana yıllarının Brentano'su çıkış noktasıydı ve her ikisi de fiziksel ve ruhsal olandan ziyade fenomenlerin serbestçe kabul edilmesi yönünde onun ötesine geçmişlerdi.

ii. Her ikisi de o zamana dek ontolojide göz ardı edilen nesne türlerinin sistematik bir incelemesini ortaya koyma ihtiyacını keşfetmişti.

iii. Her ikisi de bu nesneleri incelerken varoluş sorunlarını göz ardı etmenin önemini vurgulamıştı.

Öte yandan Meinong, çok daha nesnelci yaklaşımında, bilinç analizine ve bir nesnenin görünüş biçimlerine –ki Husserl'in fenomenolojisinin baskın ilgi alanını oluşturuyordu– öncelikli bir ilgi duymuyordu.

2. *Saf Mantık'ın Öznel Korelatı Olarak Fenomenolojinin Başlangıcı*

Logische Untersuchungen'un ilk cildinin ortaya çıkışından sonra, pek çok okuru için Husserl realist bir nesnelciydi ve ideal yasalara yönelik vurgusu bile ona tam teşekküllü bir Platonculuk yönünde yatkınlık kazandırmışa benziyordu. Dolayısıyla, 1901'de "Fenomenoloji ve Bilgi Teorisine Yönelik Araştırmalar" başlığıyla çıkan ikinci cilt birbiriyle sıkıca bağlantılı olmayan altı incelemeyi sunduğunda –bunlardan yalnızca ilk dördü ("İfade ve Anlam", "Türlerin İdeal Birliği ve Yeni Soyutlama Teorileri", "Bütün ve Parça Öğretisi Üzerine" ve "Bağlı ve Bağımsız Anlamlar Arasındaki Fark ve Saf Gramer İdesi") sistematik saf mantık için hazırlık niteliğinde görülebilirdi– saf mantık idesine yönelik sistematik bir gelişim beklentisi içinde olanlar için oldukça şaşırtıcıydı. Bununla birlikte, kalan ikisi ve en kapsamlı incelemeleri açıkça "Yönelimsel Yaşantılar (*Erlebnisse*) ve 'İçerikleri'" ve "Bilginin Fenomenolojik Açıdan İzahı"yla uğraşmaktadır. Bu kulağa "apofantik" ve "formel ontoloji"den ziyade deneyim ve bilgi psikolojisiyle çok daha ilgiliymiş gibi geliyordu. Çok az kişi bunun şimdi gözden düşmüş bir psikolojizme dönüşten başka bir şey olmadığı hissine kapılmıştı.[46] Görünürdeki bu yüz seksen de-

[46] Bakınız, örneğin C. S. Peirce'ün *Collected Papers* 4.7'de Husserl'e yaptığı tek net atıf (1906):

rece dönüşün nedenini anlamak, Husserl'in fenomenolojisinin oluşumunun ardında yatan temel saiki anlamak demektir.[47]

Saf bir mantık idesi, o zamanlar mantığın psikolojik fenomenlerle ve psikolojiyle tüm temasını bütünüyle kesme teşebbüsü olarak yanlış yorumlanmıştı. Bunun gerçekleşememesi ve yapılmaması tam olarak Husserl'in yeni çalışmalarında değindiği noktadır. İdeal mantıksal entiteler bile –özel türde deneyimler olsalar da– bize yalnızca deneyimde verilidir. Hiçbir felsefi ve eleştirel mantık, bu nedenle, onları göz ardı edemez. Görünüşe göre bunun imâ ettiği şey, yapılması gerekenin deneyimleme biçimimizin bir psikolojisi, aslında bir düşünme psikolojisi olduğuydu. Gelgelelim, düşünme psikolojisi, özellikle Husserl'in erken döneminde hâkim olan türü, yeni mantığın ihtiyaçlarını tatmin etmek bakımından bütünüyle elverişsizdi.[48] Dolayısıyla, problem

---

Neslimizin kaç yazarı (okuru genel olarak tarif edilen karakterle daha da aşina kılarak yönlendirmek adına isim vermem gerekirse, –bu durumda örnek seçkin Husserl olsun), söylemlerinin yalnızca mantıkla ilgili olacağı ve psikoloji aracılığıyla ortaya konulmayacağı yönündeki vurgulanmış itirazlarından sonra ... *kendisini bulduğumuz şekliyle* insan ırkı gibi bir zihne ve –herhangi birine olduğu kadar aynı düşünceyi ete kemiğe büründürme tarzına da ait olması gereken– bu unsurların fazlasıyla göz ardı edilmesine özgü görünen bir düşünme sürecinin söz konusu unsurları konusunda aniden kararlı hâle gelmiştir.

Husserl'in insan ırkına empirik olarak sınırlanmış hâliyle "psikolojisi"nin Peirce tarafından yorumlamasının, Husserl'in yapmak istediği şeylerin temelden bir yanlış anlaşılması olduğunu da eklemeye pek lüzum görüyorum.

[47] Dönemleştirmeye dair mümkün ve fiili yanlış anlaşılmalar dolayısıyla, yukarıdaki açıklamada *Mantıksal Araştırmalar*'ın birinci cildinden ikincisine olan değişimle ilgili olarak vurgulamak istediğim, bu değişimin çağdaşları nazarında öncelikle Husserl'in düşüncesine dair imgeye dayanmasıdır, kendi imgesine değil. Natorp'un 1901 tarihli *Kantstudien*'i içindeki *Prolegomena*'ya yaptığı ayrı inceleme ilk izlenimin iyi bir göstergesidir. Elbette bölümlememin Husserl'in gelişimiyle ilgilenen Theodorus de Boer gibi öğrencilere tuhaf görünebileceğini pekâlâ anlayabilirim (*De Ontwikkelingsgang in het Denken van Husserl*) (Assen van Gorcum, 1966, özellikle s. 154; İngilizce baskısı *The Development of Husserl's Thought* başlığıyla, Th. Plantinga tarafından tercüme edilmiştir (Phaenomenologica 76), özellikle. s. 120 vd.) Aslında, Husserl'in gelişiminde hemen hemen hiç kopuş yoktur, olsa olsa doksanların sonunda tedrici bir ilgi kaymasından söz edilebilir. *Araştırmalar*'ın iki cildi eş zamanlı olarak çıksaydı, onların ayrı yayımlanmasının meydana getireceği şaşırtıcı bir tesir de ortaya çıkmayacaktı. Bu nedenle onun Fenomenolojik Hareketin gelişimi için geniş kapsamlı neticeleri olmuştur.

[48] O zamandan bu yana, kısmi olarak da Husserl'in harekete geçmesinin bir sonucu olarak, kayda değer bir değişim olmuştur. Würzburg okulunun çalışmaları, Max Wertheimer'in üretici düşünme üzerine yaptığı çalışmalarla Karl Duncker'in sorun çözme konusunda yaptığı çalışmaların sıklıkla Husserl'in fikirlerini kullanmış olması tipik örneklerdir.

çözme hızı ve mantıksal ya da genel zekâ konusundaki deneysel çalışmalar mantık yasalarını nasıl bildiğimiz sorusuna ışık tutmayı neredeyse imkânsız kılmaktadır. Husserl'in istediği, saf mantıkta incelenen entitelerin ortaya konulduğu süreçlerin betimleyici bir çalışmasıydı. *Logische Untersuchungen*'in ikinci cildine girişin oldukça ikincil nitelikte bir pasajında, şimdi "fenomenoloji", Brentano'nun tarzıyla betimleyici bir psikoloji olarak adlandırılan yeni bir çalışma [alanını] dahi tanımlıyordu.[49] Ne var ki 1903 gibi erken bir tarihte bu talihsiz kendini-yorumlamayı düzeltmeye çalıştı.[50] Zira çoğunlukla betimleyici anatomi ve jeolojiyi andıran bu türden betimleyici bir psikoloji, gerçek münferit vakalarda gerçekleştiği ve gözlemlendiği şekliyle deneyimlerin yalnızca fiili olgularıyla ilgilenmektedir. Bunun yerine, Husserl'in niyeti ideal mantıksal yasalara karşılık gelen mantıksal deneyimin ideal tiplerinin bir betimlemesiydi. Onların fiili deneyimdeki karşılıklarının olup olmaması onun için önemsizdir. Özellikle, farklı düşünme tiplerinin, görüsel bilinç formları ve derecelerinin ve de sembolik ve doğrudan temsil kiplerinin betimleyici bir analizine ilgi duyuyordu. Başlangıçtan bu yana, bu deneyimlerin saf türlerine ya da özlerine yönelik bu inceleme gerçek durumlarda neler olup bittiği sorusuna karşı tarafsızdı. Bu, betimleyici psikoloji de dâhil olmak üzere, empirik psikoloji biliminin alanı olarak kalmaya devam edecekti. Salt olgusal ilişkiler yerine, yeni "fenomenoloji" ister empirik ister deneysel olsun gerçek durumlardan bağımsız olarak anlaşılabilecek özsel bir ilişkiyi incelemekteydi. Bunun gerçekleştiği andan itibaren, felsefe mantıksal entitelere dair varsayılan bilgimizi epistemolojik olarak açıklayacak bir konumda olacak ve görevleri için deneyimleyen edimlerimizin temel tipteki yeterliliğini ya da yetersizliğini göstererek iddialarını değerlendirecekti.

Mantıksal entitelere karşılık gelen deneyimlerin incelemesi olarak anlaşılan, saf mantık ve fenomenoloji arasındaki ilişki onun erken ve güya bütünüyle psikolojik olan *Aritmetik Felsefesi* de dâhil olmak üzere, Husserl'in tüm eserlerine sirayet eden bir içgörüyü –öznel edim ve onun nesnel korelatının yapıları arasında bir paralelliğin olduğu yönündeki içgörüyü –aydınlatır. Bu paralellik, herhangi bir fenomenin her iki yönünün de incelendi-

---

[49] Einleitung §6, *Zusätze* §3.

[50] *Archiv für systematische Philosophie* IX (1903), 397-400.

ği ve birlikte tanımlandığı korelatif bir araştırmanın temelini teşkil eder. Biri olmaksızın diğerini incelemek yararlı olabilecek olan, ancak sonuç olarak –onların soyutlandıkları– somut deney bağlamına yeniden-bütünleştirmeyi gerektiren yapay bir soyutlama olacaktı. Bu, Husserl'in daha sonra "noetik" (edim) ve "noematik" (içerik) arasındaki paralellik olarak adlandırdığı şeydir.

Husserl'in *Logische Untersuchungen*'deki görüşüne göre yönelimsel nesne, edimin korelatıyla *özdeş* oluşuna ve Husserl'in oldukça tutarlı bir şekilde, hiçbir korelatın varolmadığı durumlarda, yönelimsel bir nesneye atıfta bulunmanın anlamsız bir konuşma olduğunu belirttiğine dikkat edin. Yalnızca *Ideen*'de, noematik bir nesne olarak yönelimsel nesne korelattan ayırt edilir (bir ağaç yanabilir, ama noematik bir nesnenin yanabileceğini söylemek saçmadır) ve fenomenoloji hem noetik *hem de noematik* fenomenolojiye dönüşür.[51]

Bu noktada, Husserl "fenomenoloji" terimini kapsamlı olarak kullanmaya başlar.[52] Ancak, onun tanıtılması hakkında maksatlı

---

[51] Bakınız G. Küng "Husserl on pictures and intentional objects," *Review of Metaphysics* XXVI (1973) 670-680.

[52] Karl Schuhmann benim için Husserl'de "*Phänomenologie*" teriminin kökenine yönelik ayrıntılı rapor hazırlanıştır. Aşağıdaki cümle onun Almanca izahından tercüme edilmiştir:

Husserl'in ilk elyazmalarıyla yalnızca kısa süre önce başlayan özellikle bir inceleme sayesinde (K I grubu) Husserl'de "*Phänomenologie*" teriminin kökeninin ve ilk ortaya çıkışının tarihi henüz yazılamaz. Şimdilik bulgularım aşağıdaki şekildedir:

1. *Pek mümkün görünmeyen köken*:

a. Eduard von Hartmann, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*. 1879: Husserl'in kişisel eşyaları içinde (Library BA690), ancak dokümanların okuduğuna dair bir emare görünmemektedir.

b. Herbart'ın öğrencisi Ludwig Strümpell, "*Die Einleitung in die Philosophie vom Standpunkte der Geschichte der Philosophie*" kitabında (Leipzig, 1886), felsefeyi teorik ve pratik felsefeye ayırır; teorik olanı da tekrar (ss. 42-43; bakınız Tablo s. 47) ontoloji, doğa fenomenolojisi (bunun özel uzantısı doğa felsefesidir), tin fenomenolojisi (özel uzantısı: Psikoloji) doğa yaratımının ve tinin fenomenolojisine (din felsefesinin teorik temeli olarak) altbölümler şeklinde ayırır. Husserl bu çalışmayı okumuştur (BA 690); diğer felsefi çalışmaların ve psikolojinin temeli olarak "*Phänomenologie*" kavrayışı Husserl'inkini andırmaktadır: Ancak bütün olarak bakıldığında, teorik felsefenin bölümleriyle sınırlı bu "*Phänomenologie*"nin taslağı, bana öyle geliyor ki terimin kökenini söz konusu eserde Husserl'de aramak pek mümkün görünmüyor.

c. Elbette ki 1891 gibi erken bir tarihte "*Der Folgerungskalkül und die Inhaltslogik*" makalesinde Lambert'ten "antik Alman mantıkçısı" olarak Leibniz'le birlikte bahsedilir. (s. 177); ancak bu atıf belki de "*Architectonica*"sını ilgilendirmektedir. "*No-*

hiçbir şey yoktur. Husserl onun çağdaş kullanımlarına aşinaydı, örneğin Ernst Mach söz konusu olduğunda. Husserl'in bağımsız yazılarında ilk ortaya çıktığı yer –hem empirik psikoloji hem de epistemoloji için bir temel mahiyetindeki "içsel deneyimin betimleyici fenomenolojisi"nden söz ettiği– *Prolegomena*'nın (1900) ilk baskısına bir dipnotta bulunmaktaydı. Yalnızca, 1901 tarihli *Logische Untersuchungen*'in ikinci cildine giriş ve başlıkta "fenomenoloji" yeni ve önemli bir disiplinin adı olarak ortaya çıkmıştır. Ancak o zaman bile Husserl onu yanlış bir şekilde "betimleyici

---

vum Organon"dan, 1900 öncesinde kâğıda dökülen, (Husserl tarafından) okunan kitaplara dair ve *Logische Untersuchungen*'de de alıntılanan eski listedeki elyazmalarında bahsedilir. Bununla birlikte, Husserl'in elindeki *Organon* kopyası üzerinde hiçbir karalama yapılmamıştır. Bunun yanı sıra, bir yanılsama (*Schein*) felsefesi olarak *Phänomenologie* yönelimi Husserl'inkinden oldukça farklıdır. Bu nedenle Lambert'in muhtemel kaynak olduğu pek söylenemez.

d. Unutulmaması gereken şey ise Husserl'in Hegel'in *Phänomenologie des Geistes*'ini, WW Vol. II'nin 1841 baskısı içinde 1884 gibi erken bir tarihte (Brentano'yla çalışmasının başlangıcına tekabül eder) edindiğidir; Önsöz Husserl'in elindeki kopyada alıntılanır: "Genel olarak bilim ya da bilginin (*Wissenschaft überhaupt*) bu oluşumu tinin *Phänomenologie*'sini oluşturan şey" cümlesi vurgulanmıştır. Ancak, evvela Husserl'in önsözü okuduğu tarih belirlenemez; üstelik Hegel'in *Phänomenologie*'sinin yönelimi Husserl'indekinden,–Husserl'in– bu metni bir kaynak olarak göremeyecek denli farklıdır

2. *Muhtemel köken*

a. H. Lotze, 1883 tarihli "*Grundzüge der Metaphysik*"te –Husserl'in erken dönem elyazmalarında birkaç kere bahsettiği ve erken dönem Husserl tarafından okunan– çalışma kitabının üçüncü bölümünü "*Phänomenologie* olarak ruh (*Seele*) teorisi" diye adlandırır. Kendi tanıklığına dayanarak Lotze'nin Husserl'in gelişimi için ne denli önemli olduğunu; aynı zamanda Carl Stumpf'un hem Lotze'nin hem de Brentano'nun öğrencisi olduğunu unutmayın.

b. Husserl Privatdozent'ken Halle Üniversitesinde Max Giessler'in yazdığı doktora tezinin "Düş Yaşamının Fenomenolojisine Katkılar" başlığıyla çıkması bu bağlama uyar ("*Beiträge zur Phänomenologie des Traumlebens*"). Dolayısıyla, öyle görünüyor ki Husserl'in bunu söz konusu literatürde kullandığı kaynak olarak araştırmak mutlak zorunlu değildir. Bunun yerine, bu terim Stumpf'un çevresinde – belki de Lotze'den geliyordu (bu doğrulanamayan bir hipotezdir) – kimi zaman kullanılmışa benziyor. Brentano'nun 1888/1889 tarihli "*Deskriptive Psychologie*" başlıklı kullanımı Stumpf'a kadar götürülebilir. Stumpf kısa bir süre önce St. Gilgen'de Brentano'yla bir yaz geçirmişti.

Aklıma gelmişken, Husserl söz konusu terimi ilk kez –"içsel deneyimin betimleyici fenomenolojisi"nin (*deskriptive Phänomenologie der inneren Erfahrung*) empirik psikoloji ve bilgi eleştirisiyle ters düştüğü Husserliana XVIII'de-*Prolegomena*'nın 57. altbölümüne uzun bir dipnot verdiğinde basılı olarak kullanmıştır. Aynı zamanda ikinci cilde atıfta bulunan bir dipnotta bunun gerçekleşmesi olgusu *Prolegomena*'nın eski metnine oldukça geç tarihte yapılan bir eklemeyi (muhtemelen 1889'da) mümkün kılmaktadır.

psikoloji" olarak tanımlıyordu, 1913'te bu girişi gözden geçirildiğinde değiştirilmek zorunda olan bir tanımdı.

Gelgelelim, burada Husserl'in "fenomenoloji" terimini kullanım tarihinin izini sürmenin pek bir anlamı yoktur. Can alıcı soru yeni bir bayrak altında neyin olup bittiğidir. Zira, Husserl'in gerçek analizleriyle yeni bir kavrayış, şekillenmeye başlamıştı. Husserl'in belki de hiçbir zaman yeniden ulaşamayacağı bu şeyler hakkında bir somutluk ve kusursuzluk vardı. Genellikle semantik ayrımlardan başlamak suretiyle, Husserl daha önceki herhangi bir analizin gerçekleştirmiş olduğundan çok daha derindeki fenomenlere nüfuz etmiştir. Birbirinden ayrılan görüşler daima büyük bir sabır ve hakkaniyetle tartışılmıştır. Husserl'in kendisi bile *Logische Untersuchungen*'in ikinci cildine geri dönüp şöyle bakmaya devam ediyordu:

> Salt bir program (ve özellikle felsefenin kendileriyle bolca kutsandığı en şatafatlılardan biri) olarak değil, ancak dolaysız olarak görülenen ve kavranan "şeyler" (*Sachen*) üzerine gerçekten temel bir çalışma yürütme girişimi olarak... bu, eleştiriler yoluyla ilerlediği noktada bile, bakış açılarında kaybolmaz, ancak son sözü şeylerin kendilerine ve onlar konusunda yapılan çalışmalara bırakır.[53]

Analiz edilen konulara duyulan ilginin yanı sıra bu somut analizlere dair beğeniyi en azından ifade etmek uğruna, şimdi bunların en önemli sonuçlarından bazılarını ortaya koymak istiyorum. Bereket versin ki daha iddialı bir okur şimdi J. N. Findlay'ın tercümesine havale edilebilir.

A. HUSSERL'İN SEMANTİĞİ – John Stuart Mill örneğinin onayladığı bir tarzda, Husserl somut mantıksal çalışmalarına "İfade ve Anlam" tartışmasıyla başlar. Bu başlangıç niteliğindeki analizlerde içerilenlerin çoğu müteakip soruşturmalar tarafından geçersiz kılınmıştır. Yine de Husserl'in fikirlerinden bazıları hâlâ ilgiyi hak ediyor olabilir ve bu yalnızca tarihsel bir kayıt uğruna olmayacaktır.[54] Bu tür bir değerlendirmede aşağıdaki ayrımları göstereceğim:

---

[53] *Logische Untersuchungen*. İkinci baskıya önsöz (1913), s. X.

[54] C. K. Ogden ve I. A. Richards tarafından *The Meaning of Meaning*'de [(1949), ss. 269-272] ortaya konulan Husserl'in semantik çalışmalarının izahı yanıltıcıdır, zira bu çalışmalar Londra derslerinin semantik problemlere belli bir ilgi duymayan ol-

(i) *Anlam* ve *tezahür*, yani bir ifadenin imlediği (*Bedeutung*) şey ve konuşana (*Kundgabe*) dair tezahür ettiği şey. Tezahür etme işlevi semantikçinin dile dair pratik ve duygusal işlevlerinden farklıdır, bunlar sembolik ve amaçsal işlevlerdir. Tezahür istemdışıdır ve onun anlayışı üçüncü şahsın yorumladığı bir im meselesidir.

(ii) *Anlam* ve *kastedilen nesne*: Bu ayrım özellikle farklı anlamların aynı nesneye atıfta bulunduğu ("Napoleon", "Austerlitz'de galip", "Waterloo'da mağlup", vs.) ve anlamların çelişkili olduğu ("kare daire"), dolayısıyla kastedilen bir nesnenin karşılık gelmediği durumlarda da, her ne kadar uydurma bir sözcük olan "abrakadabra" gibi bütünüyle anlamsız olsa da, ortaya çıkar. Husserl burada Frege'nin bazı fikirlerini kullanmış ve geliştirmiştir.

(iii) *İmsel* ya da *"sembolik" anlamlar* ve *görüsel anlamlar:* İmsel anlamlar nesnelerine görüsel *anlamların* içerdiği görüsel bir içerik (*Anschauung*) olmaksızın işaret ederler. Matematiksel bir tanıtlamayı oldukça sınırlı bir kavrayışla okuyan, sadece imsel anlamlarla düşünen yalnızca –alana yabancı– kimse değildir; o artık görüsel bir tasarıma başvurma ihtiyacı duymayan tam anlamıyla başarılı bir matematikçidir.

(iv) Ortaklaşa paylaştıkları bir *ideal anlam* ve anlamların çoklu edimleri: Bu özdeş anlam Husserl'e göre ideal bir entitedir, yalnızca psikolojik bir veri değil. Bununla birlikte, başlangıçta bu

---

dukça farklı bir perspektifine dayanmaktadır. –Bakınız benim "Husserl in England" *JBSP* I, (1970), 4-14; *The Context of the Phenomenological Movement*, ss. 144-161. Daha ilgili olan ise Guido Küng'ün verdiği aşağıdaki maddedir:

Stanisław Leśniewski, çağdaş mantıksal semantiğin babası ve Alfred Tarski'nin hocası, kendi "semantik kategori" mefhumunun Husserl'in "*Bedeutungskategorien*" (anlam kategorileri) geleneğini devam ettirdiğini ısrarla vurgulamıştır: "Benim 'semantik kategoriler' kavrayışım iyi-bilinen 'mantıksal tipler teorisi'yle yakın formel bir ilişki içinde kalırken, o –görüsel tarafı uyarınca– daha çok Aristoteles'in 'kategoriler' geleneğine, geleneksel gramerin 'söz bölükleri'ne [parts of speech] ve Edmund Husserl Bey'in '*Bedeutungskategorien*'ine bağlı kalmıştır (Bakınız onun *Logische Untersuchungen* II'si, ss. 294,295,305-312, 316-321 ve 326-342)." St. Lesniewski "*Grundzüge eines neuen Systems der Grundlagen der Mathematik*", *Fundamenta mathematica* 14 (1929) s. 14.

Diğer önemli Husserlci mefhumsa "*okkasionelle Ausdrücke*"dir (krş. LU II s. 79 vd.) "indeksik imler" "ben-merkezi tikeller," "token-refleksif kelimeler" gibi başlıklar altında bugün mantıkçılar ve dilbilimcilerin geniş kapsamlı olarak incelediği bir konudur [Krş. R. M. Gale "Indeksik imler, ben-merkezi tikeller ve token-refleksif kelimeler" *Encyclopedia of Philosophy*.]

ideal anlamları "anlamın edim-karakterlerinin ideal türleri" olarak kavrıyordu --de Boer'in haklı olarak dikkat çektiği gibi, *Mantıksal Araştırmalar*'ın ikinci cildi boyunca edimlere duyduğu ilgiyi açıklayan bir olgu. Ancak 1908'de onlara yöneltilen edimlerden açıkça ayrı olan meşhur ontik anlamlar ayrımı yapmıştır.[55]

B. HUSSERL'İN TÜMELLER (ÖZLER) ÖĞRETİSİ – Niceliksel olarak ayrı ifadeler için özdeş anlamlar kavrayışı Husserl'i tümelleri sorununa yöneltir. Ancak, Husserl için bu sonsuz meselenin önemi çok daha ötelere gider. Zira, şimdi bilincin genel özlerinin ve çeşitli yapılarına yönelik çalışma olarak tanımlanan fenomenoloji tümel özlerin kavrayışını varsaymaktadır.

Bu noktada, Husserl İngiliz empirizminin ve özellikle de nominalist kanadının itirazlarının gündeme getirdiği bir problemle yüzleşmek zorundadır. Husserl'in bazı açıklamalarına göre ilk incelediği filozof olan ve onun ulaştığı sonuçları kabul etmeden argümanlarını çok ciddiye aldığı Berkeley'le birlikte, Locke'un da (ne eşkenar ne de çeşitkenar olan, ancak bu iki özelliğe de aynı anda sahip olan tuhaf genel üçgeni biçiminde) genel idelere yönelik talihsiz öğretisini reddetmiştir. Oysaki bu ona, tümelleri –seçici dikkat gibi özel türdeki edimlerle mümkün kılınan genel işlevlere sahip– tikellerle değiştiren nominalistlerin ikamelerini kabul ettirmemiştir. Titiz bir incelemenin ardından Husserl, Berkeley'in, Hume'un, Hamilton'un ve Mill'in probleme dair çözümlerinin hepsinin saçma sonuçlara yol açtığı sonucuna varmıştı. Daha kötüsüyse, tümel önermelerin anlamlarını çarpıtmak zorunda kalmışlardı. Aynı zamanda Husserl, eski tarz empirizmin göz ardı ettiği ve genel özlerin hakkıyla kavrandığı generik deneyim ya da "ideasyon" gibi özel türde edimlerin olduğunu da göstermişti. Muhakkak ki, "renk" özü gibi genel özler ancak tikel örneklerin görüsel kavranışının temelinde verilir. Hâl böyleyken, ideasyon edimi (meşhur *Wesensschau*) özgün bir deneyimdir. Münferit parçaları seçmekten ve tümelleştirme yetisinin eksikliğinden gayrı hiçbir şeyi gerçekleştiremeyen, seçici dikkat edimlerine indirgenemediği gibi salt izole edici bir soyutlamaya da indirgenemez.[56]

---

[55] Ayrıca bakınız Guido Küng, "Husserl on Pictures and Intentional Objects," *Review of Metaphysics* XXVI (1972) 670-80 ve "The Phenomenological Reduction as Epokhé and as Explication," *The Monist* 59 (1975) 63-80.

[56] Husserl'in özsel içgörüleri elde etme yöntemi çarpıcı bir şekilde W. E. Johnson'un *Mantık*'ında yirmi yıl önce tarif ettiği "sezgisel tümevarım"ına benzemek-

Husserl'in soruşturmaları tümellerin doğası hakkında ortaya çıkabilecek tüm sorulara hiçbir şekilde cevap veremez.[57] Ne var ki, tümel önermelerin anlamının yalnızca genel özlerin kabulüyle karşılanabileceğini gösterdiği; onlarla doğrudan karşılaşacağımıza inandığımız örnekleri ortaya koyduğu ve onların verili olma biçimlerine dair önemli içgörüleri sağladığı ölçüde en azından onların varoluşunu tesis eder.

Tümellerin bu rehabilitasyonu Platonik bir realizmin kabulünü ne ölçüde içerir? Bu suçlama, şayet böyle tavsif edersek, gerçekten de Husserl'e defaatle yöneltilmiştir. Oysaki, Husserl'in bu aşamada iddia ettiği her şey, tümellerin kendileri hakkındaki doğru önermelerin varsayılmasına izin verecek yeterli bir varoluşa sahip kendine özgü varlıklar olduğuydu. Husserl hiçbir zaman onların gerçek, sonsuz, değişimden muaf ya da her hâlükârda tikellere üstün olduklarını beyan etmemiştir. Onların özel türdeki varlık kipi, "ideal" (*ideales* ya da *ideelles Sein*) olarak adlandırdığı gerçeği dışında, daima belirlenimsiz kalmıştır. Buna ilave edilmesi gereken, daha sonra, Husserl'in tüm mantıksal varlıkların, tüm nesnelliklerinin yanı sıra, kökenlerini öznellikten aldıkları yönündeki görüşü benimsediğinde, tümellerin, tikellerin algısal deneyimleri üzerine temellenen öznel bir bilinç tarafından nasıl "oluşturuldukları"nı açıkça göstermeye çalışmasıdır.[58]

C. BİLİNCİN YÖNELİMSELLİĞİ – Bilincin yönelimselliği soruşturması yalnızca *Logische Untersuchungen*'de zirvesine ulaşmaz, Husserl'in bilincin fenomenolojik analizinde daima temel içgörü olarak değerlendirdiği şeyi de içerir. Aslında, Husserl Brentano'ya bu emsalsiz fenomene dikkat çektiği için çokça güvenmektedir. Ancak bu, Husserl'in iki portrenin göndereninin özdeşliğinin pekâlâ sorgulanabileceği ölçüde hocasının kavrayışını değişip dönüştürebileceği gerçeğine gözlerimizi kapamamalıdır.

Brentano'nun kavrayışından kaynaklanan eksiklerle başlarsak:

i. Husserl bilincin nesnelere doğru yönelmişliği kavrayışını devraldığı vakit, edimde içkin oldukları fikrinden –Brentano'nun

---

tedir (II. Bölüm, VIII. Kısım, 3. altbölüm vd.). Bununla birlikte, Johnson'un Husserl'in *Logische Untersuchungen*'iyle aşina olduğuna inanmak için bir kanıt yoktur.

[57] Genel özlerin yapısı ve ilgili fenomenlerin sayısı *JPPF*'deki birtakım çalışmaların konusuydu, özellikle Jean Hering, Roman Ingarden ve bu kitabın yazarının çalışmaları IV, VII ve XI ciltleri içinde.

[58] Bakınız, ör., *Erfahrung und Urteil*, §82, ss. 396-7; çev. ss. 323-4.

kendisi yalnızca tedrici olarak ve aslında, "yönelimsellik" terimiyle birlikte bu fikri terk etmiştir– derhal vazgeçmiştir. Dolayısıyla, yalnızca Husserl'in düşüncesinde, "yönelimsel" terimi nesnenin bilinçte içkinliği anlamından ziyade bir nesneye doğru yönelmişlik anlamını elde etmiştir. Aynı zamanda, sadece Husserl'le, böyle yöneltilen edimler "yönelimler" olarak adlandırılmış ve "yönelimsel nesneler"e –yani yönelimlerin hedefi olan nesnelere ki görünüşe göre Brentano her iki terimi de hiçbir zaman kullanmamıştır– atıfta bulundukları belirtilmiştir. Bu münasebetle, o andan itibaren, "yönelimsel" ve "yönelimsellik" ifadeleri yönelimli olmak ya da bir yönelimle hedeflemek gibi ilişkisel bir özelliğe işaret ediyordu.

ii. Husserl yönelimselliğin tüm fiziksel fenomenlerin zorunlu ve yeterli ayırt edici niteliği olduğunu artık iddia etmiyordu. Brentano'nun başlıca kaygısına, yani psikoloji ve fizikî bilimler arasındaki yerinde ayrıma dair kendi ilgisizliğine bakınca Husserl'in tek ilgi duyduğu şey bu karakteristiğin mevcudiyetiyle tanımlanabilecek, "edimler" olarak adlandırılan bir fenomenler sınıfına dair bir soruşturmaydı. Dolayısıyla, Brentano'nun salt hislerin yönelimsel karakterini birincil ve ikincil nesneler arasındaki ayrıma gönderimde bulunmaksızın oldukça zorâki muhafaza etme girişiminden –bu türden hislerin kendilerine atıfta bulunduğu bir formda ikincil nesnelere sahip olduğunu söylemeyi mümkün kılan bir girişimden– vazgeçebildi. Husserl için yönelimsel yaşantılarla yan yana olan yönelimsel-olmayan yaşantıların (*Erlebnisse*) varoluşunu reddetmek için hiçbir sebep yoktur.

Bu kapsamda, Husserl'in izahı basitleştirilmiş ve ortak deneyime daha yakın olarak kabul edilebilirdi. Halbuki, Husserl'in kendi analizleri "*-ın* bilinci", "*-ın* algısı", "*-in* sevinci" vs. terimlerinde içerildiği üzere, "bir nesneye yönelmişlik"in en temel anlamını giderek zenginleştirir. Husserl'in yönelimselliğinin ilave dört niteliği ayırt edilebilir.

(1) *Yönelim "nesneleştirir"*: Bu bilinç akımının (*Reell*) ayrılmaz parçaları olan verilerin "yönelimsel nesneler"e atıfta bulunduğu anlamına gelir. Bu yönelimsel nesneler normalde yalnızca bu türden veri –çoğunlukla duyu verileri (*Empfindungen*) olarak tanımlanır ve *hiletik veriler* adıyla nitelendirilecektir– *aracılığıyla* verilir. Bu verileri "yorumlamak", yani onları kendisi edimin bir parçası olmayan, ancak edime "aşkın" olan bir nesneyle ilişkilendirmek yönelimin işlevidir. Böylece Husserl bu yönden Bren-

tano'dan farklı olarak, yönelimsel atıfta hiçbir şekilde basit bir ilişki değil, verilerin âdeta ham madde olarak kullanıldığı ve tüm bu atıfların kutbunu oluşturan eksiksiz bir nesne içinde bütünleştirildiği karmaşık bir yapı görür. Bu nesnenin özdeşliği –algı, düşünce şüphe gibi– ona atıfta bulunmanın çeşitli yollarıyla uyumludur (bunları Husserl yönelimin "malzemesi"ne karşıt olarak, yönelimin "nitelikleri" şeklinde adlandıracaktır).

Ham maddelerin bir nesneleşmesi olarak yönelimsel bilinç idesinin tamamı diğer edimlerin yanı sıra bir algı görüşünü de imler ve varsayar, bu hiçbir şekilde tartışmasız değildir. Bu görüşün fenomenologlar arasında genel olarak kabul görmekten çok uzak olduğu da eklenmelidir. Şüphesiz ki titiz bir yeniden-inceleme ve yeniden-değerlendirmeye ihtiyaç duyulmaktadır.

(2) *Yönelim birleştirir:* Yönelimlerin nesneleştirme işlevinde bir sonraki adım onların aynı göndergelere ya da anlam "kutupları"na çeşitli ardışık veriler tahsis etmeye izin vermeleridir. Bu türden birleştirici işlevler olmadan, benzer olan, fakat hiçbir şekilde özdeş olmayan bir algı akımından başka bir şey mevcut olmayacaktı. Yönelim sentetik bir işlevi sağlar; bu sentetik işlev sayesinde, çeşitli görünümlerin, perspektiflerin ve nesne aşamalarının tümüne odaklanılır ve tüm bunlar özdeş özler [*cores*] içinde bütünleştirilir.

(3) *Yönelim ilişkilendirir*: Özdeş bir nesnenin her görünümü, bu nesnenin ufkunu oluşturan ilişkili görünümlere atıfta bulunur âdeta. Bir başın önden görünümü arkadan görünümüne (profillere) ve daha az kesin olarak arkasına atıfta bulunur. Bu –deneyimimizin daha öte gelişimiyle yerine getirilebilecek ya da yerine getirilemeyecek, yine de verili olanda açıkça öngörülen– daha öte deneyimlere yönelik belli beklentilere yol açar.

Bu noktada Husserl'in kendi takdiminde yeterince açık olmayabilen yönelimsel edimler arasındaki bir alt-bölüm zorunlu hâle gelir: *Salt yönelim* ve *yönelimsel dolum* [fulfillment] arasındaki edimler. İlk grup, yönelimsel nesneleri düşündüğümüzde, ancak onların neye benzediğine dair net bir fikirden yoksun olduğumuzda onlara körü körüne atıfta bulunan tüm bu edimleri içerir. İkinci grup, tıpkı algı ve hayalgücündeki gibi görüsel içeriğe sahip bu türden yönelimlerin boş formlarını dolduran bu edimleri içerir. Açıkçası, bu karşıt kutuplar arasında birtakım geçişler vardır; örneğin, muntazam bir yirmi yüzlü ve onun görüsel dolumunun salt düşüncesi arasında. Şimdi, ilk grup, salt "imsel" ya

da "sembolik" yönelimler, daima onları uygun "anlamı" ya da uygun istikametine göre dolduran [fulfilling] edimlere atıfta bulunur. Onları nakit ödemeye atıfta bulunan bir çekle karşılaştırabiliriz. Her iki edim de yönelimsel nesnelere atıfta bulunan ve yalnızca onlara atıfta bulunma tarzı bakımından farklılaşan daha geniş bir anlamda pekâlâ yönelimseldir. Husserl ilk olarak "yönelimler" ve ikinci olarak da "doldurulmaları"nı zikrettiğinde, "doldurulma"nın gerçekten de yönelimsel bir edim olmadığı izlenimini verebilir –bir izlenim ki kesinlikle yanıltıcıdır. Dolayısıyla, yönelimsel yapı işlediği sürece her ikisi de eşit haklara sahip olan iki tipte yönelim vardır: Hâlâ görüsel olarak boş olan vaat edici yönelimler ve aynı zamanda görüsel içeriği taşıyan, dolduran yönelimler. Ancak bu ikisi yakından ilişkilidir. İlki, bir bakıma âdeta tamamlayıcısı olarak ikincisini bile gerektirir.

4) *Yönelim kurar*: Ancak *Logische Untersuchungen*'in ilk baskısının ardından gelen bir zaman zarfında Husserl, yönelimsel nesneyi fiili olarak kurma işlevini yönelimlere atfedecek kadar ileri gider. Dolayısıyla, bu, yönelimsel edimlerin "icraatı"na (*Leistung*) dönüşür. Böylelikle, yönelimsel nesne yönelen edimlerin hâlihazırda verili olarak atıfta bulunduğu önceden-varolan bir gönderge olarak kavranmamakla birlikte, edimde kökenini bulan bir şey olarak kavranır. Yönelimsel edimin kurucu işlevi, Husserl'in *yönelimsel analiz* olarak adlandırdığı yöntemle açığa kavuşturulabilir ancak. Bu konunun irdelenmesini aşağıdaki fenomenolojik konstitüsyonun bir tartışmasına ayıracağım; söz konusu tartışmada Husserl için onun değişen anlamlarını da ele alacağım.

Husserl'in "yönelim"e dair izahını onu yalnızca bir nesneye işaret etmek bakımından değil, aynı zamanda (a) önceden-verili malzemeleri –eksiksiz bir nesnenin bilincimize sunulduğu biçimiyle– yorumlamak, (b) bir dizi yönelimsel edimin gönderenleri arasındaki özdeşliği tesis etmek, (c) görüsel dolumun çeşitli aşamalarını birleştirmek ve (d) kastedilen nesneyi "kurmak" bakımından da sorumlu olan herhangi bir edimin özelliği diye tanımlayarak özetleyeceğim.[59]

---

[59] Sırası gelmişken, Husserl "yönelim" terimini yalnızca edimlerin bir özelliği için değil de aynı zamanda im (ya da simge) ve onun göndereni arasındaki bir ilişki için de kullanır; aslında bu, *Logische Untersuchungen*'inde ilk kez geçen bir anlamdır. Demek ki "icosahedron" [yirmi yüzlü] gönderen ya da "gönderilen" [designatum] "yönelimi"ne sahiptir. Bu gönderen, görüsel olarak temsil edildiğinde, söz

Husserl'in yönelimleriyle yerine getirilen işlevlerden bazıları, özellikle nesneleştirici, birleştirici ve kurucu olanlar, okura muhtemelen, anlama yetisinin (*Verstand*), kategorilerin yardımıyla, algının [perception] (*Anschauung*) sağladığı duyu-verilerini sentezlediği, dolayısıyla duyum akışı içinde özdeş nesneleri kurduğu Kant'ın deneyim analizini hatırlatacaktır. Bu, kati suretle bir tesadüf değildir ve yine de Husserl yönelimsellik öğretisini geliştirdiği vakit, Kant'tan, ona artık düşman olmasa da hâlâ Brentano kadar uzaktı. Ancak müteakip on yıl zarfındadır ki Husserl Kant ve Yeni-Kantçılarla, özellikle Marburg düşüncesiyle paylaştığı paralellikler ve müşterek ilgilerin tam anlamıyla bilincine varmış ve bundan gurur duymuştu.[60] Öte yandan, bu olgu farklılıkları göz ardı etmemize neden olmamalıdır. Özellikle, Husserl'in empirik verilerin aktif sentezine dair yorumu salt pasif duyumun sağladığı malzemelere uygulanacak olan a priori formlar fikrini içermediği gibi Kantçı görünüş ve "kendinde-şey" düalizmine de onu bulaştırmamıştı; söz konusu düalizm empirik dünyaya dair a priori kavrayışımızı ortaya koyma hakkımızı nasıl gerekçelendirebileceğimiz sorusundan kaynaklanmaktadır.

---

konusu terimin "yalnızca simgesel yönelimi"ni "doldurur". Buna karşın, simge ile simgeselletirilen arasındaki ilişki açıkçası –simgesellik sahasında "nesnel" yönelimselliği tesis eden– yönelimsel edimlerin kaynağıdır. Bu nedenle, bu ilişkinin yukarıda tarif edilen yönelimsel edimlerden türediği düşünülebilir.

[60] Husserl'in en yakın temas kurduğu kişi –psikolojizme olan saldırısı Husserl'inkini yaklaşık on üç yıl önceleyen– Paul Natorp'tu. 1901'de Husserl'in *Prolegomena*'da daha ayrıntılı olarak verdiği psikolojizm tartışmasını o zamana dek ilk kez tanıyan ve kararlılıkla onaylayan aslında Natorp'tu (*Kantstudien* VI, 270 vd.). Ancak o aynı zamanda Husserl'in yaklaşımının eksikliğini de vurgulamış ve Husserl'in saf mantığına felsefi temelleri sağlama girişiminin eninde sonunda –kendiliğindenlik ve inşa etmeye yaptığı vurgusuyla– onu Kantçı epistemoloji yoluna götüreceğini gerçekten de tahmin etmiştir. Görünüşe göre bu gelişim yeni yüzyılın ilk on yılının sonuna doğru vuku bulmuş ve 1908'de Husserl –her ne kadar değişikliğe uğratılmış olsa da– Kantçı bir terim olan "transendental"i fenomenolojisinin tavsifi yönünde kullandığında kendini belli etmiştir. Bu gelişmeyi Iso Kern *Husserl und Kant*'ta titizlikle araştırmıştır (The Hague: Martinus Nijhoff), 1964, özellikle s. 31. Birdenbire, Natorp'a gönderdiği bir mektupta (29 Haziran 1915) bunu tarif ettiği şekliyle, Kant onun için erişilebilir hâle gelmişti. Ancak, Husserl ve Marburg okulu arasındaki samimi felsefi temaslara karşın (belki de Husserl kendi payına Natorp'un ve Cassirer'inkinden bile daha samimiydi) Husserl'in Natorp'a gönderdiği daha önceki bir mektupta (15 Mart 1909) farklı çıkış noktalarıyla –fenomenoloji "aşağıdan" somut fenomenlerle başlarken; Yeni-Kantçılar "yukarıdan" doğru olduğu sorgulanmaksızın kabul edilen kati soyut formüllerle başlar– açıklamaya çalıştığı problemler ve yöntemlerde temel bir fark bulunmaktaydı. –Ayrıca bakınız Rudolf Boehm'in *Husserliana* VII, s. XIX'a girişi içindeki önemli bilgiler.

Halbuki, Husserl'in yönelim kavrayışı William James'in ilhamının belirgin izlerini göstermektedir. Mesele Husserl'in fenomenolojisiyle William James'in psikolojisi arasındaki ilişkiye değinen kısa bir ara sözü gerekçelendirecek kadar önemlidir.

Ara Söz: William James'in Husserl'in Fenomenolojisi İçin Anlam ve Önemi.[61]

Önceki bölümde, James'in 30 Ekim 1882'de Prag'da Carl Stumpf'u ziyaretinin dolaysız sonuçlarını tartışma fırsatını buldum. Fakat, öykü burada bitmiyor. Onların karşılaşması Fenomenolojik Hareketin ilerideki seyrini de etkilemiştir.

Elbette, James Fenomenolojik Hareketin başlangıcındaki gelişigüzel bir ayrıntıdan daha fazlası olarak dikkate alınmamışa benziyor. Tüm kanıtlanabilecek olanlar, onun Brentano ve Stumpf'un ön-fenomenolojik beyanlarını bilmesiydi. Meinong söz konusu olduğunda, James 1908'de ona "konuşulmayan Meinong"[62] şeklinde atıfta bulunmuştu, yalnızca James'in Meinong'un "varsayımlar" öğretisi ve *Objektive*'inin yanı sıra onun "hâlinden memnun *Breite*"sine[63] [rahatlık, genişlik] olan muhalefetiyle açıklanmayacak bir sinir patlamasıydı bu.

James, Harvard öğrencilerinin yeni yüzyılın ilk on yılı boyunca ilgi duymaya başladıkları Husserl adındaki Alınan bir profesörün varlığının ne denli farkındaydı? Üstünkörü olmaktan öte-

---

[61] [Bu alıntı metin içinde atlandığı için başlığa verildi -çn.] Husserl'in fenomenolojisiyle William James'in düşüncesi arasındaki ilişkiyi tartışan başlıca çalışmalar şöyledir: Johannes Linschoten, *Auf dem Wege zu einer phänomenologischen Psychologie. Die Psychologie von William James* 1961; A. Giorgi tarafından çevrilmiştir. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1968. Bruce Wilshire, *William James and Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press, 1968. John Wild, *The Radical Empiricism of William James*. New York: Doubleday, 1969. Bu kitaplar ve diğer ilgili literatür *Review of Metaphysics* XXIII (1970) içinde, 481-527 "William James and Phenomenology" konusundaki bir makalede James M. Edie tarafından tartışılmıştır. Söz konusu mesele üzerine yazılan son kitap Richard Stevens'in *James and Husserl. The Foundations of Meaning*'dir (Phaenomenologica 60). The Hague: Martinus Nijhoff, 1974. Karl Schuhmann'ın *Index nominum*'una dayanarak, şimdi erişilebilir hâle gelen Husserl'in yayımlanmamış elyazmaları konusundaki yeni bilgiler ışığında özellikle daha fazla çalışma yapılmalıdır; bakınız *Husserl-Chronik*, s. XII.

[62] R. B. Perry, *The Thought and Character of William James* içinde, II, 484-5 Henry N. Gardiner'a gönderilen mektup.

[63] Dickinson S. Miller'le sözlü iletişim.

ye gidebildiği pek söylenemez.[64] Husserl'in çalışmalarıyla ilgili bir şeyleri hiç okuyup okumadığından emin olmak pek mümkün görünmüyor. Görünürde olanlar ise bunun aksini gösteriyor. Ancak, onu Husserl'in antipsikolojizminin James'in huzurunda tartışıldığı ve Theodor Lipps'in James'in metnini bu türden bir psikolojizmin örneği olarak eleştirdiği 1905 yılı Nisan'ında Roma'da düzenlenen *Uluslararası Psikoloji Kongresi*'nde duymuş olmalı. Halbuki, James'in Houghton Mifflin'i Walter B. Pitkin'in *Mantıksal Araştırmalar* tercümesini yayımlamasına karşı uyaranın James olduğu şeklindeki hikâye –ki bu Husserl'in canını çok sıkmıştı– Pitkin'in o zamanlar Husserl hakkındaki muğlak raporuna ve daha sonraki hayal mahsulü bir otobiyografisine dayanan bir efsanedir âdeta. Bununla birlikte, son yıllarını mantığa yoğun bir nefret duyarak geçiren James'in yeni bir Alman mantıkçıya ilgisizliği yeterince makuldür.[65]

Ancak, şimdi kayda değer bir kesinlikle izini sürebildiğimiz, James ve Stumpf arasındaki anlık karşılaşmanın uzak olmakla birlikte daha kalıcı bir etkisi de vardır: Edmund Husserl üzerindeki etki. Husserl'in çalışmalarının öğrencileri, bilincin yapısına dair fenomenolojik içgörüsü ve James'in *Psikolojinin İlkeleri*'nde merkezi bölümlerin bazıları arasındaki pek çok paralellikten yaygın olarak etkilenmiştir. Bu noktadan hareketle, Alfred Schutz kayda değer bir ayrıntıyla paralellikleri ya da dile getirdiği biçimiyle, düşünce akışı öğretisi gibi meselelerde bu ikisi arasındaki kaynaşmaya, aynı zamanda James'in saçaklar [fringes] ve öznelerarasılık öğretisinden söz ederek dikkat çekmiştir.[66]

Bununla birlikte, salt rastlantılarla ilgili açıklamaların hatırı sayılır ölçüde ötesine geçmekte bir beis görmüyorum. Elbette ki Husserl'in genel anlamda James'e olan borcunu, özellikle yirmiler ve otuzlarda Amerikalı ziyaretçilerle sohbetlerinde teyit et-

---

[64] K. Schuhmann'a göre, "Husserl and Hodgson" *JBSP* (1972) Leuven'deki Husserl Arşivlerinin James'in 1904'te yazdığı *Journal of Philosophy*'deki makalelerinin bir sûretini içermektedir ("A World of Pure Experience"), Husserl'in söz konusu makale üzerine "Vom Verf." (Yazarın armağanı) yazması James'in Husserl'e olan ilgisi konusunda az şey söyler.

[65] Bakınız benim "What William James Knew about Edmund Husserl: On the Credibility of Pitkin's Testimony," (Ekiyle 1979) in *The Context of the Phenomenological Movement*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1981, ss. 105-108.

[66] "William James's Conception of the Stream of Thought Phenomenologically Interpreted" *PPR* I içinde (1941), 442-452. Ayrıca bakınız: Aron Gurwitsch'in "The Object of Thought" üzerine yazdığı makale, *PPR* VII içinde (1947), 347-353.

mekte çok cömert davrandığı iyi bilinmektedir.[67] Yine de, *Logische Untersuchungen*'deki bir dipnotu saymazsak bu şüphesiz ki oldukça açıktır;[68] James'e Husserl'in bilinç akımı kavrayışının ana kaynağı –hatta Husserl'in diğer filozofların yazılarına giderek azalan atıfta bulunma eğilimine izin veren– özellikle Husserl'in *Ideen*'inde, spesifik atıfların göze çarpan yokluğu söz konusudur. Öte yandan, atıflar Husserl'in posthumus eserinde, yani *Husserliana* VI ve VII'de bulunabilir.

Daha sonraki modern dokümanlar ve tanıkların açıklamaları sayesinde, şimdi öykünün parçalarını öncekinden daha büyük ölçüde birleştirmek mümkündür. Görünüşe göre, Husserl'in dikkatini James'e çeken ilk kişi Carl Stumpf'tu. *İlkeler*'in 1890'da ortaya çıkmasından önce bile, Brentano'nun iki öğrencisinin Halle'de birlikte geçirdiği ve Prag'da James ve Stumpf arasındaki karşılaşmadan dört yıl sonra başlayan 1886 ile 1889 arasındaki üç yıl boyunca, bu türden hatırlatıcılar yönünde pek çok vaka söz konusuydu. Üstelik bizzat Husserl, 1931'de Dorion Cairns'a James'in *Psikolojisi*'inden ona ilk bahsedenin Stumpf olduğunu anlatmıştı.[69] Husserl 1891/92 tarihli Psikoloji derslerini verdiğinde bunu ilk kez okumuştur.[70] James'in bu çalışmasının ilk sonuçları, 1894 tarihli bir makalede bulunabilir[71] Husserl bu makalede bilişsel edimlerin içeriklerini tartışırken James'in "Düşünce Akımı" konusundaki bölümüne ve özellikle "saçaklar" [*fringes*] öğretisine iki kere atıfta bulunur. Bu erken dönem çalışmalarına yapılan daha sonraki atıflarda Husserl görünüşe göre, James'in ilkeleri'ni gözden geçirme niyetinden (Alfred Schutz'a), James'i layıkıyla

---

[67] Ayrıca bakınız Husserl'in Arnold Metzger'in "William James and the Crisis of Philosophy"sinde yazdığı açıklama, *Commemoration of William James* (New York: Columbia University Press), 1942, s. 209.

[68] "... Bu eserden belli ki James'in bilişsel yaşantılara (*Vorstellungserlebnisse*) dair betimleyici psikoloji sahasındaki parlak (*genial*) gözlemleri psikolojizmi kaçınılmaz hâle getirmekten uzaktır. Zira, betimleyici analiz sahasında bu muhteşem araştırmacıya borçlu olduğum yardım ve ilerleme psikolojik pozisyondan tam da özgürleşmeme yardımcı olmuştur" (*Logische Untersuchungen*, II, I [İkinci baskı], s. 208). James'in psikolojik-karşıtı eğilimlerine atıfta bulunurken Husserl, diğer şeyler arasında, *İlkeler* I'de (296 vd.) bilen zihinle bilinen şey arasındaki "ele alınmış bir düalizm"i düşünüyor olabilir.

[69] Bakınız onun *Conversations with Husserl and Fink*'i. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976, s. 36.

[70] K. Schuhmann, *Husserl-Chronik*, s. 32.

[71] "Psychologische Studien zur elementaren Logik" *Philosophische Monotshefte* içinde XXX (1894), 159-191.

incelemek için *Monatshefte* dizisinin devam etmediğinden (Dorion Cairns'a) ve "James'in söylemek istediği şeyi söylediğini hissederek" bir psikoloji yazma tasarısını terk etmiş olduğundan bile (Ralph Barton Perry'ye) çeşitli şekillerde bahsetmiştir.[72]

Az ya da çok koşullarla açıklanan bu sözlü ifadelerden farklı olarak, 1906 tarihli sözüm ona kriz esnasında yazılan Husserl'in gizli günlüğünde şimdi çok daha güncel ve tartışılmaz bir delil vardır. Burada, saf mantık dünyasıyla bilinç edimleri dünyası; fenomenolojik ve mantıksal daireler/sahalar arasındaki ilişkiye yönelik başlangıçtaki tereddütlerini ortaya koyarken, Husserl Halle Üniversitesinde ders verdiği ilk yıllar hakkında aşağıdaki cümleleri yazmıştı:

O zaman 1891-2'de, betimleyici psikoloji konusundaki literatürü incelememi sağlayan psikoloji dersi gelip çatmıştı, aslında onu özlemle bekliyordum. Çok az okuyabildiğim James'in *Psikolojisi* beynimde şimşekler (*Blitze*) çaktırmıştı. Cüretkâr ve özgün bir insanın geleneğe nasıl boyun eğmediğini, gördüğü ve de tanımladığı şeyi gerçekten de nasıl ifade etme girişiminde bulunduğunu gördüm. Değerli birkaç sayfayı okuyup anlamama rağmen, belki de bu etki benim için anlamsız değildi. Gerçekten de betimlemek ve sadık kalmak, bu mutlak anlamda kaçınılmazdı. Muhakkak ki 1894 tarihli makaleme dek ondan daha geniş alt-bölümler okudum ve alıntılar yaptım.[73]

Bereket versin ki bu alıntıların en azından bazıları (*Psikolojinin İlkeleri*, II. Cilt Böl. XX; bakınız *Husserl-Chronik*, s. 41), Uzay Algısı ile ilgili bölümün çoğunda ele alınanlar bulunmuştur (K I 33/59-81). Özellikle Böl. IX'da (Düşünce Akımı), XI (Dikkat) ve XII'de (Kavrayış) çokça işaretlemenin yapıldığı I. cildin bir suretinde bu türden çalışmalar yönünde ek kanıtlar vardır. Bu çalışmaların tam önemi ve Husserl'in 1894 tarihli *Monatshefte*'de bir makalesi üzerindeki tesirleri, doğrudan ulaşamadığım bu yeni kanıt ışığında titiz bir çalışmayı hak eder.[74]

Ancak, bu türden bir kanıt James'in Husserl'in yazıları üze-

---

[72] 1930 tarihli günlük maddelerinde, R. B. Perry benim için bir suretini çıkardı.

[73] "Persönliche Aufzeichnungen" *PPR* XVI içinde (1956), 294 vd. Bu bağlamda Husserl'in bahsettiği diğer tek düşünür Meinong'dur, ancak oldukça eleştirel bir tarzda. Çok daha etkileyici olan, James'in etkisinin mirasıdır.

[74] Başlangıç için bakınız Michael Tavuzzi "A Note on Husserl's Dependence on William James" *JPSP* 10 içinde (1979), 194-196.

rindeki etkisinin somut bir kanıtı yerine geçmemelidir. Husserl gibi bir düşünür söz konusu olduğunda bu türden bir etkinin hiçbir zaman salt pasif bir alımlama biçimi almayacağını söylemeye gerek yok. Bunun için, başka bir sebep yoksa da her bir durumda açık bir güven beklentisi içinde olunamazdı. Kaldı ki bu etkilerin çoğu neredeyse fark edilmeksizin işbaşında olabilir ve hâlihazırda ilerleme hâlinde olan belli gelişmeleri hızlandırmaya yardım etmiş olabilir.

1894'ü takip eden yıllarda oluşum hâlinde olan *Logische Untersuchungen*'in ikinci cildinin yayımlanmasından sonra, "bilinç akımı" (Husserl'in James'in her zamanki "düşünce akımı" deyimini) kavrayışı gibi bu türden kavrayışlar söz konusu olduğunda James'in ilhamının izlerini görmek için pek bir şeye ihtiyaç yoktu; aynısı şimdi Schuhmann'ın *Index nominum*'u sayesinde erişilebilen "fringe" [saçak] ve "fiat" gibi kavramlar için de geçerlidir. Ancak, James'in etkisinin daha az belli olduğu ve henüz fark edilmeyen, belki de daha önemli olan bir vaka daha var: Husserl'in yönelimsellik kavramı.

Yüzeysel olarak doğru olan bilindik hikâye Husserl'in, itimat ettiği Franz Brentano'nun *Psychologie*'sinden –ikinci ciltteki altı araştırmanın en önemlisi olan beşincisinde– elde edilen terimleri ve genel bir fikri devralmış olduğudur, buna karşın söz konusu terim "İfade ve Anlam" üzerine olan birinci araştırmada ilk kez ortaya çıkar. Ancak, Ludwig Landgrebe[75] gibi daha dikkatli öğrenciler, Husserl için, Brentano'nun aksine, "yönelim" terimi (Brentano'da hiçbir zaman isim formunda geçmez) (Brentano'da güya söylendiğine göre) bir nesneyle salt ilişkili olmaktan çok daha fazlasına, ondan oldukça farklı bir şeye, yani (i) farklı edimlerin özdeş olarak aynı nesneye sahip olmalarına izin veren edimlerimizdeki karaktere ve (ii) pasif ya da salt durağan bir yönelmişlikten ziyade yaratıcı bir icraat ve etkinliğe işaret eder.

---

[75] "Husserl's Phanomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung", *Revue internationale de philosophie* I içinde (1939) ilk kez yayımlanmıştır ve tekrar *Phänomenologie und Metaphysik*'te Hamburg: Schroeder, 1949, ss. 56-100.
Ayrıca bakınız benim "Intention und Intentionalität in der Scholastik, bei Brentano und bei Husserl" Philosophische *Hefte* V içinde (1936), 75-91, *Studia philosophica* XXIX'da gözden geçirilmiştir (1970), 189-216 ve Linda L. McAlister tarafından *The Philosophy of Brentano* içinde tercüme edilmiştir, London: Duckworth, 1975, ss. 108-127, Spielberg. *The Context of the Phenomenological Movement* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1981, ss. 3-26) içinde 1979 tarihli bir Ekle de yeniden basılmıştır.

Landgrebe'nin Husserl'in sonraki idealizmini bile dâhil ettiği tüm sonuçlar dikkate alındığında, Husserl'in fenomen yorumundaki değişimin müsebbibi neydi? Landgrebe geriye dönüp bakıldığında bu ayırt edici özelliklerin nüvesinin Husserl'in aritmetik felsefesi üzerine çalışmalarında bulunabileceğini düşünmektedir. Bu olanağı inkâr etmemekle birlikte, James'in *İlkeleri*'nde bu meseleyle ilgili hangi motiflerin Husserl'in düşüncesinde yaratıcı bir tepki uyandırabileceğine işaret etmek benim için eşit ölçüde önemli görünmektedir.

Husserl'in yönelim tasvirinin ilk özgün karakter özelliğine, yani yönelimselliğin özdeşleştirici işlevine gelince, en ilgili bölüm *İlkeler*'de "zihnin anlamlandırmalarındaki sabitlik ilkesi" adı altında XII. Bölüm'de (Kavrayış) geçer:

> Aynı meseleler zihinsel akımın birbirini izleyen kısımlarında düşünülebilir ve bu kısımlardan bazıları, diğer kısımların kastettikleri aynı meseleler anlamına geldiklerini bilebilir. Zihnin Aynıyı düşünmek için daima yönelebileceği ve yöneldiğinde bilebileceği söylenerek bu başka türlü dile getirilebilir– Bu *aynılık hissi* düşüncemizin omurgası ve bel kemiğidir. (s. 459)

Şundan da bahsedilmesi gerekir ki James'de tüm bu problem, aynı nesneye, bu nesneye *aşina olduğumuz* yönündeki önyüklemsel *bilgi*ye ve onun *hakkındaki* yüklemsel *bilgi*ye atıfta bulunan iki bilgi türüne yönelik önemli bir öğretiyle ilişkili olarak ortaya çıkar; bilgilere yönelik bu ayrım Husserl'de benzer bir şekilde görünürlük kazanacaktır.

Öyleyse burası James'in, Husserl'in –Brentano'nun aksine– hem *Logische Untersuchungen*'de hem de nesnelerin fenomenolojik konstitüsyonuna dair daha sonraki çalışmalarında merkezi olarak düşündüğü problemi ele aldığı yerdir. Özellikle düşündürücü olan ise: Düşünme yönelimini ifade etmek için "yönelmek" fiilini bu bağlamda kullanır, başka bir deyişle, yönelimi entelektüel bir edime uygulanan pratik bir işlev olarak görür.

Sonradan, James aynı zamanda "kavrayışlar" ya da "hakkında düşünülerek yönelinen şeyler"e atıfta bulunur, bu, "fikir akışı"nın aksine, Platon'un "İdealar Âlemi" gibi hareketsiz ve değişmeden durur. Burada, "hakkında düşünülerek yönelinen şey"de, neredeyse Husserl'in "yönelimsel nesne" terimine ulaşırız.

Son olarak, kopya bilgi teorisinin aksine, kendine-aşkın bir iş-

lev olarak bilgi görüşünü geliştirmekle James "bir gerçekliği kavramak, *ona yönelmek* ya da onunla 'meşgul' olmak" gibi zihnin amacından söz eder. Böylelikle, James aslında "yönelmek" mastarını, ne kadar üstünkörü olursa olsun, bilişsel bir bağlam içinde amaçlama, işaret etme ya da anlamlandırma yönündeki –henüz üretici olmasa da– etkin bir anlamda kullanmıştır; Ludwig Landgrebe bunu Brentano ve Husserl'in yönelimsellik kavrayışları arasındaki en önemli ikinci fark olarak vurgulamaktadır.[76]

Yine de formülasyon hâlindeki bu türden mutabakatın önemini abartmamalı ve Husserl'in payına James'ten doğrudan ödünç aldığı iddia edilmemelidir. Buna karşın, Husserl'in yönelimsellik öğretisi söz konusu olduğunda bile James'in Kavrayış konusundaki bölümünün Brentano'nun motifini dönüştürmek konusunda doğrudan yol gösterici bir uyaran olduğunu varsaymak makul görünüyor.

Elbette ki James'in bu alana duyduğu ana ilginin psikolojik olduğu da daima akılda tutulmalıdır. Buna karşın, Husserl'in kaygısı çoğunlukla epistemolojikti. Son olarak da ister daha iyi isterse daha kötü olsun, Husserl'in felsefesinde kavramın tüm gelişim ve kullanımı James'in çarpıcı ancak nispeten rastlantısal bir tartışmasında bulunabilenlerin de ötesine geçmekteydi.

D. FENOMENOLOJİK GÖRÜLEME *(ANSCHAUUNG* VE *WESENSSCHAU)* – Husserl için, tüm bilginin ve özellikle fenomenolojik içgörünün nihai sınaması *Anschauung*'dur; bunun en önemli türü yere göğe sığdırılamayan, sıklıkla suiistimal edilen ve hatta çok daha sık olarak alaya alınan *Wesensschau*'dur.

Bu Almanca terimleri çevirmenin bırakın kolay olmasını, onların yakın muadillerini bile bulmak zordur. Mademki deneyim daima –en azından– sözüm ona gerçek olan durumlara atıfta bulunuyor, "*Anschauung*" (içine bakmak) *Erfahrung*'dan (deneyim) farklıdır, buna karşın *Anschauung* aynı zamanda hayalgücü ya da hatırlamada da gerçekleşebilir. Görüden farklıdır; özellikle, *Intu-*

---

[76] "-e işaret etmek" anlamında "yönelmek", James için, 1884 tarihli "The Function of Cognition" üzerine yazılan çok önemli bir makalede geçer, ilk kez *Mind* X'te (1885) yayımlanmış ve *The Meaning of Truth* içinde [ss. 1-42] tekrar yayımlanmıştır; burada atıfta bulunulan pasajlar s. 23'te görülebilir. Bununla birlikte, James'in ve Husserl'in bu makaledeki görüşleri, özellikle Husserl'in öznelerarasılık öğretisiyle ilgili olanlar arasında fazlasıyla ilginç paralellikler olsa da Husserl'in bu makaleyi bilmesi pek olası görünmemektedir.

tion'un genellikle ilham olunan bir fikir ya da içgüdüsel bir beklenti anlamına geldiği Almancada. Yeni lafzî bir İngilizce gibi "şablon-hâlinde" olan paralel bir çalışmayı başlatacak kadar cesur olmadıkça, "dolaysız görü"den söz etmek ya da fiilin isim formunu, yani "görüleme"yi kullanmaktan gayri yapacak pek bir şey olmayacaktır.

Peki, böyle yeni bir dönemin temsil ettiği bu yeni şey nedir? En son ve can alıcı nitelikteki *Logische Untersuchungen*'de Husserl en upuygun ve kendinden-apaçık formuyla mantıksal içgörünün, salt duyusallık açısından betimlenemeyeceğini göstermeye çalışmıştı. Mantıksal bir önermede değillemeler, bağlaçlar, vs. gibi duyusal görülemede mümkün bir eşdeğeri olmayan öğeler vardır, Husserl bunları oldukça değişik bir terminolojiyle "*kategoriler*" olarak adlandırmıştır; Bunun yanında hiçbir özel duyu verisinin muhtemelen karşılık gelemeyeceği "birlik", "sayı", "benzerlik" gibi terimler de mevcuttur. Yine de onların ne anlama geldiğine dair eksiksiz ve upuygun bir anlayışı elde etmek mümkündür. Bu, duyusal-olmayan görüleme gibisinden bir şeyin olduğunu açıkça ortaya koymaktadır (Husserl buna *kategoriale Anschauung* adını verir), bir olgu ki, örneğin, Kant söz konusu terimi genişleterek kullandığında dahi "Anschauung" kelimesinin geleneksel kapsamını genişletmeyi zorunlu kılar (Kavramsız "*Anschauung*" kör, *Anschauung*'suz düşünceler boştur").

Bu tesis edilir edilmez, genel özler hakkındaki içgörüler bile "kategoryal görüleme" tipleri olarak tanımlanabilir. Ancak genel özlerin bu görülenmesi (ki tüm bunlar tehlikeli bir şekilde mistikvari bir kelime olan *Wesensschau*'da imâ edilmiştir, muhakkak ki mistik altıncı his gibi bir şey değildir) hafife alınacak bir iddia değildir. Bu, deneyimden ya da deneyden elde edilen veyahut da gerçek durumlara dahi sınırlanmış örneklerin toplanmasını gerektirmemesine karşın, genel özlerin görülenmesi, âdeta genelleştirici bir "ideasyon" için sıçrama tahtası olarak hizmet edebilecek numune niteliğinde örneklerin titiz bir irdelenmesine dayanmalıdır. Genel özler arasındaki özsel ilişkileri (*Wesenszusammenhänge*) kavramak için bu türden örnekleri serbest ancak öte yandan yöntemsel olarak çeşitlendirmek de gereklidir; bir yöntem ki Husserl onu fenomenolojiye özgü olarak görmüştür. Yine de bu, en nihayetinde, tüm hakiki bilginin nihai teyidini bulduğu evrensel olduğu kadar tikel de olan fenomenlerin bir görülenmesidir daima.

3. *Fenomenoloji "İlk Felsefe" Oluyor*

Yukarıda göstermeye çalıştığım analizler hâlâ saf mantığın yeniden-yapılandırılmasına yöneliktir. Yine de Husserl'in yeni fikirlerinin bu sınırlı sahanın çok ötesinde bir anlam ve öneme haiz olduğu netleşmiş olacaktır. Böylelikle, Husserl'in Halle'den Göttingen'e 1901'deki hareketini takip eden on yılda fenomenolojik yöntemin tez yayılmasında şaşılacak bir şey yoktur. Bu bütünüyle yeni felsefi bir yaklaşımın kayda değer bir dönüşümüne ve gelişimine de yol açmıştır. Bu, Brentano'nun yaptığı gibi fenomenolojinin betimleyici psikoloji olarak daha önceki tanımlanışının, Husserl tarafından reddedilmesiyle başlamıştı. Şimdi bu, bilinç edimleri ve içeriklerinin özsel yapılarına yönelik bir incelemeye, yalnızca empirik bir genellemeye değil, aynı zamanda fenomenlerin özlerine, yani "*Sachen*"e yönelik bir kavrayışa dayanan bir incelemeye dönüşür. En başından beri, bu türden bir "görü"nün ilhama dayanan bir dışa-vurma için salt edilgen bir bekleyiş olmadığı açığa kavuşturulmuştur. Zahmetli ve etkin bir arayış "görü", yani salt *Schauen* değil, karakteristik Husserlci neolojizmin kaydettiği gibi *Erschauen* (çaba sarf ederek elde edilen "görü") için hazırlanmalıdır.

Yine de düşünce ve öğretiminin muhtemelen en verimli olan bu on iki yılı boyunca Husserl çok az şey yayımlamıştır. *Logische Untersuchungen*'in (1901) ikinci cildi ve *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* (1913) arasında, Husserl'in başlıca çabalarından bazıları öğrencilerinin önünde fikirlerini sınadığı derslerin hazırlanmasına götürmüştür. 1928'den sonra bu derslerden bazılarına erişmek mümkündü. Söz konusu dersler, bu belirleyici yıllar boyunca Husserl'in gelişimindeki belirleyici faktörlerden bazılarını yeniden-yapılandırmamıza izin verir. Bu dönemde belki de en önemli gelişme Husserl'in fenomenolojik indirgemeyi temel yöntemi olarak benimsemesiydi ki bu, 1905 tarihli zaman bilinci üzerine derslerden sonra daha açık hâle gelmiştir. Başlangıçta, indirgeme fenomenoloji alanını katî anlamda içkin olanla sınırlamanın bir aracıyken, daha sonra tüm aşkın iddiaları bertaraf eden "fenomenolojik" sahayla özdeşleştirildi. İndirgemeye dair bu sınırlayıcı kavrayış giderek daha liberal olanla yer değiştirdi ki söz konusu kavrayışta inancın askıya alınması artık noetik bir alanla bu türden bir sınırlandırılmayı imâ etmediği gibi aynı zamanda onların varoluşuna dair tüm iddiaların yanı sıra yönelim-

sel nesnelerin bir araştırmasını da gerektiriyordu. Noematik fenomenolojinin bu şekilde dâhil edilmesi, görünüşe göre, Husserl'in yeni Münih grubu fenomenologlarıyla, özellikle Pfänder ve Daubert ile Seefeld'de karşılaştığı zamanların başlangıcına dek gelmektedir. Bu konu, görünüşe göre, onların tartışmasının önplanında yer almazken, onların Husserl'in fenomenolojik indirgemeye dair "hakiki kavram ve kullanımı"nın bir katalizörü olarak hizmet etmeleri de pek mümkün görünmemektedir.[77]

Başlangıçta Husserl çoğunlukla elle tutulur fenomenolojik analizlerle ilgilenmekteydi. *Logische Untersuchungen*'in son incelemelerinin devamında dikkatini şimdi, tüm çeşitliliğiyle farklı bilinç ve özellikle de bilgi türlerine –onların geçerlilik iddialarına özellikle dikkat çekerek– çevirmişti. Böylece bu türden temel bilişsel edimlerin fenomenolojisini algı, hayalgücü, imge bilinci, bellek ve özellikle gelecekte önem arz edecek olan zaman bilinci olarak tartışıyordu. Daha sonra Heidegger tarafından yüzyılın ilk çeyreğinde yayımlanan 1905 tarihli zaman üzerine dersler Husserl'in yönelimsellik konusundaki çalışmaların semeresinin en somut dışavurumuydu, bu türden bir zamanın "nesnel" ya da gerçek olup olmadığı sorununa bakılmaksızın dolaysız zaman bilincimizin verilerini söz konusu derslerin betimlediği gibi betimliyordu. Bergson'un zaman felsefesiyle bir mukayese yapmak, o zamanlar Husserl söz konusu [felsefeyi] hiç bilmiyordu, yönelimsellik kalıbına dayanan Husserl'in analizinin Bergson'un "bilincin dolaysız verileri"nin daha parlak ancak daha az yapılandırılmış metafizik görülerine eklenmiş olduğu yönündeki rötuşu çok daha açık biçimde gösterebilirdi.

1907'ye dek Husserl yeni fenomenoloji kavrayışını somut uygulamalarla tanıtlamak yerine açıkça ilan etmeye hazır değildi. Kısmi olarak, 1906 yılı boyunca mesleki hayal kırıklıklarının ağırlığı altında Husserl tüm felsefi programını yeniden gözden geçirmeyi ve fenomenolojinin temel sağladığı yeni bir akıl eleştirisi açısından yeniden formüle etmeyi üstlendi. Giriş niteliğindeki beş derste takdim ettiği bu programdı ki tüm bilginin nihai temeli ve eleştirisi olarak kavranan evrensel bir fenomenoloji programını ilk kez ortaya koymuştu. Kaldı ki bu dersler fenomenleri –aşkın yorumlardan bağışık bir şekilde– saf ve şüphe götürmez

---

[77] Bakınız Karl Schuhmann, *Husserl über Pfänder*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973, ss. 162-184.

formunda güvence altına almanın bir yolu olarak inancın askıya alınmasına yönelik yeni yöntemi "epistemolojik indirgeme" başlığı altında takdim etmiştir. Bu program niteliğindeki beyanın yeni yaklaşımın iki büyük öncüsü olan hem Descartes hem de Kant'ı çağrıştırması da önemliydi. Gerçi, Descartes Brentano için bile filozof timsallerinden biriydi. Ancak Brentano, Husserl gibi bilimsel-filozof Descartes'ın aynı türden öğretisine ilgi duymamış ve onun adını, Husserl'in hiçbir zaman derin bir alaka göstermediği Bacon'unkiyle ilişkilendirmişti. Bununla birlikte, tam bir yeniliğe karşılık gelen, Husserl'in Kant'ı benimsemesiydi ki Brentano, spekülatif idealizme yol açan Alman felsefesinin çöküşünü başlattığından mütevellit onu her zaman reddetmişti. Husserl'in nazarında Kant, bundan böyle akıl eleştirisinin ana karakteriydi, bir farkla ki onun kendi eleştirisi başlı başına Kant'ın *saf* aklın eleştirisinden bile daha radikaldi. Husserl'inki *tüm* aklın bir eleştirisi olacaktır ki tüm felsefeyi, yalnızca metafiziği değil, "bilimsel" kılacaktır.

Husserl'in 1911 tarihli meşhur makalesi, kesin bir bilim olarak felsefe (*"Philosophie als strenge Wissenschaft"*) daha geniş bir kitle için bu yeni felsefi disiplinin manifestosu olmakla birlikte, aynı zamanda -geçmiş ve gelecekteki- diğer felsefi yaklaşımlara meydan okumakta ve yalnızca fenomenolojinin büyük bir özgüvenle felsefe ve bilimi doğru yola sokabileceği iddiasında bulunmaktaydı. Muhtemelen Husserl'in en etkileyici programatik beyanı olarak kalan makale bilimsel bir felsefeye olan inancı pekiştirmiş ve -prolegomena tarzında- gelecekteki bir felsefenin bilim olma iddiasında bulunabileceği koşulları formüle etmişti. Husserl - pozitivizm gibi- bilgiyi eleştirel-olmayan bir doğa bilimi ve bilhassa salt deneysel bir psikoloji üzerine kurmaya çalışan tüm bu "doğalcı" felsefelere, epistemolojik hakka yönelik sorular konusunda karar veremediği için özellikle saldırmıştır. Bu yönden bakıldığında, tam anlamıyla sözüm ona sağın bilimlerdi ki "kesin" olmayı başaramamış ve sahiden bilimsel olabilmek için temellerinin felsefi bir incelemesine gereksinim duymuştur. Fiziko-kimyasal bilimlere tapınmanın sonuçlarından biri şuydu ki bilim temel kavramlarından emin olmayı başaramamıştı. O, dolaysız fenomenlerin betimleyici bir açıklamasını göz ardı etmişti. Fenomenoloji bu görevi üstlenmeliydi. Aynı zamanda, Husserl tarihsel *Geisteswissenschaften*'in temsilcilerini ve özellikle onların ana filozofu Wilhelm Dilthey'ı "tarihselcilik"e saldırarak

şaşkına uğratmıştır. Husserl'in anladığı biçimiyle tarihselcilik bilimsel felsefe olanağını geçmişteki başarısızlıklarından [kaynaklanan] argümanlarla sorgulamış ve tüm metafizik bilgiyi ilgilendiren genel görelilik ve şüphecilikle sonuçlanmıştı. Bu tutuma karşı Husserl, salt tarihsel olguların herhangi türden bilginin geçerliliğini ya da olanağını ilgilendiren sonuçları hiçbir zaman kanıtlamadığı gibi aksini de ispat edemeyeceğini kararlı bir şekilde devam ettirdi. Daha sonra bunu bilimsel felsefeyi salt "*Weltanschauung*"la ikame etme girişimine karşı ciddi bir protesto takip etti, her ne kadar Husserl *Weltanschauung*'un empirik ve tasnif edici tipolojisini meşru ve zahmete değer bir teşebbüs olarak Dilthey'ın tarzında onaylamış olsa da. Husserl'e göre, bilim ve bilimsel felsefe hedefleri belirsiz bir gelecekte yatan ve sonuç olarak bitip tükenmez bir görevi olan teşebbüstü esasında. Buna karşın, *Weltanschauung*'un hedefi sonluydu, yani bireyi içinde yaşayabileceği birleştirici bir perspektifle donatıyordu, dolayısıyla değişen perspektiflerin gerektirdiği tüm fırsatlara tabiydi. Yalnızca belirsiz bir gelecekte her ikisi de âdeta asimptotik olarak kaynaşabilirlerdi. Sırası gelmişken, *Weltanschauung* felsefeleri, çoğunlukla kişisel temeli ve geçerliliğiyle, amacı zamansız geçerliliğe dair feshedilemez iddiaları ortaya koyan bilimden ve bilimsel felsefeden kati suretle ayrı tutulmalıdır. Makale, Husserl'in ünlü çağrılarından biriyle –"Şeylere" (*Zu den Sachen*)– sonlanır ki Rönesans Hümanistlerinin "Kaynaklara Geri Dönelim" (*ad fontes*) ve Yeni-Kantçıların "Kant'a Geri Dönelim" gibi daha önceki sloganları hatırlatmasının yanı sıra onlara dikkate değer ölçüde karşı çıkmaktaydı.

Bu fenomenolojik savaş çığlıkları üzerine kısaca değinmek için sebebimiz var. "*Zu den Sachen*" çağrısı, kimi zaman, "öznel düşünüm"e dönmekten ziyade yalnızca "dünya dışındaki nesnel gerçekliklere" dönmek anlamında –fazlasıyla naif bir biçimde– yorumlanıyordu. Oysaki bu, özellikle Husserl'in sonraki fenomenoloji yorumuyla çatışma hâlinde olacaktı. Söz konusu tabirin ne anlama geldiği, felsefi teorileri ve bu tür teorilerin eleştirisini öncelikli kılmayı ve o zamanlar felsefenin her şeyi içine çeken bir konusu hâline getirmeyi reddetmiyordu, dilsel analiz ve eleştiride olduğu gibi. Anlamların ve fikirlerin analizi, ister sağ-duyusal isterse daha karmaşık tutumlar olsun, felsefenin başlıca amacı değildir. Bunun yerine, felsefe fenomenlerin ve problemlerin kendilerinden yola çıkmalıdır; teorilere ilişkin tüm çalışmalar, ne

denli önemli olursa olsun, ikinci sırayı almalıdır. Bu türden bir yaklaşımın uygunluğunu değerlendirmenin yegâne münasip yolu kişinin kendi fiili içgörülerinin semerelerini inceleyerek olur.

Ek Bölüm: Wilhelm Dilthey ve Edmund Husserl

Husserl ve Dilthey arasındaki ilişkiyi anlamak bakımından "Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe" makalesinin önemi, Fenomenolojik Hareketin sonraki gelişiminde oldukça önemlidir, onların genel ilişkilerindeki kısa bir sapmayı haklı çıkarır. Aynı zamanda bu konuda ayyuka çıkan bazı efsaneleri de bertaraf etmeyi sağlayabilir.[78]

Husserl ve Dilthey arasındaki doğrudan temas yeni yüzyılın ilk on yılı zarfında meydana gelmişti. Görünüşe göre Husserl'le ciddi anlamda ilk ilgilenen Dilthey'dı. Dilthey 1894 kadar erken bir tarihte, *Geisteswissenschaften* için upuygun bir bilimsel temel arayışı içindeyken, o zamanlar tek mevcut psikoloji olan salt açıklayıcı ya da yapılandırmacı psikolojinin aksine, "betimleyici ve analitik psikoloji" postulatı geliştirmişti.[79] Dilthey'ın kendisi hiçbir zaman bu "fikirleri" sistematik olarak ele almamış, sadece böyle bir işlem için girizgâh sayılabilecek yaşam, yaşam bağlamı, ifade, yorum ve anlama başlıklı temel konuları ele almakla yetinmişti. Böylelikle aktif psikolojiyle daha yakın temas hâlindeki çevrelerden [elde edilen] olası bir yardım için [Dilthey'ın] arayışta olması bütünüyle doğaldı. Öyle görünüyor ki büyük ihtimalle yine Carl Stumpf'tu ki –Dilthey'ın 1894'ten sonra Berlin Üniversitesindeki yardımsever meslektaşıydı, onun dikkatini Husserl'e çekmişti, Dilthey 1882 gibi erken bir tarihte Husserl'in hocası Brentano'yla Berlin'de bir ziyarette karşılaşmıştı.[80] Her hâlükârda, takriben 1904'te Dilthey Berlin Üniversitesinde Husserl'in *Logische Untersuchungen*'i üzerine bir seminer düzenlemiş-

---

[78] Bu ilişkinin son zamanlardaki akıllıca bir tartışması için bakınız Rudolf A. Makkreel, *Dilthey: Philosopher of Human Studies.* Princeton: Princeton University Press, 1975, ss. 274-279 ve Michael Ermarth, *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason,* University of Chicago Press, 1978, onun ve Husserl arasındaki ilişki üzerine Berlin ve Göttingen arşivlerinden elde edilen yeni bilgilerle (ss. 197-209).

[79] "Ideen zu einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie" (*Gesammelte Schriften,* cilt V) Richard M. Zaner tercümesiyle: Wilhelm Dilthey, *Descriptive Psychology and Historical Understanding* içinde. The Hague: Martinus Nijhoff, 1977, ss. 21-121.

[80] Bu ve ilgili bilgiyi Guy Van Kerckhoven'in çalışmalarına borçluyum.

ti.[81] 1905'te, "*Geisteswissenschaften*'ın Temellerine Yönelik Çalışmalar"ını Berlin Akademisi'ne takdim ederken, "bilgi fenomenolojisi olarak ve dolayısıyla yeni felsefi bir disiplin olarak epistemolojinin kati suretle betimleyici bir temelini ilgili bir bakış açısından hazırlamış olan" "Husserl'in muhteşem çalışmaları"ndan söz etme fırsatı bulmuştu. "İlk ve son kez, epistemolojideki betimlemeyi kullanarak, Husserl'in çığır açıcı *Logische Untersuchungen*'ine ne denli borçlu olduğu"nu teyit etme zahmetine bile katlanmıştı.[82] Daha sonra, hiçbir zaman alenen açıklanmayan ancak kuvvetle muhtemel "Kesin bir Bilim olarak Felsefe"nin ortaya çıkışıyla ilişkili nedenlerden ötürü, Dilthey coşkusunu yitirmiştir; örneğin "daha sonraki bir dönemden" bir notta, Brentano'nun okulunu "psikolojik skolastikler" olarak nitelendirmiştir, zira [söz konusu okul] bu türden "soyut varlıkları" yaşamı geliştirmek istediği içerikler ve davranış tarzları (*Verhaltungsweisen*) olarak yaratır. Şöyle ekler: "Bu satırdaki uç durum: Husserl."[83]

Husserl'in yakın akademik çevresindeki yankılar fazlasıyla casaret kırıcı olduğu bir zamanda, Dilthey'dan aldığı beklenmedik cevabın onda oluşturduğu hayal kırıklığının ardından, Husserl'in Dilthey'a olan ilgisi görünüşe göre ertelenmişti. 1905 Mart'ında Dilthey'a kişisel bir ziyarette bile bulunmuştu, bir ziyaret ki bir mektupta Husserl ona *Logische Untersuchungen*'den *Ideen*'e geçişin itici gücü olarak –geriye dönük bir şekilde– işaret eder.[84] Husserl, bir tarihçi olarak, "*Weltanschauungen*'in tipoloğu olarak ve *Geisteswissenschaften*'ın felsefi anlamda istikrarsız tutumunu desteklemek için ihtiyaç duyulan şeyi diğerlerinden daha

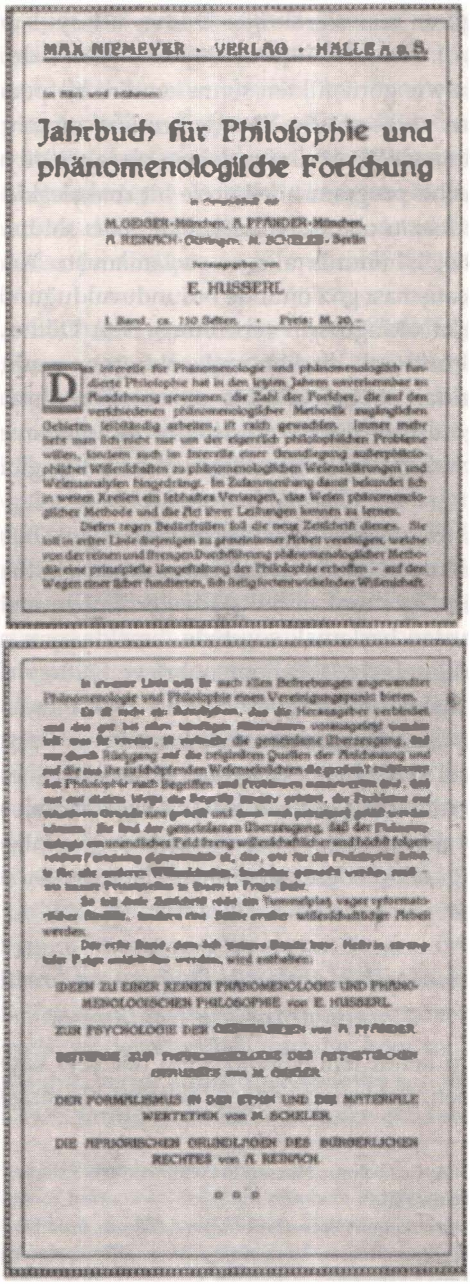
---

[81] 1931'de Husserl 1905'te Dilthey'ı ziyaret ettiğinde "bu kitabın (*Logische Untersuchungen*) Mill ve Comte'tan bu yana felsefede temel olarak ilk kez yeni bir çıkış noktasını temsil ettiğini ve Dilthey beşinci ve altıncı makaleleri, eşdeyişle *Yönelimsel Deneyimler ve 'İçerikleri'* ve *'Bilginin Fenomenolojik Açıklamasının Unsurları'*, yani özne ve içsel deneyimlerine dönüşü, en verimlisi olarak kabul ettiğini söylediğini" F. H. Heinemann'a açıklar. F. H. Heinemann, *Existentialism and the Modern Predicament*. New York: Harper, 1958, s. 52. Ayrıca bakınız Wilhelm Schapp. "Erinnerungen" *Edmund Husserl 1859-1959* içinde. The Hague: Martinus Nijhoff, 1959, s. 13.

[82] *Gesammelte Schriften*, VII, 10, 14 ve ss. 39 vd.deki metinlerden alıntılananlar; ayrıca Ermarth, *a.g.e., ss.* 177-209.

[83] *A.g.e.*, s. 237.

[84] Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie* (1929), s. 328. 11 Ekim 1911'de Dilthey'ın dul eşine gönderdiği, Michael Ermarth'ın bana erişim hakkı verdiği bir taziye mektubunda Husserl son yazısında sürekli ve öncelikli olarak Dilthey'ı düşündüğünü, yeni bir felsefe yönündeki mücadelede onunla [ortak bir amaç etrafında] birleşmiş hissettiğini açıklıyordu.



MAX NIEMEYER · VERLAG · HALLE A. S.

Im März wird erscheinen:

Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung

in Verbindung mit

M. GEIGER-München, A. PFÄNDER-München,
A. REINACH-Göttingen, M. SCHELER-Berlin

herausgegeben von

E. HUSSERL

I. Band, ca. 750 Seiten. · Preis: M. 20.–

Das Interesse für Phänomenologie und phänomenologisch fundierte Philosophie hat in den letzten Jahren ungemein an Ausdehnung gewonnen, die Zahl der Forscher, die auf den verschiedenen phänomenologischer Methodik zugänglichen Gebieten selbständig arbeiten, ist rasch gewachsen. Immer mehr lernt man sich nicht nur von der eigentlich philosophischen Probleme willen, sondern auch im Interesse einer Grundlegung außerphilosophischer Wissenschaften zu phänomenologischen Wesensklärungen und Wesensanalysen hingedrängt. Im Zusammenhang damit bekundet sich in weiten Kreisen ein lebhaftes Verlangen, das Wesen phänomenologischer Methode und die Art ihrer Leistungen kennen zu lernen.

Diesen regen Bedürfnissen soll die neue Zeitschrift dienen. Sie soll in erster Linie denjenigen zu gemeinsamer Arbeit vereinigen, welche von der reinen und strengen Durchführung phänomenologischer Methodik eine prinzipielle Umgestaltung der Philosophie erhoffen – auf den Wegen einer über hundertjährigen sich fortgesetzt entwickelnden Wissenschaft.

In erster Linie will [illegible] auch allen Bestrebungen angewandter Phänomenologie und Philosophie einen Vereinigungspunkt bieten.

Es ist nicht die Absicht, das die Herausgeber verbindet und das gar bei allen künftigen Mitarbeitern vorausgesetzt werden soll: was sie vereint, ist vielmehr die gemeinsame Überzeugung, daß nur durch Rückgang auf die originären Quellen der Anschauung und auf die aus ihr zu schöpfenden Wesenseinsichten die großen Traditionen der Philosophie nach Begriffen und Problemen wissenschaftlich [illegible], daß nur auf diesem Wege die Begriffe wirklich geklärt, die Probleme auf wahrhaften Grunde zur Lösung und damit auch [illegible] gebracht werden können. Sie sind der gemeinsamen Überzeugung, daß der Phänomenologie ein unendliches Feld freier wissenschaftlicher und höchst folgenreicher Forschung eröffnet ist, die, wie für die Philosophie selbst, so für alle anderen Wissenschaften, [illegible] gewonnen werden muß – wo immer Prinzipien in Frage sind.

So soll denn Zeitschrift nicht ein Tummelplatz vager systematischer Einfälle, sondern eine Stätte ernster wissenschaftlicher Arbeit werden.

Der erste Band, dem sich weitere Bände [illegible]. Mehrere starke Hefte erscheinen werden, wird enthalten:

IDEEN ZU EINER REINEN PHÄNOMENOLOGIE UND PHÄNOMENOLOGISCHEN PHILOSOPHIE von E. HUSSERL.

ZUR PSYCHOLOGIE DER [illegible] von A. PFÄNDER.

BEITRÄGE ZUR PHÄNOMENOLOGIE DES ÄSTHETISCHEN [illegible] von M. GEIGER.

DER FORMALISMUS IN DER ETHIK UND DIE MATERIALE WERTETHIK von M. SCHELER.

DIE APRIORISCHEN GRUNDLAGEN DES BÜRGERLICHEN RECHTES von A. REINACH.

* * *

7. Yayıncının Husserl'in *Jahrbuch für philosophie und phänomenologische Forschung*'unu Duyurusu.

açık seçik gören kişi olarak bile Dilthey'a büyük bir hayranlık beslemekteydi. Aslında, 1928'de Boyce Gibson'a dediklerine bakılırsa, Dilthey'le görüştükten sonra kendini bir pozitivist olarak düşünmekten vazgeçmiştir. Yine de kendini çoğunlukla kesin bilim ve teorinin değil, görünün dehası olarak görüyordu.[85] Husserl, 1911 tarihli program niteliğinde bir makalesinde, şüpheciliğin yeni bir formu olarak tarihselciliğe yıkıcı saldırısını başlattığında, Dilthey'ı bununla alenen suçlamamıştı. Ancak, tarihsel sistemlerin çatışması göz önünde bulundurulduğunda metafiziği umutsuz vaka olduğu için terk etmiş olan Dilthey'ın, tarihsel şüpheciliği çürütecek bir konumda olduğuna muhtemelen inanabileceğine dair şüphelerini dile getirmişti.[86] Aslında, Dilthey'ın kendisine göre tüm dünya görüşlerini indirgemeye çalıştığı üç tip *Weltanschauung*, tıpkı göreliliğin iddia ettiği gibi eşit ölçüde geçerliydi.

Yalnızca fragmanlar hâlinde elimizde olan Dilthey'la yazışmalarında, Husserl görüş ayrılıklarını en aza indirmeye çalışsa da Husserl'in *Logos* makalesi ilişkide gerilimlere neden olmuştu: "Farklı açılardan başlamak suretiyle temelde aynı olan yeni bir felsefe hazırlığındayız."[87] Fenomenoloji ve Dilthey okulu arasındaki dostça ilişkilerin varlığı tarihsel bir kayıt meselesidir. Ancak bu bizim bir gerçeği görmezden gelmemize yol açmamalı: Dilthey'ın tarihsel akış ve esnekliğe olan düşkünlüğüne rağmen teorik temeller adınaymışçasına körü körüne araştıran esas itibarıyla empatik yaklaşımıyla, Husserl'in bilimsel kesinliğe ve söz konusu kesinliği takip ederek genişleyen fenomenler alanına öncelik veren ilgisi arasındaki derin bir farka.

4. *Fenomenolojik Hareketin Doğuşu ve Transendental Fenomenolojinin Başlangıcı*

Husserl'in kendi fenomenolojisinin her şeyi kapsayan ve temel bir felsefi yaklaşıma doğru gelişimi Göttingen yıllarının

---

[85] *Ideen* II, s. 173. Ayrıca bakınız Husserl'in Fenomenolojik Psikoloji üzerine dersleri, *Husserliana* IX, ss. 3-21.

[86] "Philosophie als strenge Wissenschaft" *Logos* I, 323 vd., özellikle s. 326 dipnot.

[87] G. Misch'deki diğer alıntılar, *Lebensphilosophie und Phänomenologie.* Leipzig: Teubner, 1929; ayrıca *Philosophischer Anzeiger* içinde, III (1929), 438. Tam metin Almanca ve İspanyolca olarak *Revista de Filosofia de la Universidad de Costa Rica* I'de (1957), 103-24 Walter Biemel tarafından yayımlanmıştır; *Man and World* I'de tekrar yayımlanmıştır, (1968), 428-446.

yegâne başarısıydı. Bu aynı zamanda Husserl'in bir öğretmen olarak en büyük etkiye sahip olduğu dönemdi. Muhakkak ki, Husserl transendental fenomenolojisini, bu fenomenolojinin özü olan yeni "epistemolojik indirgeme" gibi özellikle bu türden evreleri takdim etmeye başladığında, pek az öğrencisinin onun fikirlerini kabul etmeye teşne ve istekli oluşu onu hayal kırıklığına uğratmıştı. Ancak, bu öğrenciler yalnızca ortodoks takipçiler olup öyle kalsalar da düşüncesi için ona canlı bir ayna sunmuşlardı.

Husserl'in Göttingen dışında, özellikle Münih'te yalnızca yazılarıyla değil, aynı zamanda öğrenciler ve genç hocaların ziyaret ve değişimleriyle kullanmaya başladığı nüfuzu daha güçlü olmasa da bir o kadar tesirliydi. Alexander Pfänder, Adolf Reinach, Moritz Geiger, ve kimi zaman Max Scheler bu Münih grubunun önde gelen mensuplarıydı. Hareketin bu bağımsız dalıyla yapılan temas ve görüşmelerden *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* tasarısı ortaya çıkmıştı. Fenomenolojik felsefe dergisinin ilk fikri Husserl'in kendi öğrencilerine dek gider, 1907 gibi erken bir tarihte gönülsüz bir hocayı bu konuda cesaretlendirmişlerdir. Daha sonra Husserl, Münih'te Daubert ve Pfänder'e yaklaşmıştı.[88] Yıllık 1913'e dek hayata geçmeyecektir. 1913'te başlayarak fenomenolojik varoluşçuluğu başlatan çalışmaların –Martin Heidegger'in *Sein und Zeit*'ının– yanı sıra bazı felsefi çalışmalar da yayımlanmıştır. Bu, girişte alıntılanan ortak beyanattan önceydi, fenomenolojinin ortak ilkelerini ilk-elden görüleme ve özsel içgörü yöntemlerine sınırlıyordu.

Bununla birlikte, Husserl'in *Jahrbuch*'un ilk sayısının başında kendi katkılarının, bu asgari platformun ötesine önemli ölçüde kaydığı da dikkate değerdir. Bu katkının oluşumu şimdi ayrıntılı olarak Karl Schuhmann tarafından ortaya çıkarılmıştır. Bu, *Mantıksal Araştırmalar*'ın devamındaki yargılar konusunda bir çalışmanın asıl planının yerini almıştır. Neredeyse son anda Husserl, devam eden 1912 tarihli derslerine dayanan saf fenomenolojiye

---

[88] Husserl'in *Jahrbuch* hakkındaki hislerinin müphem olduğu yönünde kanıt bulunmaktadır. Bazen buna gururla işaret etmiştir. Diğer zamanlarda, hemen hemen sonraki katkılarının hiçbirinin onun kastettiği anlamda fenomenolojik olmadığını dile getirmiştir. Hans L. Stoltenberg'e gönderilen 6 Haziran 1934 tarihli bir mektupta yıllığın kendi yaşamındaki eserlerinin temel anlamını yok etmeyi amaçlayan bir oluşuma dönüştüğünü bildirecek kadar ileri gitmiştir (*Zeitschrift für philosophische Forschung* XIII (1958), 179).

genel bir girişle ikame etmeye karar vermiş ve bu elyazmasını ancak müteakip yılda, tüm diğer katkılar teslim edildikten çok sonra tamamlamıştır.[89] Bu elyazmasının başlığı, "*Saf Bir Fenomenoloji ve Fenomenolojik Felsefeyle İlgili Düşünceler*", kaydettiği ilerlemelerden bazılarını gösteriyordu. Yine de, Husserl'in fenomenolojik yazınsal girişimlerinin bu en geniş çaplısı iddialı olsa da, söz konusu başlık kapsamlılık gibi bir iddiada bulunmuyordu; bu, ilk ilkeler anlamında yalnızca "ideleri" ortaya koyuyordu.[90] Bu yalnızca ilk cilde, "Saf bir Fenomenoloji'ye Genel Giriş"'e, tatbik edilmekle kalmıyor, aynı zamanda –benzer bir şekilde nihai bir sistem türünden bir şey sağlamaktan yoksun olan– iki posthumus cilde de uygulanıyordu.

Başlıkta yorum gerektiren ikinci öğe "saf fenomenoloji" tabiridir. Bu öğenin Kant'ın "saf aklı"yla aynı paralellikte olması tesadüf değildir. Ancak, bu "İlk Felsefe" Kant'ın eleştirilerinden bile çok daha temel niteliktedir. "Saf" sıfatı şimdi algılandığı hâliyle Husserl'in fenomenolojisini "saf-olmayan" fenomenolojilerden ayırmıştır. Bu sözde-fenomenolojilerin ne mene bir şey olduğu doğrudan açık olmasa da, bu, saf fenomenolojinin ana konusundan elde edilebilir; yani olgusal durumlara ve onların salt olgusal bağlantılarına sınırlanmış olan empirik psikoloji gibi olgusal bilimlerin "saf fenomenleri"nden. Bu türden bir saflık adına, Husserl burada daha fazlası kısa bir süre sonra dile getirilecek indirgeme yönteminin ilk matbu versiyonunu takdim etmiştir.[91]

Ideen'in yayımlanmasından bu yana, "saf fenomenoloji", "saf bilincin özsel yapısının bilimi" (*Wesenswissenschaft vom reinen Bewusstsein*), transendental fenomenoloji adıyla gitgide ilerlemeye devam etmekte, her ne kadar bu isim hâlihazırda Eylül 1907 tarihli yayımlanmamış elyazmalarında bulunabilse de (*Husserliana* II, s. IX). Husserl'in giderek benimsediği ve Kant'la giderek artan özdeşleşmesini açıkça gösteren "Transendental" başlığı yi-

---

[89] Karl Schuhmann, *Reine Phänomenologie und phänomenologische Philosophie.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1973, pp. 71 vd. özellikle s. 127.

[90] Bu türden bir başlığın önceleyen ilginç emsalleri J. G. Herder'in *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784 vd.) ve daha da önemlisi, Dilthey'ın *Ideen zu einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie* (1894); ayrıca H. Lotze, *Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit* (1876/80).

[91] Husserl'in o zamanki asistanı olan Edith Stein'in 1917'de "Phänomenologie und Psychologie" başlığı altında ayrıntılı olarak ele aldığı "saf fenomen" kavramıyla ilgili ilginç bir metin için, bakınız H. L. Van Breda, "Het zuivere phaenomeen volgens Edmund Husserl" *Tijdschrift voor Philosophie* II içinde (1941), 447-498.

ne de nadiren açıklanmış ve onun geleneksel anlamlarından herhangi biriyle yalnızca kısmi olarak özdeşleştirilmiştir.[92] *Ideen*'de söz konusu ima, fenomenoloji dendiğinde neyin transendental olduğu, bunun tüm aşkın iddiaları (yani bilincin kendisinin iddialarından ziyade gerçeklik hakkındaki iddialar) askıya aldığı (*ausschalten*) yönündedir. Söz konusu terimin tam anlamıyla açık bir tartışması Husserl'in son yayını "*Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transendental Fenomenoloji*"de geçer (§ 26). Burada, o buna Kartezyen yaklaşımla uyumlu olarak daha geniş bir anlam yüklemek ister, söz konusu yaklaşıma göre transendental bir felsefe "tüm bilginin nihai kaynağına –bu kaynağın egoda bulunacağı yönünde bir imayla– geri gider (*zurückfragen*, yani, tam anlamıyla [nihai kaynağına] dek soruşturur)." Başka bir deyişle, bu, öznelliğin tüm nesnelliklerin kaynağı olduğu yönündeki bir radikal öznelciliğe olan Husserl'in adanmışlığını ifade eder, bir pozisyon ki ancak *Ideen*'den sonraki dönemde açıkça dile getirilir.

Başlığın üçüncü kısmı, *Ideen*'in de bir katkıda bulunduğu düşünülen "fenomenolojik felsefe", fenomenolojinin saf evresinin ötesine sirayet edişine açıkça işaret eder. Yine de kapsayıcı bir anlamda böyle fenomenolojik bir felsefenin neyi içerdiğini tam anlamıyla dile getirmek hiç de kolay değildir, zira *Ideen*'in varolan eleştirileri saf fenomenolojinin ötesine –bir şekilde geçebilsek bile– nasıl geçebileceğimizi alenen dile getirmez. Görünüşe göre üçüncü ve son Kitap felsefe idesinin eksiksiz bir gelişimini içerir ki metafiziğin diğer dallarının yanı sıra onun kendisini de kapsar, tıpkı yeni "ilk felsefe", yani fenomenoloji temelinde olanaklı kılındığı gibi. Oysaki bu kısım hiçbir zaman ete kemiğe bürünmemiştir. Onun altbaşlığına dayanarak, Husserl'in son bitmemiş çalışması *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* "fenomenolojik felsefe"ye bir *giriş* olarak tasarlanmıştı. Ne var ki bu türden nihai bir felsefenin eşiğine hiçbir zaman ulaşamadı. Şayet Husserl'in bu türden bir felsefesi olmuşsa da bunun Alwin Diemer'in ustalıkla ve titiz bir şekilde denediği gibi posthumus elyazmalarından ve belirsiz ipuçlarından çıkarsanması gerekir.

Ideen'in belirsiz projesinin tamamı söz konusu olduğunda,

---

[92] Bu problemle ilgili olarak bakınız Iso Kern *Husserl und Kant*, ss. 239-45 ve Rudolf Boehm, "Omlijning van een nieuw begrip van transcendentaalfilosofie," *Tijdschrift voor Filosofie* 34 (1972), 407-33.

yalnızca birinci kitap, "Saf Fenomenolojiye Genel Giriş", Husserl yaşarken ortaya çıkmıştı. Dört versiyon hâlinde ortaya koyduktan sonra "Konstitüsyonla İlgili Fenomenolojik Çalışmalar" başlıklı II. Kitabı, Husserl'in diğer yayınlar uğruna bir kenara atmasının çok daha zor olduğu ortaya çıkmıştır; dolayısıyla bu ancak öldükten sonra gün yüzüne çıkmıştır. *Ideen* III'le aynı vakitte yayımlanan, aslında "Fenomenoloji ve Bilimlerin Temeli"yle uğraşan II. Kitabın bir parçasıdır, görünüşe göre editörler bu konuyu kayıp metnin yerine koymuşlardır (*Husserliana* V, s. XIX).

Dolayısıyla, teori, yöntem ve temel içgörüler uyarınca, ilk cilt diğerlerine önem bakımından ağır basmaktadır.[93] Dört altbölüm uyarınca, ilki özlerin ve özlerin bilgisinin fenomenolojik öğretisinin kısaca yeniden-ifade edilişini içermektedir ki diğer betimleyici bilimlerle karşılaştırıldığında fenomenoloji anlayışı için oldukça temel niteliktedir. Dolayısıyla, bu bölüm Fenomenolojik Hareketin tüm dallarının müşterek zeminini teşkil eder. Her ne kadar Husserl'in fenomenolojik idealizminin hâlâ adı konulmamış olsa da ilk belirtik beyanıyla birlikte yeni ve önemli indirgeme teorisini içeren ikinci altbölümün "Temel Fenomenolojik Meditasyon"u için artık böyle bir iddiada bulunulamaz. Fenomenolojik metodoloji ve fenomenolojik problemlere yönelik üçüncü altbölüm, bilincin yapısının daha somut öte yandan da temel nitelikte analizlerini ve bilindik fenomenolojik öğretiyi ortaya koyar. Bazı çekinceler saklı kalmak kaydıyla, fenomenolojik bir beraklaştırmadan sonra çoğunlukla bilincin epistemolojik bir değerlendirmesini öneren son altbölüm, "Akıl ve Gerçeklik" için de böyle bir iddiada bulunulabilir. O, apaçıklık problemi etrafında döner ve gerçekliğin "kurulması"na yönelik yeni temayı takdim eder ki Husserl'in sonraki çalışmalarında oldukça merkezidir.

Müteakip bölümlerde bu merkezi çalışmadan en etkili "ideler"in bazılarını seçmeye çalışacağım.

A. KENDİNDEN-VERİLİŞ – FENOMENOLOJİ VE POZİTİVİZM – "Özlerin fenomenolojik kavrayışına yönelik doğalcı yanlış anlamalar"a dair tartışması süresince, Husserl "tüm ilkelerin ilkesi"ni şöyle formül eder:

---

[93] Erazim Kohák *Idea and Experience*'da (University of Chicago Press, 1978) "görmek akla dayanan iddiaların nihai kaynağıdır" gibi bir ilkeye yoğunlaşarak "Edmund Husserl'in *Ideen* I'deki fenomenoloji Tasarısı"nın bir yorumunu önerir, metnin çoğunda yorum paragraf paragraf desteklenir.

İlk-elden her tür görüleme (*originär gebende Anschauung*) bilginin meşru bir kaynağını (*Rechtsquelle*) oluşturur; kendini bize "görü"yle ilk elden ne sunarsa sunsun, otantik gerçekliği içinde, âdeta (*sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit*) kendini sunduğu şekliyle, yine de kendini sunduğu sınırlar içindeki bir şey olarak kabul edilecektir.[94]

Logische Untersuchungen'in ikinci baskısının posthumus yayımlanan taslağında bu ilkenin yararlı alternatif bir açıklaması mevcuttur, bize şöyle der:

söz konusu meseleyle (*sachfremd*) ilişkisiz yapılardan sonra tümdengelimsel olarak (*von oben her*) araştırmamızı değil, tüm bilgiyi nihai kaynağından, hakiki hâliyle görülen (*selbstgesehen*) ve içgörüler (*eingesehen*) olarak anlaşılan ilkelerden türetmemizi; önyargılarla, şifahi çelişkiler ya da daha doğrusu tüm dünyada bulunan herhangi bir şeyle, "sağın bilim" adı altındaki bir şeyle dâhi, yolundan saptırmamızı değil, açıkça görülen her şeye, dolayısıyla asli olanı ya da tüm teorileri önceleyen veyahut da nihai normu tesis eden şeye hakkını teslim etmeliyiz.[95]

Şimdi Husserl açıkçası verililik ilkesini ilan eden ve veriliş ya da veri kavramını formüle eden ilk kişi değildir. Onun kaynağını aldığı yer empirizm geleneği ve özellikle on dokuzuncu yüzyıl pozitivizmi geleneğidir. Ancak Bergson'unki gibi metafizik felsefelerde (*Les Données immédiates de la conscience*) ve William James'inki gibi radikal bir empirizmde de bir yeri olacaktır.[96]

---

[94] *Ideen* I, §24 (*Husserliana* III/1, s. 51).

[95] "Entwurf einer Vorrede zu den Logischen Untersuchungen" (1913); bakınız s. 152 not 37.

[96] İlk bakışta Husserl'in "tüm ilkelerin ilkesi"yle James'in radikal empirizm formülü arasında çarpıcı benzerlik vardır: "Radikal olmak için, empirizm kendi yapıları içine doğrudan deneyimlenmeyen herhangi bir öğeyi kabul etmediği gibi doğrudan deneyimlenen herhangi bir öğeyi de onlardan dışlayamaz" (*Essays in Radical Empiricism*. New York: Longmans, Green, 1912, s. 48). Ancak bu empirizm, "alışılageldik ya da Humecu empirizm"in aksine, ilişkilerin tecrübe edilmesi ve –tüm birleştirici ilişkileri reddeden– "tüm deneyimin çağrışımlarla ve zihin-zerreleri teorisiyle tuzla buz edilmesi"ne karşı çıkışını öne sürerken, James empirizmin genel karakterizasyonunu (s. 41) –bu karakterizasyona göre empirizm "parça, öğe, bireye açıklayıcı bir vurgu yapar ve bütünü bir toplam ve bir soyutlama olarak tümeller şeklinde ele alır"– değişikliğe uğratmaz. Bu nedenle, Husserl'in *Wesensschau*'da imâ ettiği gibi, tümellere yönelik bir görüleme için yer yoktur, ancak onları en iyisi bireysel kavrayışlar için "saçaklar" tarzında ele alabilir (*Principles of Psychology* I, 473). James'in radikal empirizminin diğer ve sonuç olarak daha önemli bir sınır-

Açıkçası, her şey fazlasıyla yaygın ve üstünkörü kullanılan bu terimin, "verili"nin yorumuna bağlıdır. "Tüm ilkelerin ilkesi" bile kendi başına ele alındığında dolaysızca verili ya da ilk elden görülenen şeklinde değerlendirilecek olan şeyi açığa kavuşturur. Bu, söz konusu tabiri yalnızca bağlamı içinde, yani Husserl'in empirizm ve pozitivizmle olan tartışmasını, okumakla bütünüyle anlaşılabilecek bir şeydir. Öyleyse, ana mesele tümellerin ya da genel özlerin söz konusu terimin gerçek anlamıyla verili olduğu biçime dayanarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği sorusuna dönüşecektir. Husserl, bu noktada pozitivistleri onları tikel verilerden ve özellikle duyu verilerinden daha fazlasının olduğunu görmekten alıkoyan olumsuz bir önyargının kurbanı olmakla suçlar. Matematiksel içgörüler bu türden ilave içgörülerin ana örneğidir, "tüm geçerli bilgi deneyime dayanır" yönündeki oldukça empirist ilke bile bunun tipik bir örneğidir. Bununla birlikte, verililiğin tikel deneyimle sınırlanması ve genel öz ve ilişkilerin görülenmesinin imâ edilmiş bir reddi dışında, fenomenolojinin teyit edilmemiş ve teyit edilemez bir "metafizik" saçmalığa karşı mücadelesinde pozitivizmle ciddi bir anlaşmazlığı yoktur. "Şayet pozitivizm ne türden olursa olsun önyargıya düşmeksizin tüm bilimleri 'pozitif' olan, yani ilk elden kavranabilecek olan şey üzerine kurmaktan başka bir şey ifade etmiyorsa, o zaman hepimiz hakiki pozitivistleriz."[97]

Bu yeni veriliş kavramı genişletilmiş bir fenomenoloji empirizmi için ne denli uygun bir temel teşkil eder? Onun bazı özellikleri, itirazlara değilse de başka sorulara yol açmaya şüphesiz ki yatkındır. Dolayısıyla, "tüm ilkelerin ilkesi", Almanca terimin imâ ettiği gibi, ilk elden görülemeyi tanımlayan "sahih/hakiki gerçekliğe" (*leibhafte Wirklichkeit*) –tıpkı söz konusu ilkelerin kendini "bedensel" ya da bizzat sunuyorlarmışçasına– işaret eder. Husserl bu türden öz-verilişi (*leibhaftige Selbstgegebenheit*) özellikle hakiki algı verilerine atfeder. Bu, fenomenlere ilişkin hükmün göründüğü gibi kabul edilebileceği ve algısal yanılsama riskini dikkate almayacağımız anlamına mı gelmektedir? Fenomenolojik Harekette bazı realistler söz konusu ilkeyi gerçekten

---

laması, fenomenolojik bakış açısından görüldüğü biçimiyle, "Saf deneyim" kavramıdır ki Mach'ın pozitivist kavrayışına benzerliği dikkate alındığında, monizm uğruna *İlkeler*'in "eksiksiz düalizmi"ni terk eder; dolayısıyla Husserl için çok önemli olan bilincin yönelimsel yapısına dair içgörüleri dışta tutar.

[97] *Ideen* I, §20 (*Husserliana* III/1. s. 45).

de bu manasıyla anlamıştır, muhakkak ki [söz konusu ilke] hakiki ve eleştirel bir görülemeye gerçekliğin dört dörtlük kanıtı olarak güvenilebileceğini imâ eder. Husserl'in kendisinin bu anlamda yorumlanması gerektiği pek inanılır gibi görünmemektedir. Zira Husserl, transendental fenomenolojisine yönelik müteakip adımların ortaya koyacağı gibi, gündelik deneyimimizde gerçeklik iddiasının ilkece daima şüphe götürür olduğunun pekâlâ farkındaydı. Husserl'in kastettiği nihai anlam ne olursa olsun, *görünürdeki* sahihlikten daha fazla verililik iddiasında bulunmanın pek güvenilir olmayacağını teslim etmeliyim. Fenomenleri onların içeriklerini/ne olduklarını denetlemeden kabul etmek, fenomenolojik demiyorsak da, kesinlikle dogmatik olacaktır. Bu türden bir yorumun eksik bir ifadesi "öz-veriliş", tartışılmaksızın doğru kabul edilmiyorsa da meseleye önyargıyla bakacaktır. Tüm ilkelerin ilkesindeki nihai hükme dair uyarıları ("yine de görülenenin yalnızca kendini sunduğu sınırlar dâhilinde") aklımızdan çıkarmamalıyız.

Daha fazla açıklığa kavuşturulması gereken verili kavramında başka belirsizlikler de mevcuttur. Fenomenoloji bile (1) verili nesnenin tamamı, (2) özneyi yüz yüze getirdiği kenarları, (3) bu kenarların farklı pozisyonlardan (önden, yandan, yakından ya da uzaktan) sunan perspektifi görünümleri ve (4) her ne kadar görünüşe göre algılarımızın bilişsel edimlerimizin yapı taşlarını oluştursa da, yalnızca özel türde bir parçalarına ayırma işleminin eksiksiz algılarımızdan elde edebileceği duyu verileri (Husserl'in "hiletik verileri") arasında henüz açık bir ayrım yapmamıştır.

O zamanlar, veriliş kavramının tamamı deneyimimize dair naif görüşe dayandığı şekliyle sorgulanmıştır, bu görüşe göre, bizim bu dünyamız âdeta bir mağaza tezgâhından alınmak üzere bekleyen hazır ürünlerden oluşmaktadır. Bu tereddüt muhakkak ki yabana atılamaz. Ancak Husserl'i pozitivistleri olduğu denli etkilemeyecektir, özellikle de gerçekten belli kurucu edimlere verililiğin izini sürmeye çalışan geç dönem Husserl'i. Yine de tüm bunlar verili olanın özümsenişinde alıcının katkıları ne olursa olsun, bu özümsemeyi seçmeyle ilgili olmayan kanallara yönelten somut bazı faktörlerin var olduğu gerçeğine gözümüzü kapamamalıdır. Verililik öğretisinin vurgulamaya çalıştığı, kendimizden ziyade bu nesnel öğelerdir. Onları soyutlama fırsatları ne olursa olsun, onlar açık ve zorlayıcı nedenler olmaksızın göz ardı edilmemelidir.

– Husserl'in, (görünüşteki) hakiki gerçekliği içinde algılanan şeyleri bize sunan edimler olarak algı izahı bilinç yaşamındaki bu merkezi fenomenin fenomenolojik analizine tek katkısı değildir. Sürdürülebilir algı çalışmasının paradigması uzayda üç-boyutlu şeffaf olmayan şeylerin çalışması olacaktır daima. Onun görünüş kiplerini (*Erscheinungsweisen*) incelerken Husserl'in özellikle dikkat ettiği olgu: Algı nesnesinin "önü" "upuygun" [adequate] bir şekilde veriliyken, "yandan" tüm görünümleri yalnızca perspektifî değişime-uğrayışlar (modifications) yoluyla (*Abschattungen*, yani kelimenin tam anlamıyla gölgelenme dereceleri, Husserl'in tipik olarak daha geniş bir anlam yüklediği görsel bir terim) yarım yamalak [inadequate] verilebilir. Onların "arka tarafları" tüm görüsel içerikten bile yoksundur ve yalnızca imsel olarak bir anlam ifade edebilir. Açıklık ve belirsizlik kipleri bu görünüş kiplerinden ayırt edilmelidir. Görünüş kipleri, nesnenin etrafında dolanırken diğer pozisyonlardan görünme biçimlerini öngörmemize [anticipate] izin verecek bir şekilde birbiriyle yakından ilişkilidir. Tüm görünümlerin önden upuygun bir sunumunu [presentation] elde etmek ve "imsel" öngörüleri [anticipations] doldurmak özünde imkânsızdır. Bu, böyle algısal bir perspektiflenmenin [shading] dikkate alınmak zorunda olduğu iç algının nesnelerinin aksine, maddi nesnelerin neden hiçbir zaman etraflıca algılanamayışının bir nedenidir. Aynı nedenden ötürü, onlar nihai bir şüpheden bağışık kalamazlar: En azından prensipte, ayna dolu odaların dokunmayla test edildiğinde kendilerini optik yanılsamalar olarak sundukları gibi hâlâ yanıltıcı olabilirler.

Bu gelişmelerin büyük bir bölümü Husserl'in yeni konferans derslerinde gerçekleşti, bu dersler arasında 1907 tarihli olanlardan biri, şimdi *Husserliana* XVI'de yayımlanan "Şey ve Uzay" (*Ding und Raum*) önemli bir yer işgal etmektedir. Giriş niteliğindeki derslerde ilan edildiği şekliyle fenomenolojik indirgemenin ilk türevini "Fenomenoloji İdesi"ne uygularken, çoğunlukla durağan formlar ve çeşitlilikler hâlindeki uzaysal nesneleri konu almaktadır, henüz onların maddi dokusuyla ilgili problemleri değil.

Kayda değer ölçüde önemli olan, William James'in algısal bilincimizin "saçakları"na [fringes] dair kavrayışından ilham alınan, Husserl'in algısal alana dair yeni ufuk kavramıydı aynı za-

manda. Bu sonunda tüm ufukları kapsayan bir yaşam-dünyası fenomenolojisinin gelişimine götürmüştür.[98]

Daha sonraki açılımlar arasında, Husserl'in birlikte-sunuluş (*Mitgegenwart*) kavrayışının gelişimini seçip ayıracağım. Algılanan nesnenin "sunuluşu" hiçbir zaman bağımsız ve soyutlanmış değildir. Birlikte-sunuluş gibi bir fenomen vardır, söz konusu fenomende şimdinin görünümleri yalnızca "dolayımlı-sunulur" [appresented]* ve kısmi ve tamamlayıcı bir şekilde onun*la* verilidir, örneğin onun yandan görünümleri ve hatta arkası bile. Bu türden imâlı terimlerin ötesindeki bu fenomenlerin incelenmesi daha fazla açıklanmaya ihtiyaç duysa da, somut örneklerden kavranabilecek olan şey algılanan nesnenin tamamının doğrudan ve tam anlamıyla özsel olarak sunulamamasıdır. Muhtemelen bu türden "dolayımlı-sunulan" birlikte-sunuluşun [co-presence] etraflıca sunuluşu gibi epistemolojik bir ağırlığı yoktur.

Landgrebe'nin *Erfahrung und Urteil*'da Husserl'in mantığın soykütüğü üzerine bazı çalışmalarını ele alması perspektifi edimlerin dinamik yapısına yönelik fazlasıyla özgün bazı betimlemeleri içerir. Burada algı, yargı edimlerinde ifade edildiği biçimiyle yüklemsel bilginin temelini oluşturan yüklem-öncesi bir bilinç tipi olarak görülür. Bu analizler süresince, Husserl üç algı evresi arasında ayrım yapar: (1) Açık bir kavrayış ve kavrayışta-tutma [retention] (*Erfassung* ve *Im-Griff-behalten*); (2) ilk tanım kategorilerinin doğduğu açımlayıcı [explicative] sentez ve temaşayı açıklama ve (3) ilişkili algının ele geçirilmesi/kavranışı ki (*Beziehung-serfassung*) onun ufuklarını ve diğer nesnelerle ilişkilerini içerir. Tüm bu evreler algısal alırlıkta etkinlik ve edilgenlik arasındaki girift bir etkileşimi kapsamaktadır.[99]

Açıkçası, bu anlatılanlar algı problemlerine yönelik bu yeni saldırının zenginliğine ve tazeliğine dair ilk izlenimi vermekten daha fazlasını yapamaz. Bu bağlamda kendinden-apaçıklık fenomenolojisiyle yakından ilişkili bir konudan, Husserl için bilgi-

---

[98] Bunun kapsamı Helmut Kuhn tarafından "The Phenomenological Concept of Horizon" metninde tartışılmış ve geliştirilmiştir, *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl* (1940), ss. 106-23.

* Sunulan nesnenin yanında bir başka şeyi veya nesnenin başka özelliklerini de mevcut gibi koyutlayan veya buna motive eden sunum -çn.

[99] Bu ilişkinin daha eksiksiz bir incelemesi ve Husserl'de pasiflik kavramının belirsizliği için özellikle bakınız: Elmar Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1972, Böl. IX.

nin üstün bir ölçütünden, söz etmek için de uygun görünmektedir. Bu onun *Logische Untersuchungen*'le başlayan düşünüşünün her yana nüfuz eden temalarından biriydi. Bu aynı zamanda onun pozisyonunun en azından kayda değer bir değişim gösterdiği bir durumdur. Zira sonunda Husserl kendinden-apaçıklığın doğruluğun dört dörtlük bir güvencesi olduğu iddiasında artık bulunmuyor ve dolayısıyla kendinden-apaçıklığın nihai bir eleştirisini talep ediyordu. Böylelikle apodiktik ya da şüphe götürmez ve salt assertorik kendinden-apaçıklık arasında ayrım yapmıştır. Buna karşın, hatta bundan ayrı olarak, Husserl'in kendinden-apaçıklık fenomenolojisi özel bir ilgiyi hak eder. Zira Husserl kendinden-apaçıklığı yalnızca --doğruluğa âdeta bir ışığın aniden yanıp sönmesiyle işaret eden– kör bir duygu olarak kullanmıyordu. Bunun yerine, Husserl kendinden-apaçıklığın çeşitli tür ve dereceleri arasındaki ayrımları ayrıntılandırmıştır ki bu, kendinden-apaçıklığın neden beyhude yere bu kadar sık hatırlatıldığını ve onu hatta neden görünürdeki çelişkilerin içine soktuğunu büyük ölçüde açıklayabilir. Bu bağlamda, tam bir kendinden-apaçıklığın nesnesini nasıl temsil ettiğine tabi olarak, upuygun ve upuygun-olmayan kendinden-apaçıklık arasındaki bir ayrımdan bahsedeceğim.[100]

C. FENOMENOLOJİK İNDİRGEME – Fenomenolojik indirgeme Husserl'in Saf ya da Transendental Fenomenolojisinde ve aynı zamanda Fenomenolojik Hareketin tarihinde bizi can alıcı bir noktaya getirir. İlk bakışta indirgemelerden söz eden bir fenomenolog bulmak tuhaf görünmektedir. Fenomenolojinin asıl motifi –Amerikan felsefesinde genellikle söylenegeldiği gibi– "indirgemeci yanılgılar[ı]"yla natüralizm, pozitivizm ve psikolojizm gibi fazlasıyla basite indirgeyici felsefelere karşı bir protesto değil miydi? Açıkçası, *Logische Untersuchungen*'i takip eden yıllarda Husserl'in takdim ettiği şekliyle "indirgeme" teriminin bundan farklı yeni bir anlamı olmalı, tıpkı indirgeme-karşıtı "tüm ilkelerin ilkesi"ni az önce zikreden bir fenomenologdan geldiği gibi. Bu kesinlikle basite indirgemeye ya da felsefi ekonomiye dair bir imâyı içermez. Bunun imâ ettiği şey en iyi, söz konusu terimin düz anlamıyla gösterilir: Fazlasıyla tez canlı düşüncemizin gözden kaçırdığı kökenlere geri dönüş.

---

[100] Bakınız yazarın "Phenomenology of Direct Evidence" *PPR* II içinde (1942), *427-456; Doing Phenomenology*'de tekrar basılmıştır. The Hague: Maninus Nijhoff, 1975. Böl.7.

Bununla birlikte, bu, söz konusu işlemin fenomenolojik anlamının başlangıç niteliğinde bir emaresidir yalnızca. Buna tam anlamıyla vâkıf olmak için onun Husserl'in düşünce kalıbı içindeki yerini ve gelişimini[101] tam anlamıyla belirlemeliyiz. *Ideen*'de "fenomenolojik indirgeme"[102] Husserl, "naif" ya da "doğal" tavırda elde edilemeyecek katkısız ve saf fenomenleri sağlayacak olan fenomenolojinin "temel meditasyonu"na giriştiğinde ilk kez ortaya çıkmıştı. Bu noktada Husserl şüphe götürmez olarak verili olana bu türden radikal bir dönüşün en mükemmel modeli olarak Descartes'e dönmüştü. Yine de kendi indirgemesinin – bu şüphenin ne kadar deneysel ya da geçici olursa olsun indirgenen şeylerin varoluşunu reddeden– Kartezyen şüphe olarak yorumlanamayacağını açığa kavuşturmuştu. "Epokhé"[103] teriminin ödünç alınması bile ihtiyatlı davranmak adına olgular dünyasından şüpheci bir geri çekilişi kabul edeceği anlamına gelmiyordu. Tüm indirgemenin ana işlevi yorumlayıcı inançlarımız başımıza üşüşmeden evvel bizi eleştirel bir envanter çıkarmaya hazırlamasıdır.

Muhakkak ki başlangıçtan bu yana Husserl bu fenomenolojik indirgemenin en azından iki evresi arasında ayrım yapmıştır:

i. Salt tikel olgulardan genel özlere indirgeme, Platonik bir sözcük olan "eidos"un benimsenmesiyle birlikte şimdi *eidetik indirgeme* olarak da adlandırıyordu. Ayrıntılı hiçbir yönerge verilmemişti. Açıkçası, ana nokta bireysel ve tikel olana verilen tüm referansları bertaraf etmekti. Dolayısıyla, uğraşılan her şey özler ya da "ideasyon"un görülenmesi başlığı altında yeterince tanımlanmıştır.

---

[101] Bu türden bir çalışmanın başlangıcı için bakınız Philip J. Bossert, *"The Origin and Early Development of Edmund Husserl's Method of Phenomenological Reduction."* Washington University Dissertation 1973 (yayımlanmadı).

[102] Husserl daha genel bir "felsefi indirgeme"yi de biliyordu, bu indirgeme geçmişteki felsefenin tüm öğrettikleriyle ilgili tarafsız bir pozisyonun düpedüz benimsenmesini içeriyordu (*Ideen* I, §18; *Husserliana* III/1, ss. 39 vd.).

[103] Husserl'in bu terimi Antik Şüphecilerin cephaneliklerinden alıp kullanması – bunu genel olarak Sofistler ve rölativistlerle özdeşleştirir– kafa karıştırıcıdır. Rudolf Boehm hipotezini Raoul Richter'in *Der Skeptizismus in der Philosophie*'nin (cilt I, 1904) ilk cildinin kişisel olarak ithaf edilmiş kopyasından almıştı, söz konusu metinde epokhé'den sadece iki defa söz edilir, şimdi bana öyle görünüyor ki bu kavramın Albert Gödeckemeyer'in yazdığı *Geschichte des griechischen Skeptizismus*'dan kaynaklandığı daha az olasıdır, 1905 tarihli "Privatdozent in Göttingen" ki keza Husserl'in kütüphanesindedir ve örneğin epokhénin şüpheci Akademik filozoflar olan [ve] –Platonik hakikati yılmadan arayan– Arkesilaus ve Carneades'in yöntemi olarak tanımlandığı pasajlarla ilgili pek çok işaretlenmiş yeri göstermektedir.

Fenomenolojik olarak generik olanın belirli ve tikel olanı önceliği varsayılmadığı sürece, bu işlemin gerçekten de kökenlere geri dönmeyi temsil edip etmediği pekâlâ sorulabilir. Ancak bu açıkçası kendinden-apaçık olmaktan epey uzaktır. Güvenli bir şekilde iddia edilebilecek her şey, eidetik indirgemenin, belirli durumları göz önünde bulundurmaktan kaynaklanabilecek komplikasyonlar olmaksızın, genel olarak saflaştırılmış olgulara giden yolda bir basamak olmasıdır.

ii. *Hakiki fenomenolojik indirgeme.* Bu indirgemenin icra edilmesi için, en azından onun takdiminin başlangıçtaki aşamalarında pek çok istikamete yöneliriz. Ancak bu kavrayışın da kayda değer bir gelişim geçirip yaygınlaştığı gözden kaçınılmamalıdır. Yine de temel amaç daima tüm transfenomenal ya da transfenomenal-olmayan içeriklerden fenomenleri kurtarmak yönünde olacak, bizi yalnızca şüphe götürmez ya da "mutlak" verili olanla baş başa bırakacaktır. Bu, yalnızca tikel bir bunluk [thisness] ya da şunluk'un [thatness] bertaraf edildiği eidetik indirgemede olduğu gibi genelliğe karşı tikellik meselesi değildir. Onun ilk sayfasında bu indirgeme indirgenmiş fenomenler dizisini en kesin anlamıyla içkin olana, yani bileşen parçaları olan –aynı zamanda *"reell"* olarak adlandırılan– edimlerle sınırlayacak, aşkın ya da yönelimsel yorum, nesneleri dışta bırakacaktır. Ancak 1905'ten sonra, Seefeld Düşünceleri zamanında Husserl "fenomenolojik olan"ın sahasını yönelimsel edimlerin yanı sıra yönelimsel nesneleri de içerecek şekilde genişletmiş ve ana vurguyu doğal tavırda fenomenlere atfedilen varoluşa yönelik inancın indirgenmesine yapmıştır. Dolayısıyla indirgeme *Generalthese* (genel tez) ya da bağımsız bir gerçekliğe inançla desteklenen deneyimimizin yalnızca bu yönünü etkiler.

Bu işlemin ilk ve temel talimatı yeteri kadar basittir: Gündelik yaşamımıza ve bilimsel düşüncemize eşlik eden tüm inançları askıya almak ya da engellemek. Diğer, daha mecazi eşanlamlılar *ausser Kraft setzen* (saf dışı bırakmak), *ausschalten* (kapamak) ya da *keinen Gebrauch machen*'dır (kullanamamak). Özellikle merak uyandıran ve eşit ölçüde zararsız olan, *einklammern* (paranteze alma) şeklindeki matematiksel metafordur ki hiçbir zaman Husserl'in en çok kullandığı bir muadil olmayacaktır. Bu aşamada varoluşun inkârı ya da idealist bir iddia söz konusu değildir. Bundan, indirgenmiş gerçeklik hakkındaki her şeyi unutmamız gerektiği sonucu çıkmaz. Bize yalnızca buna bir ağırlık atfetme-

memiz söylenegelmiştir. Aksi takdirde, inanılan şeye dair fenomene ve hatta ona atfedilen gerçeklik fenomenine dokunulmaz. Bu türden bir inanca olan bağlılığa yalnızca bir son vermeliyiz. Bunun yerine bakışımızı özgün bir düşünüm yoluyla, tüm yönleriyle fenomenlerden artakalanlara yöneltmeli, onun özünü (*Sosein*) görülemeli ve varoluşuna (*Dasein*) dikkat etmeden onu çözümleyerek betimlemeliyiz.

Dolayısıyla *Ideen*'de Husserl birinci *Meditasyon*'unda, Descartes'la aynı olmasa da ona paralel bir tarzda, naif ya da doğal tavırda gerçek olarak kabul edilegelen dünyanın alanlarına göre gerçeklik iddiasını incelemiş ve onu bu iddiadan mahrum bırakmıştır: Kendi organizmamız da dâhil olmak üzere gündelik gerçekliğin nesneleri, ancak aynı zamanda doğal, sosyal ve tarihsel bilimler tarafından sürdürülen ya da ikame edilen gerçeklikler; keza bu özel türdeki aşkın varlıkların dünyası (bu şekliyle hiçbir zaman inkâr edilmeyen) dinî bilince, sonunda saf matematik ve mantık dünyasına bile –onun geçerliliğine olan inancı aşkın iddiaları imâ ettiği sürece– inanmaktaydı. Tüm bu iddialar bağlılıklara inanmayla evrensel bir yasak aracılığıyla askıya alınmalıdır.

Başka hiçbir şey indirgemede, inancın askıya alınmasından ve beraberinde getirdiği düşünümden daha fazla içerilmeseydi, neden indirgemenin, Husserl'in bu yönde iddiada bulunduğu gibi, neden felsefede temel bir kargaşa yaratacağını pekâlâ merak edebiliriz. Aslında, Husserl'in yeni ve sonsuz ufukların bu işlemle açılacağı yönündeki ölçüsüz öncülleri ilk bakışta şaşırtıcı görünebilir. Yine de ilerledikçe ve Husserl'in kendi açıklamaları ortaya çıktıkça, salt askıya alma ve düşünümden çok daha fazlasının içerildiği giderek daha açık hâle gelir. Ancak indirgemenin bu ilave adımlarının ne olduğunu belirlemek kolay değildir. Son on yılında Husserl indirgemenin yeterli bir izahının henüz yapılmadığını açıklamış ve Ingarden'e gönderilen mektuplarında, bunun yalnızca fenomenolojide değil aynı zamanda tüm felsefede de en zor şey olduğunu bile beyan etmiştir.[104] Sonunda, Husserl'in genel bir onayını içeren bir makalede, Eugen Fink indirgemeyi henüz onu icra etmemiş birine onu anlatmanın imkânsız

[104] *Briefe an Roman Ingarden*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968, s. 64 (21 Aralık 1930) s. 74 (13 Kasım 1931).

olduğunu açıklayacak kadar ileri gitmiştir.[105] Yine de Husserl eski şürekâsı ve öğrencilerine karşı fenomenolojik indirgeme ve onun doğru anlaşılmasının gerçek bir transendental fenomenoloji anlayışı için kaçınılmaz olduğunu giderek ısrarla savunuyordu. Aslında, Husserl ona neredeyse dinî bir ihtidanın rolünü yüklemişti.[106]

Burası Husserl'in henüz yeterince araştırılmamış kilit niteliktek kavrayışının oluşum ve farklılaşmasının izinin sürüleceği yer değildir. Bu gelişimin bir göstergesi doğal dünyanın salt fenomenlere indirgenmesinden giderek söz etmesi değil, bu indirgemenin "bir şeye"ye (*auf*), yani onun "kökeni" olarak öznelliğe indirgeneceğini eklemiş olmasıdır. Belli bir kutba ve özellikle "öznellik"e yönelik indirgemenin yönü aslında Husserl'in Kantçı felsefeye ve bilhassa Paul Natorp'un yorumuna giderek ilgi duymasıyla ilişkilidir. Bu gelişim Iso Kern tarafından *Husserl und Kant*'ın IV. Bölümünde en açık hâliyle belirlenmiştir. Bu aynı zamanda Husserl'in şimdi fenomenolojik indirgemeyi "transendental" olarak adlandırdığı gerçeğini izah eder. Bu "transendental indirgeme" söz konusu olduğunda, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk baskısında kategorilerin transendental indirgemesi Husserl'e nispeten iyi bir örnek sunar. Bu anlamıyla indirgeme bir geriye giriş, bir gerileme anlamına gelir. Dolayısıyla bu, bilincin olağan anlamda gizli edimleri ve icraatlarını ortaya çıkarmaktır. Bu, şüphesiz ki, bilincin böyle başarılı bir işlevi olduğunu imâ eder. Ancak böyle bir indirgemede neler olup bittiği yönünde belirtik bir açıklama Husserl'in sonraki yazılarında bulunamaz. Bu, ikinci kısmı "İndirgeme Teorisi" olarak adlandırılan 1923-1924 tarihli "İlk Felsefe" üzerine derslerinde de bulunamaz. Bununla birlikte, Husserl indirgemeye yönelik yeni yaklaşımları göstermeye çalışarak saf psikolojiye kadar uzanan fenomenolojik-psikolojik indirgemeyle tam teşekküllü transendental fenomeno-

---

[105] "Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik" *Kantstudien* 38 (1933), ss. 321-383, *Studien zur Phänomenologie*'de tekrar basılmıştır. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966, ss. 79-156. R. O. Elveton tarafından çevrilen *The Philosophy of Edmund Husserl* içinde. Chicago: Quadrangle, 1970, ss. 73-147, özellikle ss. 104 vd.

[106] "Belki de tüm fenomenolojik tavra ve ona karşılık gelen *epokhé*'ye din değiştirmeyle karşılaştırılabilecek, ancak bunun da ötesinde insandan beklenen en büyük varoluşsal dönüşüm gibi bir anlam taşıyan eksiksiz kişisel bir dönüşüm (*Wandlung*) meydana getirmesi için başvurulur" (*Husserliana* VI, s. 140), 256-61.

lojiyi mümkün kılan eksiksiz bir transendental-fenomenolojik indirgeme arasında yeni bir ayrımı takdim etmiştir.

Yirmiler boyunca ortaya çıkmaya devam eden başka bir farklılaşma epokhé ve indirgeme arasındaki farktır ki, bu iki terimi o zamana dek neredeyse birbirinin yerine kullanmıştır.[107]

Bu koşullar altında Husserl için bu türden bir işleme duyulan ihtiyacı gerekçelendirmek ve ona yaklaşım yollarını göstermek giderek önemli hâle gelmiştir. Zira *Ideen*'de Husserl bunu yalnızca –görünüşe göre kabul edeceğiniz ya da reddedebileceğiniz– serbest bir olanak olarak takdim etmiştir. Freiburg yılları süresince böyle bir işlemi yalnızca olanaklı değil, nihai olarak zorunlu da kılan nedenleri özellikle göstermeye çalışıyordu. Bir yaklaşım, Husserl'in "radikalleştirme"ye çalıştığı Kartezyen meditasyona duyulan şüpheye doğru götürüyordu. Oysaki bu sınırlı yöntemden bütünüyle memnun değildi. Dolayısıyla, [söz konusu yaklaşım] transendental fenomenolojiye ilk girişinde, biri yaşam dünyasına yönelik bir inceleme; diğeriyse yönelimsel psikoloji analizi konusundaki diğer iki yaklaşım uğruna unutulup gider. Burada bu yöntemlerin büyük bir ayrıntıyla izini sürmek zamansız olacaktır. Altta yatan fikir, sadece indirgeme sayesinde fenomenlerin "kökenleri"ni araştırarak bunların eksiksiz felsefi anlayışını elde etmenin mümkün olacağıydı.

Bu türden bir indirgeme gerçekten fenomenolojik analiz için ne denli kaçınılmazdır? Husserl'in görünüşe göre sistematik indirgemenin tüm adımlarını icra etmeden, *Logische Untersuchungen*'de en önemli fenomenolojik çalışmalarından bazılarını bizzat gerçekleştirmiş olduğu olgusu bunun açıkça gerçekleştirilmesinin gerekli olmadığını imâ ediyor gibidir. Oysaki, o zamanlar Husserl çoğunlukla kolayca erişilebilir ve durağan yapılarla ilgilenmekteydi, bu yapılarda inancın askıya alınması verili olana sıkıca bağlı olmamıza yardımcı olacak kaçınılmaz bir araç olmamakla birlikte değerli olabilirdi. Daha açık fenomenler söz konusu olduğunda durum çok farklı olabilirdi. Burada belirtik bir indirgeme –geçmişteki yönelimlerimizin, Husserl'in tabiriyle, "tortulaşması"nı temsil eden– birlikli bütünlüklü dünyamızın ardındaki bilinçdışı normal işlemleri ortaya çıkarmak için zorunlu

---

[107] Bakınız benim "Husserl and Pfänder on the Phenomenological Reduction" (1973) şimdi (1979 tarihli ekiyle) *The Context of the Phenomenological Movement* içinde ss. 62-82, ve "Epokhé Without Reduction" *JBSP* V (1974).

olabilir. Ancak transendental edimleri ortaya çıkarma yöntemini ortaya koymadan önce, Husserl'in iddia ettiği gibi, aşkın dünyanın aslında "kökeni"ni bu edimlerde bulduğundan oldukça emin olmalıyız. Aksi takdirde tüm bu girişim döngüsel olacaktır ve önerilen tüm çözümler temel ilkesi fenomenlere yönelik hükmün gözü kara kabulü olan bir fenomenolojide fazlasıyla şüphe götürür olacaktır. Açıkçası, bu ilkenin gizli fenomenlerin araştırılması yönünde genişletilmesi olası bir kendini-aldatmadan kaçınmak isteniyorsa büyük bir dikkat gerektirmektedir. Bu açığa çıkarmanın sonucu olarak, gizli fenomenler, gizli olmayanları aydınlatan tüm ışığa direndiklerinde ve ancak bu şartla, onlarla eşit şartlarda kabul edilebilirler.

Arasöz: Husserl'in Fenomenolojik İndirgemesiyle karşılaştırıldığında Santayana'nın Nihai Şüpheciliği

Santayana'nın özler âlemine yönelik bir yaklaşım olarak "nihai şüphecilik"e dair şaşırtıcı kullanımında Husserl'in fenomenolojik indirgemesine paralel olan dikkat çekici ve aslında son derece öğretici bir şey vardır. Aslında Santayana bizzat bunun farkındaydı. O, Husserl'in felsefesini resmi olarak tanıyan yegâne önde gelen Amerikan felsefecisiydi, Husserl'in *Ideen*'inin "takdire layık görülmeyen metni"nin kısa bir izahına ve tartışmasına *Varlık Âlemleri*'nin ilk cildine Zeyl'de birkaç sayfa ayırmıştı.[108] Özlerin anlaşılması söz konusu olduğunda Husserl'i Whitehead'ın üzerine koyar gibi görünmesine rağmen, Husserl'e yaptığı nihai itirazlar, Husserl'in idealizmine ya da "kötücül transendentalizm"e karşı olduğunu iddia ettiği natüralistlerin itirazlarıdır. Bununla birlikte, öyle görünüyor ki Santayana Husserl'in özler öğretisiyle ilgilenirken, şu olguyu göz ardı etmişti: Husserl'in Santayana'nın "hayvani inanç" olarak adlandırdığı şeyi askıya almasının sonucu olarak, artık askıya almaya tabi olmayan şüphe götürmez varlığın ve mutlağın bir alanına da, yani saf bilinç âlemine sonuç olarak ulaştı. Bu türden bir kavrayışın Santayana'nın hâkim "anlayış"ında hiçbir şansı olmayacağından pek şüphe edilemez, çünkü çok daha sağlam nihai bir "materya-

---

[108] *The Realm of Essence*. New York: Scribner, 1927, ss. 171-4. –Santayana'nın varoluşçuluğa bir yaklaşım olarak Husserl'in "Saf Fenomenolojisi"ne duyduğu ilginin sonraki dışavurumu için bakınız: 9 Şubat 1948 tarihli mektubu, *Partisan Review* XXV'de yayımlanmıştır (1958), 632-37.

lizm"i bilim-yönelimli bir sağ duyunun ruhtan yoksun "olağan çılgınlığı"yla birleştirmenin emsalsiz bir çözümünü bulmuştu.

Santayana'nın nihai şüpheciliğiyle Husserl'in fenomenolojik indirgemesi arasındaki gerçek fark, evvela, onların farklı nihai amaçları ışığında anlaşılmalıdır. Santayana'nınki pek çok yönden Husserl'inkine nazaran çok daha az gösterişli ve ağırbaşlıdır. *Aklın Yaşamı* (1905-1912) evresinde bile onun ilgisi büyük ölçüde, insan tininin ilerleyici gelişimini duygudaşça takip etmek suretiyle kenardan izleyen birininki kadar olmuştur. *Varlık Âlemleri*'nde hayvanî bir inancın külfetini onu yok saymaksızın hafifleterek insan tininin özgürleşmesi gibi bir şeyi denemiştir. Böylece, şüpheciliğin kadir-i mutlaklığını üstün bir maharet olarak gösterdikten sonra, onun tiranlığının sırtına yüklediği ağır mesuliyeti artık hissetmeksizin tam anlamıyla özgür olarak hayvani inancın âlemlerine dönebilir.

Bu girişimle kıyaslandığında Husserl'inki son derece ciddi bir girişimdir, bilimsel bir vicdan ve uzlaşmaz bir radikalizm meselesidir. Doğruluk ve açıklık onun için özgür bir tinin estetik değerleri değil, onun varoluşunun esas koşullarıdır. Bu yüzden, onun şüpheciliğini ne Santayana'nın ironik aşırılığına götürecek ne de onu mümkün pek çok temas noktası arasından biri olarak maddi gerçekliğe konan özgürleşmiş ve dingin bir sağduyuya terk edecektir.

Askıya almaya yönelik fiili pratikte önemli farklılıklar da mevcuttur. Santayana'nın şüpheciliği bir anlamda daha bile radikaldir. Zira, bu şüphecilik, erimi içindeki her şeyin varoluşunun fiili reddini içerir: Hatta iddiaları "verili hiçbir şey yoktur"a kadar gider. Bu bir ayrıma tabi tutmadan hem öznel hem de nesnel âlemi kapsar ve Kartezyen *cogito*'ya, varoluşu söz konusu olduğunda, herhangi bir tercihî statü olmaksızın yalnızca bir "verili" olarak meydan okur hatta. Dolayısıyla, nihai şüpheciliği, varolmayan özlerin etervari bir âlemiyle bizi baş başa bırakır, ancak hiçbir şeye bel bağlamaz. Nitekim, öyle görünüyor ki bir rahatlık hissiyle, şair Santayana varoluşun fazla yüklerini* atmaktaydı. Husserl de Descartes gibi, bu son palamarlardan kendini kurtaramadığı gibi Santayana'nın varoluşla ilişkisini kesme yönündeki tüm gerekçelerini de kabul etmeyecekti, şayet nedenler kastediliyorsa.

---

* Ballast: Gemide dengeyi sağlamak için atılan yükler -çn.

Öte yandan, Santayana'nın "eleştiri havzası"ndan hayvani inancın evi andıran alçak topraklarına ani dönüşünün ardında yatan güdü Husserl'in uzlaşmaz radikalizmi söz konusu olduğunda daha az saygı gösterilmesini bile buyuracaktır. Aslında bildiğimiz gibi, Husserl Santayana'nın eskiye dönüşüyle karşılaştırılabilecek harcıâlem bir realizme dönüşü hepten reddeder, bu kendisini "görünüşe göre dünyanın yaşayan yegâne materyalisti" olarak kavramasına yol açmaktaydı.

D. FENOMENOLOJİK TORTU: EGO COGITO COGITATA MEA – İlk bakışta, fenomenolojik askıya almanın, Descartes'ın şüphesi gibi, bu dünyanın –onu saf bir fenomene dönüştürerek– mümkün her parçasını etkileyeceği ve evrenimizin felaket niteliğinde bir yoksullaşmasına yol açabileceği düşünülebilir. Ancak, nötrlüğün bu ilanı, âdeta inancımızın tüm nesnelerini şeklen-dönüştürürken, inanan bilincin kendisi ve bileşenlerinin statüsünü etkilemez: Onun varoluşu içeriklerinin geçerliliğinin muallakta kaldığı olgusundan etkilenmez. Bu, Husserl'in indirgenebilen fenomenlerinin statüsünden bütünüyle farklı bir statü iddiasında bulunduğu bu fenomenler dizisini gösterir. Bu, *mutlak, apodiktik* ya da *saf bilinç* bölgesi diye adlandırdığı indirgemenin fenomenolojik tortusudur.

Husserl bu asgari dünyanın yapısını Descartes'ın *cogito*'sunu "ego cogito cogitata" şeklindeki üç parçalı bir formül hâlinde ifade ederek tanımlamak ister. Üç ana parçanın içine neyi dâhil eder?

(1) *Saf Ben.* Başlangıçta, yani *Logische Untersuchungen*'in ilk baskısında Husserl'in bilincin yönelimsel edimleri üzerinde ve üstündeki özdeş bir özne kavrayışını, edimler yumağı olarak yalnızca empirik beni kabul eden David Hume ve diğer empiristlerin tarzına fazlasıyla benzer bir şekilde, reddetmiş olması oldukça açıklayıcı bir olgudur. Ancak, Husserl *Ideen*'i (1913) yayımlayana dek, bütünüyle çark etmiş, bir dönüş ki *Logische Untersuchungen*'in ikinci baskısında içtenlikle teyit etmişti, aynı zamanda à la Descartes [Descartes'ta] bir töz olarak beni yorumlamaya dair herhangi bir girişime devamlı olarak muhalefetini vurgulamıştı.[109] Açıkçası bu saf ben bedenli bir organizmadan ve

[109] İlk ed. (1901), s. 342: "Şimdi, bilinçli bir referansın zorunlu bir merkezi olarak (Paul Natorp'un öne sürdüğü) bu ilkel egoyu bulamadığımı tek kelimeyle itiraf

hatta indirgemeye henüz tabi olmayan psikolojik benden keskin bir şekilde ayrılmalıdır. Daha sonra Husserl ego teorisinde başka ayrımlar da yapmıştır. Dolayısıyla, yalnızca dolaysız "canlılıkla akan şimdi"yi (*Iebendig stromende Gegenwart*) –saf transendental egoda olduğu gibi– içeren değil, aynı zamanda geçmişini, geleceğini ve salt olanaklı durumlarını [potantialities], alışılagelmiş ve kişisel karakteristiklerini kapsayan "aşkın" menziliri/kapsamını da içeren bir şey olarak somut beni işaret etmek için Leibniz'in "monad" tâbirini özellikle benimsemiştir. Nihai "egolojisi"nde Husserl'in daha başka farklılıkları dikkate aldığı yönünde emareler bile vardır –emareler, şüphesiz ki büyük ölçüde Fink'in 1933 tarihli *Kant-Studien*'indeki izin verilen makalesine dayalıdır (s. 356). Aslında, onların karmaşıklığı, özellikle Sartre gibi Fransız fenomenologlarının nazarında, Husserl'in kavrayışının sağlam özünü tehlikeye atmış ve zayıflatmış olabilir.[110]

(2) *Düşünceler* [*Cogitations*]. Husserl'in kullandığı anlamda mutlak düşünceler nedir? Bunlar "muhteşem" *Meditasyonlar*'ın ikincisinde Descartes'ın teker teker saydığı tüm edimleri kapsar, örneğin: Şüphe duyma, anlama, teyit etme, inkâr etme, isteme, reddetme, hayal etme ve hissetme. Husserl, şimdi bunlara, görülerin kendileriyle başlamak suretiyle fenomenolojik görü ve betimlemeyle tanımlanan tüm bu yönelimsel edimleri ve edim bileşenlerini ekleyebilirdi. Örneğin, imâ edilen inançlarla (*doxa*) ilgili, cogitata'nın [düşünülenler] değişimlerine paralel olarak, oldukça farklı türde değişim geçirebilirler ve Husserl onların keşiflerine çokça katkıda bulunmuştur. İçkin yapılarına göre, tüm bu "düşünceler" [cogitations] (Husserl'in "hiletik veriler" olarak adlan-

---

etmeliyim." İkinci baskı (1913) bu cümleye şu dipnotu ekler: "O zamandan bu yana, bunu bulmayı öğrendim ya da daha doğrusu, ego metafiziğinin aşırılıklarıyla verilen saf bir kavrayışa sapmamayı öğrendim" (*Logische Untersuchungen* II, I, s. 361). Bunun Theodor Lipps'in eserlerinin tekrar edilen çalışmaları olduğu yönünde kesin bir kanıt bulunmaktadır, özellikle *Leitfaden der Psychologie*'yle ve bu yeni içgörünün gelişiminde önemli bir rol oynayan 1905 tarihli Seefeld tatili süresince Pfänder gibi öğrencilerinin bazılarıyla tartışmalarla ilgili çalışmalar. (Katılımcılardan biri olan merhum August Gallinger'le olan sözlü iletişim; izleri "Seefelder Rellexionen"de de bulunabilir" (Ms. A VII 25.) Ego fenomenolojisinin daha öte gelişimi için bakınız *Ideen* II (*Husserliona* IV, ss. 97-120). Bu gelişimin tam öyküsü Karl Schuhmann tarafından araştırılmış ve tarif edilmiştir (*Husserl über Pfänder*, özellikle s. 85 vd.) ve daha eksiksiz olanını Eduard Marbach yapmıştır, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.

[110] Bakınız "Husserl's Phenomenology and Sartre's Existentialism" (1960) üzerine yazım, şimdi *The Context of the Phenomenological Movement* içinde, ss. 51-61.

dırdığı) ham maddeden ve âdeta onlar sayesinde görünürlük kazanan *cogitata*'nın oluşturulmasında, ona "yaşam veren" çeşitli yönelimsel yorumlardan meydana gelir. Hem verilerden hem de yorumlayıcı edimlerden, onları fenomenolojik indirgemeye tabi tuttuğumuzda, mutlak suretle emin olabiliriz. Ancak aynısı yönelimsel yorumların, cogitata'nın ya da yönelimsel nesnelerin sonuçlarına uygulanamaz; Husserl'in geç dönemi yazılarında "noesis" terimini (sıfat hâli noetik) "düşünme" (cogitating) edimine ve "noema"yı (sıfat hâli noematik) onun nesnesine uyguladığını da belirtmeliyiz.

(3) *Cogitata.* Husserl'in kullandığı anlamda cogitata ya da "noemata" ne mene bir şeydir? Verilebilecek en basit cevap onları atıfta bulunma kapasitesi içinde düşüncelerimizin yönelimsel nesnesi ya da göndereni olarak betimlemektir: Örneğin, algılanan olarak algılanan sayfa, hayal edilen olarak hayal edilen yazar, vs. Bu cogitata fenomenolojik ego ve onun düşüncelerinin (cogitations) mutlak varlığını ne ölçüde paylaşır?

Onların da mutlak şüpheden bağışık bir varlık olduğu yönünde bir anlam söz konusudur. Şu anda, okurun tuhaf şekilli siyahımtırak işaretlerle kaplı beyaz bir sayfa fenomeniyle yüzleşeceğinden şüphe duyulamaz, okur sadece bir düşteyken ya da aynaya bakarken ortaya çıkmış olsa bile. Bu, herhangi bir rahatsızlık nedeniyle muhtemelen tehlikeye atılamayacak saf bir fenomendir.

Yine de "cogitatum" teriminin yalnızca kastedilme mahiyetindeki bir nesneye atıfta bulunmadığı, [ona] gerçek bir nesne olarak da atıfta bulunduğu bir anlam da söz konusudur: Örneğin, varsayıldığı şekliyle kendinde ve kendi başına varolan gerçekliğin bir parçası olarak ve sırasıyla üretilebilen, üzerine yazılabilen ve yakılabilen sayfaya. Düşünce nesneleri olmaktan gayrı, daha eksiksiz olan bu anlamıyla cogitata'nın durumu nedir?

E. FENOMENOLOJİK İDEALİZM – Cogitata'yla bağlantılı olarak, Husserl'in ünlü ancak tartışmalı idealizmi dikkate alınmalıdır. Muhakkak ki "idealizm" terimi 1929 tarihli *Formale und transzendentale Logik*'ten önce kendi tutumunu belirleme anlamında Husserl'in yayınlarında geçmez (s. 152; *Husserliana* XVII, s. 178). K. Schuhmann tarafından *Husserliana* III'ün yeni baskısında yaniden basılan, ss. 360-465 Landgrebe'nin 1928 tarihli dizininin yanı sıra Gerda Walther'in 1923 tarihli Dizininde de vur-

gulandığı gibi *Ideen*'de de geçmez; Schuhmann'ın baskısında, idealist pozisyonu karakterize eden tüm pasajlar listelenmiştir.[111] Husserl bu etiketi ancak ona yapılan eleştirilerden sonra temkinli olarak kabul etmeye başlamıştır, görünüşe göre ilk kez 12 Haziran 1922 tarihli Londra Üniversitesindeki son konferansta (hâlâ yayımlanmamıştır).[112] Ne var ki, kavrayışın kendisi 1907 yazındaki derslere ve 1908 Eylül'ündeki bir elyazmasına dek götürülebilir,[113] her ne kadar 1913 tarihli *Ideen*'den önce basılı şekliyle ortaya çıkmasa da. Burada söz konusu kavrayış ikinci altbölümdeki "Temel Fenomenolojik Meditasyon" kadar erken bir tarihte ortaya çıkar. Husserl'in bu idealizm konusunda, gittikçe artan biçimde ısrar ettiği, sonunda onu fenomenolojisinin ayrılmaz bir parçası ilan ettiği yönünde bir şey söz konusu olamaz.[114] Ancak, Husserl daima –tüm varlığı psikolojik bilince bağımlı kılan– Berkeley'in geleneksel öznel idealizminden kendi idealizmini keskin hatlarla ayırmaya çalışmıştır. Buna karşın, Husserl'in idealizmi varlığı transendental olarak indirgenmiş bilinçle ilişkilendirir. Bu farklılığın nihai anlamı ne olursa olsun, geç dönem Husserl için "varlık"ın yalnızca bilinç için varolduğu ve aslında "varlık"ın bu bilincin yükleyici edimleri sayesinde sahip olduğu anlamdan ayrı hiçbir şey olmadığı gerçeği de unutulmamalıdır.

Bu, fenomenolojinin fenomenalizmle çakıştığını ve buna karşın, "fenomenoloji" ve "fenomenalizm" arasında Amerikan kütüphanelerinin konu dizin kataloglarındaki mevcut kafa karışıklığının meşru bir nedeni olduğunu –en azından Husserl'in durumu söz konusu olduğunda– imâ etmez mi? Bu soruya verilecek kesin bir yanıt müphem bir terim olan "fenomenalizm"e dair berrak bir kavrayışı varsayar. Şayet "fenomenalizm", Kantçı anlamda, görünüş ve kendinde-şey arasında ayrım yapmak zorunda olan bir teori anlamına geliyorsa, o zaman onu fenomenolojiyle özdeşleştirmenin en ufak bir sebebi bile söz konusu olmaz: Zi-

---

[111] Helmut Plessner'in tanıklığına göre Husserl Alman İdealizminden en başından bu yana pek haz etmemiştir (*Edmund Husserl 1859-1959*, s. 35).

[112] Karl Schuhmann'ın *Husserls-Chronik* 1908 Ekim tarihli MS "B" başlıklı *"Beweis für den transzendental-phänomenologischen Idealismus"* ve benzer metinleri de listelemektedir; tarih Haziran/Temmuz 1913, 1918 ve 1921 (yaz sömestiri).

[113] *A.g.e.* s. 119.

[114] En azından söz konusu terimi *Kartezyen Meditasyonlar*'dan sonra kullanmayı bırakmış görünüyor; bakınız Abbé Baudin'e 26 Mayıs ve 8 Haziran 1934 tarihli mektuplar.

ra tam anlamıyla "görünüşler" sayesindedir ki görünen şeyin kendisi fenomenologa verilidir. Negativist fenomenalistlerle birlikte, bırakın kendinde-şeyleri, fenomenler dışında hiçbir şeyin varolmadığını varsayarsak mesele farklı bir hâl alır. Bu durumda her şey "fenomenler"le kastettiğimiz şeye bağlıdır. Bu tipte bir geleneksel fenomenalizm, fenomenlerde bir film şeridine dizilmiş imgeler dizisi gibi bir şey görür. Şimdi bu, Husserl'in temel önesürümler dizisidir ki bilinç akışının bu kavrayışı hatalıdır, fenomenlerin akışı yönelimsel yapıları içerir ve bu akışın âdeta bir derinliği vardır, dolaysız bilinç verilerinin şeffaf olması anlamında, onların ardındaki –akışkan görünüşler oldukları– özdeş yönelimsel özleri göstermektedir. Böylelikle, fenomenlerin hem görünüşleri hem de onlar vasıtasıyla görünen fenomenleri kapsadığı şeklinde bir fenomenalist pozisyonu yorumlarsak ancak, Husserl'in de tüm varolan şeyleri fenomenler olarak düşünen bir fenomenalist olduğu sonucuna varılabilir, en azından cogitata yönünden bakıldığında. Bununla birlikte, fenomenolojik ben ve onun düşüncelerinin temel bir katmanı daha vardır, bunun varoluşunu geleneksel fenomenalist şiddetle reddedecektir.

Peki, ilk bakışta –inancın sadece askıya alınması olarak fenomenolojik indirgemenin asıl formülasyonunda imâ edilen– nötrallik ilkesini ihlal ediyor görünen Husserl'in idealist tutumunun kanıtı nedir? Husserl, onun argümanlarına hayranlık duysa da hiçbir zaman Berkeley'in yapmış olduğu gibi, fenomenolojik idealizminin nedenlerini kompakt ve belirtik bir formda ortaya koymadı. Aslında, Husserl'in Berkeley'in analizine ilgi duymasının tek temel istisnası Berkeley'in yönelimselliğin fenomenalist anlamda savsaklanmasıyla ilgiliydi.

Husserl'in idealizme yönelik argümanları görünüşe göre iki sınıfa ayrılmaktadır: Tümdengelimsel olanlar, realizmin varsayılan kendiyle-çelişkili doğasına dayanır; doğrudan fenomenolojik apaçıklık transendental konstitüsyon analiziyle elde edilir.

Tümdengelimsel apaçıklık söz konusu olduğunda, Husserl anlamı gereği "varlık"ın bu türden bir varlığı yüklediğimiz edimlere bizi geri götüreceğini ya da farklı şekilde ifade edersek, varlığın anlamının ta kendisini bilinçten türettiğini ilkin öne sürmüştür. Ancak, bilinçle ilişkili olmayan gerçeklik fikrinin – elbette yalnızca *potansiyel* değil, aynı zamanda *fiili* bilinç– kendiyle-çelişkili olduğunu da iddia etmiştir. Maalesef, Husserl bu argümanları geliştirmek ve açıklamak amacıyla pek bir şey yayım-

lamamıştır, her ne kadar 1908 ila 1924 arasındaki elyazmaları (özellikle Arşiv transkriptlerinin B IV 6 başlığı altında olanlar) idealizmi çürütmek ve transendental idealizmin sebeplerini tesis etmek amacıyla sürdürülen çabaları gösterse de. Ne var ki bu argümanların öncülleri kayda değer bir şüpheye de açıktır; onlar çoğunlukla bir anlamda doğrudur ve ancak idealist bir durum için belirleyici olan anlam söz konusu olduğunda, salt kendinden-apaçıktır.

Daha da önemlisi onlar her hâlükârda konstitüsyonal analizlerin sonucuna dayanmak suretiyle doğrudan fenomenolojik kanıt olacaktır. Bu bizi fenomenolojik ya da transendental konstitüsyon öğretisine götürecektir ki bu öğreti *Ideen*'in yayımlanmasından sonra Husserl'in felsefesinin merkezi bölümlerinden biri olacaktır.

Arasöz: Husserl ve Josiah Royce

Bu noktada, Husserl'in gelişimi, kişi bu paralelliğin anlamından pek tabii meraklandığı ve hatta mümkün temaslara dair sorular sorduğu müddetçe Josiah Royce'un idealizmine yaklaşıyor görünmektedir. Görünüşe göre Royce, Husserl'in yazılarında hiçbir zaman yer almaz. Ancak, Husserl'den 1902 Ocak ayı kadar erken bir tarihte Royce'un "Son Zamanlardaki Mantıksal Araştırmalar ve Psikolojik Etkisi"[115] konusunda Chicago'da Amerikan Psikologlar Birliğine hitaben yaptığı başkanlık konuşmasında söz edilir. Kayda değer bazı müşterek farkındalıklara dair başka kanıtlar da mevcuttur. Royce'un Husserl'in *Logische Untersuchungen*'ini elinde bulundurduğunu biliyoruz. Profesör Harry C. Cos-

---

[115] *Psychological Review* IX (1902), ss. 113-33; Robinson içinde yeniden yayımlanmıştır, D.S., *Royce's Logical Essays* (1951). Royce özellikle *Logische Untersuchungen*'den aşağıdaki cümlelerle söz eder: "Husserl tüm *psychologisierende Logik*'e karşı güçlü bir biçimde karşı çıkmıştır. Mantığın kendi yolunu izlemesi gerektiğinde ısrar eder, ancak Husserl henüz bitmemiş ve oldukça çekici görünen araştırmalarında şimdi düşünme sürecinin "fenomenolojik analizi" diye adlandırdığı problemler konusunda çokça vakit harcar ve bir mantıkçı olarak psikolojiyle ilişiğini kesmesi, oldukça uzun bir ayrılık olduğunu ortaya çıkaracaktır, bu ayrılıkta ayrılmak öyle tatlı bir hüzündür ki mantıkçının psikolojinin varlığından kaçışı şüphesiz ki başka psikolojik güçlükler ortaya çıkaracaktır." (s. III). Royce'un –şüphesiz ki Lotze'nin danışmanlığındaki eski bir Göttingen öğrencisidir– Husserl'i nasıl çoğu Alman felsefecisinden çok daha erken tanıdığı hâlâ açıklanmamıştır. Ancak kayda değer ölçüdeki bu hevesli yorumlar Peirce'ün Husserl'le olan tanışıklığına da pek tabii bir ışık tutmaktaydı.

tello'ya göre, ki kendisine bu bilgiyi borçluyum, Royce bu bilgiyi ona 1913'te "gönülsüzce" vermiştir. "Birtakım şüpheler saklı kalmak kaydıyla" şunu da hatırlatır ki Royce I. cildin kenarlarını onaylayarak işaretlemiştir. Ancak, bu durumda Royce Husserl'in daha öte gelişimine ayak uydurmak bakımından, özellikle idealizme yönelik eğilimleri söz konusu olduğunda, geç kalmıştı.

Çok daha önemlisi Husserl'in Royce'un farkında olduğuna dair kanıttır. Bu tam anlamıyla idealizmin kesin biçimini aldığı yıllardan gelmektedir. Mevcut bağlamda, Chester, Nova Scotialı Winthrop Bell'e –Yüksek lisans çalışmasını Harvard ve İngiltere'deki Cambridge'te yaptıktan sonra 1911-1914 yılları arasında Göttingen'de Husserl'in danışmanlığı altında çalışmalarını sürdürmekteydi– borçlu olduğum bir mektuptan alıntı yapmaktan daha iyi yapabileceğim bir şey yok:

1911 Güzünde doktora derecesi için onun danışmanlığında çalışmak amacıyla sonunda Husserl tarafından resmi olarak kabul edildiğimde, felsefede baskın Amerikan bir "Richtung"la (yani eğilim; benim çevirim) fenomenolojik bir bakış açısından bir "Auseinandersetzung" (yani eleştirel tartışma; benim çevirim) gerçekleştirmemi canı gönülden istediğini keşfettim. Aslında şöyle bir şey söylemişti: "Öyle görünüyor ki burada 'herrschend' (hâkim) bir 'idealizm' gibi bir öğreti söz konusudur. William James'in felsefi fikirleri buna verilen düşmanca bir yanıt olarak geliştirilmişe benziyor –elbette bütünüyle yanlış bir bakış açısından. Bu 'idealizm' ya da onun önde gelen temsilcilerinin gerçek öğretileri konusunda hiçbir şey bilmiyoruz. Ancak, aklına geldiği şekliyle bunlardan birini ya da birkaçını ele almaz mısınız?" Söz konusu mesele ya da söz edilen Royce'un adını dillendirmeye başladığımda, hatırladığım kadarıyla, söz konusu Amerikan "İdealizm"inde önde gelen bir figür olarak duyduğu biri şeklinde onu tanımış ve bana Royce'u sormaya başlamıştı. Harvard'da birkaç yıl önce Royce'un öğrencisi olduğum zamanlarda, onun adı konusunda az ya da çok aydınlatıcı bir şekilde konuşabiliyordum. Husserl onun eserlerinden bazılarını görmeyi istedi... Almanya'dayken yanımda Royce'un bazı kitapları vardı ve diğerlerini sipariş etmiştim, böylelikle Royce'un yayınlarının devasa bir yığınını, çok geçmeden, Husserl'e götürdüm. Bu durumda, Husserl'in, *Doktorarbeit*'ını Josiah Royce konusunda yapmamdan başka yapacağı bir şey yoktu. Belki de Royce'un eserlerinde ona göstermiş olduğum pasajlardan, ancak fikrimce, çoğunlukla doktora tezimde yorum olarak ortaya koyduklarımdan ötürü ona kayda değer bir

saygı göstermeye başlamıştı, tezim konusundaki kritik bir oturumda bir ya da başka bir noktada eleştirilerimin *tonu*ndan ötürü Royce'a gösterdiğim yetersiz saygıdan ötürü beni azarladığını hatırlıyorum. "Herr Royce ist doch ein bedeutender Denker und darf nur als solcher behandelt werden." (Ne var ki, Mr. Royce önemli bir düşünürdür ve yalnızca böyle biri olarak ele alınmalıdır.)

Elbette ki Bell'in fazlasıyla eleştirel tezinden[116] sonra Husserl'in Royce'la ilgilenmeye devam ettiği yönünde bir kanıt yoktur. Oysaki, böyle olsa bile, Royce'un felsefesi zahmete değer mukayeseler yapmak bakımından Husserl'in düşüncesiyle yeterince paralellik taşımaktadır. Birkaç meseleden bahsedersek: Royce'un amaç olarak anlam teorisinin –"gerçeklik"le ya da toplumsal bir ben teorisi temel alarak bazı bireyler arasındaki anlamların özdeşliğine duyduğu ilgiyle doldurulabilir– Husserl'in yönelimsellik teorisinde karşılıkları vardır. Aynı zamanda, Mutlak içinde bireyin rolü üzerindeki vurgusuyla Royce'un sosyal idealizmi Husserl'in daha sonraki öznelerarasılık teorisiyle ve transendental monadlar topluluğu fikriyle pekâlâ uyuşmuş olabilir.

Ancak bu türden yakınlıklar yöntem ve neticeler bakımından varolan farklılıkları göz ardı etmemize neden olmamalıdır. Royce'un mantığı hâkimane kullanımı, Husserl'in zahmetli fenomenolojik analizler sayesinde aheste yaklaşımıyla keskin biçimde karşıttır. Bunun yanı sıra, Husserl'in çıkardığı sınırlı sonuçlar Royce'un tüm tümdengelimlerinin altında yatan cüretkâr metafizik tasavvurla pek karşılaştırılamaz.

F. FENOMENOLOJİK KONSTİTÜSYON VE ZAMAN BİLİNCİ – "Konstitüsyon" Husserl'in fenomenolojisinde giderek artan bir rol oynayan terimdir. Onun anlamı aynı zamanda gelişmektedir ve onun kimi gelişimleri Robert Sokolowski[117] tara-

---

[116] "Eine kritische Untersuchung der Erkenntnistheorie Josiah Royce's" başlığı altındaki özet *Jahrbuch der Philosophischen Fakultät der Universität Göttingen* içinde yayımlanmıştır, 1922, ss. 49-57.

[117] *The Formation of Husserl's Concept of Constitution.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1964. Eugen Fink bile Husserl'in söz konusu terimi kullanışının ve kavrayışının müphemliğine dikkat çeker (*Cahiers de Royaumont* III, s. 228) ve Roman Ingarden dört farklı anlam arasında ayrım yapar (*a.g.e.* ss. 242-263). Bu gelişimin genel yönü yapı anlamındaki salt statik anlamdan kurma süreçlerini ya da edimlerini imâ

fından belirlenmiş, ancak anlamı hiçbir zaman keskin hatlarıyla tanımlanmamıştır.

Husserl'in "kurmak" [to constitute] fiilini somut bağlamlarda kullanma tarzında önemli bir farklılık da söz konusudur. Pek sıklıkla, bu terim dönüşlü [reflexive] bir zamirle geçer ki bunlar kendi konstitüsyonlarına mukayyet olan fenomenlerin kendileridir. Yine de Husserl "konstitüsyon"u giderek artan bir şekilde – konstitüsyonu fiilen "icra eden"in yönelimsel bilincimiz olduğunu imâ ederek– geçişli bir ifade olarak kullanmıştır.

Gerçekliğin ana sahalarının somut konstitüsyonunun tanıtlanmasıyla ilgili genel program *Ideen*'in ilk cildinin sonunda özetlenmişti. Ancak, başlığı dikkate alındığında, "Konstitüsyonla İlgili Fenomenolojik Çalışmalar"ı sunan ve 1912 gibi erken bir tarihte taslağı hazırlanan ikinci cilt Husserl yaşarken yayımlanmamıştır, zira bunu geliştirmek yönündeki girişimleri onu çok daha karmaşık soruşturmalara sokmuştur. Onun bir sonraki daha geniş çaplı yayını, 1929 tarihli *Formale und transzendentale Logik* mantıksal dünyanın yaratıcı konstitüsyonunu "genetik olarak" inceleyen bir görevi, yani kurulmuş nesnelliklerin ve onların kaynaklandıkları edimlerin "tortulanmaları"nın kökenlerini araştırarak formüle eder. Muhakkak ki bu "genetik fenomenoloji" Brentano'nun "genetik psikolojisi" tarzında kronolojik bir sırada dünyamızın oluşumunu göstermeye kararlı tarihsel bir girişim anlamına değil, yapısal bir düzeni –bu düzene göre kurucu edimler birbiri üzerine inşa edilir– belirlemeye kararlı tarihsel bir girişim anlamına geliyordu. Ludwig Landgrebe'nin bazı ilgili el yazmalarından hareketle Husserl'in danışmanlığında ele aldığı *Deneyim ve Yargı* üzerine çalışmalar Husserl'in yönelimsel bilincin "gizli icraatları"nı açığa kavuşturmada ne denli ileri gittiğinin şimdiye dek en iyi açıklamasını sunar.

Bu son analizlerle karşılaştırıldığında *Ideen*'inkiler nispeten durağan görünmekte, kurucu katmanların birbiri üzerine dayandığı ve bilincimizde "kendilerini kurdukları" silsileyi sağlamaktadır. Bu analizler maddi şeylerin dünyasıyla başlar, bunlara deneyimlenen bedenin (*Leib*) kurulması eklenir ve son olarak da kişisel yaşam dünyasının (*Geistigkeit*) kurulması eşlik eder. Daha sonra Husserl aktif ve pasif bir konstitüsyon ya da sentez arasın-

---

eden daha dinamik bir anlama doğru ilerler ki bu 1907 tarihli *Fenomenoloji İdesi* üzerine derslerle başlar.

da keskin bir ayrım yapar; pasif olan algısal deneyimin niteliğiyken, aktif olan yargının niteliğidir. Pasif konstitüsyonun kendine has özelliği önceden-verili malzemeye, yani öncelikle duyu verilerimizle örneklendirilen *hile*'ye bağlı oluşudur. Bu türden malzemenin varoluşu ve nispeten daha az olmak kaydıyla tüm pasif konstitüsyon süreci elbette transendental konstitüsyonun egodan bağımsız faktörlere bağlılığını içerir ve en azından kurucu bir fenomenolojinin tam da merkezindeki güçlü realist bir unsuru da muhafaza eder. Bu nedenle, Husserl'in hiletik verilerin ve pasif sentezin statüsünden hiçbir şekilde tatmin olmuş görünmemesi ve daha temel türde bir konstitüsyona dek onların izini sürmeye devam etmesi şaşırtıcı değildir.

Bu nihai çabaların ana sahası zaman bilinciydi. Başlangıçta Husserl bu konuyu Brentano'dan devralmıştı. Ancak, bu mesele konstitüsyon problemine yönelik imâlar içerdiğine inanana dek ruhunu sarmaya devam etmişti. O zamana dek en somut ve özgün sonuçlar –Husserl, tam anlamıyla memnun olmasa da hayattayken Heidegger tarafından düzenlenen– 1905 tarihli içsel zaman bilinci üzerine Göttingen derslerinde bulunabilir. Bu bilinç kabaca şöyle bir yapı arz etmektedir: Geçmişin dolaysızca "retensiyonu"nun (etkin hatırlamadan ayırt edilmelidir) ve geleceğin dolaysız "öngörüsü"nün (protention) (etkin beklentiden ayırt edilmelidir) ufkuyla sarıp sarmalanan akış hâlindeki şimdinin kök-izlenimi (*Urimpression*). Husserl retensiyonu betimlerken şimdinin bilincinin ne denli dibe battığını ve yalnızca anımsama edimlerine erişilebilir olacak şekilde tortulanmış olduğunu karakteristik bir diyagram yardımıyla biteviye göstermişti.

Oysaki, bu betimleyici çalışmalar, "pasif" sentetik genesis'in kanıtını sunsa da önceki cümleler ona dair apaçık bir fikri vermekten uzak, henüz zamanın aktif konstitüsyonuna dair herhangi bir kanıt sağlamaktan yoksundur. Halbuki Husserl iç zaman bilincinin kurulmasının tüm diğer nesnelliklerin kurulmasını aydınlatabileceğini giderek düşünmeye başlamıştı. Bu süreç içinde aktif icraatların keşfi çok daha önemli hâle gelmiştir. 1917'de Bernau'da başlayan ve otuzlarda Eugen Fink'le birlikte geliştirdiği bu yöndeki çalışmalar henüz erişilebilir değildir.[118] Ancak, doğalarına yönelik bazı şeyler, yayımlanmamış elyazma-

[118] Ayrıca bakınız Eugen Fink, "Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit." *Edmund Husserl 1859-1959*, ss. 99-115.

larına dayanarak son zamanlardaki açıklamalardan elde edilebilir.[119] Muhakkak ki bunlar Husserl'in tanıtlamayı umut ettiği şeylerin ilk emarelerinden daha fazlasını sunmaz: *Zeitigung* (mevcut Almanca kullanımında herhangi bir kaynaktan gelmek suretiyle olayların *zaman içinde* oluşumuna işaret eden bir kelime, Husserl bu kelimeyi zamanın üretilmesi anlamına gelecek şekilde genişletmiştir) adını verdiği bir süreçte transendental egonun etkin ve gizli icraatları aracılığıyla zaman akışının kök-konstitüsyonu (*Urkonstitution*). Bu verilere dayanan hiletik verilerin ve tüm yönelimsel nesnelliklerin konstitüsyonu gibi tüm diğer konstitüsyonlar, bu durumda, nihai üretici kökeni olarak transendental egodan türemiştir. Böylece, transendental idealizm sonunda tesis edilecekti.

Şimdiye dek Husserl'in egosunun etkin kurucu icraatlarına yönelik bu iddiaları doğrulamanın bir yolu yoktur. Tanıtlama yoluyla varolan şey en çok fikir veren şeydir, ancak bilinmelerinin yanı sıra tüm nesnelliklerinin transendental öznelliğe borçlu olduğunu güç belâ ortaya koyar. Bu, kurucu analizlerin, nesnelliklerin kendilerini bilincimizde tesis etme biçimine dair en önemli içgörüleri sağlamasını engellemez.

G. FENOMENOLOJİ VE PSİKOLOJİ – Husserl'in felsefesini anlamak için ihtiyaç duyulan şeylerin en önemlilerinden biri fenomenolojisiyle psikoloji arasındaki ilişkinin açığa kavuşturulmasıdır. Bir yandan, Husserl'in psikolojizme karşı savaşında ve hatta zamanının psikolojisine dair müteakip eleştirilerinde bu türden bir psikolojinin azılı düşmanı olduğu yönünde bir izlenim uyanmıştır. Öte yandan Husserl'in "saf mantık"tan öznellik incelemesine dönüşü psikolojizme ve aslında psikolojinin en büyük günahlarından birine, yani "iç-gözlemcilik"e geri dönüş olarak yaygın biçimde yorumlanmıştır.

Husserl'in kendisi dahi, felsefi gelişiminin tüm seyri boyunca, psikolojiye karşı tavrını ilk ve son kez belirlemeyi ve değişen fenomenoloji kavrayışının çerçevesi içinde ona yüklediği eksiksiz işlevi tanımlamayı kolay bir şey olarak görmüyordu. Her hâlükârda, bu ikisi arasındaki yakın ilişkiyi özellikle vurgulama-

---

[119] Bakınız Alwin Diemer, *Edmund Husserl*, s. 143 vd. ve Gerd Brand, *Welt, Ich und Zeit*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1955 ve özellikle Klaus Held. *Lebendige Gegenwart*. The Hague: Martinus Nijhoff. 1966.

ya devam etti ve fenomenolojisinin psikolojiyle ilgili olduğunu ve uygun bir tavır değişiminin ardından ona uygulanabileceğini iddia ediyordu.

Bu kadarı Husserl'in gelişimindeki tüm aşamalar için geçerli nitelemeler olmaksızın açıklanabilir: Bir bütün olarak psikolojiye karşı değildi, yalnızca doğalcı ya da nesnelci –yani doğa bilimlerini yanlış bir şekilde taklit ederek psikolojik fenomenlerin esas özelliklerinden kurtulmaya çalışan psikolojiler– olarak adlandırdığı belli psikoloji tiplerine karşıydı. Bu psikolojilerden en kötüsü ortodoks davranışçılıktı. Ancak, Husserl, tüm psikologlar hakkındaki genellemelerden kaçınmak için yalnızca Brentano'ya değil, aynı zamanda Stumpf gibi faal deneyselciye de [experimentalist] yeterince yakındı. Giderek artan bir şekilde ihtiyacı hissedilen şey felsefe ve zamanın en iyi psikolojisi arasındaki boşluğu dolduracak, ancak aynı zamanda fenomenolojik indirgeme ve transendental fenomenolojiye de ayrıcalıklı bir yaklaşımı sağlayacak fenomenolojik bir psikolojiydi. Bu, Brentano'nun betimleyici psikolojisine ya da psikognostiğinin daha kararlı ve daha tutarlı bir gelişimine dayanacaktı. Husserl'in *Husserliana* IX'da yayımlanan Fenomenolojik Psikoloji üzerine dersleri bu kavrayışı daha da aydınlatmaktadır.[120]

Şimdiye dek, elbette ki gelişiminin tüm dönemlerini kapsayacak şekilde psikoloji ve fenomenoloji arasındaki ilişkiye dair yorumunu belirlemek kolay değildir. Dolayısıyla, burada Husserl'in fenomenolojik psikolojisi ve psikologlar içinde pek çok bağımsız ya da ondan ilham almış rakipleri arasındaki ilişkinin daha iyi anlaşılması uğruna bu istenen bir şey olarak görünse de bu türden bir girişimde bulunmayacağız.[121] Bunun yerine, Husserl'in buna dair kavrayışındaki bazı değişmezlere kabaca dikkat çekeceğim.

i. Husserl'in bilimsel psikoloji tasviri ilkece –ağır basan ilgisi nesnel uyaranlarla öznel tepkiler arasındaki ilişkiyi niceliksel ve deneysel olarak belirlemek olan– çağdaş psikofizik ve fizyolojik psikolojiyle şekillenmiştir. Bu tasvirde "psikolojik", fiziksel parçalarıyla eşit düzlemde, eksiksiz canlı bir organizmanın ayrılmaz bir parçasından başka bir şey değildi. Brentano'nun yeni psikolo-

---

[120] Kısa bir açıklama için bakınız benim *Phenomenology in Psychology and Psychiatry*. Evanston: Northwestern University Press, 1972, ss. 11-12.

[121] Bu türden bir girişim için bakınız 120. dipnotta listelenen kitap.

jisi, nesnel bağlılıkların genetik soruşturması için analitik ve betimleyici bir yaklaşımın hakkını vurgularken, bu kavrayışta temel nitelikte olan hiçbir şeyi değiştirmediği gibi William James'in psikolojisi de böyle bir şey yapmamıştı. Husserl'in onun yerine koyduğu şey, gerçek bir organizma çerçevesi içinde psikolojik olanın konumunu göz ardı ederek, kendinde ve kendi için göründüğü şekliyle en başta psikolojik fenomenlere yoğunlaşan bir çalışmaydı. Yarılış-konumlandırılmış bir nesnelcilik, Husserl'in von Ehrenfels'le eş zamanlı olarak *Philosophie der Arithmetik*'te gestalt fenomenine (*"figurales Einheitsmoment"* adı altında) dikkat çekmiş olduğu gerçeğiyle başlayan pek çok ortak eğilimine rağmen Gestalt psikolojisine bile yaptığı temel itiraz olarak kalmıştır. İlerleyen zamanlarda, Husserl bu türden bir psikolojinin en azından psikolojik-olmayan tüm varlıkları paranteze alma görevi olan transendental indirgemeye benzer, ancak onun kadar da radikal olmayan özel fenomenolojik bir indirgemeye ihtiyaç duyduğunu da ileri sürmüştür. Husserl'in bu türden öznelci bir psikolojiyi nesnelci bilimlerin araştırdığı şekliyle doğa bağlamıyla ne denli ve ne şekilde yeniden-bütünleştirmek istediğini belirlemek zordur. Ancak Husserl hakiki bağlamı içinde ele alındığında psikolojik fenomenlerin empirik bir araştırmasının hakkını hiçbir zaman reddetmediği gibi, söz konusu empirik araştırmanın, başka bir amaca hizmet etmiyorsa, ağır işleyen hayalgücümüze bir destek olarak işlev görebileceği– fenomenolojik psikolojide bile deneyin hakkını inkâr etmemiştir.

ii. Husserl'in kastettiği fenomenolojik bir psikoloji ilkin Brentano'nun dikkat çektiği bilincin yönelimsel yapılarının araştırılmasını öncelikli görevi olarak belirler. Geleneksel psikolojiye ve özellikle empirist ve çağrışımcı psikolojiye –Husserl bu psikolojinin etkisi altında yetişmişti– duyusal verilerin yalnızca toplamı olarak bilincin yanıltıcı bir modeli hükmediyordu, bir model ki bilincin karmaşık yapılarının ve işlevlerinin anlaşılmasına giden yolu kapayan bir modeldi.

iii. Geleneksel psikoloji, Husserl'in perspektifinde, fiziksel "özler"in görüsel bir açığa kavuşturulmasına dayanan temel kavramların sistematik bir çerçevesinden yoksundu. Nesnel korelasyonlarla ilgili deney ve ölçüm yoluyla psikolojinin biriktirdiği ve hâlâ biriktirmekte olduğu her şey, ölçülen ve korele edilen neyse onun açık bir kavrayışı olmadığı müddetçe, boşa gitmiştir. Husserl'in erken döneminde bu, tamalgılamanın [apper-

ception] ya da belleğin yeniden-üretilme hızı gibi çalışmalarına özellikle uygulanmıştır. Algının ya da belleğin özlerine dair betimleyici bir tasvir elde edilmeden önce bu türden çalışmalar anlamlı bir şekilde elde edilemez ve yorumlanamazdı. Sözüm ona zekâ ölçümünün anlamına dair mevcut tartışmalar bu problemin özellikle iyi bir örneğini oluşturabildi. Husserl'in anladığı şekliyle fenomenolojik psikoloji empirik psikoloji adı altında devam eden araştırmalara anlam ve yön vermek için ihtiyaç duyulan özsel içgörüleri sağlamak konusunda kararlıydı.

Aşağıdaki tanımlama söz konusu üç ilkesel çalışma arasındaki ilişkilere dair Husserl'in kavrayışının özet niteliğinde bir açıklaması olarak hizmet edebilir:

Saf Fenomenoloji ben öznesini, edimlerini ve nesnelerini içeren bilincin özsel yapılarına yönelik bir çalışmadır, –bu nedenle psikolojik fenomenlerle sınırlanmamalıdır– varoluşsal inançların tamamıyla askıya alınmasıyla icra edilir.

Fenomenolojik psikoloji, psikofiziksel organizmanın nesnel bir bağlamına gömülmüşlüğünü dikkate almaksızın, yalnızca öznel yönleriyle temel tipteki psikolojik fenomenlere yönelik bir çalışmadır.

Empirik psikoloji psikofiziksel organizmanın ayrılmaz bir parçası olarak tüm yönleriyle psişik entitelere dair betimleyici ve genetik bir çalışmadır: Bu hâliyle insanın incelenmesinin, yani empirik antropolojinin yalnızca bir parçasını oluşturmaktadır.

5. Transendental Fenomenoloji Sistemine Doğru[122]

Husserl'in 1916'da I. Dünya Savaşı'nın ortasında Freiburg'a, Yeni-Kantçı Heinrich Rickert'in mevkisini devraldığı yere taşınması tebdil-i mekândan daha fazlasıydı. Yeni bir üniversitenin handikapları ve fırsatları bir yana koyulursa, Husserl şimdi, geleneksel anlamda olmasa da, yeni transendental fenomenolojisini artık sistem olarak adlandırmada tereddüt etmediği bir noktaya

[122] Husserl'in Freiburg dönemine dair yeni bir anlayışın sonucu olarak bu sonuncu altbölümün başlığını değiştirdim. Daha önceki "Transendental Fenomenolojinin Nihai olarak Radikalleştirilmesi" başlığını yanlış olarak değerlendirmem gibi bir şey söz konusu değildir. Ancak "radikal" gibi prestijli bir terimin daha keskin bir tanımı olmaksızın ve Husserl'in çalışmasının yeni amaçlarını belirlemeden bu nispeten anlamsız ve belirsizdir. Bu yorum hâlâ bir hipotez olsa da şimdi onları belirleyebileceğime inanıyorum.



University of London

Advanced Lectures in

PHILOSOPHY

A COURSE OF FOUR LECTURES

ON

"Phänomenologische Methode und Phänomenologische Philosophie"

WILL BE GIVEN BY

PROFESSOR EDMUND HUSSERL

(Professor of Philosophy in the University of Freiburg)

AT

UNIVERSITY COLLEGE, LONDON

(Gower Street, W.C.)

ON

JUNE 6th, 8th, 9th, and 12th, 1922, at 5.30 p.m.

SYLLABUS:

LECTURE I.—JUNE 6th.
(Chairman: Professor G. Dawes Hicks, M.A., Ph.D., Litt.D.)

The general aim of phenomenological philosophy. The Cartesian way to the Ithinking self and the method of phenomenological reduction.

LECTURE II. JUNE 8th.
(Chairman: Professor James Ward, M.A., Sc.D., F.B.A.)

The realm of phenomenological experience and the possibility of a phenomenological science. Transcendental phenomenology as science of transcendental subjectivity.

LECTURE III. JUNE 9th.
(Chairman: Professor H. Wildon Carr, D.Litt., J.P.)

Transcendental Phenomenology and the problems of possible knowledge, possible science, possible objective realities and worlds.

LECTURE IV. JUNE 12th.
(Chairman: Dr. G. E. Moore, Litt.D., F.B.A., (Editor of "Mind").)

The constitutive idea of a logic as a theory of scientific knowledge and the systematic of real sciences. The constitutive area of the phenomenological philosophy of the future.

The Lectures, which will be delivered in German, are addressed to advanced students of the University and to others interested in the subject. A Syllabus (in English) of the Lectures will be obtainable in the Lecture Room.

ADMISSION FREE, WITHOUT TICKET.

EDWIN DELLER,
Academic Registrar.

doğru pekiştirmenin kendisi için mümkün ve acil olduğunu hissediyordu. Bu yeni perspektifin ilk umumi ifadesi Altıncı Mantıksal Araştırma'nın ikinci edisyonunda geçer ki bunu köklü bir yeniden yapılanma uğruna 1913'te *Logische Untersuchungen*'in ikinci cildinin yeni edisyonundan çıkarmıştır. Şimdi, 1920'de söz verilenden çok daha mütevazı bir revizyonu piyasaya sürmekle, bu kısaltmanın nedenleri arasında belirttiği "kılavuz niteliğindeki genellikler ve sistem"e duyduğu ilginin aldığı yeni yöndü (s. iii).[123] Karl Schuhmann'ın *Husserl-Chronik*'i sözcük "sistemi"ni kullanan Nisan 1918 tarihli benzer maddeleri içermektedir (örneğin ss. 223-4). Açık bir duyuru olmadan, Husserl'in Londra Üniversitesinde 1922 tarihli "Fenomenolojik Yöntem ve Fenomenolojik Felsefe" üzerine dört dersi görünüşe göre böyle bir sistemin ilk türeviydi."[124] Müteakip kış sömestirinde 1922/23 tarihli "Einleitung in die Philosophie" dersleri "fenomenoloji anlamında bir felsefe sistemine yönelik tasarı"ya[125] dönüşecek ve takip eden yılın "Erste Philosophie" üzerine dersleri "sistematik bir silsilede" bu türden bir felsefenin temel taşlarını geliştirecek bir yayınlar dizisine giriş olarak kavranacaktı.[126]

Aslında, emekliliğine kadarki on iki yıl boyunca Husserl'in çalışmaları önemli yayınlara yol açmamıştı. Bu olgu Husserl'in daha önce hazırlık niteliğindeki çalışmasında haddinden fazla problemin –bunlardan Alexander Pfänder'e gönderdiği 6 Ocak 1931 tarihli geçmişe yönelik bir mektupta, kişi ve yüksek düzeyde kişisellikler fenomenolojisi, uygarlık (*Kultur*) fenomenolojisi, genel olarak insan çevresi fenomenolojisi, empatinin transendental fenomenolojisi, transendental öznelerarasılık teorisi, dünya deneyimi kadar saf bir dünya fenomenolojisi olarak transendental estetik, zaman ve bireyselleşme, pasifliğin kurucu icraatının teorisi olarak çağrışım fenomenolojisi, Logos fenomenolojisi, metafiziğin fenomenolojik problematikleri, vs.'den bahsetmektedir–[127] *Ideen* II ve III'ün taslaklarında hâlâ çözülmemiş olduğunun farkına varması göz önüne alındığında en iyi anlaşılabilir. Ancak,

---

[123] Adolf Grimme'e ve gönderilen 27 Ocak 1920 tarihli ve W. E. Hocking'e gönderilen 3 Temmuz 1920 tarihli mektuplara da bakınız.

[124] Bakınız benim "Husserl in England: Facts and Lessons" (1970) şimdi *The Context of the Phenomenological Movement* içinde, ss. 144-161.

[125] Bakınız K. Schuhmann, *Husserl-Chronik*, s. 272.

[126] *A.g.e.*, s. 278.

[127] Bakınız *Husserliana* XIV, ss. XXXI-XXXII.

bu konuların ele alındığı elyazmaları sistematik hiçbir şeye doğru kristalize olmaz. 1935'te Ludwig Landgrebe ve Eugen Fink biriken bu metinleri, Husserl'in onayladığı ve o zamandan bu yana Leuven'deki Husserl Arşivlerinin hâli yoluna koyduğu metinleri gruplar hâlinde düzenlediğinde ancak, üstünkörü bir düzen tesis edilebildi.

1922'ye dek Edith Stein ve o zaman, Marburg'a ilk tayininden önce Martin Heidegger, Husserl geldiği zaman zaten Üniversitede tam zamanlı bir Privatdozent'ti, Husserl'in giderek ilgi çeken seminerlerinde ona asistanı olarak hizmet ediyordu –onun yerini Oskar Becker alacaktı. Berlin Üniversitesinde (1923) felsefe bölümündeki önemli mevkilerden birine dair teklifi geri çevirdikten sonra, Husserl'in elinin altında, 1918'e dek onun gönüllü asistanlığını yapan Edith Stein'dan farklı görevler üstlenen, eğitebileceği ücretli bir araştırma asistanı mevcuttu. Dolayısıyla, 1923'te Ludwig Landgrebe ve –1929'dan sonra– Eugen Fink onun yakın işbirlikçileri olmuştur.

Husserl 1928'de emekli olduktan sonra, kendileri arasında daha yakın bir işbirliğine yol açacağını umut ederek Heidegger'i halefi olarak belirlemişti. Yalnızca Heidegger'in Marburg'dan dönüşünden sonradır ki Husserl, Heidegger'in 1927'de yayımlanan *Sein und Zeit*'ından açıkça görüleceği üzere kendisi ve Heidegger'in fenomenoloji kavrayışları arasındaki ayrılığın bilincine tamamen varmıştı. Bu olgunun tam anlamıyla fark edilişi Husserl'in felsefe yaşamında felsefi anlamdaki en ağır hayal kırıklığıydı.

Oysaki, Husserl'in emekliliği hiçbir şekilde felsefi etkinliklerin sonu anlamına gelmiyordu. Emeklilik, 1929'da en son tamamlanan ve yetkilendirilmiş Almanca kitabının, *Formel ve Transendental Mantık*'ın yayımlanmasını getirmişti. Görünüşe göre bu kitap, psikolojiden ve *Mantıksal Araştırmalar*'dan bağımsız olan saf mantıkla başlamak suretiyle, sınırlı bir mantık alanına dönüş anlamına geliyordu. Ancak, ilk kısımda Husserl'in bu önfenomenolojk tasarısının daha da geliştirilmesi adına bazı yeni öneriler ortaya koyarken, onun başlıca ilgisi formel mantığın nesnel ideal yasalarının nihai kökenini nasıl transendental bir mantıkta bulduğunu göstermek suretiyle bunu yeni transendental fenomenolojiyle bütünleştirmekti. Transendental indirgemeye dayanan yönelimsel analiz onları kurucu edimlerin icraatları olarak açığa kavuşturmaktı. Halbuki burada da Husserl genellikle

onu geliştirmekten ziyade bunun nasıl yapılacağına dair programları vermişti yalnızca. Zira yeni mantık Landgrebe'nin düzenlediği daha spesifik yeni mantıksal çalışmalara bir giriş anlamına geliyordu çoğunlukla. Ancak, yeni mantık Husserl'in yayılan araştırmalarının genişleyen kapsamının yalnızca bir boyutuydu. Yüklemsel bir formda Mantıksal entitelerinin kurulmasından bile daha da temel olan, algıyla temsil edilen yüklemleme-öncesi deneyimdi. Bunlar Husserl'in Ludwig Landgrebe'ye devrettiği çalışmalardı, Landgrebe onları *Deneyim ve Yargı* üzerine ilk posthumus yayını içinde bütünleştirmişti.

Daha ezoterik bu girişimlere yönelik büyük bir sapma 1929'da Sorbonne'da "Transendental Fenomenolojiye Giriş" başlıklı iki ders vermesi için yapılan bir davetle gerçekleşmiştir. Burada Husserl Kartezyen gelenekle temasını sürdürmüştür; bu geleneğe karşı kendi yaklaşımını ayrıntılı bir şekilde tasarlamıştır. Bu derslerden *Kartezyen Meditasyonlar* ortaya çıkmış, en son ve en uzun altbölümü solipsizm tehdidine karşı savunduğu özneleraşılık probleminin tam anlamıyla ilk tartışmasını içermekteydi. Bununla birlikte, bu metnin yegâne Fransızca tercümesi Husserl hayattayken ortaya çıkmıştı. Almanca versiyonu transendental fenomenolojinin kapsamlı bir yeniden izahına genişletme girişimi –Eugen Fink'in yardımıyla gerçekleştirilmiştir ve daha sonra bütünüyle ona devredilmiştir– başarısız olmuştur. Neredeyse bir yıl boyunca, Husserl beş ciltlik bir transendental fenomenoloji sistemi tasarısının bile peşinde koşmuştur, bu sisteme yönelik olarak Iso Kern *Husserliana* XV'de, xxxv vd.da belli bilgiler sunmaktadır. Ancak bu hiçbir zaman ete kemiğe bürünmemiştir.

Husserl bu genişleyen tasarıları gerçekleştirme yönünde umutsuzca mücadele etmiş ve o zamanlar görünüşe göre derinden hayal kırıklığına uğramıştır. *Ideen*'in İngilizce baskısına Önsözünde bir pasaj mevcuttur, söz konusu pasaj 1930'da *Jahrbuch*'un son sayısına (XI) sonuç niteliğindeki bir katkı olarak Almanca yayımlanmıştır, alaycı bir tevazuyla cüretkâr bir özgüvenin karışımı olarak nitelendirilen bu evre boyunca Husserl'e yönelik kayda değer bir öz-değerlendirmeyi verir:

Her ne kadar pratik amaçlar uğruna yazar, felsefi emellerine yönelik idealini sadece yeni başlayanlarınkiyle sınırlamak zorunda kalmış olsa da en azından bu yaşında kendi kişiliği için, kendisine *gerçek* bir acemi diyebileceği tam anlamıyla kesinleşmiştir. Şayet

Methuşelah'ın yaşına gelebilseydi, yine de bir filozof olabileceğini umut etmeye neredeyse cüret edebilirdi. Betimleyici bir fenomenolojinin (başlangıcın da başlangıcı) sorunlarının izini daha da ötelere doğru sürebilmiş ve en azından kendisi için yol gösterici nitelikte örnekler üzerinden onu geliştirebilmişti. Fenomenolojik bir felsefe çalışmasının kapsayıcı ufku onun başlıca coğrafi yapıları olarak adlandırılabilecek bir şeye göre ortaya çıkmış ve problemlerin esas katmanları ve onlara uygun olan yaklaşım yöntemleri açığa kavuşturulmuştur. Yazar, hakiki felsefenin sonsuzluğa uzanan engin sahasının, bütünüyle işlenmiş hâliyle artık göremeyeceği Vaat Edilmiş Toprakların alabildiğine uzandığını görür... [*Ideen*'in], felsefesinden ve felsefi yönteminden zaten emin olan birine hiçbir yardımı dokunmayacaktır ve böylece felsefeye aşık olma talihsizliğini tecrübe etmiş ve daha başlangıç aşamasındaki bir öğrenci olarak bile, felsefelerin karmaşası içinde bir seçimle karşı karşıya kalan, yine de gerçekten de hiçbir seçim yapmadığının farkında olan birinin umutsuzluğunu hiçbir zaman tatmamıştır, zira bu felsefelerin hiçbiri önvarsayımlardan gerçek bir bağışıklığı sağlamadığı gibi felsefenin ihtiyaç duyduğu özerk bir sorumluluk radikalizminden de kaynaklanmıyordu.[128]

Husserl'in başlıca çabası dur durak bilmeyen düşüncesinin gelişimine odaklanmaya devam etmekti. Yalnızca nadiren, monolojik meditasyonların nihai formülasyonlarına ulaşmayı başarabildi. Yetmişlik birinin tipik bir günü, asistanlarının ve –zihnini meşgul eden problemleri tartışmaktan hoşlandığı– yakın çömezlerinden bir ya da ikisi eşliğinde sabah yürüyüşüyle başlıyordu. Öğle sonraları üç saatini masasında geçiriyordu; sabah yürüyüşü süresince düşündüğü şeyleri yazıya döküp eski elyazmaları gözden geçiriyor ve onlar üzerinde tekrar çalışıyordu. Eğilimleri ne olursa olsun ya da isterse dış koşullar kötüye gitsin, programını bozmuyordu. Kendini iyi hissetmediğinde, samimiyetle kabul ettiği üzere, "yeniden başlamak adına" her yolu deniyordu. Ancak, genellikle yarım saat boyunca fikirlerini aklına geldiği gibi yazıya döktükten sonra, ilhamı tekrar geliyordu.

Bu nihai evrede Husserl'in felsefe yapışının içerik ve niteliğini tarif etmek kolay değildir.[129] Yüzeyde, artan özlemlerle bölük

---

[128] *Husserliana* V içinde, s. 161.

[129] Şimdiye dek mevcut en sahici rapor Eugen Fink tarafından "Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit"da yapılandırılır, *Edmund Husserl 1859-1959*

pörçük bir tatmin arasındaki giderek büyüyen orantısızlıkla dumura uğramıştı. Ancak metinleri daha yakından incelendiğinde, Husserl'in düşüncesinin yoğunluğu ve kapsamında herhangi bir güçten düşme varsa da bunun pek az olduğu ortaya çıkar, her ne kadar fikirlerine nihai bir şekil vermenin ve yayımlanmak üzere onları göndermenin git gide zor olduğunu keşfetse de. Husserl'in entelektüel olarak en zinde olduğu zamandan son hastalığına dek, son işbirlikçilerinin muteber tanıklıkları da söz konusudur.

İçerikleri dikkate alındığında, Husserl'in bu dönem süresince yazdıkları iki gruba ayrılabilir: Erken dönem çalışmalarının zikzaklarından ziyade, hem dışarıdan olan talepler hem de Husserl'in, fenomenolojisinin nihai türevine yönelik daha doğrudan bir yaklaşımla harekete geçirilen –ancak kaçınılmaz olarak yeni ve önemli fikirleri takdim eden– daha ezoterik olan; fenomenlerdeki pasif öğelerin bile kök-konstitüsyonunu (*Urkonstitution*) tanıtlamak suretiyle transendental fenomenolojiyi radikalleştirmeye ve bilincin kapsamlı bir "teleolojisi"ni onun "tarihsel" doğasını vurgulayarak geliştirmeye yönelik nihai bir çaba biçiminde ortaya çıkan ezoterik olan.

Eugen Fink'le yakın işbirliği içinde icra edilen ve büyük ölçüde zaman konstitüsyonuyla ilgili olan ezoterik çalışmalara gelince, şimdiye dek çok azına erişilebildi. Bunlar "konstrüktif fenomenoloji"ininki gibi fenomenolojik bir girişiminin bu türden uzantılarını içeriyordu. Görünüşe göre başlıca amacı, daha önce tartışılan –konstitüsyonlarımızın kökenlerini görüsel olarak tanıtlayan– fenomenolojik indirgemenin dahi ötesine "geri gitmek"ti. Bu yeni fenomenoloji doğrudan verili olmayan (*"ungegeben"*) verileri "inşa etmek" ya da daha doğrusu yeniden inşa etmek zorundaydı. Bu türden yeniden-inşa egonun ilk gelişiminin zifiri karanlığında saklı kalan kurucu edimlere yönelik bir çıkarımdan başka bir şey olarak anlaşılamazdı. Bununla birlikte, Husserl ve Fink'in ortaklaşa çalışmalarına yönelik daha fazla ve daha kullanışlı metinler mevcut olana dek, herhangi bir tartışmanın ertelenmesi isabetli olacaktır. Yine de bu son çabaların Fenomenolojik Hareketin seyri üzerinde ciddi bir etkisi olmamış ve Husserl'in —tüm projeyi şimdi terk etmiş olan— sabık işbirlikçilerini bile ikna edememiştir.

---

içinde, ss. 99-115; daha ayrıntılı ve belgelenmiş olan, Iso Kern'in *Husserliana* XI'e yaptığı editoryal takdim.

Bu dönem süresince Husserl'in zihnini özellikle işgal eden meselelere gelince, Husserl-sonrası fenomenolojide giderek artan bir öneme de sahip olan bir meseleyi, öznelerarasılık problemini seçeceğim. *Husserliana*'nın XIII-XV şeklindeki muazzam üç cildinin gösterdiği üzere, bu problem *Kriz* Dönemi içinde 1905 tarihli Seefeld Refleksiyonlarıyla başlamak suretiyle Husserl'in zihnini meşgul etmiştir. Ancak, en gelişmiş ve en azından geçici olarak yayına izin verilen, yani Fransız çevirmenler için yayına izin verilen izah Beşinci Kartezyen Meditasyon'dakidir.

Dışarıdan gelenlerin ilgisi dâhilinde yapılan daha iyi takdimlerin ezoterik kaygısı iki girişimle sonuçlanmıştır: (1) *Kartezyen Meditasyonlar*, 1929 tarihli Sorbonne derslerine dayanır, 1931'de en azından etkili ancak hatasız olmayan Fransızca tercümesinde yayımlanmıştır. (Husserl, Almanca özgün metnin yayınını durdurmuştu, çünkü onu artık tatmin etmiyordu, özellikle eski öğrencisi Roman Ingarden'in dile getirdiği Fransızca versiyonun aldığı eleştiriden sonra, söz konusu eleştiriler Husserl'in transendental idealizme yönelik iddiasının kanıtlanabilirliğiyle ilgiliydi özellikle.

Beş *Meditasyon* Kartezyen yaklaşımın radikalleştirilmesi yoluyla transendental fenomenolojiye yol açma girişimine dayanmaktaydı. Özellikle öznelerarasılık problemi üzerine olan son meditasyonda, pek çok yeni ve özgün malzeme bulunmaktaydı. S. Strasser tarafından yayımlanan posthumus baskı (*Husserliana* I) özgün versiyonu korumaktadır. (2) *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transendental Fenomenoloji*, 1935'te Viyana ve Prag'da verilen derslerin bir gelişimiydi aynı zamanda. Bu çalışmanın iki bölümü Husserl hayattayken Belgrad'daki bir dergide *Philosophia*'nın ilk sayısında yayımlandı, buna karşın daha geniş olan tamamlanmamış üçüncü bölüm ise bilahare gözden geçirilmesi için geri çekildi ve dördüncü bölüm ise hiçbir zaman yazılmadı. Bu önemli çalışmanın varolan bölümleri Walter Biemel edisyonunda (*Husserliana* VI) bir araya getirildi.

ÖZNELERARASILIK VE TRANSENDENTAL MONADOLOJİ

– Öznelci idealistin solipsizm çıkarımlarının adı çıkmıştır. Zira argümanları bazı durumları bütüne genellemeye uygundur. Bu argümanlar kendi fikri yönünde yontmak istediği tartışmanın muhatabını "öznelleştirebilir" Onlara karşı tartışmanın ne gibi bir amacı olabilirdi?

Bu çıkmaz Husserl'in transendental idealizmini bile rahat bırakmamıştır. Zira, fenomenolojik indirgemesi bilinci aştığı ölçüde dış dünyanın tamamını paranteze aldığında, diğer öznelerin varlığına yönelik inanç bile askıya alınıyordu. Nesnel dünyanın öznenin yönelimsel edimleriyle kurulan transendental öznenin başarısı olduğu yönündeki müteakip keşif diğer ben'in gerçekten de *solus ipse*'nin yalnızca bir yansıması olduğu sonucunu kaçınılmaz kılacaktır.

Tüm felsefi radikalizminin aksine, Husserl bunu tıpkı diğer klasik idealistler gibi kabul etmeye pek de hazır değildir. Hatta 1910-1911 kadar erken tarihli derslerinde bu sorunla cebelleşmişti. Ancak yalnızca *Kartezyen Meditasyonlar*'ın sonuncusunda transendental ben'in diğer benleri öznelerarası toplulukta denk partnerler olarak nasıl kurduğunu göstermek için uğraşlar verdiği özneye yönelik oldukça kapsamlı bir tartışmayı ortaya koymuştu, öznelerarası topluluk dolayısıyla "nesnel olan"ın, yani öznelerarası dünyanın temelini oluşturmaktadır. Bu nedenle, egoların öznelerarası topluluğu sağduyunun ve bilimin "nesnel" dünyasının tam de önvarsayımı olarak takdim edilir. Bu, dolayısıyla kişiler-altı ve özellikle maddi dünyadan ziyade dünyanın konstitüsyonunda daha temel bir evredir. Bu kendi başına, başkalarının varoluşunu onların maddi bedenlerinin varoluşu üzerinden kanıtlayan geleneksel bir yolun ilgi çekici bir ters çevrilişini oluşturmakta ve Berkeley'in başka zihinlerin benzerleri olarak zihinlerimizdeki özel "mefhumlar"a yönelik güvenilmez ad hoc hipotezlerinin yanı sıra, Descartes'ın Tanrının varlığına yönelik kanıtlamaları üzerinden maddi bir dünyanın varoluşuna yönelik kanıtlarıyla kayda değer bir karşıtlık meydana getirmektedir.

Bu teorinin solipsizm probleminin hakkıyla çözümlenmesini temsil edip etmediği görünüşe göre Husserl'in kendisinin diken üstünde olduğu bir noktadır. Peki, başkalarına dair bilgimizin fiili fenomenolojik karşılığına ne olacak? Tanıtlama teşebbüsünde bulunurken Husserl en azından kayda değer betimleyici izahlar –solipsizmin geçerli bir çürütülmesi anlamına gelmiyorsa da– sunmuştur. Bu izahlar geleneksel bir terimden, Husserl'in empatinin başlıca savunucusundan, Theodor Lipps'ten ilham alarak benimsediği *Einfühlung*'dan (empati) yararlanır, ancak hiçbir şekilde onun ortodoks bir yorumunu ileri sürmezler. En başından beri Husserl başkaları hakkındaki tüm bilgimizin bir ölçüde dolaylı olduğunu kabul etmiştir. Başkası bize doğrudan bir su-

numda [presentation] verilmediği gibi yalnızca dolayımlı-bir-sunum [*Appresentation*] yoluyla –doğrudan sunulmayan bir nesnenin görünümleriyle bizi aşina kılan bir süreç– verilidir. Ona önden yaklaştığımızda üç boyutlu bir cismin arka tarafını bilmemiz sayesinde bu süreçle aşina oluruz. Bununla birlikte, böyle bir durumda doğrudan temsil daha sonra [bunu] takip edebilir. Başkalarına yönelik bilgimiz söz konusu olduğunda işler böyle yürümez. Burada olup biten, kendi bedenimiz dışındaki bir bedeni, burada değil de "orada" olarak algıladığımızda, bizim egomuzla –hiçbir şekilde analojik çıkarım olmayan– özümseyici bir analoji yoluyla diğer ben'in bedeni olarak söz konusu bedeni dolayımlı-algılarız [apperceive]. Bu süreçte, analoji kuran ego ve analoji kurulan diğer ben karakteristik bir "eşlenme"de (*Paarung*) "eşlenir" [paired]. Dolayısıyla, diğer ego, kendi bedenine doğrudan erişirken diğer bedene erişemez, bizim saf benimizin değişikliğe-uğramasıyla anlaşılabilir, bu değişiklik sayesinde kendimizi onun bedeninin yerine koyarız –tıpkı onun yerindeymiş gibi. Bu izah, Husserl'e göre diğer egoların yalnızca transendental ego sayesinde konstitüsyon kalıbı içinde kendi varlıklarını bulduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Yine de, böyle kurulan diğer benlerin bizzat transendental olduklarını ve bu egoların, Leibniz'in Monadolojisine yapılan kasıtlı bir imâyla adlandırdığı gibi, "monadlar" topluluğu oluşturduklarını ısrarla vurgular.

Eğer varsa, çok az fenomenolog bu öznelerarasılık izahından tatmin olmuştur. Husserl'in *Kartezyen Meditasyonlar*'a dair kendi eleştirisini, Almanca orijinalinde yayımlanmış metnin tamamını almayı reddetmesiyle ifade edip etmediğini söylemek kolay değildir ve [söz konusu metni] ilk olarak Eugen Fink ile ortaklaşa yeniden-yazmayı denemesi, sonradan tamamen ona devrettiği Beşinci Meditasyondan belli bir memnuniyetsizlik duyduğunu göstermektedir. Yalnız, gerçek şu ki Iso Kern *Kartezyen Meditasyonlar*'dan sonra yazılan metinlerin içerildiği *Husserliana*'nın tüm cildini (XV) bir araya getirmiştir. Emareler Husserl'in diğer egoları kurarken kendi egosunun önceliği fikrini terk ettiğini ve şimdi egoların birbirlerini müşterek olarak kurabilmeleri ve hatta birbirlerini içermeleri için onlara denk bir statü verdiği yönündedir. Ne var ki, öznelerarasılığa yönelik bu yeni yaklaşımın, kişinin kendi ben mekânından (*Eigensphare*) başlamak suretiyle radikal transendental öznelliğe dair özgün bir kavrayışla ne denli uyumlu olduğunu söylemek için bu yeni yorumlarda yeterince

gelişme yoktur. Husserl'in, öznelerarası anlayışı küçük çocuklara, anormal ve hatta daha yüksek düzeydeki hayvanlara genişleterek fenomenolojik "yeniden-inşa"ya uyguladığı yerler bile mevcuttur.[130]

Aslında, bu metinlerin başlıca yeniliği muhteris metafizik iddialan olan monadolojik sosyal bir ontolojinin eksiksiz bir gelişimidir.[131]

6. Nihai Başlangıç

Husserl'in 1934'ten sonra transendental fenomenoloji sistemine yönelik tasarısını terk etmesi ve posthumus metinlerin (*Nachlass*) kullanılabilir bir külliyatını ardında bırakmaya kendini teslim etmesi rahatlıkla üretken çalışmalarının sonu anlamına gelebilirdi. Eğer sonu olmasaydı, bunun yerine –"Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transendental Fenomenoloji" başlıklı Transendental Fenomenoloji için yeni tasarlanan kitap-kalınlığında bir girişin üçüncü bölümünün tamamına-yakınının ve iki bölümün yayımlanmasında ifadesini bulan bir üretkenlik patlamasına– 76 yaşında yenilenmiş ve nihai bir üretkenlik patlamasına yol açsaydı, bu özel bir açıklamaya ihtiyaç duyacaktı. Bu zamana dek hipotetik olsa da bunların hepsi bütünüyle yeni felsefi içgörülere atfedilemez, fakat çoğunluğu Husserl'in son yıllarındaki politik ve kişisel koşullara bir tepkidir.

1930'dan sonra Nazi Hareketinin korkutucu büyümesiyle ve özellikle 1933'te iktidarı devralmasına müteakip, Husserl Yahudi kökeninden ötürü kişisel ve felsefi varoluşuna yönelik artan bir tehdidin kara bulutları altında çalışmalarını sürdürüyordu. Emekli olmasına rağmen, geçmişteki resmi görevlerinden hatalı bir şekilde azledilerek, daha sonra da üniversitenin emeritus listesinden çıkarılmasıyla daha 1933'te kabak onun başına da patlamıştı. 1933'te Los Angeles'ta Southern California Üniversitesinden sığınma teklif eden, ancak kabul etmediği bir davet almıştı, zira bu teklif onun işbirlikçisi olarak Eugen Fink'i ve olası bir ders söz konusu olduğunda Amerikan asistanı olarak görev alacak Dorion Cairns'i kapsamıyordu.[132]

---

[130] Iso Kern *Husserliana*' XV'e yazdığı editöryal Giriş'te, *Husserliana* XV, s. LXIX. Ayrıca ss. 608-9.

[131] Bu ontolojinin ilk mânidar izahı için bakınız: Stephan Strasser "Grundgedanken der Sozialontologie Edmund Husserls" *Zeitschrift für philosophische Forschung* 29 (1975), 3-33.

[132] Bakınız "Husserl's Approach to Phenomenology for Americans: A Letter and Its Sequel," F. Kersten ve R. Zaner, eds., *Phenomenology: Continuation and Criticism. Es-*

1934 Ağustos'unda Husserl felsefenin mevcut görevine dair görüşlerini bir mektupta ortaya koyması için Prag'da Uluslararası Felsefe Kongresi'ne davet edilmiştir. Böyle bir mektubu yalnızca yazmakla kalmadı, fenomenolojinin nihai görevine yönelik dört sayfalık bir elyazması da bu mektubun yanında gönderilmişti ki ilk kez *Krisis*'in temasını dillendiriyordu; ancak bunu görünüşe göre teknik hatalardan ötürü göndermekten vazgeçmiş, yalnızca Kongre *Tutanakları*'nda yayımlanan mektubu göndermişti.[133] Bu zaman zarfında Prag'da yazılarının korunacağı Husserl Arşivi'nin kurulması yönünde çabalar sonuç vermişti. 1935 yılı yurt dışında iki daveti daha beraberinde getirmişti, ilk davet Mayıs ayında Husserl'in "Avrupa İnsanlığının Krizinde Felsefe" üzerine *Kulturbund*'a hitap ettiği Viyana'ya ve ikinci davet ise, Kasım ayında "Avrupa bilimlerinin Krizi ve Psikoloji" üzerine iki üniversitede bazı dersler verdiği ve *Cercle linguistique de Prague*'la gayriresmi olarak diyaloğa girdiği Prag'aydı.

15 Eylül, 1935 Husserl ve ailesinin Alman vatandaşlığından çıkarıldığı meşum Nuremberg yasalarının tarihiydi. Husserl'in, oğlu Gerhart'a 21 Eylül'de yazdığı mektup, bu bomba etkisi yapan olaydan neredeyse hemen sonra, yeni kitabına, yani şaheserine (*Hauptwerk*) dayanan yeni bir hayat –öğretim ve yazım hayatı– kurmak amacıyla aslında doğduğu ülkeye, şimdi Thomas Masaryk'ın Çekoslovakya'sına göç etmeye dahi karar verdiğinden bahseder. Kasım 1935'deki Prag dersleri vesilesiyle bu tasarının hayata geçirilmesi için planlar yapıldı. Nisan ve Mayıs 1936'da Husserl, Riviera'ya (Rapallo) gitmek üzere son kez Almanya'yı terk edebildiğinde, duygu dolu yazışmada bu tasarının baş mimarı olan Felix Kaufmann'le Viyana'da bu planları tartıştı. Çekoslovakya'nın durumu 1938'de Hitler'in ülkeyi ilhak etmesiyle daha kritik bir hâle geldiği için bu planlar da kısa bir süre sonra suya düşmüştü. Ancak bu, Husserl'in felsefi girişimini etkilemedi; Husserl, Nazilerin hayatına son verdiği *Kantstudien*'in sabık editörü Arthur Liebert tarafından Belgrad'da hayata geçirilen bir yıllıkta kendi ürettiklerini tefrika hâlinde yayımlamak umuduyla sağlığı el verdiği kadarıyla şimdi Freiburg'da bu giri-

---

says in Memory of Dorion Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973, ss. 168-91, ve *The Context of the Phenomenological Movement*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1981, ss. 173 vd.

[133] K. Schuhmann, *Husserl-Chronik*, ss. 449-50. – *Actes du huitème Congrès International de Philosophie*. Prague, 1934, ss. XLI-XLV.

şime yükleniyordu. Metinler ve çeşitli yazışmalar Husserl'de başlangıçta yalnızca Prag derslerinin elyazmalarını yayınlamak gibi bir fikrin hasıl olduğunu göstermektedir; bu derslerin tarzı ilk sayfalarda ve yine, psikoloji aracılığıyla transendental fenomenolojiye giden yolla uğraşan Bölüm III B'nin başlangıcında hâlâ fark edilebiliyordu. Bununla birlikte, pek çok şey editöryal süreç boyunca bile daha sonra eklenmişti, özellikle Galile'yi ele alan imzalı tüm altbölüm (*Husserliana* VI, 20-59). Fenomenolojiye giden yol hakkındaki Bölüm III A, yaşam dünyasından başlamak suretiyle derslerden sonra –muhtemelen 1936'da– eklenmişe benzemektedir. Sonunda, Bölüm III'ün tümü Husserl Rapallo'dan döndüğünde üzerinde tekrar çalışmak için baskıdan geri çekilmiştir. 1937 Ağustos'unda Husserl ölümcül hastalığı satlıcana tutulduğunda bu değişikliğin ne denli ilerlemiş olduğunu belirlemek muhtemelen imkânsızdır. Vefatından önce son konuşmalar konusunda nakledilenler, en büyük başarısı diye addettiği fenomenolojik indirgemeyle ilgili açıklamalardan hâlâ memnun olmadığını göstermektedir. Her hâlükârda, söz konusu değişiklik posthumus yayın için bekleyen editöre geri verilmedi. Husserl'in ek bölümlere dair planlarına gelince –görünüşe göre hiçbir taslak bulunamamıştır– en hakiki bilgi Husserl'in mektuplarında kalmıştır, bu mektuplara göre Husserl hâlâ fenomenolojinin pozitif bilimlerle, yani psikoloji, fizik, biyoloji ve *Geisteswissenschaften*'la ilişkisini indirgeyici fenomenolojinin yeni ışığında ele almak ve onların "gerçek anlamını" ortaya çıkarmak istiyordu.[134]

Dolayısıyla, *Kriz* kesinlikle tamamlanmış bir çalışma değildir. Walter Biemel baskısında (*Husserliana* IV) bir araya getirilebilen beşte üçü bile, özellikle en önemli olan üçüncü bölümde, kayda değer teknik eksiklikleri göstermektedir. Yine de bu metinde geliştirilen genel kavrayış ve bazı fikirleri o kadar yeniydi ki onun etkisi daha önceki eserlerinin pek çoğununkini aşmıştır. Şüphesiz ki bu, Marleau-Ponty'nin ilham aldığı metindi.

Husserl'in son hastalığı yaklaşık altı ay sürmüştü. Görünüşe

---

[134] Bakınız e.g.: Roman Ingarden'e 31 Aralık 1936 tarihli mektuplar, Alfred Schutz (7 Ocak 1937) ve Rudolf Pannwitz (özellikle 7 Nisan 1937). Bu programın yürütülmesi için en az bir yıllık çalışmayı daha öngörüyordu. "1936 yılı Paskalyası"ndan önce teslim edilen *Kriz*'in *Beilage* XXIX'da Fink'in önerisini ne denli kabul ettiği de –özellikle "fenomenolojik metafizik kavramı, bilhassa felsefenin görevi ve insanlığın kendine sorumluluğu" gibi meseleleri dâhil edip etmediği– artık belirlenemez. Bakınız K. Schuhmann, *Husserl-Chronik*, ss. 483-84.

göre bu dönem boyunca tamamlanmamış eserlerine daha da yoğunlaşan bir düşünce ortaya koyamamış ve elden çıkarılması için de özel talimat vermemişti. Ona yakın olanlarla sohbetlerinde eserlerine yönelik geçmişe dönük son bakışı oldukça ümitsiz gözükmektedir. 79. yaş gününden kısa bir süre sonra vefatı, onu en azından, İkinci Dünya Savaşının ilk dönemleri boyunca Güney Fransa'daki (Gurs) bir toplama kampına sürülen pek çok kader arkadaşının yazgısından kurtarmıştı.

Husserl'in son eserini transendental fenomenolojinin değişmeyen hedefine giden yolda yeni bir çıkış noktası olarak gördüğünden şüphe duyulamaz. Özellikle bu dönem boyunca yazışmaları yaklaşımının yeniliğini ısrarla vurguluyordu. Yaşam dünyasındakiler de dâhil olmak üzere *Kriz*'deki fikirlerden bazılarının önceki yazılarında zaman zaman bulunamayacağı anlamına gelmez.[135] Prag derslerinden bile önce Husserl bilimlerin içinde bulunduğu kötü durumu dikkate alarak transendental fenomenolojiye giden yolu gösterme olanağını göz önünde bulundurmuştu. Yeni olan kalıptı, söz konusu kalıpta, örneğin Kartezyen pozisyondan daha önceki sapma fazlasıyla sınırlı olduğu için bir kenara atılmıştı. Özellikle yeni olan, genel olarak Avrupa bilimlerinin eleştirel tarihinden – *Encyclopaedia Britannica*'nın 1927 tarihli maddesindeki gibi yalnızca psikolojiden değil, ya felç edici bir nesnelcilik ya da solipsist psikolojizmin çıkmaz sokaklarına götüren bir tarihten, yalnızca transendental fenomenolojinin çözebileceği bir kördüğümden– başlamasıydı.

Transendental fenomenoloji için "tarih felsefesi"nin önemine yönelik bu ilgi, her ne kadar Husserl'in erken dönem yazılarında önceden imâ edilse de, Husserl'in son döneminin özellikle ayırt edici özelliğidir.[136] Ancak, müspet ve menfi küçük farklılıklar da bulunmaktadır. Dolayısıyla, hâlâ mevcut olan bir bölümde, fenomenolojik idealizm vurgusu, Abbé Baudin'e gönderilen 1934 tarihli bir mektup münasebetiyle, zaten daha önce devamlılığını yitirmiş, bu idealizmin artık ardı arkası kesilmişti. Ayrıca Husserl'in öznelerarasılık izahı tüm transendental öznelerin başlangıçta eş haklara sahip olmasından başlamak suretiyle *Kartezyen Meditasyonlar*'dakinden değişiklik göstermişe benziyordu.

---

[135] Bakınız R. Ingarden "What is New in Husserl's *Crisis?*" *Analecta Husserliana* 2 (1972), 23-47.

[136] Bakınız David Carr, *Phenomenology and the Problem of History*. Northwestern University Press, 1974.

Bununla birlikte, Husserl'in son döneminden kalan en göze çarpan ve çığır açıcı motif temel yaşam-dünyası (*Lebenswelt*) motifiydi. Böylelikle, bunun anlam ve önemine dair giriş niteliğinde bir tartışmayı buraya ekleyeceğim.

YAŞAM-DÜNYASI FİKRİ ('LEBENSWELT') – Pratik olarak, *Lebenswelt* ya da yaşanan deneyim dünyası temasıyla ilgili hiçbir şey Husserl hayattayken meslek dışındakilerce bilinmiyordu. Husserl'in bunu ortaya koymaya yakın olduğu tek zaman son yıllarında *Kriz* metininin ikinci taksimini *Philosophia*'daki yayını için hazırladığı zamandı.[137] Aleni olarak ondan bahsedilip tartışılması ilk olarak 1940'da Ludwig Landgrebe'nin yayımladığı bir makalede geçmekteydi.[138] Fransa'da Merleau-Ponty, Louven'de Husserl Arşivlerinde *Kriz*'in yayımlanmamış bölümlerine yönelik çalışmasına dayanarak yazdığı yazılarla tanıtmasının ardından [yaşam-dünyası] çoğunlukla tanınmaya başlamıştı.

Bu düşüncenin kendi başına uyandırdığı ilgi Husserl'in geç dönem felsefesi bağlamında onun oldukça sınırlı bir yer ve işleve sahip olduğu gerçeğini gölgelememelidir. Zira, Husserl bunu öncelikle, transendental fenomenolojiye giden iki yeni yoldan biri olarak kavrıyordu, ikincisiyse deneysel psikolojinin eleştirel bir değerlendirmesidir. *Lebenswelt*, diye düşünüyordu Husserl, etkin durumdaki bir yönelimsellik çalışması için özellikle açımlayıcı bir ipucunu (*Leitfaden*) temin edecekti. Aslında söz konusu metnin bu konuya ayrılan yaklaşık doksan sayfası bir sonraki adımın yönü söz konusu olduğunda ilgili ilk belirlenimlerden daha faz-

---

[137] "Lebenswelt" terimi Husserl'in 1917 gibi erken tarihli bir elyazmasında geçer (F IV 1/2 b) ve 1919 (A VI 16/11a), ve 1924'te basılmıştır (*Husserliana* VII, 232) ve 1925 (*Husserliana* IX, 496) aynı yaşam grubundaki bazı insanların paylaştığı maddelere atıf olarak. Ayrıca bakınız: Walter Biemel'in editöryal girişi *Husserliana* VI, ss. XXV vd. İlk olarak altbölümde yüzeye çıkan özel bir tema olarak yaşam dünyası fikri: Husserl'in Galile'nin "doğanın matematikleştirilmesi"ne dair tartışmasına dair altbölüm başlığında söz konusu terimi kullanmaktadır ("Doğa bilimi için anlamın unutulmuş zemini olarak Yaşam-Dünyası", yalnızca baskı aşamasında eklenen metnin bir altbölümüdür. Bu olgu ve söz konusu kavramın hem Viyana hem de Prag derslerinde olmayışı 1936'dan sonra söz konusu fikrin Husserl'in düşüncesinde merkezi bir hâle geldiğini ileri sürer. Galile altbölümü ilkin *Philosophia* I'de (1936) yayımlanmıştır. Landgrebe'nin Husserl'in *Erfahrung und Urteil*'inde ayrıntılı incelemesi 1939'da ölümünden sonra yayımlanmıştır.

[138] "World as a Phenomenological Problem" *PPR* I (1940). Biraz daha uzun versiyonu daha sonra Landgrebe'nin *Phänomenologie und Metaphysik*'inde Almanca olarak yayımlanmıştır. Hamburg: Schröder, 1949, ss. 63-131.

lasını içermiyordu. Görünüşe göre, buradan bile "anneler"e, yani varlığın nihai kaynaklarına götüren anahtarı elinde tutanlara yönelik yaklaşım –Husserl onlara Goethe'nin *Faust*'unda (II. Bölüm) iyi bilinen bir bölüme yapılan imâyla biteviye böyle sesleniyordu– yalnızca basit kalıyordu. Ancak, *Lebenswelt* Husserl'in transendental fenomenolojisine ve transendental ben'in gizli icraatlarının açığa çıkarılmasına ne kadar katkıda bulunursa bulunsun, bunun Husserl'in ardından fenomenoloji tarihindeki en verimli fikirlerden biri olduğu tartışma götürmez.

Lebenswelt'e yönelik çalışma yalnızca bilim dışı görünmekle kalmaz aynı zamanda felsefi-olmayan bir teşebbüs ya da en iyisi felsefi-öncesi bir girişim olarak bile ortaya çıkabilir. Ancak, nasıl tasnif edilirse edilsin, bu tam da felsefenin göz ardı edemeyeceği böyle "kaçınılmaz son"dur. Şayet Husserl "Avrupa bilimlerinin krizi"nin bir kısmının –onun başlangıç noktasını aldığı– *Lebenswelt*'in göz ardı edilmesiyle ortaya çıktığı iddiasında bulunurken haklıysa, bilim bile bunu gerçekleştiremez. Bunun yanı sıra, *Lebenswelt* soruşturmaya yönelik bazı kesin görevleri ve problemleri ortaya koyar. Her yaşam-dünyası her yere sinen yapılar ya da "tarzları" göstermekte ve bunlar Husserl'in "yaşam-dünyaları ontolojisi" olarak adlandırdığı şey aracılığıyla araştırmaya davetiye çıkarmaktadır.

"Doğal tavır"daki ortalama insanın yaşam dünyasına aslında hiçbir şekilde dolaysızca ulaşamadığı da fark edilmelidir, [bu insan] özellikle dünyanın bilimsel yorumunun etkisi altında kaldığı sürece. Husserl'in gördüğü biçimiyle, ayrıcalıklı türden ilk indirgeme, bilimin askıya alınması yaşam-dünyasını ve yapılarını görmek bakımından kaçınılmazdır. Dolayısıyla, yaşam-dünyasına yönelik çalışma, her ne kadar "dünyevi [bir] fenomenoloji" olsa da hâlihazırda hâlâ bir fenomenoloji türüdür. Mantık ve formel ontoloji, etik, psikoloji vs. sahalarını araştırmaya yönelmiş olan bu dünyevi fenomenolojinin önemi, diğer şeyler arasında, Husserl'in 1935 tarihli yazılarının son düzenlemesinin dünyevi fenomenoloji üzerine elyazmalarını ilk sıraya (A'nın altında) ve indirgemeyle çeşitli türde konstitüsyonları yalnızca müteakip harflerin altına (B'den E'ye) koymasıyla açıkça gösterilir.

Öyleyse, görünüşe göre, yalnızca bu türden araştırmalar yapıldıktan sonra, Husserl'in fenomenolojik ya da transendental indirgemesi sağlam bir temele oturtulacak ve uygun bir rehbere sahip olacaktır. Bu indirgeme bizi yaşam-dünyasının yapıların-

dan yönelimselliğin gizli işlevlerine (*fungierende Intentionalität*) götürmüş olacaktır. Bu işlevlerin keşfi, öyleyse, bizim yaşam dünyasının karakteristik özelliklerinin ve onlara dayanan diğer nesnelliklerin kurulmasını belirlememize izin verecektir.

Bu yöndeki ilk adım transendental indirgemeden önce kendisiyle karşılaştığımız biçimiyle yaşam-dünyasının kapsamlı bir şekilde soruşturulması, analizi ve betimlenmesidir. Bizzat Husserl bu iddialı programı ne denli gerçekleştirebildi? Algı ve diğer yönelimsel edimler sahasında erken dönem fenomenolojik incelemeleri yalnızca belirli ve yalıtılmış fenomenlere yoğunlaşmıştır. Yine de büyük ölçüde William James'in harekete geçirmesiyle, Husserl "saçaklar"ın [fringes] ya da onların çoğunlukla adlandırdığı şekliyle –onların bileşenlerinin özsel nitelikleri olarak fenomenler için kullandığı– "ufukların" öneminin daima bilincindeydi. Yine de bu ufukların bile yalnızca, azalan bir netlikteki açık alanlar olduklarını değil, onların kuşatıcı bir referans çerçevesi -tekil bir algıya dair bile herhangi bir açıklama bu çerçeve olmadan eksik kalmaktadır– olarak kapsayıcı dünya ufkunun parçaları olduğunu ağır da olsa görebilmiştir.

Şimdi, her şeyi-içeren ufuk anlamındaki bu dünya, açıkçası nesnel bilim ya da kozmoloji anlamındaki dünya değildir. Her ne kadar çarpıtılsa da bu, tikel bir perspektif, dolayısıyla da öznel ve göreli bir ilişki içinde yaşayan öznenin deneyimlediği şekliyle dünyaydı. Bu kavramın bilime giriş yolu bulabildiği tek form, özellikle Jacob von Üexküll tarafından hayvan psikolojisi içinde takdim edilen öznel çevre (*Umwelt*) formuydu. Husserl'in bunu en etkileyici biçimde resmedilirken bulduğu yer Fransız antropolog Lucien Lévy-Bruhl'un ortaya koyduğu ilkel zihniyetin mitik ve büyülü dünyasına yönelik açıklamaydı: Aslında kayda değer ölçüde dikkat çeken 1935 Mart'ında yazılan bir mektupta,[139] Husserl onun fiili bir pratikte kendi kavrayışını öngördüğünü ve böylece toplumsal ve kültürel problemlerin hakiki bilimine (*Geisteswissenschaft*) giden yolu gösterdiğini düşünüyordu.

Ancak bu türden umut verici gelişmeleri bir yana bırakırsak, bilim –özellikle Galile'nin zihnindeki matematiksel bilim– Husserl'e göre tüm bu kavramlar matrisini görmezden geliyordu. Zira matematikleştirilmiş doğa bilimleri modelinde, seçici idealleş-

---

[139] Bakınız Maurice Merleau-Ponty. "Le Philosophe et la Sociologie" *Signes* içinde Bölüm II, 3. Çev. R. C. McCleary, s. 107.

tirmelerden başka hiçbir şey görmüyordu. Doğa bilimlerinin anlamı ve büyük görevi, yaşam-dünyasınınki gibi salt öznel bir zeminden başlamak suretiyle, elde edebileceği kadar nesnelliğe ulaşmaktı. Yine de, Husserl'e göre, bu kökenin unutulmuşluğu, hem içsel, yani temelleri itibarıyla; hem de dışsal, yani "insanî değerler ve özlemleri olan insan ve "yaşam"la ilişkisi içinde, bilimin son zamanlardaki krizini şiddetlendirmekten sorumluydu. Husserl'in düşüncesinde, doğru dengeyi tekrar tesis etmenin tek yolu bilimin [özünün] âdeta daha eksiksiz bir yaşam-dünyasından damıtılmasından başka bir şey değildi. Bu, bilimlerin uzmanlaşmış dalları söz konusu olduğunda felsefenin görevi̇ydi.

Bizzat Husserl tüm bu yaşam-dünyalarının fenomenolojik bir incelemesinin en azından ilk talimatlarına katkıda bulunmuştu. Dolayısıyla, yaşam-dünyası –kişi zamirleriyle belirlenen ve– merkezindeki deneyimleyen bir ben ile yönelinen bir dünya olarak kavranacaktı. Bu kutup etrafında dünya "yakın" ve "uzak"; "yurdun/aşina-olunanın zemini" (*Heimat*) ve yabancı olanın zemini (foreign ground) (*Fremde*) olarak yapılanır. Bunun mekânsal referans çerçevesi Kopernikçi evrenin bilimsel kavrayışının aksine yerleşik olarak deneyimlenir.[140] Şüphesiz ki bu betimlemeler mahsus üstünkörü ve program niteliğindeydi. Bu kavrama duyulan hâlihazırdaki coşkunun daha elle tutulur başarılara yol açıp açmayacağı belirsizliğini korumaktadır.[141]

D. TAKDİR YERİNE

Burası ne Husserl'in başarılarının ne de onun Fenomenolojik Hareketin öneminin nihai olarak değerlendirildiği bir yer değildir. Her hâlükârda, Husserl'in nihai hedefi, yani yeni transendental felsefenin tesis edilmesi, onu çıkmaz bir sokağa götürmüş olsaydı bile, başarısızlıklarının yanı sıra kısmi başarılarından

---

[140] Bu tanımlardan bazıları çarpıcı biçimde – "fenomenal" saha kavrayışı olan– Kurt Lewin'in topolojik psikolojisini andırır. Muhtemelen Carl Stumpf'un fenomenolojik yaklaşımından hareketle Lewin'in durumunda, ortak bir ilham açısından bakıldığında paralel hiçbir şey yoktur. Yine de kayda değer farklılıklar bulunmaktadır. Bakınız benim "The Relevance of Phenomenological Philosophy to Psychology" Lee, E. N. ve Mandelbaum, M. ed., *Phenomenology and Existentialism* içinde, Baltimore, 1967, ss. 219-241; ayrıca *Doing Phenomenology*, Böl. 14.

[141] Bu fikirlerin kimi somut ve verimli gelişimi için Alfred Schutz'un yaptığı çalışmalara atıfta bulunuyorum.

kaynaklanan pek çok ilham ona felsefe yapmanın yeni bir yolunun "saygıdeğer bir acemisi" konumunu sağlardı.

Bu arada Husserl'in hocası Brentano'ya –kâhince bir özdeğerlendirme ve Fenomenolojik Hareketin daha ilerideki seyrinin bir öngörüsü olarak– burada gösterdiği hürmetten söz ettiğimizde tesadüfi bir çakışmadan daha fazlası varmış gibi görünmektedir:

> Onun yöntemlerinin ve teorilerinin yerlerini ne kadar koruyacağına burada karar verilemez. Elbette ki onun saikleri zihnin –onunki dışındaki zihnin– verimli toprağında farklı bir şekle bürünmüştür. Ancak böylelikle kökten bir filizlenme gücü ve dirayetini yeni baştan kanıtlamıştır. Muhakkak ki kendi tatmini uğruna değil, zira kendisi kendi felsefesinden emindi. Gerçekten de kendine güveni en üst derecedeydi. Doğru yolda olduğu ve yegâne bilimsel felsefenin kurucusu olduğu yönündeki kendinden emin oluşu sarsılmazdı. Güvenli olarak addettiği sistematik temel bir öğreti çerçevesi içinde, bu felsefeye daha eksiksiz bir şekil vermek: İşte bu içeriden ve yukarıdan yapılan çağrı olarak hissettiği şeydi. Mutlak suretle şüpheden bağışık bu ikna misyonunu yaşamının temel gerçeği olarak adlandırmak istiyorum. Bu olmaksızın, Brentano'nun kişiliğini anlamak olanaksız ve dolayısıyla insanın kendisi hakkında dürüst bir yargı vermek imkânsızdır.[142]

ZEYL 1980

Şimdi bile, daha doğrudan bir değerlendirmeden böyle kaçındıktan yirmi yıl sonra, daha ileri gitmek konusunda henüz hazır değilim. 1959'dan bu yana yayımlanan *Husserliana* baskısının –pek bitecek gibi görünmeyen– on iki cildi (VII-XVIII), resmin tamamını o kadar değiştirdi ki bu yalnızca bir uyarı olarak hizmet edecekti. Bunun yanı sıra, Husserl'in orijinal stenografik elyazmalarının belki de yarısının henüz sureti çıkarılmadı. En az onun kadar önemli olansa, Rudolf Boehm, Iso Kern, Karl Schuhmann, Elmar Holenstein ve Eduard Marbach gibi son zamanlardaki editörler tarafından yapılan yorumlayıcı çalışmalarına erişilebilen materyale bütünüyle yeni bir ışık tuttu. Eksikliğini duyduğum şeyleri belki de listelemek süregelen bilgisizliğimizi değerlendirirken yararlı olacaktır:

---

[142] "Erinnerungen an Franz Brentano" Oskar Kraus, *Franz Brentano* içinde, s. 160; çev. Linda McAlister, ed., *The Philosophy of Franz Brentano* içinde, s. 51.

1. Husserl'in bizzat yayımladığı klasik metinlerin eleştirel baskılarından başlamak suretiyle, *Husserliana* edisyonunun tamamlanması, en azından görünürdeki amaçtır.

2. Şimdiye dek büyük ölçüde bilinmeyen yeni önemli metinler *1917/18* tarihli Bernau elyazmalarını (L Grup), özellikle zaman problemleri üzerine olanı içerecektir. Erken dönem Göttingen dersinin metinlerinden daha fazlası hâlâ eksiktir. Özellikle önemli olanı 1922 tarihli University of London'daki dört ders, aynı zamanda transendental fenomenolojinin sistematik bir takdimine yönelik ilk girişim olarak hizmet edecektir. Ancak en acil olanı, yaklaşık on yıl önce tahayyül edilen otuz cildi görünüşe göre aşacak olan, dizilere yönelik kapsamlı bir planın duyurulmasıdır.

3. Daha önceki ciltlerin konu dizinleri ki eksiklikleri Husserl'in temel kavramları ve onların gelişimi hakkındaki tüm araştırmaları istikrarsız bir hâle getirecektir. En azından şimdi, tüm *Nachlass* için Karl Schuhmann tarafından yapılan kapsamlı bir *Index nominum* bulunmaktadır, söz konusu *index* yayımlanmayan materyalde hâlâ gizli kalan hazinelerine dair bir fikir vermektedir.

4. Yalnızca parçalar hâlinde *Husserliana* XV'te yayımlanan (Fink'in Altıncı Meditasyonu'nun bir baskısı hazırlık aşamasındadır), otuzlardaki *Kartezyen Meditasyonlar*'ın Almancasına ait olan metinler ve *Zeit und Zeitigung* üzerine yapılan iki cilt hâlinde planlanan bir çalışma gibi, Husserl ve Eugen Fink'in ortak çalışmalarına erişim.

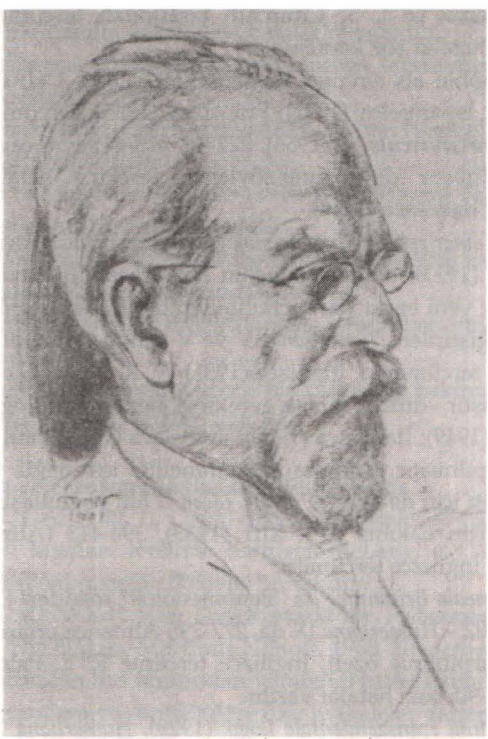
5. Ayrı yerlerde mevcut gelişigüzel bir baskı yerine (bu konuda ben de suçsuz sayılmam) Husserl'in mektuplarının yayımlanması, örneğin Farber ve Landgrebe'ye gönderilenler hâlâ kayıptır, birlikli bütünlüklü bir seçkinin yayınına ve bir araya getirilmiş yazışmalara erişim Husserl'in gelişim ve motivasyonunu anlamak için çok önemlidir.

6. Doğrudan ve dolaylı tüm tarıkların –yazılı ve sözlü– daha eksiksiz tarıklıkları.

7. Iso Kern'in *Husserl und Kant* (1964) modeline göre, Schuhmann'ın *Index nominum zum Nachlass von Edmund Husserl*'ine (1975) dayanan Husserl'in Platon, Descartes, Locke, Berkeley, Hume, Mill, Brentano, Stumpf, James ve Heidegger'le olan ilişkilerine yönelik çalışmalar.

8. Karl Schuhmann'ın *Husserl-Chronik*'inde şimdi sağlam bir zemin hazırlanmıştır; bu felsefi biyografiyi, görünüşe göre, yazacak nitelikte olan tek kişidir.

Bu türden boşlukları doldurana dek, geçmişte sıklıkla karşılaştığımız gibi –özellikle Husserl'in zaman ve öznelerarasılık konusundaki çalışmaları söz konusu olduğunda– Husserl'in tuttuğu kayıtlara dair bilgimiz tamamlanmamış kalacak ve değerlendirmelerin çoğu prematüre olacaktır. Bazı eksikliklerimin hiçbir zaman tamamlanmayacağının farkındayım. Ancak, uygulamada kesinleşmeden bu nihai yargıdan kaçınmak için haklı nedenler vardır. Yargıda bulunmak konusundaki şüpheci reddiyem, hem daha ilerideki yoğunlaştırılmış çalışmalar ve birincil kaynakların yayımlanmasına hem de Husserl'in nihai görüşleri hakkında kendi kategorik açıklamaları olan prematüre bir ikincil literatürün yükselen dalgasının hevesinin kırılmasına hizmet edecektir. Husserl'in vefatından yaklaşık kırk yıl sonra bu türden bir moratoryum talebi haksız ve abartılı görünebilir. Ancak bunun de er geç ödeneceğine inanıyorum.



9. Edmund Husserl (1931)

Başlıca Eserler

Über den Begriff der Zahl (1887).

Philosophie der Arithmetik vol. I (1891), *Husserliana* XII.

Logische Untersuchungen vol. I (1900), vol. II (1901); 3 cilt hâlindeki ikinci gözden geçirilmiş baskı (1913-1921). Husserliana XVIII, Elmar Holenstein'in yazdığı önemli bir girişle paralel olan iki edisyon. Tercümeler: Rusça (1909), İspanyolca (1929), Fransızca (1959); İngilizce'ye J. N. Findlay (1970) tarafından tercüme edilmiştir. Husserl'in ikinci baskıya yazdığı önsözün aydınlatıcı bir taslağı, Eugen Fink tarafından *Tijdschrift voor Filosofie* içinde yayımlanmıştır, şimdi Philip J. Bossert ve Curtis H. Peters tarafından yapılan İngilizce tercümesinde mevcuttur. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.

Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1905) M. Heidegger tarafından düzenlenmiştir (1928); ayrıca *Husserliana* X içinde. İngilizce'ye J. S. Churchill tarafından tercüme edilmiştir (1964); bazı hatalar söz konusudur.

"Philosophie als strenge Wissenschaft" *Logos* I (1910), 289-314. Tercümeler: İspanyolca (1951); Fransızca (1955) Tercüme Q. Lauer; İngilizce (*Crosscurrents* VI (1956), 227-46, 325-44) ayrı çevirmen tarafından yapılmıştır –doğrusunu söylemek gerekirse, hatalardan bağışık değildir; İtalyanca (1958).

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie vol. I (1913); Walter Biemel'in *Husserliana* III içindeki posthumus baskısı; yeni baskı Karl Schuhmann tarafından yapılmıştır. Vol. II ve III, değiştirilen *Husserliana* IV ve V içinde (1952) düzenlenmiştir. Vol. I'in tercümeleri: İngilizce (1931) W. R. Boyce Gibson tarafından yapılmıştır –dürüst olmak gerekirse, her zaman doğru değildir; İspanyolca (1949); İtalyanca (1950); Fransızca (1950) Paul Ricoeur tarafından yapılmıştır, yalnızca mükemmelliği için değil, yararlı giriş ve yeni lugâtı için de tavsiye edilir. *Ideen* II'nin yoğunlaştırılmış İngilizce izahı için bakınız *PPR* XII1 (1953), 394-413 (Alfred Schutz). Ideen III'ün İngilizce tercümesi.

Encyclopaedia Britannica'da "Fenomenoloji" maddesi (14. ed.), cilt. 17, ss. 699-702 – *Husserliana* IX'da, 277-295 Almanca orijinalinin kısaltılmış ve çarpıtılmış özeti; İngilizce tercüme R. E. Palmer *JBSP* II içinde, 2, 77-90; bazı hatalar vardır.

Formale und transzendentale Logik (1929), *Husserliana* XVII (tercüme Paul Janssen). Tercümeler: Fransızca (1957) Tercüme Suzanne Bachelard; İngilizce (1969) tercüme Dorion Cairns.

Cartesianische Meditationen (1931); *Husserliana* I (1950) içinde ölümünden sonra yayımlanmıştır. Tercümeler: Fransızca (1931, yani Almanca orijinalinden önce) J. Peiffer ve E. Levinas tarafından tercüme edilmiştir –bazı hatalar bulunmaktadır; İspanyolca (1942); İngilizce tercüme Dorion Cairns (1960) çoğunlukla metne çok sadıktır.

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, I. ve II. Bölümler (1936); mevcut tüm bölümler *Husserliana* VI içindedir (1954) (tercüme Waiter Biemel). Tercümeler: Fransızca (yalnızca I. ve II. bölümler) *Études philosophiques* IV içinde (1949), 127-159, 229-301; İngilizce tercüme David Carr (1970).

Ölümünden Sonra Yayımlananlar

Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Ludwig Landgrebe (1939) tarafından yayımlanmıştır. İngilizce tercüme *(Experience and Judgment)* J. S. Churchill ve K. Ameriks (1973).

Die Idee der Phänomenologie (1907) *Husserliana* II Walter Biemel tarafından düzenlenmiştir; İngilizce tercüme W. Alston ve G. Nakhnikian (1964); okunabilir, ancak bazı hatalar mevcuttur.

Erste Philosophie (1923/24) Rudolf Boehm tarafından düzenlenmiştir, *Husserliana* VII.

Phänomenologische Psychologie (1925) Walter Biemel tarafından düzenlenmiştir, *Husserliana* IX.

Analysen zur passiven Synthesis (1918-1926) Margot Fleischer tarafından düzenlenmiştir, *Husserliana* XI.

Zur Phänomenologie der Intersubjektivität (1905-1935) Iso Kern tarafından düzenlenmiştir, *Husserliana* XIII-XV.

Ding und Raum (1907) Ulrich Claesges tarafından düzenlenmiştir, Husserliana XVI.

1975'e dek tercümelerin eksiksiz bir listesi için bakınız Jeffner Allen *The Monist 59* içinde (1975), 133-36.

Almanca ve Fransızcada Başlıca Monograflar

BERGER. GASTON. *Le Cogito dans la philosophie de Husserl.* Paris: Aubier, 1941; İngilizce tercüme Kathleen McLaughlen, 1972. Eklenmiş çağdaş kaynakçasıyla etkileyici bir takdim.

BOEHM. RUDOLF. *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1968. *Husserliana*'nın önde gelen ediörlerinden biri tarafından yapılan, Husserl'in felsefesindeki merkezi kavramlara ve problemlere dair makaleler derlemesi.

CELMS. THEODOR. *Der phänomenologische Idealismus Edmund Husserls.* Riga: Acta Universitatis Latviensis. 1928. Husserl'in Letonyalı bir öğrencisi tarafından yapılan nüfuz edici eleştirel bir çalışma.

FINK. EUGEN. *Studien zur Phänomenologie 1930-1939.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1966. Fink'in onun en yakın işbirlikçisi ve yorumcusu olduğu zamandan kalma Husserl'e dair üç önemli yorumu içermektedir.

KERN. ISO. *Husserl und Kant. Eine Untersuchung aber Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1964. Neredeyse eksiksiz bir çalışma, ancak Husserl-Cassirer ilişkisini henüz içermemektedir.

LANDGREBE. LUDWIG. *Phänomenologie und Metaphysik.* Hamburg: Schröder, 1949. Husserl'in felsefi gelişimiyle ilgili başlıca yönler üzerine üç önemli denemeyi ve anma konuşmasını içerir.

ROYAUMONT. CAHIERS DE. Husserl, 1957. Paris: Minuit, 1959. Önde gelen fenomenologlar tarafından temel Husserlci temaların başlıca eleştirel incelemeleri.

VAN BREDA. H. L.. ed. *Problèmes actuels de la phénoménologie.* Colloque de Bruxelles 1951. Paris: Desclées de Brouwer, 1952.

VAN BREDA, H. L., ed, *Husserl et la pensée moderne.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1959. 1956 tarihli Krefeld sempozyumunun konferans metinleri.

VAN BREDA, H. L., ed. *Husserl 1859-1959, Receuil commémoratif.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1959. Kişisel hatıralar ve sistematik çalışmalar. Temel nitelikteki ana kronolojik kaynakça.

İngilizce'deki Daha Geniş Kapsamlı Çalışmalar (çoğu giriş niteliğinde)

FARBER, MARVIN, *The Foundation of Phenomenology,* 1942; 3. baskı, New York: Greenwood Press, 1968. Husserl'in erken dönemiyle ilgili yararlı raporları ve *Logische Untersuchungen*'in özetini içermektedir; Husserl'in geç dönemdeki gelişimini eleştirir.

FARBER, MARVIN, ed. *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl* Cambridge: Harvard University Press, 1940, 2. baskı. Bazıları açıklayıcı olan ancak çoğunlukla eleştirel denemeler, genellikle yeni yönlere dikkat çekmektedir.

KOCKELMANS, JOSEPH J., *A First Introduction to Husserl's Phenomenology.* Pittsburgh: Duquesne, 1967. Bilgiye dayalı eleştirilerle gelişimsel bir perspektiften hareketle temel kavramların oldukça keskin ve net bir izahı.

LAUER, QUENTIN, *The Triumph of Subjectivity. An Introduction to Transendental Phenomenology*: New York: Fordham University Press, 1958. Fransızca (*Phénoménologie de Husserl. Essai sur la genèse de l'intentionalité.* Paris, 1955) kitabının çoğunlukla yoğunlaştırılmış ve bir ölçüde yeniden düzenlenmiş İngilizce versiyonu, Husserl'in *Kartez-*

yen Meditasyonlar'a kadarki tüm fenomenolojisini incelemektedir; bazı eleştiriler mevcuttur.

İngilizce Makaleler

Bu kitabın daha önceki edisyonlarında eklenen liste Önsöz'de açıklanan nedenlerden ötürü çıkarılmıştır; bu Ph.D tezleri için de geçerlidir. Husserl'e ithaf edilen bir makaleler derlemesi için bakınız Frederick Elliston ve Peter McCormick, *Husserl: Expositions and Appraisals*, Notre Dame University Press, 1977 ve ayrıca Wilhelm McKenna, Robert E. M. Harlan, Laurence Winters, eds. *A priori and World. European Contributions to Husserlian Phenomenology*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1980.

Karşılaştırmalı Kaynakçalar

Dorian Tiffeneau'nun Husserl hakkında yaptığı birincil ve ikincil literatürün eksiksiz kaynakçası ortaya çıkana dek

(Husserliana Dokumente II,1982), aşağıdaki derlemeler kullanılacaktır:

LAPOINTE, FRANÇOIS M., *Edmund Husserl and His Critics: An International Bibliography (1894-1979)*. Bowling Green, Ohio: Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University, 1980.

PATOČKA, JAN, "Husserl-Bibliographie" *Revue internationale de philosophie* I (1939), 374-97.

KERN, ISO and MASCHKE, GERHART, Bibliographie *Revue internationale de philosophie* içinde (1965), 153-202.

VAN DE PITTE. M. M., "Husserl Literature 1965-1971" *Archiv für Geschichte der Philosophie* 57 (1975), 36-53.

IV
ASLİ FENOMENOLOJİK HAREKET

A. FENOMENOLOJİK ÇEVRELER

Husserl'den hemen önce bırakın bir okulu, Fenomenolojik Hareketin kesin başlangıcı diye bir şey yoktur, tıpkı onun kendi gelişimi içinde fenomenolojinin maksatlı ve açıkça göze çarpan bir temelinden pek söz edilmeyeceği gibi. Ancak 1905 dolaylarında, başta Münih olmak üzere Husserl giderek Göttingen Çevresinin oluşumuna yol açan bir tür grup ruhu ve inisiyatifi geliştiren bir grup öğrenciyi çekmeye başlamıştı.

Erken Fenomenolojik Hareketin diğer ana kolu Münih Çevresi'ydi. Aslında onun başlangıcı Göttingen grubundan da öncesine gider ve söz konusu Hareketin gelişimi için önemi belki de çok daha büyüktü. Bu Çevre aynı zamanda, Husserl'in Göttingen'e ve hemen ardından da Freiburg'e geliş tarihini işaret eden çatlaklar, sapmalar ve "ayrılmalar" olmaksızın uzun süre devam etti. Ancak Münih Çevresi bile Birinci Dünya Savaşının ardından bütünlüğünü çoğunlukla yitirdi. Aslında Jean Hering'in belirttiği gibi, "fenomenolojik bahar"ın on yılı boyunca bu iki çevrede vuku bulan felsefe yapma yoğunluğu ve canlılığıyla karşılaştığında, sonraki hareketler neredeyse şekilsiz ve cansız kalmaktadır. Erken dönem, Hareketin sonraki pek çok evresinde ne yazık ki bulunmayan ortak felsefe yapma ve canlı bir karşılıklı eleştiri dönemiydi.

1. Göttingen Çevresi

Husserl'in Göttingen'de bir hoca olarak tesiri etkileyicilikten çok uzaktı ve bu bir ölçüde meslektaşlarının çoğundan gördüğü geç gelen akademik bir kabulde kendini gösteriyordu. Görünüşe göre bütünüyle yeni bir öğrenci grubuyla başlamak zorundaydı. 1902'yle 1906 yılları arasındaki takipçilerinden biri, daha sonra çoğunlukla Leibniz uzmanı olarak bilinecek olan Dietrich Mahnke'ydi (1884-1939). Ancak yeni Çevre şekillenmeden dönmüş ve

sadece felsefe doktorası için Freiburg'a Husserl'in yanına geri gelmişti. Yine de Mahnke, 1904 ve 1934 yılları arasında Husserl'in bizzat yazdığı yaklaşık elli parçayı içeren başlıca yazışmalardan şimdi görülebileceği üzere, Husserl'in Leibniz monadolojisiyle giderek artan ilgisinde kayda değer bir rol oynamıştı. İlk uluslararası öğrencisi William Ernest Hocking'di (1873-1967), Harvardlı bir değişim öğrencisi olarak Paul Natorp tarafından Husserl'e yönlendirilmiştir, 1902'nin sonuna doğru birkaç ay boyunca onun ders ve seminerlerine katıldıktan sonra Husserl'le olan önemli yazışmalarına devam etti.[1]



10. Philosophische Gesellschaft Göttingen (1912)
Ön Sıra (soldan sağa): Adolf Reinach. Alexandre Koyré. Hedwig Conrad-Martius, Max Scheler. Theodor Conrad.
Arka Sıra: Jean Hering, Heinrich Rickert jr., Ernst Rothschild, Siegfried Hamburger. Fritz Frankfurter. Rudolf Clemens, Hans Lipps, Gustav Hübener. Herbert Leyendecker. Friedrich Neumann.

Daha sonraki kayda değer diğer takdire şayan öğrencisi, bir fenomenolog olmasa da, Hugo Dingler'di (1881-1953). Ancak,

[1] Bakınız Hocking'in "From the Early Days of the 'Logische Untersuchungen'" *Edmund Husserl 1859-1959* içinde. The Hague: Nijhoff, 1959, ss. 1-12.

1903'te onun varışından sonra, fenomenolojik estetiğin yaratıcı bir öncüsü olan kişi Waldemar Conrad'dı (1878-1915). Zira, estetik nesneye[2] dair kitap hacmindeki "fenomenolojik çalışma", erken dönem Husserl anlayışıyla "fenomenolojik betimleyici yöntemi" müzik, şiir ve uzamsal sanat eseri gibi somut estetik nesnelere tatbik etme girişimiydi, fenomenolojiyi Husserl'in düşündüğünün çok daha ötesine uyguladı, ancak onu muazzam bir şekilde etkileyen bir tarzda.

İlk öğrencilerinden diğeri Heinrich Hoffman'dı, 1904'de ona katılmıştı. Heinrich Hoffman, duyum kavramı üzerine yazdığı teziyle José Ortega y Gasset için çok önemliydi. İlk öğrencilerden diğerleri (*Urschüler*) –1903'ten 1908'e dek– Husserl danışmanlığında (Hume etiği üzerine) ilk doktora tezini yazan Karl Neuhaus'u da içeriyordu.

Gelgelelim, 1905 yazından sonra ileri düzeydeki öğrencilerin tümü Münih'ten geliyordu. İlk felsefi eğitimlerini Theodor Lipps'ten almışlardı ve bazıları bir yıl önce Husserl, Münih'te onu ziyaret ettiğinde tanışmışlardı. Adolf Reinach ve Johannes Daubert ilk dördü içinde öne çıkanlardı, onları daha sonra Moritz Geiger takip edecekti. Theodor Conrad 1907'de, Dietrich von Hildebrand 1909'da, Hedwig (Conrad) Martius 1910'da gelmişti. Gelen diğer önemli kişiler Berlin'de Wilhelm Dilthey ve Carl Stumpf'tan Husserl'i duyan Wilhelm Schapp (1905), Alsaslı Jean Hering (1909), Rus Alexandre Koyré (1910), Hans Lipps (1911) ve Kanadalı Winthrop Bell (1911), Leh Roman Ingarden (1912), Fritz Kaufmann ve Edith Stein'dı (1913). 1914'den 1916'ya dek, Heidelberg'den gelen Helmuth Plessner geçici bir süre Husserl'le birlikte çalışmıştı.

Bu öğrencilerin pek çoğu *Logische Untersuchungen*'i okuyarak hazırlanmışlardı. Filozof Husserl söz konusu olduğunda onları büyüleyen, yazılarında betimlemiş olduğu şekliyle, "şeyler"deki "özleri" öğretirken asli görmeyi [original seeing] icra eden özgün bir düşünürle nispeten akademik bir verimsizlik ortamında karşılaşmışlardı.

1907 dolaylarında bu öğrenciler özel bir çevre oluşturmaya başladılar. Konferans salonları ve seminer odaları dışında – çoğunlukla da Husserl yokken– tartışmalar yapmak ve metinler

---

[2] "Der aesthetische Gegenstand" *Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft* III (1908) 71-118. II *A.g.e.* 469-511, IV (1909), 400-455.

okumak için haftada en az bir kez toplanmayı alışkanlık hâline getirdiler. Ancak bu canlı grup ve değişen üyeleri ve de onların beraberinde getirdikleri söz konusu olduğunda, fenomenoloji bu evrede, Husserl için ifade ettiğinden oldukça farklı bir anlam ifade ediyordu, yani temel fenomenolojik katman olarak öznelliğe değil, fenomenlerin tüm dizisi manasında anlaşılan "*Sachen*"e dönüyorlar, yani öznel olana değil de çoğunlukla nesnel olana yöneliyorlardı. Husserl'in fenomenolojisi bağımsız felsefe yapma biçimleri için onlara sağlam bir zemin vermiş; psikofiziksel teorinin ve kısır bir pozitivizmin sınırlamalarını ortadan kaldırmıştır.[3] Şimdi alabildiğine uzanan yeni fenomenler alanında özgürce at koşturabilir, onlar arasındaki özsel yapı ve bağlantıların arayışına girerek "terbiye-edilmemiş" bir görülemeyle onları araştırabilirlerdi. Öyle görünüyor ki bu günlerde enfiye ve şarap kokuları bile fenomenolojik doğaçlamalar ve tartışmalar için meşru konular olarak hizmet ediyordu. Şüphesiz ki Husserl'in kendisi bu bölük pörçük olan, "resimli fenomenoloji kitabı" (*Bilderbuch*) diye adlandırdığı şeye yer yer karşı çıkmıştı. Ayrıca fenomenoloji yalnızca "bilincin özleri"nin incelemesi değil, Çevre için aynı zamanda evrensel bir özler felsefesi (*Wesensphänomenologie*) anlamına da geliyordu öncelikle. Bu nedenle söz konusu felsefe Husserl'in kullandığı anlamda ontolojiyi de içeriyordu ve aslında bunu giderek artan bir şekilde yaptılar. Grup, Husserl'in fenomenolojik transendentalizminin ve idealizminin ilk olarak duyurulmasına artan bir şaşkınlıkla yanıt vermişti.[4] Bu giderek, grup ruhunu dışavuran (1909'da *Privatdozent* olan) Reinach'ın fenomenolojisine dönüşmekteydi.

1910'dan sonra gayriresmi toplantılar Felsefi Cemiyet şeklini almıştı, bu süre zarfında Max Scheler için bir yankı tahtası olarak hizmet etmekteydi, o zaman akademik bir mevkisi yoktu. Bazı genç Göttingen psikologlarının, daha büyük bir neslin, özellikle de onların hocası Georg Elias Müller'in aksine, Husserl'in çalışmalarının yanı sıra söz konusu Çevreye de canlı bir ilgi duyduk-

---

[3] Jean Hering. "La phénoménologie d'Edmund Husserl il y a trente ans" *Revue internationale de philosophie* I içinde (1939), 336-73 ve sözlü iletişimler.

[4] Bu günlerden artakalan, 1907 yaz döneminin sonunda Alfred von Sybel'in bestelediği "*Phänomenologenlied*"in bir formunda Husserl'in yenilikleri üzerine yazılan, küçük bir parça, espiritüel bir hicivdir, bu süre zarfında Husserl "Fenomenoloji İdesi" üzerine derslerini ilk kez takdim etmişti: Bu ders söz konusu grubun şüpheci tavrını açığa vurmaktadır. Bakınız Alwin Diemer, *Edmund Husserl*, s. 38, not.

larından –bunların arasında özellikle David Katz bulunmaktaydı[5]– söz etmeden geçemeyeceğim.

I. Dünya Savaşı ve 1916'da Husserl'in Göttingen'den Freiburg'a gidişi Çevreye ve *Philosophische Gesellschaft*'a bir son vermişti.

2. *Münih Çevresi*

Durum Münih'te kayda değer biçimde farklı bir hâl almıştı. Burada 1895 gibi erken bir tarihte Theodor Lipps'in eski öğrencileri haftalık toplantılar düzenleyen "*Akademischer Verein für Psychologie*" başlığı altında bir kulüp oluşturmuştu. Lipps bir sömestir dışında bunlara bizzat teşrif etmemiştir. Başlangıç niteliğindeki çabalardan kısa bir süre sonra, Alxander Pfänder ve Johannes Daubert bu grubun önde gelen üyelerine dönüştüler. Ortak temel Lipps'in rafine edilmiş betimleyici psikolojisiydi ki bu psikoloji yalnızca Herbart'ın yapılandırmacılığından artakalan kalıntılarla –daha da ciddi olarak– daha önce telaffuz ettiği psikolojizmle gölgeleniyordu. Husserl'in *Logische Untersuchungen*'i Lipps'e özellikle bu psikolojizmden ötürü saldırdığında, Lipps grup önünde bu tutumunu savunmuştu. Ancak etki, uygulamada Lipps'in umduğunun tam da zıttıydı: Bu en yakın öğrencilerinin bir isyanı gibi bir şeye yol açmıştı.[6]

O zaman Husserl 1902 yılı yaz sömestiri boyunca, bisikletiyle seyahat eden Münihli pek bilinmeyen bir felsefe öğrencisi tarafından ziyaret edilmişti. Husserl saatler boyunca *Logische Untersuchungen*'i onunla tartışmış, "gerçekten de kitabı okuyup anlayan ilk kişi" olarak onun hakkını teslim etmişti. Bu sohbet Münih Fenomenolojik Çevresinin tarihinde bile uzak ara en önemli münferit olaydı.

Münih'ten gelen ziyaretçi Johannes Daubert (1877-1947),

---

[5] Bakınız *Phenomenology in Psychology and Psychiatry*, ss. 42-52.

[6] Dikkat çekici biçimde, Lipps bizzat bu "psikolojizm"i 1903 gibi erken bir tarihte terk etmiş ve reddetmiştir, özellikle 1905 tarihli "*Inhalt und Gegenstand; Psychologie und Logik*"te; aslında, aynı yıl Roma'da düzenlenen Uluslararası Psikoloji Kongresinde, William James'in tavrının *Psychologismus* olduğunu reddetmiştir. Bunun yanı sıra, Lipps ve Husserl arasındaki kişisel ilişkiler daha da yakınlaşmış, kişisel ziyaretlere ve Lipps'in Husserl'i Bavyera Akademisinin bir üyesi olarak aday göstermesine yol açmış; Husserl'in tarafındaysa, Lipps'in eserlerine yönelik yoğun bir çalışmaya, özellikle Lipps'in empati kavramuyla ilişkili çalışmalarına yol açmıştır. (Ayrıca bakınız Iso Kern'in *Husserliana* XIII'e editöryal takdimi, s. XXV-XXVI).

Lipps'in daha eski öğrencilerinden biriydi, bağımsız ve nüfuz ediciydi, yeni gelişmelere karşı doğal bir yeteneği vardı, ancak aynı zamanda o kadar eleştireldi ve kendini de o denli eleştiriyordu ki ne bir satır yayın yapmış ne de akademik çalışmalarını bitirmişti.[7] Lipps'in öğrencileri önünde Husserl'e karşı yaptığı sonuçsuz müdafaanın ardından Daubert, Husserl'in *Logische Untersuchungen*'inin çekimine o kadar kapılmıştı ki her iki cildini de didik didik incelemiş ve bunları felsefi bir demir leblebi diye nitelemiştir (*"Stahlbad"*; August Gallinger'le olan konuşma). Kısmen Göttingen görüşmesinin sonucu olarak, aynı zamanda Theodor Lipps'in kendisini ziyaret etmesi yönünde yaptığı çağrıdan ötürü, Husserl Münih'te dört gün geçirdi (26-30 Mayıs 1904) ve *fundierte Vorstellungen* (imge bilinci, fantezi ve imler) ve onların algıyla ilişkisi konusunda *Verein*'e hitap etti.[8] Müteakip yılda, öğrenciler ve ziyaretçiler fenomenolojiye ilgi duydular, örneğin Wilhelm Schapp Münih ve Göttingen arasında mekik dokumaya başladı. Ancak 1906'dan sonra, Jena'da Rudolf Eucken'in yanından gelen Scheler gruba katıldı, hem gruba katkıda bulundu hem de ondan yararlandı, çünkü özellikle bu yıllar onu en çok biçimlendiren yıllardı.[9] Daha önceki üyeler Lipps'in Ernst von Aster, Paul Linke[10] ve Hans Cornelius gibi daha az fenomenolojik yöne-

---

[7] Onun hakkında daha çok bilgi *Daubertiana* başlığı altında Bayerische Staatsbibliothek katalogunda bulunabilir (*Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen* verzeichnet von Eberhard Avé-Lallemant, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975, ss. 125-38). Karl Schuhmann'ın danışmanlığı altında Daubert'in stenografik elyazmalarının bir transkripsiyonu yapılmaktadır.

[8] Bakınız Karl Schuhmann, *Husserl über Pfänder* (The Hague: Martinus Nijhoff, ss. 20-23); ayrıca onun *Husserl-Chronik*'i, ss. 80-81.

[9] *Gesammelte Werke*'sinin VII. Cildine (ss. 327-330) Zusätze'de mevcut olan bir metinde Scheler'in Münih Çevresine dair tavsifi burada tercüme hâlinde de olsa değinmeye değerdir, özellikle şöyledir: "bu çevrenin oluşumuna ve hatta tuhaf gelişimine giden yol... mensupları kendi yönelimleri, yöntemleri ve problemleriyle birlikte getirdikleri oldukça spesifik okullardan yapılan giderek artan eklemeler sayesinde... Fenomenoloji adıyla anılan çekirdek bir grup Theodor Lipps'in okuluydu: Pfänder, Reinach, Geiger, habilitasyonumu [Jena'dan Münih'e 1907'de] aldırdıktan sonra ben de bizzat kendilerine katıldım... Böylece Husserl'in bizzat (Halle, Göttingen, Freiburg) ders verdiği bir topluluk oluşmamış, Münih'te [bağımsız] bir topluluk oluşmuştur."

[10] Paul Ferdinand Linke (1876-1955) Asıl Hareketin bir figürüydü, ilk bağımsız çalışması *Die phänomenale Sphäre und das reale Bewusstsein*, 1912 gibi erken bir tarihte çıkmıştır. Husserl'in 1916 tarihli *Jahrbuch*'unun II. Cildinde (ss. 649-668), "Phänomenologie und Experiment in der Frage der Bewegungsauffassung" başlıklı bir makale yayınlamıştı. *Grundfragen der Wahrnehmungslehre*'nin İkinci edisyonunda

limli öğrencilerinin yanı sıra Adolf Reinach, (Göttingen'e temelli gitmeden önce daha genç Çevre [üyelerinin] ilgi odağı hâline gelmişti) Theodor Conrad, Moritz Geiger, Aloys Fischer ve August Gallinger'i içermekteydi. Scheler'den mülhem daha genç üyeler arasında Dietrich Von Hildebrand en önemli olanıydı. Öte yandan, Münih Çevresi Göttingen grubundan bile daha sıkı fıkıydı, "psikolojik" kulüp oturumlarının yanı sıra, düzenli tartışmalar ve gayriresmi çalışma grupları için sıkça görüşüyorlardı. Bunun dışında, Münih Çevresinin en ayırt edici özelliği analitik ve betimleyici psikolojiye duydukları başlıca ilgiydi ve kısmen sanat şehri Münih'in kendine özgü atmosferinin etkisi altında, Göttingen'in en katı matematiksel ve bilimsel ikliminde bulunduğundan daha güçlü bir şekilde değer problemleri ve estetik problemlere ilgi duyuyorlardı.

Bu iki çevreden gelen en önemli beş şahsiyeti seçeceğim; orijinal yıllık baskısında, Husserl'le birlikte çalışan üç kişi: Alexander Pfänder, Adolf Reinach ve Moritz Geiger; Max Scheler incelemesini münferit bir bölüme bırakacağım ve bunun ardından daha sonra bağımsız bir önem kazanan iki kişi –Hedwig Conrad Martius ve Roman Ingarden– için ayrı altbölümler tahsis edeceğim. İki grubun diğer üyeleri, yine de onların fenomenolojik üretimlerinin somut semerelerine dair bir fikir vermek istediğim yoğun bir altbölümde yalnızca bir arkaplan/arka-temel olarak tanıtılabilir.

B. ALEXANDER PFÄNDER (1870-1941): FENOMENOLOJİK PSİKOLOJİDEN FENOMENOLOJİK FELSEFEYE

1. Fenomenolojik Hareket içinde Pfänder'in Yeri

Özellikle Almanya dışında,[11] Pfänder Husserl'in yalnızca bas-

---

(1929), önemli bir Dipnotta Hareket içindeki konumunu tanımlamıştır. Bakınız Reinhold Smidt "'Münchener Phänomenologie'", *Pfänder-Studien.*

[11] İngiltere'de, Bosanquet'in Pfänder'in *Mind* XXXIII (1914), 591 vd., içindeki fenomenolojik yıllığın ilk cildine yaptığı katkıya yönelik gözden geçirme yazısına, yalnızca John Laird *Recent Philosophy*'si içinde (Home University Library, 1936) ona dikkat çekmiş, ancak oldukça yanıltıcı bir bağlamda. France'a göre, Jacques Maritain fenomenolojiye yönelik oldukça eleştirel bir tartışmada *Distinguer pour unir ou les degrés de la connaissance* (1932; İngilizce'ye tercüme Bernard Wall tarafından ya-

kın kişiliğinden ötürü değil, aynı zamanda daha parlak olan Scheler'in, daha güçlü Heidegger'in ve –rahibeliğe dönen ve Nazilerin kıydığı– daha hareketli Edith Stein'ın bile gölgesinde kalmıştı. Ancak, yaş ve kıdem bakımından Pfänder, Husserl dışındaki herkesten rütbece daha üstündü. Üstelik, tüm akademik yaşamını Münih Üniversitesinde sürdüren Pfänder, Münih grubunun kabul edilen lideriydi; bu, Theodor Lipps'in en önde gelen öğrencisi ve Üniversitede profesörlük mevkisini ilk elde eden kişi oluşu gerçeğinden de kaynaklanan bir pozisyondu.

Yine de Pfänder'in ülke dışında nispeten daha az tanınışı tesadüften başka bir şey değildi. Onun hakkında olağanüstü olan hiçbir şey olmadığı gibi pek bilindik bir kibir ve hırstan da yoksundu. Telaşsız ve istikrarlı bir tempoda çalışıyor ve çalışmalarının çoğunu ancak derslerindeki uzun süreli sunum ve gözden geçirme sınamasına tabi tuttuktan sonra yayımlıyordu. Hiçbir şey ona ilk ciltlerin yerine getirilmemiş vaatlerinden ve gösterişli programlardan daha fazla yabancı değildi, bu diğer fenomenologlar söz konusu olduğunda oldukça tipikti. Bu, ellilerinin sonunda uzun dönemli bir kalp rahatsızlığının sistematik kitaplara yönelik en ileri düzeydeki içgörülerini özetleme tasarısını sekteye uğratmış olmasını daha da trajik kılar.

Pfänder hakkındaki en karakteristik şey entelektüel ve ahlaki dürüstlüğü, patavatsızlığa varan samimiyetiydi. Görülerinin özgünlüğü ve zenginliği, eleştirel tartışma ve polemik konusundaki açık gözlülük ve ısrarı; ancak diğer insanların fikirlerine yönelik sempatik ve ilham verici anlayışı diğer fenomenologlar arasında açık ara öndeydi. Parlak tarzı olan bir yazar değildi, açık ve sade yazıyor, Husserl'in yazılarının karakteristiği olan teknik bir dilden neredeyse bütünüyle kaçınıyordu. Aynı zamanda, (sıklıkla tehlikeli bir noktaya kadar, en azından daha az tedbirli ellerde) okurun yeni fenomenleri kendi başına görmesi ve bilmesi için metaforik bir dil kullanarak ustaca çizilmiş, hayalgücüne dayanan çizimlerin zenginliğini ve kimi zaman da nüktelî hicvini ortaya koyuyordu. Aynı zamanda yazıları geleneksel anlamda alışılagelmedik ölçüde sistematik bir düzen arz ediyordu. Pfänder'in

---

pılmıştır, Centenary Press, 1937) en azından bir dipnotta (tercümede s. 122) "Husserl'in yeni-idealizmini takip etmeyen ve tüm öneminin Alexander Pfänder'in eserleri bütünüyle yayımlanana kadar kolayca ölçülüp tartılamayacak Münih Okulu"ndan bahseder. Pfänder İspanya ve Meksika'da, belki de Ortega y Gasset'in uyarıcı ilgisinden ötürü, güçlü bir izlenim bırakmıştır.

iyi çıkarılmış bir iş için yaptığı en âlâ övgünün bir ölçüde modası geçmiş bir ifade olan "*gediegen*" (yani, sağlam) olması nedensiz değildi.



11. Alexander Pfänder (1940)



12. Johannes Daubert (1905 civarı)



13. Adolf Reinach (1912 civarı)



14. Moritz Geiger (1930 civarı)

Belli ki Husserl 1904 Mayıs'ında ilk kez Münih'te Pfänder'le karşılaştığında –özellikle Pfänder'in görüşmeden kısa bir süre sonra gönderdiği alışılmışın dışındaki *Psikolojiye* Giriş'ten– son derece etkilenmişti. Bu izlenim, Daubert aracılığıyla 1905'de See-

feld'de, Tirol Alpleri'nde büyük önem taşıyan yaz tatilini önererek ilk adımı atanın Husserl oluşu gerçeğini de açıklamaktadır. Bunun yanı sıra, Husserl'in daveti üzerine, Pfänder *Logische Untersuchungen* tarzında saf bir mantık fikri geliştiren, 1921'de *Jahrbuch*'da yayımlanan yeni bir mantık yazma işini üstlenmişti.[12] 1920 ve 1927 arasındaki dönemde, Pfänder *Jahrbuch*'un fiilen editörüydü. Bu süre zarfında Husserl'in Pfänder'e "en sağlam işçim" (*solider Arbeiter*) diye hitap ettiğini bizzat duydum.[13] Otuzların başında, yani Heidegger'in gelişinden önce, Pfänder'i kendi emekliliğinden sonra Freiburg'daki mevki için en uygun halef olarak düşündüğü yönünde kesin kanıtlar da mevcuttur. Buna karşın, Pfänder'in Husserl'i çok daha derinlere çeken transendental indirgeme ve konstitüsyon problemlerine karşı gösterdiği açık ilgisizlikten ötürü Husserl'in hayal kırıklığına uğradığı bir o kadar da açıktır.[14] Daha sonra Husserl, Pfänder ve Münih fenomenologlarını "ontolojizm" ve "realizm"e batmış (*stecken geblieben*) diye değinmeyi alışkanlık hâline getirmişti, çünkü kendi fenomenolojisinin yeni devrimci dönüşümlerini göz ardı etmişlerdi. Bu inancın[15] kısmen hatalı oluşu Husserl ve Pfänder arasındaki teması aza indirmiş ve sonunda da söz konusu teması 1931'den sonra sonlandırmış olduğu gerçeğini değiştirmez.

2. *Felsefesinde Fenomenolojinin Yeri*

Pfänder'in felsefesine yön veren amaç yaşarken yayımladığı, nihai felsefi sentezinin zeminini ağır ağır hazırlayan çalışmalardan anlaşılamaz. Ancak şimdi, Münih'deki Bayerische Staatsbib-

---

[12] Bakınız Karl Schuhmann, *Husserl über Pfänder*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973, ss. 17-26.

[13] Husserl'in Scheler'in kendi üzerinde bıraktığı şeytani izlenimi anlattığı Hans-Georg Gadamar'e verdiği demece de bakınız: "iyi olan şu ki yalnızca ona değil, aynı zamanda Pfänder'e de sahibiz" (Paul Good, ed., *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie* içinde. Bern: Francke, 1975, s. 12).

[14] Böylelikle, Roman Ingarden'e 24 Aralık 1921 tarihli bir mektup yazmıştır: "Pfänder'in fenomenolojisi bile esasında benimkinden özü itibarıyla farklıdır. Hiçbir zaman konstitüsyon problemlerini adamakıllı anlamadığından, sırası gelmişken bütünüyle dürüst ve sağlam (*der übrigens grundehrliche und solide*) olsa da, dogmatik bir metafiziğe doğru kaymaktadır." Ayrıca bakınız Husserl'in Pfänder'e gönderdiği 6 Ocak 1931 tarihli mektuplar, H. Spiegelberg ve E. Avé-Lallemant'ın düzenlediği *Pfänder-Studien* içinde yayımlanacaktır. The Hague: Martinus Nijhoff.

[15] Bakınız benim "Epokhé und Reduktion bei Pfänder und Husserl." *Pfänder-Studien*, "Neues Licht auf die Beziehungen zwischen Husserl und Pfänder", *Tijdschrift voor Filosofie* 36 (1974) 565-573. – Ayrıca bakınız *JBSP* IV (1973), 3-15.

liothek'te biriktirilmesi ve kataloglanmasıyla (Pfänderiana koleksiyonu)[16] yazıları erişilebilir hâle gelmiş ve tamamlanmaya[17] yakın olan iki elyazmasını düzenlemenin olanaklı oluşu altta yatan fikri kavramayı mümkün kılmıştır. Bu elyazmaları Pfänder'i fenomenolojik temeller üzerinde kurulu eksiksiz bir felsefeye doğru metodolojik olarak çalışan bir düşünür olarak gözler önüne sermektedir.

Felsefeye dönmeden önce Pfänder mühendislik tahsili yapmıştı. Onu felsefeye çeken psikolog-filozof Theodor Lipps'ti. Böylece Pfänder'in ilk ve bir anlamda da en derin ilgisinin psikolojiye yönelmiş olması doğaldı. Ancak onun arzuladığı psikoloji zamanın psikolojisinden oldukça farklıydı. Mevcut ürettikleriyle psikolojiye yönelik açlığını yatıştırmak isteyenleri çepeçevre saran ağır hayal kırıklığından *Psikolojiye Giriş*'inde bahsettiğinde, bu büyük ölçüde kişisel tecrübesini yansıtıyordu:

> Kendisine ilk kez renklerin, seslerin, kokuların, rayihaların, ısının, sertliğin, vs.nin bir psişiğin kastettiği şey olduğu ve bu türden öğelerin raks eden bir sürüsünün (*Mückentanz*) psişik yaşamı kurduğu söylendiğinde, kim düşüncesinde bütünüyle yanlış bir yola sapmak gibisinden sarsıntı yaşamaz ki?[18]

Demek ki Pfänder'in isyanı hem –psikolojik-olmayan yönelimsel nesneleri (Stumpf'un fenomenolojisi anlamında *Erscheinungen*) psişik fenomenlere dönüştüren– psikolojizme hem de sahte atomcu nesnelcilikle doğru nesneden psikolojinin saptırılmasına yöneltilmişti. Bununla birlikte, bu, Lipps'in her şeyi kapsayan psikolojizmine ve Husserl'in ona karşı yürüttüğü ve Pfänder'i Husserl'e götüren paralel mücadelenin keşfine karşı isyandı.

Ancak Pfänder'in merkezi ilgisi, yalnızca bu olmasa da psikolojinin hakiki anlamda genişletilmesi ve aynı zamanda derinleştirilmesiydi.[19] Onun başlıca ilgisi fenomenlerin –özsel yapıları ve

---

[16] *Die Nachässe der Münchener Phänomenologen*, ss. 1-39.

[17] *Schriften auf dem Nachlass zur Phänomenologie und Ethik*, 2 Vol. Munich: Wilhelm Fink Verlag, 1973.

[18] *Einführung* in *die Psychologie* (Leipzig, 1904), s. 42 vd.; benim tercümem.

[19] Pfänder'in deneysel aparatlar kuracak ölçüde deneysel bir psikolojiyle içli dışlı olması C. Murchison, ed., *History of Psychology*'de, *Autobiography* içinde, Wilhelm Wirth tarafından tasdiklenmiştir.

ilişkileri itibarıyla– zenginleştirilmiş bir tasviri aracılığıyla psikolojinin betimleyici bir şekilde genişletilmesiydi. Dolayısıyla, 1897 tarihli istemenin bilinci üzerine yazdığı doktora tezi, Münsterberg ve James'le başlamak suretiyle, çeşitli rakip teorileri eleştirel olarak incelemiş ve istemenin salt ideler ya da duyumlara indirgenemeyecek kendine özgü bir öğeyi içerdiği sonucuna varmıştı.[20] Bu eleştirel çalışmayı isteme "fenomenolojisi"ne yönelik yapılandırmacı bir analiz takip etti.[21] Burada istemeyi *"çabalama"* cinsinin [genus] çeşitli türlerinden biri olarak tanımlıyor ve etkin özgün ben'in merkezi yerinin istemede olduğunu gösteriyordu. Çabaya [conative] dayanan fenomenlerin bu erken çalışmaları Pfänder'in –etkin ve aynı zamanda etik bir varlık olarak insanı anlamak için en önemli şey olan– kişiliğin bu yönlerine özel bir ilgi duyduğunu açığa vurmaktadır. Bununla birlikte, Pfänder'in ikinci olarak ve en derinden ilgiyi insan kişiliğinin yapısı ve yaşamına yönelik daha derin bir anlayışı elde etmeyi amaçlayan yorumlayıcı psikolojiye (*verstehende Psychologie*) duymaktaydı, bu psikolojide, temel özü itibarıyla ortaya konulan bir kalıbı yaratıcı bir şekilde gerçekleştirme yönünde çabalayan yaşayan bir varlığı görüyordu. Daha geniş kapsamlı bu girişim için Pfänder'in geliştirdiği "sentetik" ya da mikroskobik yöntem özellikle tamamlanmış son çalışmasında, *Die Seele des Menschen* (1933), özellikle tanıtlanır.

Gelgelelim, "mikrokozmos" olan insanın genişletilmiş ve derinleştirilmiş bir psikolojisi böylece Pfänder'in felsefe yapmasının başlıca ilgisi olurken, en önemli içgörülerinin kendisinden türettiği yegâne şey, hiçbir şekilde tek şey değildi. Yaşarken gerçekleştirdiği en etkili icraatlar bile, Husserl'in psikolojiden sıyrılmış saf beni'nin sistematik olarak geliştirilmesi, aslında nihai girişiminin yalnızca yan ürünü, nihai bilgiye (*letztabschliessende Erkenntnis*) ulaşma girişimi olarak anlaşılan kapsamlı bir felsefenin hazırlanmasıydı, bir bilgi ki –gerek bilimsel gerekse bilimsel olmayan olsun– tüm hakiki bilgimizi nihai olarak değerlendirmeyi sağlıyordu. Pfänder'in geliştirdiği şekliyle fenomenolojik

---

[20] Pfänder'in William James'e dair eleştirileri *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* XXIII'a (1900), 415-19 yönelik bir gözden geçirme yazısında ifade edilen G. F. Stout'un *Manual of Psychology*'ye dair hayranlığıyla çelişkilidir.

[21] *Phänomenologie des Wollens.* Eine psychologische Analyse (Leipzig, 1900). Takdim A. Pfänder, *Phenomenology of Willing and Motivation and Other Phaenomenologica* içinde tercüme edilmiştir. Evanston: Northwestern University Press, 1967, ss. 3-11.

yöntem daha geniş kapsamlı bu meselelere yönelik çalışma için anahtar görevi görmekteydi. *Felsefe ve Fenomenolojiye Giriş*'te – derslerinin biteviye değişikliğe uğratılan on altı adet taslağına dayanan son çalışmalarından biri olarak planlanmıştı– felsefenin başlıca problemlerinin sistematik bir incelemesini içeriyordu. Hatta daha ileri düzeyde olan, *Etik*'ti, en azından öldüğünde bunun ilk kısa versiyonu neredeyse tamamlanmıştı.[22]

Bu son taslaklar, Pfänder felsefesinin amacına yönelik kavrayışını açıkça ortaya koyması bakımından en yakın olanıdır. Bu yeni fenomenolojik felsefesinin nihai taslaklarından birinin başlığı "İnançtan Bilgiye"ydi (*Vom Glauben zur Erkenntnis*). "İnanç" dediğinde Pfänder, burada dini inançtan ziyade olgu durumlarına, değerlere ve ideallere (*Forderungen*) olan inancı anlıyordu. Onun görüşüne göre, bu inançlar modern insanın onları haklı çıkaramamasıyla geri döndürülemeyecek şekilde zayıflatılmıştı. Nihilizm kaçınılmaz sonuçtu. Ancak şimdi ne naif inanca dönme şansı vardı ne de sözüm ona "Kulturtrager"in (yani, yeni kültürün taşıyıcıları) "yaygara koparan olumlamaları"nda –ona göre, "coşkuyla konuşan koroların bağırışları[na] ve sokakları ayak sesleriyle inletmeleri"ne rağmen, bu Pfänder'in Münih'te yakın çevresindeki Nazi fırtına birliklerinin kaz yürüyüşüne açık bir imâydı– ifade edildiği üzere, inanılacak pek bir şey yoktu. Bu türden aldatıcı-inançlar karşısında, Pfänder'in yalnızca tek gerçek çözüm olarak gördüğü: Bu tahrifatları ortadan kaldıracak ve bu inançların ardındaki hakiki fenomenlere –ve bu fenomenlerin ilk elden algısına– taze bir erişim sağlayan fenomenolojik felsefe, onun için içgörüye dayanan yeni inançlar elde etmenin tek ümitli yoluydu.

İlk bakışta, bu, rasyonalizme yönelik geç kalmış başka bir dönüş olarak görünebilir. Şüphesiz ki Pfänder, Husserl'den az olmamak kaydıyla, temel inançlarımızı açığa kavuşturan ve doğrulayan insan kudretine inanıyordu. Ancak, Pfänder hem geleneksel rasyonalizmi hem de onun irrasyonel muhaliflerini reddediyordu. Zira bu, özsel yapılara, değerlere ve ideallere dair içgörüleri elde edebilen bir zihin değildi. Pfänder'in fenomenolojik akıl versiyonu tümdengelimsel ve tümevarımsal "akıl yürütmeyi"

---

[22] Bakınız *Schriften aus dem Nachlass zur Phänomenologie und Ethik*, vol. I: *Philosophie auf phänomenologischer Grundlage*, ed. H. Spiegelberg, vol. II: *Ethik in kurzer Darstellung*, ed. Peter Schwankl. Munich: Wilhelm Fink Verlag, 1973.

(*Verstand*) başlıca araçları olarak kullanan akıldan ziyade "gören ve hisseden akıl"dı (*Vernunft*). O aynı şekilde Humecu dar geleneksel bir empirizme de karşıydı. Özellikle değerlere dair bilgi sahamızda, Pfänder salt entelektüalist yaklaşımın yetersizliğini vurguluyordu. Keza, din felsefesinde –mütedeyyin olmayan samimi bir Protestan olsa da– hem teizm lehine kanıtlarının rasyonalizmini hem de Karl Barth'ın neo-ortodoks fideizmini reddetmiş, kendimize ve dünyaya "gömülüşümüz"ün (*Versenkung*) tüm varlığın kaynağına, yani Tanrı'ya başlangıç niteliğinde bir erişimi bize sağlayabileceğini göstermeye çalışmıştır.

3. Fenomenoloji Kavrayışı

Pfänder yöntem üzerine özel bir inceleme yazan bir filozof türü değildir. Ancak fenomenolojik yaklaşımı icra ederken onun yeniliğinin yalnızca tam anlamıyla bilincinde değildi, aynı zamanda geriye dönük olarak da bunun üzerine düşünümlüyordu.

Pfänder'in fenomenolojisi Husserl'inki gibi bir değişim geçirmiştir. Bunu anlamak için, fenomenolojinin Husserl'in türünde bir fenomenolojiden bağımsız olarak kaynağını aldığının bilincinde olmamız, ancak Pfänder'in, birbirlerine en yakın oldukları ortak yaklaşım süresince ve sonra bile, Husserl'den kayda değer uyarımlar aldığının –bunu ayrım gözetmeksizin reddetse de– farkında olmamız gerekir. Husserl'in ilk kez karşılaşmalarından kısa bir süre sonra transendental ve özellikle idealist fenomenolojiye doğru keskin dönüşünü de takip etmemişti. Mevcut bağlamda, psikolojinin bir parçası olarak Pfänder'in fenomenoloji kavrayışıyla temel felsefi yöntem olarak daha sonraki fenomenoloji kavrayışı arasında kabaca ayrım yapacağım.

A. FENOMENOLOJİK PSİKOLOJİ – 1900 gibi erken bir tarihte, bilgi fenomenolojisinin ilk örneği olan Husserl'in *Logische Untersuchungen*'inin ikinci cildi ortaya çıkmadan bir yıl önce, Pfänder *Phänomenologie des Wollens* başlığı altında istemeye dair psikolojik analizlerini yayımlamıştı. Münih ödülünü alan bu denemenin metni, tabii ki, söz konusu terimin tanımını içermiyordu, bu Lippsçi çevrede[23] olağandışı bir durum olmadığı gibi, ki-

[23] Reinhold Smid'in araştırmalarına göre *phänomenologisch* terimi ilkin Lipps'in "Psychische Vorgänge und psychische Kausalität" başlıklı makalesinde geçer,

tapta da başka bir yerde geçmiyordu. Bununla birlikte, yönteminin tesadüfi tavsifi o zamanlar Pfänder'in fenomenolojiyi kabaca "isteme psikolojisinin temellerini atmak için tasarlanan başlangıç niteliğinde bir çalışma" olarak düşündüğünü açığa kavuşturmaktadır. Onun yaklaşımı "saf psikolojik" olana, yani âdeta fiziksel ya da fizyolojik nesnel eşlik-edenlerine atıfta bulunmaksızın, içeriden bilinçli bileşenleriyle isteme deneyimini araştırmaya dayanıyordu. Pfänder daha da yerinde olarak iç-gözlemden ziyade geriye dönük olarak tarif edilen bu "öznel yöntem"in kusurları ve tehlikeleri olduğunu kabul etmişti. Ancak bunun yalnızca mümkün olduğunu düşünüyordu. Fenomenolojinin açıklayıcı bir psikolojinin yerini alacağı kastedilmiyordu. Buna karşın, "bilinç fenomenlerinin eksiksiz ve ihtiyatlı bir kaydı" olmadan bu türden bir psikoloji çarpıtıcı yanlış-yorumlara son vermek için uygundu.

Bu kavrayış daha da eksiksiz olarak, "fenomenoloji" terimini atıfta bulunmaksızın, Pfänder'in Husserl'le ilk kişisel temasını önceleyen 1904 tarihli *Einführung in die Psychologie*'de geliştirilmişti. Onun temel amacı, psikolojiye düzmece bir nesnelciliğin yüklediği yanlış-yorumları ve ikameleri ortadan kaldırarak ismine lâyık bir psikolojiye giden yolun önünü açmaktı. Böylece bu öznel yöntem psikolojik gerçekliğe götüren yegâne psikoloji olarak defaatle vurgulansa da nesnel yöntemler bu gerçeklik ve onun fiziksel karşılığı arasındaki ilişkiler uyarınca bütünüyle reddedilmiyordu. Öte yandan, "neden"i araştırmadan önce "ne"yin eksiksiz bilgisini elde etmek zorundayız. Yine de Pfänder psikolojide deneysel yöntemlerin kullanımına itiraz etmiyordu. Aslında, Pfänder bu yöntemlerin hem öznel ve nesnel, hem de betimleyici ve açıklayıcı kullanımlara tabi tutulduğunu düşünüyordu.

Psikolojik fenomenlerin öznel ve betimleyici çalışması olarak fenomenolojinin ilk kavranışı, fenomenolojik psikolojinin uzak ara en çarpıcı tanıtlamasında, yeni fenomenolojik yıllığın ilk ve üçüncü ciltlerine –(1913 ve 1916 tarihli) *Psychologie der Gesinnungen*'e– yaptığı katkıda hâlâ mevcuttur. Daha önceki tariflere eklenen tek şey fenomenlerin, türlerinin ve değişimlerinin ve de psikolojik olgularla ilişkilerinin özsel yapısına dair belirtik bir iç-

---

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane 25 (1901), 161-203, sunuluş tarihi "19 Aralık 1900."

görüyü elde etme ihtiyacını vurguluyordu. Bunun yanı sıra, bu fenomenlerin alışmadık bir göz için ele avuca sığmazlığının bütünüyle farkında olan Pfänder başkalarını zorunlu bir görüleme farkındalığına götürecek en iyi yol olarak metaforik bir dil kullanımıyla betimlemeyi icra ve tavsiye ediyordu. Aynı zamanda salt görülemenin, ne denli etkin (*Erschauen*) olursa olsun yeterli olmadığını, ancak diğer bilimsel girişimlerde olduğu gibi onu analiz ve sentezlerin takip etmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bir an olsa bile Pfänder fenomenolojinin, öznel yaklaşıma karşın, kati suretle bilimsel bir girişim olmadığını, ana konusunun öznenin doğasının izin verdiği sınırlar içinde kesinlik kazandığını öne sürer.

B. FENOMENOLOJİK FELSEFE – Görünüşe göre ancak Husserl'in *Ideen*'i çıktıktan sonra, Pfänder fenomenolojiyi daha kapsamlı bir girişim olarak düşünmeye başlamıştı.[24] Zira, Pfänder, Husserl'in Pfänder hakkındaki kanısının aksine, Husserl'in sonraki yazılarını dikkatlice tartmaya devam etti. Böylece bu türden özellikleri –(epokhé olarak) yalnızca yavaşça ve seçici bir şekilde olsa da– fenomenolojik bir indirgeme olarak benimsemişti, ancak bunun idealist kullanımı yetersiz bir kanıta dayandığı için onu reddetmeye devam etti.[25] Üzülerek söylemeliyim ki geriye kalan görüş ayrılıkları hiçbir zaman açık ve esaslı bir tartışmaya yol açmadı. Bu nedenle, Fenomenolojik Hareketin iki cenahı mevcut farklılıklarının izin verdiğinden daha fazla birbirinden kopmuştu.

Pfänder'in Husserl'in evrenselleşmiş fenomenolojisini özümseme yönünde yaptığı yegâne yayın girişimi 1921 tarihli *Logik*'ine Giriş'te bulunabilir.

---

[24] Pfänder'in fenomenoloji kavrayışının gelişiminin ayrıntılı biçimde izini sürmek *Pfänderiana* koleksiyonundaki yayımlanmamış elyazmalarına yönelik adamakıllı bir çalışmayı gerektirmektedir, 1907 gibi erken bir tarihte kimileri, fenomenolojiyle psikoloji arasında ayrım yapmıştır (A V 3). Özellikle ilgi çekici olanlar Pfänder'in 1929'da Prag'da "Epistemoloji ve Fenomenoloji" üzerine dersler verdiği zaman olan yirmilerin son döneminden kalan metinlerdir, şimdi *Philosophie auf phänomenologischer Grundlege*'nin posthumus ekinde yayımlanmıştır. Bunlar, diğer şeyler arasında, Pfänder için o zamanlar fenomenoloji bir felsefe yöntemi olmakla kalmayıp, aynı zamanda epokhéye dayanarak özlerle, onların bağlantılarıyla, nesnelerle, bilinç edimleriyle ve bu bilinç edimlerinin bağlantılarıyla ve hatta bu edim ve nesnelerin "konstitüsyonu"yla (*Aufbau*) uğraşan bir "bilim" olarak adlandırdığı şey olduğunu göstermektedir (ss. 154-157).

[25] Bakınız, özellikle Theodor Celms'in *Deutsche Literaturzeitung* 50 (1929), 2048-2050'de yaptığı *Der phänomenologische Idealismus Husserls* başlıklı nüfuz edici çalışmaya yönelik dinamik desteği.

Fenomenolojinin ne olduğunu ve neyin peşinde olduğunu kısaca ve yine de anlaşılır bir şekilde izah etmek pek çok çevreden gelen bir taleptir, ama şimdilik onu burada tatmin etmek pek mümkün görünmemektedir. Tüm yapılabilecekler, fenomenolojinin konusu ve görevine dair bazı ipuçları vermek ve mantığın pozisyonunu böyle tanımlanan bilimle ilişkili olarak tarif etmektir. (s. 27 [3. Edisyon])

Burada vurgulanan özellikler şöyledir:

i. Nesneleri özne perspektifinden yapılan değerlendirme bakımından görmek.

ii. Bu konu hakkındaki düşünce ve inançları –onlara takılıp kalmadan– sıkıca kavramak; böyle yapmakla yalnızca düşünülen ya da inanılan nesnelere (aşina olunan "yönelimsel nesnelere") değil, aynı zamanda inanma edimlerine, veriliş kiplerine ve inanç kiplerine de dikkat edilmelidir.

Dolayısıyla, Pfänder'in fenomenoloji türünün basitçe "nesneye dönüş" anlamında *Sachen*'e yönelik salt ontolojik çalışmadan başka bir şey olmadığı, ancak fenomenlerin öznel görünümlerine de özellikle hakkını vermeye çalıştığı açıktır. Bunun yanı sıra, Pfänder fenomenolojinin "böyle görülenen şeyin gerçekliğine dair sorular sormak"tan kaçındığını, buna karşın Husserl'in fenomenolojik indirgemesine ve bütünüyle yeni fenomenler boyutu açmak yönündeki varsayımsal güçlerine açıkça atıfta bulunmaksızın yalnızca şeye ve niteliklere dikkat çektiğini kısaca izah etmiştir. Böyle görülen şeyin ihtiyatlı ve zahmetli tarifine duyulan ihtiyaç üzerine ve buna ilaveten fenomenler arasındaki özsel ve zorunlu ilişkilere (*Zusammengehörigkeiten*) yapılan yenilenmiş bir vurgu söz konusuydu. Kendi dolaysız girişimi olan mantığa ilişkin olarak, Pfänder şu sonuca varıyordu: Bilgi iddialarımızın bir incelemesi olan epistemoloji eksiksiz bir fenomenolojiyi varsayar; ancak mantık, kavramsal düşüncelerin yapısına yönelik çalışma, kendi yapısı ve geçerliliği söz konusu olduğunda fenomenolojiye tabi değildir, her ne kadar fenomenolojik bir berraklaştırmadan faydalansa da.

Dolayısıyla Pfänder'in fenomenolojiye dair ilk yorumu, her ne kadar kararsız olsa da ona felsefede temel bir rol yüklemiştir, ancak bu yine de kilit nitelikte bir pozisyon değildi. Sonraki evreye Pfänder varlık, değer, ideal talepler (*Forderungen*) konusundaki başlıca felsefi problemlere yönelik yeni bir yaklaşımın potansiyellerinin tam anlamıyla farkına vardığında ancak, ulaşıl-

mıştı; diğer şeyler arasında, "ve Fenomenoloji" kelimelerinin merkezi nitelikteki konferans dersinin başlığına – "Felsefeye Giriş" – eklenmesiyle ortaya çıkan bir gelişmeydi bu, son iki seferde onu 1932-33 ve 1934-35'te önermişti. Böylece yalnızca bu dersler Pfänder'in nihai fenomenoloji kavrayışına yönelik eksiksiz bir fikre izin verir. Bir ölçüde, bu dersler için tutulan titiz ve ayrıntılara yönelik bir çalışmadan ve tasarladığı son kitabının ilk taslaklarından elde edilebilir bu. Bunlar, Husserl'in beyanlarından az olmamak kaydıyla, onun için şimdi felsefenin ve fenomenolojideki temelinin "radikal" girişimler olduğunu göstermektedir.[26] Önsöz'de, fenomenolojiye yönelik yaklaşımını şu kelimelerle beyan ediyordu:

Aşağıdaki takdim süresince belli bir fenomenoloji kavrayışı felsefenin kendinden-açık temeli olarak ortaya çıkacaktır. Bu fenomenoloji, kimi zaman Münih fenomenolojisi diye anılır, burada mevcut izahın fenomenolojiye giriş olarak ve aynı zamanda onu haklı çıkaracak şekilde açığa kavuşturulmalıdır. (*Philosophie auf phänomenologischer Grundlage*'den tercüme edilmiştir, ss. 23-24.)

Konferanslarda bu kavrayışın gelişimi felsefenin başlıca problemlerine yönelik bir tartışma şekli almıştır, bu tartışmada empirizm, rasyonalizm, eleştirel empirizm (realism) ve Kantçı eleştirel felsefenin ürettiği başlıca tarihsel çözümlerin kısa bir değerlendirmesinden sonra, her durumda aşağıdaki üç adım atılmıştır:

i. Anlamın berraklaştırılması: Bu, "şey", "neden" "kuvvet", "değer" ya da "Tanrı" gibi terimleri kullandığımızda tam olarak neyi kastettiğimizi belirlemeye dayanmaktadır. Bu amaca yönelik olarak, her durumda bu kelimelerle neyi kastet*mediğimizi* belirlemek neyi *kastet*tiğimizi tanımlamak kadar önem arz etmektedir. Zira bu aşamada, negativist teorilerin etkisi altındaki yanlış yorumlar inançlarımızı tanınmayacak bir şekle sokup yanlışlamıştır. Burada söz konusu mesele Pfänder'in Hume'un kusurlu fenomenolojisi olarak gördüğü şey, özellikle nedensellik ve ben'e dair talihsiz yanlış-yorumlarıdır. Bununla birlikte, Pfänder'in payına, bu anlamlara dair hükmü, hakikatin geçerli bir kanıtı olarak kabul etmek gibi bir niyet de yoktur: Berraklaştırılmış anlamlara yönelik bir sağ duyu hiçbir şekilde zorunlu olarak doğru değildir.

---

[26] Bakınız Benim "Epokhé without Reduction," *JBSP* (1975), 260-61.

ii. İnancın askıya alınması: Bir sonraki aşama, Pfänder kastettiğimiz şeyin gerçekliğine dair inancımızı geçici olarak askıya alınmasını talep eder, bu aşama için Husserl'in "paranteze alma" (*Einklammerung*) ya da *epokhé* terimini kullanır (ancak hiçbir zaman "indirgeme"yi kullanmaz). Bu işlem ne şüphe duymayı ne de yadsımayı içerir. Yalnızca geçici bir tavır olarak ortaya konulur, inancımızın nesnesinin gerçek ve "kanlı canlı" (*leibhaftig*) verili olup olmadığı muallakta kalır. Nesnel bilimlerin gerçekliği ya da hatta kendi bedenimizin ve duyu organlarımızın varlığı söz konusu olduğunda bile onlara inanma hakkımızın adamakıllı ve eksiksiz bir sınamasından önce, bunların hiçbir dayanağı yoktur. Terminolojik bir alıntıdan ayrı olarak, Husserl'in fenomenolojik indirgemeye dair erken dönem betimlemesiyle olan ortak yön nettir. Ancak Pfänder'in versiyonu inancın geçici olarak askıya alınmasından öteye gitmez, Husserl'in denediği biçimiyle bilincin "gizli icraatları"ndaki fenomenlerin kökenlerini araştırmayı – yani Husserl'i transendental konstitüsyonun idealist öğretisine götüren bir adımı –içermez. Pfänder'e göre *epokhé* ister realist isterse idealist olsun, ileriye dönük taahhütlere karşı alınan bir güvenlik önleminden başka bir şey olmadığı gibi yeni tuhaf bir dünyaya açılan bir sınır taşı da değildir.

iii. Fenomenolojik doğrulama: Pfänder'in sıklıkla *eigentliche Phänomenologie* ("hakiki fenomenoloji") terimini kullandığı nihai ve belirleyici aşama fiili algı ışığında arındırılan anlamlandırmalarımızın doğrulanmasıdır. Algı, terimler yine Husserl'den alınmıştır, algılamanın [percept] "kanlı canlı verildiği" (*selbst leibhaftig gegeben*) bir edim olarak tanımlanır. Ancak Pfänder'in durumunda, bu tabir söylediği şeyi kasteder ve böylelikle açık ara realist bir imâ yı varsayar[27]: Hakiki algı bize algı nesnesini, belli sözde-algıları içeren diğer bilişsel edimlerin aksine, kendinde ve kendi için olduğu gibi verir. Diğer bir tabirle, adamakıllı arındırılan algının epistemolojik soyutlanmışlığımızın duvarlarını yıkmak yönünde eşsiz bir gücü vardır ve [söz konusu algı] öznellik âleminden nesnelerin kendilerine götürür. Fenomenoloji, araştıran algıyla (*forschende Wahrnehmung*) onun daha az eleştirel ve

---

[27] Bununla birlikte, 3 Ocak 1927 tarihinde arkadaşı Alfred Schwenninger'e gönderdiği –Pfänder'in idealist ya da realist olarak tasnif edilmesine karşı çıktığı– mektuptan ayrı olarak, nihai elyazması çarpıcı bir şekilde bu türden etiketlerden kaçınır; bakınız *Tijdschrift voor Filosofie* 36 (1974), 571-72.

tam formları arasındaki fark gibi algının değişikliğe-uğratılmalarına giderek özel bir ilgi gösterir. Zira yalnızca araştıran bir algının hükmüne bağlılıktır ki Pfänder buna epistemolojik bir geçerlilik yükler. Bu türden bir algı için, "canlı canlı verili olan"ın gerçekliği tipik bir direnişle kendini açığa vurur. İsteme edimlerimize karşı direncin gerçeklik ölçütü oluşturduğu yönündeki görüş Maine de Biran, Bouterwek, Dilthey ve fenomenologlar arasında Scheler tarafından savunulagelen bir fikirdir. Bununla birlikte, Pfänder diğer türevlerin eksikliklerinden ayrı olarak, isteme edimlerinin gerçekliğin tüm durumları için münasip bir sınama aracı olarak hizmet edemeyeceğini ısrarla vurgular. Bunun yerine, gerekli olan, araştıran bir algıda içerildiği şekliyle belli araştırma edimleridir. Bunlar âdeta eksiksiz bir sınama ve incelemeyle algılanan nesneyi verir ve bu türden hayati bir sınamaya karşı eski durumunu koruduğunda ancak, [nesne] gerçek olarak kabul edilebilir. Adamakıllı ele alındığında, bu sınama algıyı yanılsamalardan, sanrılardan ve diğer çarpıtmalardan korur; Pfänder'e göre, bunlar yalnızca eleştirel olmayan bir algı için tehlikelidir.

Bu algı fenomenolojisi pek çok geleneksel ve çağdaş algı teorileriyle açıkçası çatışma hâlindedir. Özellikle, bu, Locke tarzında ve –Kant'ın türevinin örneklendirdiği şekliyle– [Locke'un] entelektüelist karşılığının empirist algı teorisine meydan okur. Her ikisi de gerçek bir dünyanın hakiki bilgisinin imkânsızlığını bildirmekle sonuçlanabilir yalnızca, zira bunlar gerçek olanı ya hayali inancımızın bir ürününe ya da düşüncemizin bir yapısına dönüşmek zorunda kalacaktır. Fenomenoloji nazarından bakıldığında, onların temel eksiklikleri aşağıdaki gibi, kanıtlanmamış varsayımlar olmalarıdır:

i. Yalnızca duyu verileri doğrudan tasarlanır.

ii. Tüm duyu verileri sözüm ona gerçek nesnelerle ilişki içinde aynı rütbeyi paylaşmaktadır.

iii. Her algı epistemolojik olarak birbirine eşdeğerdir.

iv. Her algı ilkece fiilen bilinemeyen bir şeyi, yani hiçbir zaman doğrudan verilemeyen bir nesneyi katan bir düşünmeyi içerir.

v. Her algı nedensel bir çıkarımı içerir.[28]

Tüm bu inançlar hakiki ve önyargısız bir algı fenomenolojisi ışığı altında gereksizdir, hatta kısmi olarak saçmadır. Pfänder'in verileri duyu verilerinin varlığını inkâr etmez. Ancak empirist

[28] Bakınız *Philosophie*, s. 65.

teorinin onlara atfettiği karakteri taşıdıklarını reddeder. Onların gerçekten oldukları şey renkler, sesler vs. gibi doğrudan algılanan nesnelerdir. Aslında, Pfänder en başından beri Husserl'in yönelimsel edimin parçaları (*reelle Teile*) ya da "içerikleri" olarak hiletik veriler teorisine bile itiraz etmiştir. Bununla birlikte, dolaylı bir algı da vardır. Zira doğrudan algılanan belli nesneler ("duyu verileri") bir bakıma, dokular, şeyler, güçler ya da diğer zihinler gibi dolaylı algılanan nesnelere karşı şeffaftır. Buna karşın, dolaylı algı bile algıdır, şüphesiz ki dört dörtlük değildir, ancak eleştirel bir kullanım için yeterince güvenlidir. Pfänder bu türden dolaylı verilişin farklı türleri için bu türden algının doğasına ışık tutan modeller sunar.

Fenomenolojisinin dikkat etmesi gereken algının diğer bir yönü algılanan nesnelerin çeşitli kipleridir, örneğin kısmi ya da bütün sunumu [presentation] ve açıklık derecesidir. Burada Pfänder, Husserl'le dikkate değer ölçüde hemfikirdir. Aynı şekilde algısal edimlerin diğer değişimleri [modifications] (ister araştırma isterse gözden geçirme ister değişken isterse sabit olsun, bunlara çeşitli inanç dereceleri eşlik eder) incelenecektir.

4. Fenomenolojisinin Örnekleri

Fenomenolojikleştirmenin somut kanıtlarına yönelik bir derleme Pfänder söz konusu olduğunda özellikle zordur, bunun nedeni bu türden örneklerin azlığı değil, bolluğundan ötürüdür. Zira psikolojisinden tutun da din felsefesine kadar, Pfänder'in tüm felsefesine fenomenolojik yaklaşım sirayet etmiştir. Bu yöntemin yeni temeller attığı ve özellikle yol gösterici sonuçlar sağladığı alanlara odaklanacağım. Bu bağlamda en azından aşağıdaki alanlar listelenmelidir:

i. Genel çabalama sahası içinde isteme edimlerinin kendine özgü tavsifi çabalama ve isteme fenomenolojisi (*Phänomenologie des Wollens*);

ii. Dikkat nesnesi söz konusu olduğunda dikkat profiline (*Relief*) yönelik çalışmalarıyla dikkat fenomenolojisi (*Einführung in die Psychologie*, özellikle. ss. 311-336);

iii. İtkiler (*Tribfeder*) ve saikler [motives] arasındaki önemli ayrımlarıyla motivasyon fenomenolojisi (*Münchener Philosophische Abhandlungen* içinde "Motiv ve Motivasyon")[29]

---

[29] *Phenomenology of Willing and Motivation* içinde tercüme edilmiştir, Evanston: Northwestern University Press, 1967, ss. 12-40.

iv. Yönelmiş duygular fenomenolojisi (*Psychologie der Gesinnungen*);

v. Karakterolojideki betimleyici çalışmalar (*Grundprobleme der Charakterologie*);

vi. Pfänder'in son felsefi çalışmaları, özellikle algı fenomenolojisi için hazırlamış olduklarını içeren fenomenolojik içgörüler. Fikrimce, bunlar arasındaki en özgün ve dikkate değer olanı değerler ve ideal talepler (*Forderungen*) fenomenolojisi ve inanç fenomenolojisi (*Glauben*) üzerine yaptığı çalışmalardır.

Gelgelelim, mevcut çerçeve içinde tamamlanmışlığa yönelik herhangi bir girişim yersiz olduğundan birkaç madde üzerinde nispeten daha yoğun bir rapor ortaya konmuş görünmektedir. Bu amaca yönelik olarak, Pfänder'in fenomenolojik çalışmalarında farklı dönemlerden gelen üç karakteristik örnek seçeceğim.

A. YÖNELTİLMİŞ DUYGULAR (GESINNUNGEN) – Pfänder'in çalışmalarında kullanıldığı hâliyle Almanca "Gesinnung" sözcüğünün çağrışımlarını İngilizcede vermek pek kolay değildir. Atıfları bir yandan sevgi, yardımseverlik, dostluk ve bağlılığı içerirken, öte yandan nefret, kötü niyet ve düşmanlığı içermektedir. Muhtemelen *Gesinnung*'a verilecek en iyi karşılık nitelikli "duygu"dur, buna karşın Pfänder'in kullandığı anlamda *Gesinnungen* yalnızca duygu değil, bir şeye yöneltilen duygulardır; dolayısıyla "yöneltilmiş duygular" tabiri daha anlamlı bir karşılık olabilir.

Her ne kadar böyle ifade edilen fenomenler günlük yaşamımız, etik ve pedagoji için temel bir öneme haiz olsa da[30] Pfänder onları, önceki betimleyici psikoloji tarafından bütünüyle göz ardı edilmiş ya da yanlış yorumlanmış olarak bulur. Sonuç olarak ilk adımı duyguların ne dikkat, çaba ya da isteme ne de –basit bir sevgi ve nefret psikolojisinin yaptığı gibi– haz ya da acı duyguları gibi edimlere indirgenemeyeceğini göstermektir. Öyleyse, taze bir başlangıç yapan Pfänder bu duyguların müşterek ve temel özellikleri olarak onların özne ve nesne arasındaki bağlayıcı işlevlerini, nesneye yönelik "merkezkaç" yönelimini ve akışlarındaki özgül psişik "sıcaklığı"nı bulur. Olumlu ve olumsuz duygu-

[30] Pfänder'in pedagojiye ve özellikle *Gesinnungen*'in terbiyesine yönelik vurgusu 1906 ve 1914 arasında, yani ilgili fenomenolojik çalışmalar için hazırlık niteliğindeki bir dönemde verilen sekiz dersin dikkate değer elyazmaları kanıt oluşturmaktadır.

ları ayrı ayrı ele alarak olumlu olanları (sevgi, vb) sıcaklığıyla ve yaşam-verici niteliğiyle, nesneleriyle olan içsel birliğiyle ("*Einung*" ya da "*Einigung*" – ilk terim alışılageldik anlamdaki belirlenimden daha da azını ifade eden Almanca bir neolojizmdir) ve nesnenin var olma hakkının bir teyidiyle (*Daseinsermächtigung*) tanımlanırken, olumsuz olanlar ise (nefret vs.) nesnelerine karşı aşındırıcı bir keskinliği, onlardan içsel bir ayrılığı ve son olarak da onların varolma hakkının reddini içerir. Açıkçası tüm bu tavsifler sadece metaforiktir, ancak Pfänder onları hem imâlı hem de gerçekten de kaçınılmaz olarak görür.

Daha da önemlisi bu duyguların değişikliğe uğramalarıdır, zira bu değişiklikler diğer türdeki psişik edimlere eşit ölçüde uygulanmalarıyla sonuçlanır. İlkin samimiyet (*Echtheit*) ve sahtelik (*Unechtheit*) boyutu söz konusudur. Ahlaki olarak sakıncalı olmayan sahte duygular benimsediğimiz duygulardır, örneğin yalnızca onları hayal etmekle kalmadığımız oyunda. Sonra, "askıya alma"dan (*schwebend*) ayırt edildiği şekliyle ve bireyin yaşamının gündelik gerçekliğinde bütünüyle gömülü kalan duygulardaki "gerçeklik" boyutu bulunmaktadır. Durağan olmayan duyguların bu grubu içinde, kendi sözlerinden etkilenerek – samimi olan ve yine de normal duygusal zeminden kopuk ve bu zeminin garip bir biçimde üzerinde bulunan– duygulara gark olan hatibin hislerinin gösterdiği gibi, "gerçek-üstü" (*überwirklich*) ya da yüceltilmiş duygularla karşılaşırız. Benzer bir şekilde, yoğun yaşamlarımızın kenarında köşesinde kendisini gösteren, "pek zaman ayıramadığımız" ancak yine de samimi olabilen episodik (*nebenwirklich*) duygular da mevcuttur. Son olarak, geçici bir yaşam tarzıyla tüm gerçeklik seviyesinin altında tutulan ve yalnızca "onaya tabi olarak" kabul edilen geçici duyguların eksiksiz bir grubu bulunmaktadır. Pfänder'in içsel yaşamın bu geçici değişimine dair tarifini fenomenolojik betimlemelerin bir örneği olarak ekleyeceğim:

Kişi en derin varlığında fazlasıyla güvensiz, zayıf ve değersiz hissettiğinde, özgüvensizlikle dolduğunda, yaşama yönelik taleplerinin beyhudeliğinin tam anlamıyla farkına vardığında... her şey hesaba katıldığında yalnızca geçici olarak hayatını sürdürmektedir. Uyumaya gider ve yataktan kalkar, bunları hep geçici olarak yapar; zira: 'Bu hâlâ uygun olan ve gerçek şey değildir.' Yıkanır, saçlarını tarar ve giyinir, ancak yalnızca geçici olarak. Yer içer ve gündelik iş-

lerini yapar, ancak geçici olarak. Bir şeyi öğrendiğinde ya da bir beceri kazandığında, bunu ancak geçici olarak yapar. Ancak geçici olarak kitaplar ve gazeteler okur, sanat eserlerine bakar ve müzik dinler. Elbiseleriyle, odalarıyla, mobilyasıyla yalnızca geçici olarak bağ kurar.[31]

Yöneltilmiş duygulara ve aynı zamanda başka duygulara yönelik diğer değişiklikler, bilerek sınırlandırıldıklarında ya da estetik bir tavır içinde bulunduğumuzda gerçekleşir.

Alışılagelmedik ölçüde zengin olan bu çalışmanın eksiksiz bir izahı imkânsızdır. Bu kısa açıklamalar Pfänder'in daha önceki fenomenolojisinin izin verdiği psikolojik ufkun genişletilmesine yönelik bir fikir veriyorsa yeterlidir. Bunların gizli kalmış değeri Pfänder'in, onların ne denli kontrol altında olduklarını belirlemek maksadıyla özne ve çeşitli türdeki duygular arasındaki ilişkiler sorununu ele aldığı çalışmasının son bölümlerinde açık hâle gelir.

B) TEMEL VE EMPİRİK ÖZLER – Sonraki çalışmalarında Pfänder, önemi doğrudan araştırmasının, yani karakteroloji ve yorumlayıcı psikolojinin ötesine kadar uzanan özler arasındaki bir ayrımı takdim etti, zira bu ayrım metafizik, etik ve din felsefesine, *Grundwesen* (temel öz) ve *empirisches Wesen* (empirik öz) arasındaki ayrıma sirayet etmiştir. Bu ayrım Kant ve Schopenhauer'in kavranabilir ve empirik karakter arasındaki ayrımını hatırlatsa da *Grundwesen*'in yalnızca özel türde metafizik bir yaklaşımla bilinemeyeceği ya da bilineceği olgusuyla onlarınkinden farklıdır; zira bu, uygun fenomenolojik bir görüleme için bütünüyle erişilebilirdir.

Aslında, bu türden bir görüleme geometri gibi bir alanda zaten işbaşındadır. Burada, söz gelimi tüm kaçınılmaz düzensizlikleriyle empirik dairelerden alınan örnekle başlarsak, empirik özlerin üstünde ve üzerinde mükemmel dairenin ideal ya da temel özünü onların somutlaştırdıkları özler olarak algılayabiliriz. Dairenin bu temel özüne teorik idealleştirmeye yönelik özel türde bir süreçle ulaşırız, bu süreç mükemmel olmayan kısımların teşhisi ve elenmesine, –empirik dairelerin âdeta kendisine doğru yönelip kesiştikleri– mükemmel bir dairenin görüsel kavranışına

[31] *JPPF*, III, 39 vd.

dek giden hayalgücünde yapısal bir ikamesine dayanır. Her ne kadar daha fazlası Pfänder'in kavrayışında içerilse de Gestalt psikolojisinin *iyi gestaltı*yla olan bu benzerlik nettir.

Pfänder'in kavrayışıyla daha da ilgili olan, yaşayan varlıkların arasındaki temel özlerin kavranışıdır ki sistematik biyolojide ve dolaylı da olsa patolojide incelenebilir. Bu bağlamda Pfänder biyolojik bilgiye dair özgün bir teori geliştirir. Biyolojik türlerin tüm empirik örnekleri bir ölçüde eksiksiz, düzensiz ya da çarpıtılmış olmasa da çoğu öyledir. Yine de "teorik idealleştirme"de daima normal tipi oluşturma ve anormallikleri anormallikler olarak kavrama durumundayız. Pfänder'e göre aynı tür bilgi psikolojik alanda mümkündür: Belli bir bireyin ya da belli türde bir insanın "temelde" (*im Grunde*) ne olduğunu, gelişmemiş, biçimsiz ya da çarpıtılmış empirik deformasyonundan ayırt edildiğinde, bütünüyle gelişmiş karakterinin ne mene bir şey olduğunu bilebiliriz. Bu şekilde, söz gelimi onun şu anda gösterdiği tüm düşmanlığının, korkaklığının bağlılığın altında özünde dost, gözü pek, bağımsız bir kişi yattığını görebiliriz. Bu türden bir tanıma değer yargılarını varsaymaz. Bilakis, Pfänder etik değerlerin ancak genel olarak kişinin temel özüne ve tikel olarak da bireysel temel-karakterine uygun oluşu (*angemessen*) bakımından anlaşılabileceğine inanır.

İnsanın empirik karakterinin yanı sıra, temel karakterine yönelik bu kavrayışın kişinin gelişim ve davranışını kaçınılmaz bir şekilde belirleyen kullanıma hazır bir karakter idesinden temelde ayırt edileceğini görmek önemlidir. İsteme konusundaki erken dönem fenomenolojik çalışmalarından bu yana, Pfänder –özbelirlenim edimlerini gerçekleştiren ve böylece yaşamın büyük bir kısmını ve psişenin karakterini dolaylı olarak belirleyen– özgürce-işleyen bir ben-merkezi (*freitätiges Ichzentrum*) rolünü vurgulamıştı. Aslında itkilerden ayırt edildiği şekliyle motivler/saikler motive edici güçlerini bu ben'in onlara sırtını dayaması (*sich stützen*) ve aslında onları seçmesi gerçeğinden alır. Öte yandan, her ne kadar empirik karakteri şekillendirip çarpıtabilse de temel karakteri yaratmak, ben'in gücü dâhilinde değildir. Dolayısıyla, temel öze yönelik Pfänder'in öğretisi eski günlerin karakterolojik determinizmiyle –karakterin yalnızca özgür seçimlerin sonucu olarak varolduğu– aşırı varoluşçuların karakteri-reddeden dogmatizmi arasındaki aracı bir tutumu benimsemesine izin verir.

C) OLMASI GEREKENİN ALGISI – Pfänder'in etiği İngiliz ahlak filozoflarının yaptığı iyilik ve doğruluk (olması gereken) arasındaki ayrıma çarpıcı bir paralellik taşımasının yanı sıra, etik değerle etik talepler arasındaki keskin ayrıma dayanır. Dolayısıyla, etiğinin posthumus (*Kurze Darstellung*) "kısa takdimi" iki kısımdan, etik değerler teorisi (*Wertlehre*) ve etik olması-gereken teorisinden (*Sollenslehre*) oluşmaktadır. Her ikisi de etik algılara dayanır, ancak tür bakımından farklıdır. Değer etiği olması-gerekenin etiği için temel teşkil edip, böylece onu öncelerken, Pfänder'in olması-gereken konusundaki metni daha özgün ve daha eksiksizdir, çünkü burada dersinin bu son bölümü için geliştirilmeden kalan ders notlarına atıfta bulunmuyordu yalnızca. Demek ki ideal taleplerin algısının fenomenolojisine yönelik kısa bir izah mevcut durumda en uygun şey olarak görünmektedir.

Alışılageldiği üzere, Pfänder'in geç fenomenolojisinde, etik taleplere yönelik bilincin incelenmesi anlam ve epokhé'nin berraklaştırılma aşamalarından –aşağıdaki sorulara cevap veren– bu tür talepleri "bulına"ya yönelik önemli bir fenomenolojiye doğru ilerler: (a) Ahlaki olarak bağlayıcı talepler var mıdır? Ve (b) Onları nasıl tanıyabiliriz? Bu "nefesini tutmak"la ya da "beyne basınç uygulamak"la ve sonra da aklına gelen her şeyi söylemek ya da kâğıda dökmekle değil, yalnızca "titiz fenomenolojik ve epistemolojik bir araştırma"yla gerçekleştirilebilir. Pfänder'in nazarında sonuç, bu türden taleplerin söz konusu davranışa ve onun etkilediği nesnelere yönelik titiz bir değerlendirmeden sonra, bu davranışın tasarlanan tatbikine yönelik ahlaki değerin ve kişinin kendi kişiliğinin genel, spesifik, bireysel idesine uygunluğunun ya da uygunsuzluğunun gerçekleştirilmesinde "bulunabilir" Bu zemine dayanarak "bağlayıcı bir olması-gerekeni (*Tun-Sollen*)" bulmak mümkündür. Onun olması-gereken'i ben'in içinden ya da bunun yerine ondan daha üstün olan bir kökenden kaynaklandığı şekilde algılanır, onu ilgili davranışa bağlar. Bu türden bir bulgu olgusal varlık ve değerin önceki algıları üzerine kuruludur; ancak Pfänder'in "nomolojik" ya da vicdan-algısı olarak adlandırdığı ek bir algıyı tesis eder. Üstünkörü, ön-yargılı ve ön-yargısız gibi bu bulguların değişikliğe uğratılmış çeşitli şekilleri birbirinden ayırt edilir. Pfänder, bağlayıcılık iddialarının kaynağını araştırma ve kontrol etme ihtiyacını vurgulamanın ve onların özel önyargılara dayandıkları gerçeğinden emin olmanın ötesine epistemolojik olarak geçememiştir.

İdeal taleplere yönelik algının bu izahı, Pfänder'in *Ethik*'ine yönelik "kısa izahı"nı daha eksiksiz bir sisteme doğru geliştirme tasarısında yalnızca bir basamak olsa da etikteki diğer fenomenolojik çalışmalarla, özellikle Max Scheler'in (1913) ve Nicolai Hartmann'ın (1924) çalışmalarıyla bir mukayeseye izin verir. Pfänder'in 1902'den bu yana verdiği sekiz ders boyunca giderek geliştirilen kavrayışı özgünlüğünü ortaya koyması açısından kâfi derecede farklılaşır. Scheler'in ve Hartmann'ın çok daha önceden bilinen görüşleri hakkında, müteakip bölümlerde verilen izahları öngörmeden (özellikle ss. 292 ve 327), burada vurgulamak istediğim, onların durumunda olması-gerekenin ya da ideal taleplerin, değerden ayırt edilse de, Pfänder'in durumundaki değerlerle eşit statü ve rütbede olmayacağıdır. Bunun yanı sıra, özgül "nomolojik" algıya yönelik takdimi onların uygulandığı bir tür duygusal bilişten kayda değer ölçüde farklılaşır.

5. *Sonuç Niteliğinde Açıklamalar*

Pfänder'in felsefesi her ne kadar diğer fenomenolojik düşünürlerin çoğundan daha fazla yol kat etse de bir torso [başsız insan gövdesi -çn] olarak kalmıştır. Şimdi bile fenomenolojik olarak en önemli çalışmalardan ikisi onun fragmanlarının ve notlarının, etiğinin ve felsefeye fenomenolojik girişinin bir araya getirilmesiyle oluşturmuş ve yaklaşık 25,000 sayfadan oluşan yazdıkları Münih elyazması koleksiyonunda biriktirilmiş ve kataloglanmıştır, ancak tam bir sistem türünden bir şey ortaya çıkmamıştır. *Fenomenolojik Temeller Üzerine Felsefe* geliştirdiği fenomenolojik yaklaşımın somut bir tanıtlamasını verse de, tasarlanan belirtik bir formülasyondan yoksundur. Dolayısıyla, felsefi çalışmalarının, en yetkin çalışmasında ifade edildiği biçimiyle özellikle insan kavrayışının tamamı, fenomenolojik olarak zenginleştirilmiş ve ontolojik olarak yeniden canlandırılmış Aristotelesçi içgörüleriyle *Die Seele des Menschen*'in çağdaş dünyada pek bir iz bırakmaması şaşırtıcı değildir. Bunun bir nedeni yayımlandığı zamandaki (1933) pek sempati duymadığı [entelektüel] iklim, diğer nedeniyse yapmacıksız bütünlüğü bakımından oldukça karakteristik olan kitabın yalın açık-sözlülüğü olabilir. O halde, Pfänder'in yazılarında çağdaş düşünürlere ve yazarlara yönelik atıfların ve tartışmaların çarpıcı bir yokluğu da söz konusudur, bu bilimsel uzmanların ilgilerini yitirmelerine ya da umutsuzluğa düşmelerine neden olmuştur.

Pfänder'in bazı çalışmalarında ciddi eksiklikler bile söz konusu olabilir. İddia ettiği görülerden bazıları okurlarının hevesini kırabilir ve sempatisini boşa çıkarabilir. Ayrıca, fikir verici gücüne karşın, Pfänder'in metaforları kimi zaman, okurlarının empati yönündeki çabalarını çekmek için fazla cüretkârdı. Son olarak araştıran bir algı fenomenolojisinin ortaya koyduğu epistemolojik problemin çözümüne gelince, bu çözümün –fenomenolojik yaklaşımın öznelciliğinin söz konusu çözümü mahkûm ettiği– demir halkayı bütünüyle kırıp kırmadığı yönündeki bitmek bilmez şüphesi hâlâ varlığını sürdürmektedir. Araştıran algı, dikkatlice uygulandığında, yanılsama ve hata tehlikesini çoğunlukla bertaraf edebilir. Ancak bu ikisi ilkece imkânsız olmadığı müddetçe, fenomenolojik realizm algılanan nesnenin gerçekten de "kanlı canlı" (*leibhaftig*) verili olduğu ve bir hayaletin bizi aldatmadığı konusunda daha kuşkucu zihinleri ikna etmenin zor olduğunu keşfedecektir.

Bununla birlikte, çözüme kavuşturulmamış olan bu şüpheler Pfänder'in felsefileştirmesindeki hakiki içgörüleri gözden düşürmemelidir. Bu, özellikle onun somut fenomenolojik çalışmalarının tazeliğine ve tamlığına halel getirmez. Açık görüsü ve betimleyiş yönündeki becerileri emsalsizdi ve bulguları ilk hâliyle fenomenolojik yöntemin en çarpıcı tanıtlamalarından bazılarını içeriyordu. Kendi tarihçem ve kaynak materyalle giderek artan aşinalığımın tarafgirliğiyle, temennim Pfänder'in takdim etmeyi amaçladığım yeni tasvirinin kısa bir süre sonra zenginleşmesi ve hükmünün kalmamasıdır.

Seçilmiş Kaynakça

Başlıca Eserler

Phänomenoiogie des Wollens (1900, 3. ed. 1963)

Einführung in die Psychologie (1904)

"Motive und Motivation" *Münchener Philosophische Abhandlungen* içinde (1911)

"Zur Psychologie der Gesinnungen" *JPPF* I içinde (1913) ve III (1916)

Logik (1921) *JPPF IV* (1921, 3. ed. 1963) Tercüme: İspanyolca (1928, 1940) J. Perez Bances

"Grundprobleme der Charakterologie" Utitz, E., ed., *Jahrbuch für Charakterologie* I (1924), 289-335

Die Seele des Menschen (1933)

Philosophie der Lebensziele (Wolfgang Trillhaas'ın aldığı ders notlarının posthumus baskısı) (1948); bakınız *PPR* X (1950), 438-42

Schriften aus dem Nachlass zur Phänomenologie und Ethik. Munich: Wilhelm Fink Verlag, 1973. Band I: *Philosophie auf phänomenologischer Grundlage*, ed. H. Spiegelberg, E. Avé-Lallemant'la birlikte. Band 2: *Ethik in kurzer Darstellung*, ed. Peter Schwankl.

"Motive und Motivation" konusundaki makalelerin tercümesi ve *Phenomenology of Willing and Motivation and Other Phaenomenologica* içinde *Phänomenologie des Wollens* ve *Logik*'e giriş, takdimi ve tercümesi Herbert Spiegelberg. Northwestern University Press, 1967.

Kitaplar

SCHUHMANN, KARL, *Husserl über Pfänder*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.

SPIEGELBERG, H., *Alexander Pfänders Phänomenologie*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1963.

Pfänder-Studien, düzenleyen H. Spiegelberg ve E. Avé-Lallemant. The Hague, Martinus Nijhoff (çıkacak)

TRILLHAAS. WOLFGANG. *Alexander Pfänder. In Memoriam*. Erlangen, 1942.

Makaleler

RICOEUR, PAUL, "Phänomenologie des Wollens und Ordinary Language Approach" *Die Münchener Phänomenologie*, ss. 105-24

SPIEGELBERG, H. "Neues Licht auf die Beziehungen zwischen Husserl und Pfänder" *Tijdschrift voor Filosofie* 36 (1974), 565-73

TRILLHAAS. WOLFGANG, "Selbst leibhaftig gegeben" Reflexion einer phänomenologischen Formel nach Alexander Pfänder. *Die Münchener Phänomenologie*, ss. 8-18.

En eksiksiz kaynakça, SCHUHMANN, KARL içinde, *Husserl aber Pfänder* ss. 196-207, *Pfänder-Studien* içinde güncellenmiştir (çıkacak).

6. Pfänder'in Takipçileri

Münih Üniversitesindeki 35 yıllık hocalığı süresince Pfänder felsefe içinden ve dışından kayda değer sayıda öğrenciye ulaştı. Ancak hem derslerinde hem de seminerlerinde, provokatif ve sıkı bir hoca olsa da bir okul kurmak ya da düşüncelerine başkalarına zerk etmek gibi bir çaba içine girmedi. Yine de özellikle I. Dünya Savaşından sonra, öğrencileri Münih Çevresi içinde birbirine yakın bir grup oluşturmaya başlamıştır, söz konusu grup

Akademisch-Psychologischer Verein feshedildiğinde uyumunu yitirmişti. Bu grubun daha eski ve gruba daha bağlı üyelerinin pek çoğu Pfänder'in altmışıncı doğum günü için bir *Festschrift*'e katkıda bulunmuştu.[32] Bütün olarak bakıldığında, Pfänder'in öğrencileri mantık ve ontoloji sorunlarına, kendi fenomenoloji kavrayışını geliştirmek yerine, bir ölçüde değer teorisi, etik ve sosyal felsefe ve betimleyici psikolojiye daha çok ilgi duymaktaydı. Titiz bir çalışma söz konusu olduğunda, FRIEDRICH LÖW, ERNST HELLER ve PHILIPP SCHWARZ çok az şey yayımlasalar bile, özel bir değiniyi hak etmektedir. Protestan teolog Wolfgang Trillhaas, Pfänder'in *Philosophie der Lebensziele*'sini yayına hazırlamıştır. Pfänder'in en üretken öğrencilerinin çalışmalarına duyduğu sorumluluk kesinlikle sınırlıdır. Bunlar arasında en bilineni Maximilian Beck ve Gerda Walther'dir.

MAXIMILIAN BECK (1886-1950), 1938'de memleketi Çekoslovakya'dan kaçtıktan sonra, son on yılını Birleşik Devletler'de ders vermek ve yazılar yazmakla geçirmiş, özgün ve canlı bir felsefi derginin, yani zekice ve cüretkâr bir eleştiriyi özgün düşüncesiyle birleştiren *Philosophische Hefte*'nin (1929-1936) editör ve en-çok-katkıda-bulunanı olarak kayda değer bir etki bırakmıştır. Aynı zamanda felsefi psikoloji ve değer teorisine yönelik iki ciltlik iddialı metafizik bir teoriyi yayımlamıştı, bu iki cilt fazlasıyla paradoksal tezlerle beraber keskin içgörülerini gözler önüne sermektedir. Fenomenolojinin belirtik tartışmalarına çokça yer ayırmaksızın, Beck bu konuda hem Husserl'in idealist hem de Heidegger'in varoluşçu fenomenoloji türevine karşı zekice karşı çıkmıştır. Psikolojisinde, Husserl'in aksine, bilinç ve (zorunlu olarak bilinçli olmayan) yönelimsellik arasındaki özsel farka vurgu yapmıştır.

Başlıca Yazıları

Wesen und Wert. Grundlegung einer Philosophie des Daseins (1925)

Psychologie. Wesen und Wirklichkeit der Seele (1938)

"The Proper Object of Psychology", *PPR* XIII (1953), 285-304

---

[32] *Neue Münchener Philosophische Abhandlungen*, ed. E. Heller ve F. Löw. Leipzig: J. A. Barth, 1933.

Beck'in yazıları şimdi Bayerische Staatsbibliothek'te toplanıp kataloglanmıştır. Bakınız *Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen*, ss. 181-190

GERDA WALTHER (1897-1977) Husserl'in Pfänder'den geri kalmayan bir öğrencisiydi. Pfänder'in fikirlerine dayanan, sosyal toplulukların ontolojisi ve fenomenolojisi konusundaki fenomenolojik yıllığa olan katkısı, birbiriyle-ilişkilenme (*Zusammengehörigkeitsgefühl*) duygusunun, yani çok daha önceleri F. H. Giddings gibi Amerikalı sosyologların toplumsal varlıkların temeli olarak ortaya koyduğu duygunun, esas zemini olarak Pfänder'in kullandığı anlamda, özellikle müşterek içsel birlik (*Wechseleinigung*) sayesinde, genellikle verimli ve fikir verici bir makaledir.

O, mistik deneyimin çeşitli evreleriyle kişisel bir varlık olarak Tanrının yalın deneyiminden daha az ilgilendiği bir kitapta mistisizm fenomenolojisi gibi sahalara da bağımsız olarak girmişti. Bunun çoğu kuşkusuz özel deneyimlere dayanmaktadır. Bu bağlamda, Pfänder'in daima bilerek uzak durduğu parapsikolojiye de canlı bir ilgi duymuştur. Buna karşın, Gerda Walthers fenomenolojik yöntemlerin bu büyüyen sahaya sirayet etmesini de desteklemiştir.

Başlıca Yazıları

"Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften," *JPPF VI* (1923), 1-158

Phänomenologie der Mystik (1923; gözden geçirilmiş ikinci baskı 1955)

"A Plea for the Introduction of Edmund Hussert's Phenomenological Method into Parapsychology." *Uluslararası Parapsikoloji Konferansının Konferans Notları*, Utrecht (July-August, 1953)

Zum anderen Ufer (1960). Freiburg ve Münih fenomenolojisi üzerine bölümler özellikle ilginçtir.

Yazdıkları Bayerische Staatsbibliothek'dedir.

HERBERT SPIEGELBERG (1904). Burada Pfänder'le olan ilişkime yönelik kısa kişisel beyanımın usûle uygun olduğunu düşünüyorum, zira Pfänder kendi yazılarımda işlediğim "aykırı düşünceler"in bazılarını temize çıkarmış olmalıdır. Pfänder'e çoğunlukla felsefi çıkış noktasını ve liberal ancak eleştirel eğitiminin ne türden olursa olsun bana verdiği disiplini borçluyum. Bununla birlikte, problemleri seçerken, Pfänder'in kendi felsefesinin

ileri sürdüğü hatları yalnızca nadiren takip ettim. Epistemolojik sonuçlar çıkarırken, fenomenolojik realizmin daha eleştirel versiyonları yönünde, Pfänder'in tutumunun kayda değer ölçüde ötesine geçmeye bile kendimi zorladım. İlkin Almanca, şimdi de çoğunlukla İngilizce olan, formel ontolojiden hukuk felsefesi alanlarına dek yayılan, dağınık yayınlarım arasındaki net bağlantı bulunduğunu kendi payıma iddia etmek küstahlık olurdu. Ancak değerler fenomenolojisine yönelik içgörüyle insan varoluşunun derin bir kavrayışını birleştirecek fenomenolojik temeller üzerinde, pratik felsefenin birleştirici amacını henüz terk etmemiş olduğumu eklememe belki izin verilebilir.

Fenomenolojik İçerikli Yazılar

"Über das Wesen der Idee," *JPPF* XI (1930), 1-238

"Sinn und Recht der Begründung in der axiologischen und praktischen Philosophie," *Neue Münchener Philosophische Abhandlungen.* Pfänder Festschrift (1933), ss.100-142

Antirelativus. Kritik des Relativismus und Skeptizismus der Werte und des Sollens (1935)

Gesetz und Sittengesetz. Vorstudien zu einer gesetzesfreien Ethik (1935)

The Essentials of the Phenomenological Method. Özel bir önsözü (1966) içeren bu kitabın V. Bölümünün ayrı bir baskısı.

The Context of the Phenomenological Movement. The Hague: Martinus Nijhoff, 1981. Karşılaştırmalı çalışmalar ve tarihsel incelemeleri içeren bu çalışmaya yardımcı nitelikte bir cilt.

Genel fenomenolojik bölümlerimin pek çoğu *Doing Phenomenology. Essays On and In Phenomenology* (1975) başlığı altında bir kitap içinde bütünleştirilmiştir.

Ek açıklamaları olan daha kapsayıcı bir kaynakça için bakınız *Phenomenological Perspectives*'in üçüncü bölümü, ed. P. J. Bossert (1975) ("Apologia pro Bibliographia Mea").

JOSEF STÜRMANN (1906-1959)* Franz Brentano'da (1928) apaçıklığın doğası üzerine bir tezle Innsbruck'ta Skolastik felsefe alanından mezun olduktan sonra Pfänder'le birlikte çalışmış ve "Felsefi Bilgi" (1931) üzerine fenomenolojik bir tez yazmıştır. Kendisini eninde sonunda Dachau'ya gönderen Nazi zulmünün

* Aşağıdaki paragrafa öğrencisi Peter Schwankl katkıda bulunmuştur.

bir kurbanı olan Stürmann, Münih Üniversitesindeki akademik kariyerinde on iki yılı geride bırakmıştı (psikolojinin yanı sıra felsefede 1947'deki habilitasyonu vardı). Sokratik tin meselesi üzerinde canlı dersleri ve alışılagelmedik seminerlerinde, Stürmann sıkça hocası Pfänder'e atıfta bulunuyordu. Stürmann bazı yayınlarından birini, *Systematische Anthropologie*'yi ona ithaf etmiştir. Pfänder'in felsefesi ve psikolojisinden, özellikle merkezi nitelikte olan *Auszeugung* kavrayışından, yani yaratıcı bir açıklamadan yola çıkmış ve başlangıçta fenomenolojik varoluşçuluğu savunmuştur, daha sonra bunu doğruluğu sınanabilecek "iş gören hipotezleri" ileri süren bir aforizma olarak metodolojik anlamda tanımlamıştır. Stürmann'ın ana ilgisi –tarih felsefesi ve psikoloji yoluyla– felsefi antropolojiye odaklanmıştır. Onun temel ilkesi bir şeye özlem (*Sehnsucht*) ya da eğilimdir (*Tendenz zu* ...). Dolayısıyla, Stürmann'ın fenomenolojisinin merkezi nitelikteki ana konusu felsefe ışığında, üç temel yapıda tezahür eden insandır: Söz gelimi tinsel insan (*geistige Person*) ve ondan özünde farklı olan, yaşayan varlık olarak *insan* (*menschliches* Lebewesen) ve *yaşayan varlık* olarak insan (menschliches *Lebewesen*). Böylece, Stürmann (ikame edilemez olan, bireyselliği belirtikkılan ve somut doğa-ötesi bir anlam taşıyan varlık olarak) tinsel insanı (biyolojik türlerin salt somutlaşması olarak) yaşayan insanın karşısına koyar, bunun yanı sıra, bu ayrımla paralel olarak, özlemi (*Sehnsucht*) düşkünlüğün (*Sucht*), bireyselliği (biriciklik) tekilliğin, dini anlamda şüphe duymayı (*der zweifelnde Mensch*) umutsuz insanın (*der verzweifelte Mensch*), metafizik sorumluluğu dirimsel-fonksiyonalizmin (*Lebenszweckmässigkeit*), tinsel özgürlüğü (*geistige Freiheit*) görevli-liğin (*Funktionärstum*) ve meşruluğu yasallığın karşısına koyar.

Stürmann'ın felsefesi "yüreğin nedeni"ne (*raison du coeur*) yönelik tutkuyla ve varoluşsal bir *meşguliyet*le, sonu gelmez bir kuşkulanma ve sorgulamayla, Descartes ve Pfänder'in net ve farklı felsefe yapma yönündeki yöntemsel leitmotifiyle –ki görünüşe göre tüm derinlemesine mistikleştirmeyi ve felsefi olarak ortaya konulan etimolojik kelime oyununu reddetmektedir–, sözde otoritelere karşı çıkan bir şüphecilikle ve altta yatan (nihai) önvarsayımları ortaya döken (*offenlegen*) felsefi diyaloga yönelik vazgeçilemez bir taleple tanımlanmaktadır. Stürmann'ın felsefesinin ve psikolojisinin esas meseleleri –onun yorumunda, biri diğeriyle zorunlu olarak ilişkilidir– (1) tarihsel olarak ve şimdide

pek çok şekilde tehdit edilen bir kişinin bireyselliği, (2) öznel olanın nesnelliği ve bununla gerçek dünyada ve felsefede öznel olanın meşru yeri, (3) gerçeklik ve ideallik (*Idealität*) arasındaki olgusal uyuşmazlığın yanı sıra, kişisel varlığı gerçekliğe dönüştürme yönündeki zorunlu göreve, ve bununla, tinsel bir özgürlükle tarihi şekillendirme görevine işaret etmektedir

Kaynakça

Untersuchungen über das Wesen der philosophischen Erkenntnis. Doktora tezi. Munich University. Münster i.W.: Aschendorff, 1931.

Der Mensch in der Geschichte. Versuch einer philosophisch-anthropologischen Geschichtsbetrachtung. Munich: Kurt Desch, 1949.

"Über das Wesen der geschichtsbildenden Idee." *Natur, Geist, Geschichte. Festschrift für Aloys Wenzl* içinde, ed. Josef Hanslmeier. München-Pasing: Filser, 1950.

"Über das Wesen der phänomenologischen Psychologie." *Lexikon der Pädagogik in 3 Bänden* içinde. Bern: Francke, 1951, vol. II, ss. 387-89.

Systematische Anthropologie. Strukturgesetze der menschlichen Seinsverwirklichung. Munich: Hueber, 1957; gözden geçirilmiş 2. edisyon.

C. ADOLF REINACH (1883-1917): ÖZLERİN FENOMENOLOJİK ONTOLOJİSİ

1. Reinach'ın Fenomenolojik Hareketteki Yeri

Birbirlerinden bağımsız olarak, Wilhelm Schapp, Dietrich von Hildebrand, Alexandre Koyré ve Edith Stein gibi Göttingenli fenomenoloji öğrencileri, bu döneme ilişkin açıklamalarında fenomenolojide gerçek hocaları olarak Husserl'den değil, Reinach'tan bahsederler. Hedwig Conrad-Martius ona *par excellence* fenomenolog (*der Phänomenologe an sich und als solcher*) diyecek kadar bile ileri gider. Yine de bir hoca olarak dikkate değer cazibesinin de ötesinde Reinach, "üstad"ınkinden, form bakımından daha sade ve daha net; içerik bakımından da daha somut ve daha anlamlı erken dönem fenomenolojisinin bir türevini geliştiriyordu.

Bizzat Husserl onu zihni-açık, sıcak kalpli ve çok okuyan bir *Privatdozent*, –Göttingen Üniversitesinde bir hoca olarak ona katılan tek meslektaşı–, *Logische Untersuchungen* anlamında fenomenolojik yöntemi eksiksiz biçimde anlayan ve özümseyen bir filozof olarak görüyordu. Aslında Husserl, *Kantstudien* için yazdığı Reinach'ı anma yazısında, onu saf fenomenolojiye doğru ilerleyi-

şine ön ayak olmasıyla övüyordu. Yine de geriye dönüp bakıldığında Husserl'in Reinach'ı hakiki fenomenoloji resmini çarpıtmış olan fenomenologlar arasındaki bir tür Platonculuktan sorumlu tutmuş olması göz ardı edilemez ve edilmemelidir de. Elbette ki Reinach Husserl'le diğer erken dönem fenomenologlarının hepsinden çok daha yakın kişisel temaslar içinde bulunsa da transendental fenomenolojiye giden yolda onun ardından gitmemiştir, buna karşın, [bu olgu] Reinach bunun farkında vardığında kendisini rahatsız etmiştir. Reinach'ın Husserl'de takdire şayan bulduğu, çoğunlukla "titiz ve eksiksiz çalışma biçimiydi", bu çalışmanın sonuçları değil.

Reinach'ın erken dönem fenomenolojinin geliştirilmesi için verdiği önem, fikirlerinin ve etkisinin gelişimi için ona bahşedilen 34 yıllık kısa yaşam süresi dikkate alındığında özellikle dikkate değerdir. Yalnızca vaatlerini yerine getirmesine engel olan değil, aynı zamanda Göttingen fenomenoloji Çevresini daraltan da Husserl'in Freiburg'a gitmesinden ziyade 1917'deki ölümüydü. Bu nedenle Reinach'ın –fenomenolojinin yerinin açıkça tarif edildiği– felsefeye yönelik kapsamlı bir tasarıyı formüle etme zamanını hiçbir zaman bulamamış olması şaşırtıcı gelmemelidir.[33] Bu türden bir tasarı yalnızca makale ve fragmanlarından çıkartılabilir –çünkü hiçbir zaman bir kitap yayımlamadı. Kavrayışı formel ve maddi ontolojiyi realist hatlar dâhilinde bütünleştirecekti. Son fragmanları ve savaştan artakalan mektuplar, bunun dini deneyimin haklarını savunan bir din felsefesinde zirvesine ulaşabileceğini, bu deneyimi sağlamayı amaçlamaksızın, gösteriyordu. Nesnel değer ve olması-gerekenin fenomenolojik teorisi ve de fenomenolojik temellere dayanan bir toplum felsefesiyle hukuk felsefesini içerecekti; bu son bahsedilenler için, iyi eğitilmiş bir hukuk öğrencisi olan Reinach emsalsiz niteliklere sahipti ve bu konu için hâlihazırda bir temele sahipti.

Yine de yaşam süresinin kısalığı Reinach'ın felsefesinin torso olarak kalmış olmasının tek nedeni değildi. Diğer tüm erken dönem fenomenologlar gibi onun da her araştırmacının, tıpkı bilimlerde olduğu gibi, sabırla ve metanetle katkıda bulundukları

---

[33] Bunu derslerinde anahatlarıyla vermemiş olabilir. Ancak kendi notları, diğer yazılarıyla birlikte, dul eşi tarafından, Nazi Almanyası'ndan kaçmak zorunda kaldığında yok edilmiştir. Ancak şimdi Bayerische Staatsbibliothek'te Reinach koleksiyonundaki bazı öğrencilerinin notlarının daha fazlasını söyleyeceği yönünde bir umut vardır.

müşterek bir bilimsel girişim olarak felsefeye inançları tamdı. Tek adamlı bir sistem gibi bir şey olamazdı. Böyle bir çerçeve içinde fenomenolojinin yeri neydi?

2. *Fenomenoloji Kavrayışı*

Reinach, Husserl'e öznel fenomenlerin zahmetli ancak esnek betimlemeler için Lipps'in psikolojik tekniğiyle donanmış olarak gelmişti. Husserl'in *Logische Untersuchungen*'i onun için öncelikle saf mantığın *terra firma*'sının [sağlam zemininin], genel olarak nesnel varlıklar anlamında *Sachen*'in ve tikel olarak da genel özlerin keşfi –ki bu ikisini Lipps'in başlangıçtaki psikolojizminde bulamamıştı– anlamına geliyordu. Husserl'in felsefe yapma şeklinin bu yönünü vurguluyor ve fiilen geliştiriyordu, buna karşın Husserl giderek daha keskin biçimde yeni öznelciliğine doğru dümen kırmıştı.

Reinach kendi fenomenoloji yorumunun program niteliğinde bir açıklamasını yapmamıştı. Bununla birlikte, Marburg'da 1914'te verdiği parlak bir dersi *Über Phänomenologie* Yeni-Kantçılık'ın kalesi olarak ayakta kalmaya devam etmektedir. Daha önce, bir hukuk kavramı olan taammüt* üzerine yaptığı bir çalışmada (1912) fenomenolojik yöntemin kısa bir tarifini vermişti, bu tarif şu cümlelerden teşekkül etmekteydi:

> Fenomenolojik analizin, onlardan elde edilen bir taammütü oluşturmak için –bu, taammüt için en özsel nitelikte olan şeyin yitirilmesini eninde sonunda içeren bir süreçtir– temsil, düşünme, hissetme ve irade gibi geleneksel kavramları yerleştiremeyeceğimiz anlamına gelir. Bunun yerine, orada kanlı canlı görüleyebileceğimiz şeyi aslına uygun bir şekilde ele alabilmemiz için kendimizi fenomene dönüştürmek konusunda çaba sarf etmek zorundayız.[34]

Fenomenlerin esas özünün ilk-elden görülenmesi Reinach'ın fenomenolojik yaklaşımının ana özelliği ve işlevini oluşturmaktaydı. Kendimizi görülenmiş nesneye dönüştürme ihtiyacına yaptığı vurguda, açıklaması kuşkusuz ki Bergsoncu dokunuşlar içermektedir.

Bu açıklamayla karşılaştırıldığında, Marburg dersi daha kap-

---

* Bilerek ve isteyerek suç işleme, tasarlayıp kurma.

[34] *Gesammelte Schriften*, s. 122.

sayıcı olmakla kalmaz, aynı zamanda daha "entelektüel"dir. Ancak burada bile Reinach fenomenolojinin çağrışımsal bir tanımını vermeyi reddetmiş, fakat bunun yerine fenomenolojik yaklaşımın fiilen tanıtlamaları yoluyla bariz bir tanımının bir eşdeğerini öne sürmüştür. Ayrıca, en başından beri, onun için fenomenolojinin yeni bir felsefe sistemi değil, problemlerin doğasının gerektirdiği ve özgül bir tavırla (*Einstellung*) mümkün kılındığı bir felsefileştirme yöntemi olduğunu açıkça ortaya koymuştur. Matematikten psikoloji bilimine dek uzanan yeni yönteme yönelik örnekleri aşağıdaki temel özellikleri sergiliyordu:

i. Fenomenolojik yöntemin amacı gündelik pratik tavrımızda göz ardı etme eğiliminde olduğumuz şeyleri nasıl göreceğimizi ve onları olabilecek en az sayıya indirgemeye yönelik alışılageldik girişimler –fenomenlerin yalnızca fakirleşmesine ve yanlışlanmasına götürebilecek bir girişimler– olmaksızın bu şeyleri biricik neliklerinde ya da özlerinde nasıl görebileceğimizi öğretmektir. Öyleyse, fenomenolojinin başlıca amacı bizi fenomenlere yöneltmek ve onlara dair kavrayışımızı açığa kavuşturmaktır.

ii. Fenomenoloji kendini olguların bir envanterini oluşturmak gibi bir şeyle sınırlamaz. Onların varoluşlarını göz ardı ederek özlerini araştırmayı arzular. Bu aslında, Reinach tarafından yeterince keskin bir ayrımı yapılmayan iki tavrı içermektedir: (a) Fizik gibi bir doğa biliminin yaklaşımının aksine, gözlemcinin bağımsızlığı anlamında gerçekliğe duyulan kayıtsızlık; Reinach'ın versiyonunda bu tavır değişimi Husserl'in fenomenolojik indirgeme tarzına göre özel bir yöntemin benimsenmesini gerektirmiyordu; (b) geometrideki gibi, fiili deneyimde hiçbir örneğinin ortaya koyulmadığı durumda bile, yalnızca ideal tipleri dikkate alan saf modellere duyulan ilgi; bu, her ne kadar Husserl'in tasarladığı soyutlama ya da "eidetik indirgeme" olmasa da, Reinach'ın bu bağlamda söz etmediği teorik bir idealleştirmeyi içermektedir.

iii. Fenomenler ve özlerinin görülenmesinin yanı sıra, Reinach bir adımı daha vurgulamıştır: Bu fenomenler (*Wesenszusammenhänge*) arasındaki özsel bağlantıların ve yasaların (*Wesensgesetze*) incelenmesi. Fenomenler arasındaki bu ilişkiler onların özsel doğasıyla belirlenir ve söz gelimi, "bir taşıyıcıya sahip olmak hareketin doğasında yatar", "bu tam da onun doğasından kaynaklanır" gibi tabirlerle ifade edilir. Reinach'a göre, bu türden özsel bağlantılar yalnızca mantık ve genel ontolojinin formel ya-

pıları arasında değil, aynı zamanda somut "maddi" fenomenlerin yapısında da, söz gelimi benzerlikleri içinde renkler arasında, vuku bulur. Onlar iki temel türden ibarettir: Özsel zorunluluklar ve özsel olanaklar. Kuşkusuz ki bunlar genellikle o kadar açıktır ki hiç kimse onlara dikkat etmez. Ancak, fenomenolojinin hakkını teslim etmesi gereken tam da bu göz ardı edilmiş önemsiz şeylerdir.

Bu bağlamda Reinach, belki de felsefesindeki en karakteristik özelliklerden biri olan *fenomenolojik a priori* teorisini geliştirmiştir. Bu teori a priorinin daha önceki kavrayışlarından radikal anlamda farklılaşmaktaydı. Başlangıçta, Reinach'ın a priorisi önermelerin bir özelliği ya da yargı veyahut da bilme edimleri değil, yargıda bulunulan ya da tanınan olgu durumlarıdır (*Sachverhalte*). Bu ontolojik olgu durumları ya da daha yerinde bir tabirle, bu olgu durumu unsurları arasındaki bağlantılardır ki (hakkında yargıda bulunulan nesne ve onun yargıda bulunulan özelliği), bu bağlantılar sayesinde olgu durumları a priori bir özelliğin taşıyıcılarıdır.[35] Demek ki a priori, öncelikle ontolojik bir kategoridir, epistemolojik değil.

Peki bir olgu durumunun a priori olması ne demektir? Açıkçası, bu konuda doğuştan ide diye bir şey yoktur. Aslında Reinach Kantçı a priori kavrayışıyla, deneyim*siz* bilgi olarak değil de, deneyimde *temellendirilmeyen* bilgi olarak onu yorumladığı ölçüde hemfikirdi. Zorunluluk ve evrenselliğin a priorinin önemli yönleri olduğu konusunda Kant'la mutabıktı: A priori olgu durumları tüm olanaklı örnekler için evrenseldir ve *Sachverhalt*'te içerilen a priori özelliğin özsel bir zorunlulukla taşıyıcısına ait olduğu anlamda zorunludur. Bununla birlikte, bu zorunluluğun gerçekten de yalnızca anlayışımızın örgütlenmesinden türetilebilecek bir düşünce zorunluluğu olduğu yönündeki imâ dan kaçınılmalıdır. Bu, Reinach'a göre, su katılmamış psikolojizm anlamına gelecekti. Onun zorunluluğu şeylerde temellendirilen ontolojik zorunluluktu, aklımıza dayanan epistemolojik zorunluluk değil. Evrensellik ve zorunluluk, Reinach için, a priorinin ikincil karakteristiğiydi; onlar dolaysızca görülenebilen ve eksiksiz bir apaçıklıkla verili olabilen özsel bağlantılar (*Wesenszusammenhänge)* olduğu yönündeki daha temel bir olgudan ileri geliyordu. Demek ki "a priori" en temelde, belli bir özelliğin bir nesnenin

[35] *Gesammelte Schriften*, ss. 6, 171,397.

özsel doğasınca gerektirildiği ve böylece bu türden bir şey olarak anlaşılabildiği bir olgudan başka bir şey değildir.[36]

Reinach da *analitik* ve *sentetik* gibi Kantçı terminolojiyi devralmış ve özümsemiştir. Şüphesiz ki Reinach Hume'u Kant'a karşı savunmuştu; Kant, Hume'un nedensel bilgiyi sentetik olarak ele alışını matematik bilgiyi analitik olarak ele alışının karşısına koyduğunda, Hume'u değerlendirmesi bakımından yanlış yorumlamıştı ki bu, kavramlar ve önermeler bakımından değil de izlenimler ve ideler açısından,[37] söz gelimi, daha doğrusu şeyler ve kastedilen ilişkileri bakımından düşünen Hume'a bütünüyle yabancı olan bir düşünme biçimidir. Her ne kadar Hume'un izlenimler yığını [bundle] olarak şeylere yönelik sensualist kavrayışı tarzında olmasa da Reinach'ın ilgi duyduğu tam da bu yöndü. A priori olanın bu yeni taşıyıcılarına, yani olgu durumlarına uygulandığında, "analitik" terimi böylece kavramın tanımında içerilen yükleme değil, şeyin özsel kısmını oluşturan herhangi özelliğe atıfta bulunur. Demek ki üç iç açıya sahip olma özelliği "üçgen" özünde analitik olarak içerilir, ancak (üç doğrunun sınırladığı düz bir şekil olarak tanımlanan) kavramında değil.[38] Bu anlamıyla "sentetik", birbirleriyle ilişkileri içindeki birtakım özler, söz gelimi bir üçgenin diğerine benzerliği gibi özellikler, arasındaki özsel bağlantılara dayanan bir ilişki durumunun özelliğidir.[39]

Durumun bu yeni yorumu a priori bilgiye yönelik geleneksel problemi ne denli etkilemektedir? Burası, gerek rasyonalist ge-

---

[36] Bu koşullar altında "a priori" etiketinin hâlâ uygun olup olmadığı pekâlâ merak edilebilir, çünkü bilgiye uygulanarak epistemolojik olduğu ve bilinen şeylere uygulanarak ontolojik olmadığı o denli kesin olarak kastedilmekteydi. Bu ilişkiyi a priori olarak adlandırmak onun daima tümevarımsal bir deneyimden bağımsız olarak, yalnızca özsel bir içgörüyle bilinebileceği anlamına gelmektedir burada.

[37] *Gesammelte Schriften*, s. 1 vd.

[38] Ontolojik ve mantıksal analitik bilgiyle sentetik bilgi arasındaki ayrım için ayrıca bakınız Pfänder, *Logik*, ss. 192 vd. (3. ed.).

[39] Burada bu eskiden kalma ve yıpranmış terminolojinin salt ontolojik bağlamda akla uygun olup olmadığı sorusu da sorulabilir. Zira entiteler arasındaki ilişkilerde kesinlikle "tetik" hiçbir şey yoktur, yalnızca onları temsil etme biçimimizde vardır. Önemli olan, "analitik" ve "sentetik" terimlerinin yalnızca kavramlarımız arasında değil, düşünce nesneleri arasındaki özgün ilişkilere işaret ettiğini de akılda tutmaktır. Asıl soru şudur: Bu tür nesneler arasında keşfettiğimiz ilişkiler olgumeselesi [matter-of-fact] açıklamalarından başka bir şeye izin vermeyen salt ilineksel "yanyanalığı" mı içermektedir? Ya da onlar arasında, "sentetik a priori" tabirinin işaret ettiği bir içgörü tipine izin veren özsel ilişkileri de bulur muyuz?

rekse empirist ve pozitivist düşünürlerden gelsin, düşünme ve yazma faaliyetinin bu denli irdelediği bir soruya verilecek kesin cevabın yeri değildir. Parmak ısırtan tümevarımları ve hipotetik üst-yapısıyla bilimsel bilgimizi, sentetik a priori ilkelerin desteğine ihtiyaç duymadan savunmayı –empirist eğilimlerine karşın– imkânsız bulan Bertrand Russell'ın durumunu hatırlamak yeterli olacaktır. Yine de bunların temeli olarak onun tüm öne sürebileceği, onlara [deney ve araştırmada] izlenecek yolu gerekçelendirmek için postulatlar olarak ihtiyaç duyulabileceğiydi, içgörüye dayanmaları değil; dolayısıyla diğer postulatlardan ziyade bunların benimsenmesi için görünüşe göre haklı nedenler bulunmamaktaydı. Reinach'ın yaklaşımı tümevarım ilkesini gerekçelendiremeyen empirizmle dogmatik a priori ilkelere dayanan rasyonalizm arasındaki çıkmaza en azından bir alternatif önermektedir: Onların kastettikleri fenomenler, kavramlar ve önermeler düzeyinin ötesine geçmek ve görüsel olarak verili olan yapılara atıfta bulunan olgu durumlarını araştırmak. Bazı durumlarda bunlar arasında yapısal hiçbir ilişki keşfedilemeyecektir; diğerlerindeyse, a priori bilimlerin her birinde olmasa da bazılarında içgörü-sağlayan özsel ilişkiler ortaya çıkacaktır. Durum bu olduğu müddetçe, "a priori bilgi"yi destekleyebilen, tüm özelliklerden sıyrılmış bir deneyimin sınırlarını aşabilen içgörülerle, istikrarsız a priori sentetik postulatlarımızı desteklemek durumunda olacağız.

Reinach özlere yönelik bu keşfin ve bu özler arasındaki özsel bağlantıların ötesinde, fenomenolojik yöntem için başka görevler düşünmemişti. Özellikle, Husserl'in indirgemelerine ihtiyaç duyulduğu yönünde bir bulgu olmamasının yanında, bilincin öznel fenomenlerinin imtiyazlı durumuna yönelik bir iddia da söz konusu değildi. Reinach bu özlerin bilinçte görünme biçimlerine yönelik bir çalışmaya ilgi duymamıştı. Dolayısıyla, Reinach için fenomenoloji en eksiksiz ve en somut çeşitliliği içinde incelenen özler ontolojisinin tüm maksat ve amaçlarına karşılık gelmekteydi.

Dahası, Reinach'ın özler fenomenolojisi tamamen realistti. Her ne kadar söz konusu meselenin bariz bir tartışması Reinach'ın yazılarında geçmese de matematiksel ya da yasal entitelere yönelik tartışması, göründüğü şekliyle fiziksel ve ruhsal fenomenlerin görünürdeki epistemolojik bağımsızlığını yalnızca kabul etmekle kalmamış, aynı zamanda öze ve değerlere bilen öznenin bağımsız bir statüsünü atfetmek için Platoncu realizmden bile yararlanmıştır.

3. *Fenomenolojisinin Örnekleri*

Her ne kadar matematik ve doğa bilimleri alanında kendini yabancı hissetmese de Reinach'ın felsefe öncesi eğitimi hukuk alanındaydı. Çoğunlukla toplumsal ve yasal fenomenler sahasında yeni fenomenolojik yöntemin güçlü yanlarını tanıtlamak istemesi bu nedenle ancak doğal karşılanabilirdi. Yayınları arasında etik ve yasal önemi itibarıyla taammüt üzerine yazılan bir makale fenomenolojik psikolojinin özellikle aydınlatıcı bir kısmını içermektedir. Ancak onun en önemli ve en geniş kısmı yeni fenomenoloji yıllığının ilk cildine yaptığı katkısıydı, bu yıllıkta görünürdeki keyfiliği içinde salt pozitif hukukun bile, aslında bu hukukun yapısını aydınlatabilen "a priori" özleri nasıl içerdiğini göstermeye çalışıyordu. Reinach'ın vurgulu tekzibine karşın, medeni hukukun a priori temelleri üzerine yaptığı inceleme sıklıkla eski doğal hukuk kavrayışını canlandırma girişimi olarak yorumlanagelmiştir. Bunun ölümcül bir hata olup olmadığı sorunundan gayrı, Reinach a priori yasasını pozitif hukuk'un ideal bir modeli olarak takdim etme yönünde herhangi bir niyeti reddediyordu. Bu kavrayışın geleneksel yasa uzmanları için ne idüğü belirsiz bir şey olarak görünmesi bu nedenle pek şaşırtıcı gelmemelidir. Reinach yasadaki sentetik a priorisinin matematik ve bilim gibi alanlarda paralellerinden ne ölçüde farklı olduğunu yeterince açığa kavuşturmamış da olabilir. Böylelikle, bu çalışmanın zengin içeriğinden tüm argümandan nispeten bağımsız olan ve ancak Reinach'ın yaklaşımının verimliliğini örneklendiren yalnızca iki öğretiyi seçeceğim.

A. SOSYAL EDİMLER TEORİSİ – Medeni hukuk yapılarını anlamak için en önemli fenomenlerden biri yasal vaattir. Ancak Reinach'a göre, bu yasal vaad hâlihazırda yasa-öncesi bir öz taşımaktadır. Bu nedenle, söz konusu vaad genel olarak, ait olduğu sosyal edimler bağlamında incelenmelidir. Burada tekrardan, fenomenolog şimdiye dek basitçe sorgulanmaksızın kabul edilen fenomenlere dair elverişli çalışmaların yokluğu ile karşı karşıya kalmıştı. Yine de bu anlamda "âşikar" olan şey çoğunlukla "kişinin yanından bir kere geçtiği ve hele binlerce kere geçtiği" bir şeydir yalnızca. Vaadin hakiki yerini belirlemeye çalışırken Reinach ilk olarak işaret ettiği, kendiliğinden diye adlandırılabilecek edimler arasında bulunanlardan bazıları, karar almak ya da bir

şeyi tercih etmek gibi failin bütünüyle içinde cereyan eden bir etkinlikle tanımlanırken, diğerleriyse kıskanmak, bağışlamak ya da buyruklar vermek gibi özünde diğer kişilere yöneltilmekle tanımlanmaktadır. "Başkasını-dikkate-alan" (*fremd-personale Akte*) edimlerin bu ikinci grubunda Reinach, bağışlama gibi başkaları tarafından ifade edilmesi ya da kabul edilmesi gerekmeyen bu eylemlerle buyruklar, talepler, nasihatler, sorular, cevaplar ve iletişim kurmak gibi yalnızca başkalarınca ifade edildiğinde ve kabul edildiğinde anlamlı olan eylemler arasında da başka ayrımlar yapmıştı. Bu ikinci alt-grubu Reinach "kabul edilmesi ve anlaşılması gereken" (*vernehmungsbedürftig*) edimlerden ibaret olarak tanımlıyordu. Sonuç olarak, bunlar kelimeler ya da jestler dışavurulan bedensel ifade formundaki bir dış yüzeyi, yani bir "beden"i gerektirirler. Asıl anlamıyla sosyal edimlerden söz ettiğinde Reinach'ın aklındaki bu gruptur. Daha başka analizler (1) koşullu ve koşulsuz sosyal edimler, (2) bir failden ya da bir alıcıdan daha fazlasına sahip olan edimler ve (3) kişinin kendi adına yürütülen ve başka birinin yerine yürütülen edimler arasında bir ayrım ortaya koymuştur ki bu ayrım hukuk alanında özel bir öneme sahiptir. Tüm bu edimler ve onların değişime-uğramış hâlleri açıkçası yasal fenomenler sahasından çok daha geniş kullanım sahasına sahiptir. Ancak bu tür sosyal fenomenler ve sosyal bağı anlamak için onları kullanmak adına şimdiye dek çok az şey yapılmıştır. Reinach onları yasal fenomenlere yönelik, yani özellikle hukuki bağlayıcılığı olan yükümlülük ve iddiaların birincil kaynağı olarak vaade yönelik çalışmasının yalnızca arkaplanı olarak kullanmıştır.

Reinach'ın daha önce ya göz ardı edilen ya da yanlış yorumlanan fenomenleri ortaya koymaktaki kavrayış keskinliğinin iyi bir örneği pozitif hukukun varoluşunu kendisine borçlu olduğu edimlerden ibarettir. Sık tekrarlanan bir teori bu edimleri buyruklarla özdeşleştirir. Reinach, bu teorinin, özünde belli şahıslara hitap edilen buyrukların aksine, muhatabı olmayan tanımlar gibi yasal koşullar bakımından anlamlı olmadığını ısrarla vurgulamıştır; söz gelimi, doğum tamamlandığında hukuki kişiliğin başlangıcını tayin eden bir koşul, buyruğun belli kişilere yöneltildiği anlamda muhatapsızdır. Reinach bu türden yasal bir olgudan sorumlu olan özgül bir edimi *Bestimmung* (yürürlüğe-girme), hâlâ daha öte fenomenolojik analizlere ihtiyaç duyulan bir edim olarak adlandırmıştır.

B. HUKUKİ VARLIKLARLA İLGİLİ ÖZSEL YASALAR – Bununla birlikte, Reinach'ın medeni hukuk'un a priori temelleri konusundaki incelemeye duyduğu temel ilgisi hukuki fiilleri değil, iddialar, yükümlülükler, özellik vs. gibi onların atıfta bulundukları hukuki varlıklarla ilgiliydi. Burada ilk ilgi duyduğu şey salt psikolojik fiiller ya da işlevlere indirgenemeyecek, kendi başına varlıklar olduklarını göstermekti: Bu indirgemeler fenomenleri yanlışlayan yasal bir psikolojizmi imâ edecektir. Bunlar matematiksel varlıklar gibi zamansız ve değişimden münezzeh değildir. Bunun yerine, Reinach onlarda onları kavrayan düşünürden bağımsız olan, ancak yine de bu düşünürün yaratıp yıkıma uğrattığı özgül zamansal varlıkları görmüştü. Reinach'ın temel ilgisi bu olayları kontrol eden özsel yasalara yoğunlaşmıştı.

Örneğin, bir iddianın yerine getirildiği anda ya da ondan feragat edildiğinde veyahut da en azından belli koşullar altında reddedilerek sona erdirildiği özsel bir yasa vardır. Reinach'a göre, bu yasa deneyimden elde edilen tümevarıma dayanmaz. Daha çok, a priori doğruluk olarak evrensel ve zorunludur. Mademki Reinach bu yasaların, ortaya koydukları olgu durumlarına varana dek izini sürmektedir, onların sonlanmalarıyla ilgili yasaları denetleyen iddiaların doğası tam da budur. İnsanın aklına kolayca gelebilen şey bu yasaların, Reinach'ın kastettiği anlamda bile fiiliyatta analitik olmalarıdır ki burada söz edilen özelliklerin kurucu unsurlar olarak hukuki iddialarda içerilmeleridir. Buna karşın, Reinach onların sentetik karakterde oldukları iddiasını sürdürmüştür. Zira bunlar "iddia" özüyle "yerine getirilme", "feragat" ve "reddetme" özleri arasındaki dışsal ilişkilere dayanır. Tüm parçalarını içeren bir "iddia"nın daha önceki eksiksiz bir betimlemesi için Reinach'a sormamız gereken nihai yanıtı kendisi henüz cevaplamamıştır. Oysaki "iddia" özü, söz gelimi yerine getirme "niyeti" gibi bir şeyi içerecekse, o zaman iddianın bu türden bir yerine getirme *teyit edildikten* sonra sonlanması yerine, iddiadan "tam da yerine getirildiği anda sonlanması"nı da içereceği sonucu yine de çıkmayacaktır. İddia hele hele kurucu unsurlarından birisi olarak "feragatla sonlanma"yı ya da "reddetme suretiyle sonlanma"yı hiçbir şekilde içermez. Demek ki bu özsel yasalardan bazılarının yalnızca müşterek ilişkileri içinde özlerinin incelenmesinden ortaya çıktığını ve böylelikle Reinach'ın kullandığı anlamda sentetik olduklarını iddia etmek için iyi bir örnek gibi görünüyor.

Reinach'ın [yasanın] yürürlüğe girmesini bu özsel ilişkilerle kesintiye uğratmak için pozitif yasaları yasaklamayı kastetmediği anlaşılmalıdır. Öyleyse pozitif hukuk, reşit-olmayanlar durumunda ya da iddia sahibinin alacaklısını kandırmak istediği durumda olduğu gibi iddia sahibinin iddiadan vazgeçmesinin hükmü kalmadığında, iddiaların yerine getirildiği anda sonlan*ma*yacağı hükmünde bulunur. Ancak Reinach'a göre, bu türden bir müdahale, söz konusu sonlanma olmasa özsel yasanın hükmünün devam edeceğini kanıtlamaktan başka bir şey yapmaz. Bu yasalar elbette –söz gelimi matematikçinin 2+2=5 hükmünü vermeye muktedir olmadığı– matematikte bulduğumuz yasalardan oldukça farklıdır. Bu farklılık göz önüne alındığında, Reinach'ın kavrayışını daha fazla açıklamak gerektirebilir. Kuşkusuz ki bu özsel yasalara yönelik daha fazla iddiada bulunmamak bu yasaların, [bu karakteristikleri] zorunlu olarak gerektirmesinden ziyade, "mantıksal içerimi" ya da daha iyi bir ontolojik bütünleştirme gibi bazı karakteristikleri talep etmesinden daha güvenli bir yoldur. Başka bir deyişle, onlar özsel zorunluluk yasalarından ziyade özsel eğilim yasaları olacaktır.

Seçilmiş Kaynakça

Başlıca Yazılar

Gesammelte Schriften (1921) (G.S.) Hedwig Conrad-Martius'un takdimiyle posthumus baskı; din felsefesine dair fragmanları içermektedir.

İngilizce tercüme: "What is Phenomenology" *Philosophical Forum* I (1968) içinde, tercüme Devers Kelly ve *The Personalist* I (1969), tercüme Dallas Willard.

Reinach üzerine yazılan makaleler

HUSSERL, EDMUND. "Adolf Reinach," *Kantstudien* XXIII (1919), 147-49.

VON BAEYER, ALEXANDER. *Adolf Reinachs Phänomenologie.* Bern Dissertation, 1969.

İngilizcede Reinach Çalışmaları

OESTERREICHER, JOHN M., *Walls are Crumbling.* New York: Devin-Adair, 1952, ss. 99-134.

Reinach materyallerinin derlemesi için bakınız E. Avé-Lallemant, *Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen* ss. 171-180.

D. MORITZ GEIGER (1880-1937): FENOMENOLOJİK ESTETİKTEN METAFİZİĞE DOĞRU

Moritz Geiger, Husserl'in fenomenolojik yıllığının ortak editörlerinden biriydi. Her ne kadar bu, Fenomenolojik Hareketin tarihindeki yerini perçinlese de fenomenolojinin Geiger'in felsefesinde ne denli merkezi bir konumda olduğunu ve kalmaya devam ettiğini söylemek nispeten daha zordur.

Geiger'in çalışmaları ve felsefi kişiliği hakkındaki en çarpıcı şey ilgi alanlarının ve çok yönlülüğünün kapsamıydı. Etkileyici *Systematische Axiomatik der Euklidischen Geometrie*'de (1924) gösterildiği gibi, estetik gibi alanlara ne kadar hâkimse matematiğe de o kadar hâkimdi. Bunun yanı sıra, Kierkegaard ve Jaspers'in kullandığı anlamda varoluş felsefesi gibi alanlara güçlü bir ilgi duymaktaydı.[40] Deneysel psikoloji alanlarındaki ilk çalışmaları ona psikoloji tarihinde bile bir yer kazandırmıştır.

Böylelikle, ilk izlenim felsefe ve bilim gibi çeşitli sahalara oldukça kopuk bir giriş olduğu yönündedir. Bununla birlikte, Geiger'in yayımlanmış ve yayımlanmamış yazılarına dayanan tahmin ve bunların daha derin incelenmesi en azından iki baskın kaygıyı açığa çıkartmaktadır. Bunlardan biri, Geiger'in bir kitaba dönüştürmeyi arzuladığı sanatın "psikolojik" işlevi üzerine bir makalede ifade edilir. Bu, aşağıdaki cümlelerle başlamaktadır:

> Tuhaf değil mi? Burada, kişinin Hollanda'da her gün karşılaşabileceği, alelade dış görünüşüne pek de dikkat etmeden yanından geçtiğimiz biri gibi pek de ilgi çekici olmayan insanlarımız var: Rembrandt onların arasından gelir ve en sade hâlleriyle onları tasvir eder –ve şimdi Night Watch (Gece Devriyesi) tablosunun önünde hoşnut ve etkilenmiş olarak dururuz... Böylece mucizeleri gerçekleştiren, başka herhangi bir yerde deneyimlediği bir şeyden farklılaşan ve yalnızca dini ve metafizik içgörülerden duygusal anlamda etkilenmekle (*Ergriffenheit*) mukayese edilebilecek etkiler yaratan ruhsal bir sürecin doğası nedir?[41]

Hakiki estetik deneyimi taşkın bir sentimentalizmden ayırma kaygısıyla bir arada düşünüldüğünde bu sorulara verilen yanıt,

---

[40] Nispeten mütevazı bir kavrayış olsa da en azından onun orijinal bir fragmanı arta kalmıştır. Bakınız "An Introduction to Existential Philosophy" *PPR* III (1943), 255-78.

[41] *"Zugänge zur Ästhetik*, s. 67.

Geiger'in estetikteki felsefi amacıydı; fenomenoloji yanıtlar bulmak için kullanılacak başlıca yöntemdi.

Son yılları süresince Geiger estetik konusunda geniş kapsamlı bir kitap üzerine çalışmış, ancak tamamlayamamıştı. Bu yöndeki hazırlıklarından artakalan çoğunlukla Almanca olan, "neredeyse otuz yıldır verdiği derslerinden elde edilen notlar, özel çalışmalara dair şerhler, tasarlanan kitapların taslakları, müsveddeler ve bitmemiş bölümler." İngilizce versiyon için hazırlanan tek sayfalık bir içerikler tablosu da bulunmaktadır. Bu zemine dayanan, önde gelen Münihli bir öğrenci olan Klaus Berger 247 sayfalık *Die Bedeutung der Kunst* (Sanatın Anlamı) başlıklı birlikli bir metni bir araya getirmiştir, söz konusu metin İngilizce projesinin yaklaşık dörtte birine tekabül etmektedir –bu kendi çapında bir başarıdır– zira özellikle, metinleri değiştirmeksizin içerikleri düzenlemek ve kimi zaman yeniden düzenlemek zorundaydı, buna karşın bölüm başlıklarını ve yeni içerikler tablosunu eklemiştir. Nihai metin dikkate değer bir ilginin bazı yeni motifleriyle bir torso olarak kalmaktadır. Öyleyse, Geiger'in kitap için yazdığı önsöz "hiçbir felsefi ve bilimsel disiplinin insan varoluşunun özüne estetik kadar yaklaştıramayacağı" yönündeki temel tezde ifadesini bulmaktadır. Estetik tavır (*Haltung*) üzerine olan son bölümün bazı altbölümlerinde de "varoluşsal Ben", empirik ve canlı "Ben"in aksine, insan varoluşunun en derinde yatan özü ve tüm estetik haz ve mutluluğun mekanı olarak belirlenmektedir. Nihai metnin son altbölümleri estetik mutlakçılık, görelilik ve değerle uğraşmaktaydı. Fenomenoloji, göreliliğin üstesinden gelebilecek upuygun bir değer bilgisine giden yolu açan psikolojik bir açıklamaya karşıt olarak hatırlanır. Oysaki nispeten kısa olan bu tartışmaların ötesinde, salt hazdan ayırt edilen şekliyle *Gefallen* (estetik çekicilik) edimleri aracılığıyla açığa vurulan "fenomenolojik nesnellik"le ilgili ayrıntılı bir analiz söz konusu değildir.

Geiger'in diğer ilgisi bilime yönelikti, bir ilgi ki aslında diğer çoğu fenomenologun duyduğu ilgiden çok daha ileri düzeydeydi. Bilimin sonuçlarını ve hatta görünürdeki sınırları dâhilindeki yorumlarını kabul etmişti. Ancak bilimin bütünüyle kendi ayakları üzerinde durabileceğini düşünmüyordu. Bilimin göz ardı edilmeye uygun olan ve felsefenin açıkça ortaya koyup açığa kavuşturabileceği metafizik kalıpları içerdiğini savunuyordu. Ne yazık ki eleştirel çalışmalar yoluyla formüle etmek dışında, bilim için bu türden bir metafiziği formüle etmekten kaçınıyordu. Bu

alanda Geiger salt fenomenolojik yaklaşımdan gelen bir yanıtı bekleme eğilimini pek taşımıyordu.

Husserl'in Geiger'e yönelik tahmini, büyük ölçüde kendi gelişimine göre değişiklik göstermekteydi. Husserl, açıkçası fenomenolojik bir psikolog olarak Geiger'in çalışmalarına büyük saygı gösteriyor, söz gelimi *"Philosophie als strenge Wissenschaft"*a yazdığı uzun bir dipnotta Geiger'in empati sorununa yönelik eleştirel fenomenoloji araştırması dolayısıyla [bu saygıyı] ifade ediyordu. Bununla birlikte, yirmilerde Geiger *Jahrbuch*'ta ilk iki betimleyici çalışmasını yayımladıktan sonra, Husserl Geiger'in felsefesinin yalnızca "dörtte biri"nin sahiden fenomenolojik olduğuna karar kılmıştı.[42]

Geiger, verimli ve dahiyane bir şekilde, hiçbir zaman Husserl'e yeni felsefe yapma biçimini başlatmak konusunda güvenmekten vazgeçmedi. Ancak, diğer Münih fenomenologlarıyla birlikte, Geiger, Husserl'in fenomenolojiye dair idealist yorumunun keskinliğini kavramaktan yoksun olduğu gerçeğini ve realist tutumun fenomenolojik olarak daha savunulabilir olduğu olgusunu gizlemiyordu.

Geiger, Amerikan felsefesiyle doğrudan temas kuran özgün fenomenologların ilkiydi. 1907 gibi erken bir tarihte Geiger, o zamanlar zaten Münih'te *Privatdozent*'ti, Birleşik Devletler'e bir yıl için gelmiş, çoğunlukla Harvard'da çalışmalarını yürütmüş ve William James ve Josiah Royce ile görüşmüştü.[43] 1926'da Stanford Üniversitesinde misafir öğretim üyesiydi, aynı süreç 1935'te tekrarlanmış ve aynı zamanda Harvard'daki altıncı Uluslararası Felsefe Kongresine iştirak etmiş, orada kayda değer fenomenolojik bir ilgi uyandıran iki yazı okumuştu. Birleşik Devletler'deki son ve daimî ikameti, Naziler Yahudi kökeninden ötürü, onu Göttingen Üniversitesindeki mevkisinden azletmelerinin ardından, Vassar College ona tam zamanlı bir iş verdiğinde 1933'ten sonra gerçekleşmişti. Üç yıl süren yoğun öğretim sürecinin ar-

---

[42] Roman Ingarden'e mektup, 24 Aralık 1921.

[43] Bu yıla ait elle yazılmış altı ciltlik ayrıntılı bir günlüğü tutuyordu; bu günlüklerden ikisi şimdi Bayerische Staatsbibliothek'in *Geigeriana* koleksiyonunda bulunmaktadır. 1907 güzünde Harvard'daki sömestiriyle ilgili olanı James ve Royce'la olan birtakım görüşmeleri rapor eder. Aslında Geiger, emekliliğine ayrılan James'le olduğundan ziyade derslerine ve seminerlerine katıldığı Royce'la çok daha iyi felsefi bir ilişki kurmuştu. Ancak fenomenolojinin konusu ve Husserl'in çalışmaları bu karşılaşmalarda kesintiye uğramış görünmüyor.

dından, birdenbire kalp krizinden vefat edince dostu Ralp Barton Perry, hakkında bir anma konuşması yapmıştır.

Belki de Geiger hakkındaki en karakteristik şey felsefi problemleri hızlıca kavraması ve bunlara zekice ve yaratıcı yaklaşımıydı. Gelgelelim, Geoger'in 57 yaşındayken vaktinden evvel gelen ölümüyle yarıda kalan çalışmaları genel itibarıyla, birlikli bir felsefe oluşturulamayacak kadar deneysel ve bölük pörçük kalmıştır. Ona özgü olan daha çok, tam olarak fenomenoloji sahasındaki en âlâ ve en özgün çalışmalarının pek çoğu "-e katkılar", "-e fragman" ya da "-e yaklaşımlar" başlığını taşımasıdır. Özellikle son çalışmalarında yaptığı gibi, farklı tavırları benimseme ve betimleme yönündeki kayda değer becerisi söz konusu olduğunda, "tavır almak"ta isteksiz görünüyordu. Aslında, geç dönem çalışmalarının gösterdiği gibi, fenomenolojik tavrı metafizik gibi alanlara yaklaşmak için kaçınılmaz olarak düşünse de bu tavırla daimî olarak ne denli özdeşleşeceğinden bile emin değildi. Geiger, en iyi hâliyle –duyarlı yaklaşımı, geniş kültürü, merakı, net ve aynı zamanda canlı takdiminin, hiçbir zaman dibe vurmaksızın, derinlere kadar nüfuz etmesine izin verdiği somut fenomenolojik çalışmalarıyla uğraşmaktaydı. Dışa dönük özgürlükçü kişiliğiyle birleştirildiğinde bu değerler hem yurt içinde hem de yurt dışında sahip olduğu ve daha önceki fenomenolojinin en etkili sözcülerinden biri hâline getiren kişisel çekiciliği büyük ölçüde izah eder.

1. Geiger'in Fenomenoloji Kavrayışı

Geiger ardında sistematik hiçbir kitap ya da fenomenoloji izahı bırakmadı. Yeni yaklaşıma duyduğu ilgiyi Lipps danışmanlığında yaptığı erken psikolojik çalışmaları üzerinden geliştirmiştir. Wilhelm Wundt'un[44] danışmanlığındaki bazı önemli deneysel çalışmalardan sonra, temel ve karmaşık duygular (1905) konusunda betimleyici ve sınıflandırıcı bir doktora tezi yazmıştır. Burada, "fenomenoloji" terimini koşullara yönelik çalışmayı ve fenomenin önemini onun içsel niteliklerini araştırmak pahasına – tam da Pfänder'in Geiger'in büyük bir saygı duyduğu *Phänomenologie des Wollens*'te beş yıl önce yaptığı gibi– erteleyen bir yaklaşım için defalarca kullandı. Bu fenomenoloji kavrayışını Göt-

[44] Bakınız E. G. Boring, *A History of Experimental Psychology*, ss. 339, 642.

tingen'de geçirdiği bir dönemden sonra dikkate değer ölçüde geliştirdi. Daha sonra 1907'de, "Nitelik Teorisine Metodolojik ve Deneysel Katkılar" şeklindeki sıkıcı bir başlık altında kitap hacmindeki çalışmasında, kısmen Weber-Fechner yasaları gibi klişeleşmiş meselelere yönelik kayda değer deneysel çalışmalara dayanarak ortaya koyduğu şey, tecrübeye dayanan tüm feraset ve emeğin heba olduğunu ölçmemizin ve bu türden bir durulaştırmanın yalnızca Husserl tarafından *Logische Untersuchungen*'de yaptığı türden araştırmalardan beklenebileceğinin ne mene bir şey olduğunu açığa kavuşturmaksızın göstermiştir. Bunun yanı sıra Geiger şimdi, şimdiye dek duyum teorisinde göz ardı edilen edim ve nesne arasındaki farkı takdim etmiş ve söz konusu ayrımın bu yasaların anlam ve geçerliliğine yönelik tüm farkı yarattığını göstermiştir. Üstelik, Geiger edimlerin yanı sıra nesneler arasındaki "a priori ilişkileri" vurgulamış, "fenomenoloji"yi öncelikle nesneler arasındaki bu ilişkilerin incelenmesi şeklinde adlandırmış ve böylelikle Meinong'un *Gegenstandstheorie*'sini Husserl'in fenomenolojisiyle fiilen özdeşleştirmiştir, bir özdeşleştirme ki Husserl'in kendi yazılarını yazdığı zamanda kifayetsiz bir gerekçelendirmeydi, ancak Husserl'in erken dönem Göttingen ve Münih Çevreleri tarafından yorumlandığı biçimiyle tipikti. Aslında, fenomenoloji *teorisi* söz konusu olduğunda Geiger daima – yönelimsel *nesneler* anlamında *Sachen*'le uğraşan– *Gegenstandsphänomenologie*'yi[45] tercih etmişe benziyor. Oysa, "Katkılar"da bile, sadece bir dipnotta da olsa, *Aktphänomenologie*, edimler fenomenolojisinden, bizzat Geiger'in somut fenomenolojik çalışmaları gerçekleştirdiği bir sahadan bahsetmekteydi. Belli bir bağlamda kavradığı biçimiyle fenomenoloji, geometrinin doğa bilimleriyle nasıl bir ilişkisi varsa psikolojiyle de öyle bir ilişki içinde bulunuyordu. Bu, Geiger'in yeni fenomenoloji yıllığına yaptığı ilk katkıda da imâ edilen bir fenomenoloji kavrayışıdır. Estetik haz fenomenolojisi üzerine yaptığı çalışma, fenomenolojiden bu psikolojik fenomenin, özsel niteliklerini ve özsel yasalarını, tümdengelim ya da tümevarım temelinde değil, özsel tiplerin ve ilişkilerin bir görüsü temelinde beklediğini açıkça ortaya koymaktaydı.

Belki de Geiger'in fenomenolojik yönteme yönelik kavrayışını

[45] Bu özellikle Paul F. Linke'nin (1876-1955) savunduğu fenomenoloji versiyonuydu; bakınız özellikle *Philosophische Hefte* 2 (1930), 65-90.

daha net formüle ettiği yegâne durum Pfänder'in yöntemi üzerine yazdığı makalede (1930) bulunmaktaydı, Geiger'in Münih'te bulunduğu ilk yıllar süresince (1904-1923) bunlar Pfänder'in kavrayışına dair karakteristikler olmasına karşın, belki de daha çok – aşağıda bahsedilen belli değişiklik ve eklemeler hariç olmak kaydıyla– kendi kavrayışına özgüdür.[46] Bir yöntem olarak fenomenolojinin üstlendiği rolü vurgulayan ve Husserl'in ilkelerinden ayırt edildiği biçimiyle Münih Çevresinin ilkelerini açıklamak yönünde ilk belirgin çabaları temsil eden bu makale özellikle aşağıdaki noktaları vurgulamaktadır:

i. İngiliz duyumsalcılığının ve Machçı pozitivizmin sınırlaması olmaksızın evrensel empirizm, fenomenlerin saf önyargısız bir betimlemesi uğruna, verililiğin azami düzeyde tanınmasına dayanmaktadır;

ii. Fenomenlerin, "salt fenomenlere", yani İngilizce konuşan ülkelerin Occam'ın Usturası olarak adlandırdığı daha basit fenomenlere indirgenmesiyle, tüm çarpıtıcı yeniden-yorumlamalarına yönelik tedbirler;

iii. Bireysel fenomenlere dayanarak tesis edilen ve görülenen genel özlerin tanınması uğruna nominalizme karşı çıkmak;

iv. fenomenolojinin özgün nesnelciliğiyle ve "dolaysız tavır"da verildiği şekliyle fenomenlere yönelik hükmü kabul etme isteğiyle uyumlu olan realizm.

Bununla birlikte, bu, eski fenomenologlar için müşterek bir zemin olsa da Geiger'in kavradığı biçimiyle fenomenolojinin son sözü değildir. Bu nedenle, Geiger'in, görelilik kuramıyla başlayan bilimdeki en son gelişmelerle yakın bir temas içinde bulunduğunu dikkate almak durumundayız. Görünüşe göre bilime duyduğu bu saygı, bilim, söz gelimi *verildiği hâliyle* renk ve ses fenomenlerine ve hatta –kendilerini deneyimlediğimiz şekliyle– uzay ve zaman fenomenlerine dair nihai gerçekliği reddederek farklı hatlar boyunca tesis etmek durumunda olduğu "transfenomenal" dünyayı izah etse de, fenomenolojik yaklaşıma dair sınırlamaların olduğu ve a priori doğruluklarıyla bir fenomenolojinin yalnızca öznel ya da fenomenal dünyanın anahtarını elinde bulundurduğu konusunda onu tatmin etmiştir. Oysaki nesnel gerçeklik konusunda bilim insanlarının verdiği hükmü kabul

---

[46] Bakınız benim "Neues Licht auf die Beziehungen zwischen Husserl und Pfänder" *Tijdschrift voor Filosofie* 36 (1974), ss. 572-3.

etme yönündeki bu isteklilik, Geiger'in nesnel bir natüralizme dair tutumu benimsediği anlamına gelmez. Doğrudur, Geiger tartışma götürmez görünen temel tavırlardan (*Einstellungen*) kaynaklanan gerçekliğin doğası gibi problemlere karakteristik bir eğilim sergiliyordu. Ancak hem –dış dünyanın bilgisini mekanik terimlerle izah etmeye çalışan– natüralizmin hem de –şimdi fenomenolojiyle özdeşleştirdiği–[47] "dolaysız tavır"ın içerimleriyle düşünmek söz konusu olduğunda, bunların her ikisinin de ciddi çelişkiler içerdiğini keşfetmişti. Özellikle dolaysız formu içindeki fenomenolojik yaklaşım aşağıdaki türden kafa karışıklıklarıyla sonuçlanır:

i. Dış algının nesnelere, yani gerçekte olduğu şekliyle uzaydaki nesnelere uzandığı yönünde ciddi bir iddiada bulunulamaz. Olsa olsa onların görünüşlerini bize Ay'ı bir disk olarak gösterdiğindeki gibi verir, Geiger'e göre bu da dolaysız tavrımızda gördüğümüz şeydir. Bu zihinsel ve dolayısıyla öznel bir nesneden başka bir şey değildir. Yine de bu zihinsel nesne "bizde" değil, uzayda görünürlük kazanır. Oysaki bu dışa "yansıtma" fenomenolojik olarak kavranılamazdır.

ii. Algılara hareket eden ışığın ve ses dalgalarının neden olması dolayısıyla, duyu algısındaki meşhur zaman aralığı gibi aralıklar, onların mesajları bize ulaştığında olduğu gibi, kendimizin dışındaki nesneleri algıladığımız yönündeki iddiayı imkânsız kılarlar.

Bu, Geiger'in fenomenolojik yaklaşıma dair özsel ve daimî sınırları onayladığı anlamına mı geliyor? Harvard'daki yazısında (1927), hem natüralist hem de –yalnızca özlerin durumu gibi problemleri çözme durumunda olan– fenomenolojik yöntemin metafizik bir yöntem tarafından aşıldığını öne sürüyordu. Bununla birlikte, metafiziğe dair daha geniş kapsamlı bir çalışmayı önceleyen 1930 tarihli bir kitapta, fenomenolojinin belli değişikliklerle kendini-düzelteceğini öne sürüyordu; ne yazık ki Geiger bu konuda hiçbir açık emare ortaya koymamıştır. Dolayısıyla, ilk görüşte fenomenolojinin salt öznel fenomenlere ya da görünüşlere mukadder bir geri çekilmesi ve eleştirel bir realizmin canlanması gibi görünebilen şey fenomenolojik kaynaklara nihai an-

---

[47] *Die Wirklichkeit der Wissenschaften und die Metaphysik.* – Ayrıca bakınız İngilizce makalesi "The Philosophical Attitudes and the Problems of Essence and Subsistence,"1927'de Harvard'daki Altıncı Uluslararası Felsefe Kongresinde okunmuştur.

lamda geri gidebilen kanıtlara dayanan fenomenolojik bir yaklaşımdaki ufak bir değişiklikten daha fazlası anlamına gelemez.

Bu durumda aşikâr olan, Geiger'in, "transfenomenal" bir alana tecavüz etme ve insan bilgisinin nihai değerlendirmesini yapma araçları ve hakkı olarak ontolojiye yönelik bir iddiada bulunurken, fenomenolojiyi epistemolojinin özsel parçası olarak benimseyen ancak onu fenomenal bir dünyayla sınırlayan Nicolai Hartmann'ın "eleştirel ontolojisi"nin cazibesine kapılmış olmasıdır. Bu meselelere yönelik olarak Geiger'in nihai kararsızlığı evrensel felsefi bir yöntem olarak fenomenolojiye yönelik mutlak itimat söz konusu olduğunda şüpheye yer bırakmaktadır. Buna karşın, en azından –diğer fenomenologların çabucak göz ardı ettiği– son zamanlardaki bilimin bazı kafa karıştırıcı yönleriyle karşı karşıya kalmıştır. Bunlar ve dışsal bilginin konuyla ilgili kafa karıştırıcı durumları fenomenolojinin, süresiz olarak ertelenemeyen yarım kalmış bazı işlerini gözler önüne sermektedir.[48]

2. *Fenomenolojisinin Örnekleri*

Bazı bilgi alanlarında, Geiger fenomenolojik yaklaşımın uygulanamayacağını düşünüyordu. Söz gelimi matematikte bu doğrudur. Dolayısıyla, Geiger'in Öklitçi geometriye dair etkileyici aksiyomatikleri, sadece keyfî tanımlarla değil, özsel bir yapıyla ilişkili tanımlar ve aksiyomlarla (*Wesensdefinitionen* ve *Wesensaxiome*) matematiksel nesnelerin yapısını kavrama girişimi üzerine aksiyomlarını kuran a priori bir çalışma anlamında, yalnızca bu anlamda, fenomenolojik olarak kabul edilebilirdi.

Geiger'in kendisinin "fenomenolojik" terimini tatbik ettiği somut çalışmalar estetik ve psikoloji alanlarındaydı. Aslında, estetik nesneye yönelik bir inceleme olarak estetik kavrayışı estetik edimleri göz ardı eden psikolojik-olmayan bir yaklaşımı gerektirecekti. Yine de Geiger nesnelerin görünürlük kazandıkları edimlere yönelik çalışmalarla estetik nesnelere giden yolun açılmasını kaçınılmaz olarak görüyordu. Ancak bu sayede, dâhil olmaları tüm estetik yaklaşımı tahrif eden taşkın amatörlerin sinsice soktukları sözde-estetik malzemeyi uzak tutmak mümkündü. Geiger için, politik anlamda samimi olan demokrat, sanatı kabaca

[48] Bu problemlere yönelik son zamanlarda yapılan fenomenolojik bir saldırı için bakınız benim "Critical Phenomenological Realism" başlıklı makalem, *PPR* I (1940) içinde, 154-76, şimdi *Doing Phenomenology*'ye (1975) eklenmiştir, ss. 149-163.

bir uyuşturucu olarak kullanan kişi ile duygusal taşkınlığıyla sanatın kendini-disipline-eden ve titiz mütefekkiri arasında fark gözetmeyen sahte bir demokratlığa itiraz ediyordu. Özellikle, G. T. Fechner'in, ne türden olursa olsun hazzı içermesi şartıyla, her tür deneyimi değerlendirdiği "deneyimsel estetik"ten yola çıkan estetik deneyimlerin yozlaşmalarına ve karikatürlerine itiraz ediyordu.

Geiger'in bu amaca giden yoldaki betimleyici çalışmaları temel ve karmaşık duygular, duygu bilinci ve duygu durum empatisi (*Stimmungseinfühlung*) problemi gibi meselelerle, deneysel prosedürlerden bile bir ölçüde yararlandığı bir sahayla başlıyordu. Fakat fenomenolojik estetik psikolojisindeki en önemli ve en net çalışması estetik haz deneyimiyle ilgiliydi. En azından bu alandaki en önemli bulgularına yönelik ilk izlenimi aktarmaya çalışacağım.

A. ESTETİK HAZ [ENJOYMENT] – Geiger'in, her ne kadar sınırlı olsa da bu alışılagelmedik zengin çalışmasında öncelikli ilgisi estetik hazzın sıkça tartışılan konularının genelde daha geniş bir haz bağlamı içine yerleştirmekti ki bu yaygın olarak zevk, keyif, tatmin, gibi ilgili fenomenlerle karıştırılagelmiştir. Aslında, söz konusu çalışmanın daha büyük bir kısmı genel hazza yönelik çalışmaya ayrılmıştır. Hazırlık niteliğindeki bir durulaştırma, tüm hazzın keyif alınabilir bir deneyimken, her keyif alınabilir deneyimin haz olmadığını göstermiştir. Söz gelimi, idaresi güç bir yükümlülüğün altından birden kalkmak haz değildir. Haz bir şeyden keyif duymadan da ayırt edilmelidir; keyif durumundaki başlıca farklılıklardan biri, keyfin saiklerini araştırmanın anlamlı oluşudur ki Geiger bu anlamı ayrıntılı olarak incelemiştir; bir şeyden haz duyma durumunda, hazzın da özünde yönelimsel bir nesnesi olsa da, bu saikleri araştırmak anlamlı değildir. Bunun yanı sıra, Geiger doğası gereği mantıksal kavramlar, sayılar ya da ilişkilerden haz duyamasak da ne türden nesnelerden, özünde belli görüsel bir tamlıkla sunulan herhangi bir nesne ya da olgu durumundan elde edilebilecek sonuçlarla özsel olarak haz duyulabileceği yönündeki soruyu ele almıştır. Haz duyma ediminin kendisine gelince, aşağıdaki özellikler karakteristik olarak belirlenmiştir: (1) Çaba gibi bir edimin aksine haz duyma, alırlık kipinde bir nesneyi dinlediğimiz merkezi bir deneyimdir. (2) Tavır alışı imâ eden bir onay (*Gefallen*) edimiyle karşılaştırıl-

dığında, söz konusu nesneye kendini-teslim-ediş pahasına, haz bu türden bir duruşun terk edilmesi anlamına gelmektedir. (3) Arzu ya da öfke gibi çevresel olarak yükselen bu tür deneyimlerin aksine, haz duyma haz duyan ben'e yakın olarak ortaya çıkması bakımından ben-merkezlidir. Üstelik, neşenin aksine, haz duyma deneyiminin odaklandığı yer, nesnede değil, ben'dedir. Ayrıca, özellikle kavranmak, dokunulmak, kemikleşmek ya da heyecan duymak gibi değişiklikler söz konusu olduğunda, egoyu doldurma ve soğurma eğilimi taşır. "Yoğunluk" sorunu daha önce çeşitli şekillerde, söz gelimi Lipps tarafından, söz edilen bir boyutun açığa kavuşturulmasına yol açmaktaydı: Hazzın içsel bir ağırlığı ve ciddiyeti anlamında derinlik.

Yalnızca bu arkaplana dayanarak Geiger *estetik* hazzın ayırt edici niteliklerini keşfetmeye girişmişti. Hiçbir nesne tipinin *estetik* bir haz için özünde uygun olmadığı ortaya çıkar. Tüm ihtiyaç duyulan şey ben'den duyulan hazzın belli içsel mesafesidir ki görme ve duyma gibi durumlarda elde edilmesi nispeten kolay, ancak söz gelimi kişinin kendi bedensel hareketleri durumunda imkânsız olmasa da daha zordur. Dolayısıyla, şarap ya da kişinin duygu durumları gibi estetik-olmayan ürünlerin bile estetik bir hazzı olabilir. Dahası, estetik haz nesnesinin görüsel zenginliğine (*anschauliche Fülle*) gösterdiği dikkatle tanımlanır. Bunun yanı sıra, estetik-olmayan hazların aksine, estetik haz kendini yitirmeyi ve haz duyulan nesneye yoğunlaşmayı (*Aussenkonzentration*) içerir. Aslında, söz konusu nesneye olan bu yoğunlaşma, hakiki estetik tavrı taşkın bir amatörün kendi kendine haz duyduğu sözde estetik tavırdan ayıran şeydir; söz konusu amatör yalnızca "kendinden" ve kendi "duygulanmasından" haz duyar. Son olarak, Kant'ın ünlü tabiri "çıkarsız/ilgisiz haz"daki çıkarsızlık/ilgisizlik anlamı bencil çıkarın yokluğu olarak açığa kavuşturulur.

Bu betimleyici tavsiflerin hiçbiri genel olarak hazzı ve özel olarak da estetik hazzı onların belli farklılıkları üzerinden tanımlama girişimi anlamına gelmiyordu –bu türden tavsifler, fenomenal renk gibi durumlarda da aşina olduğumuz Geiger'in düşüncesi bakımından imkânsızdır. Yine de Geiger'inki gibi bir analiz fenomenleri belirleme ve aydınlatma girişiminde yardımcı olabilir.

B. VAROLUŞSAL DERİNLİK – Geiger'in estetiğin fenomenolojik psikolojisi konusundaki çalışmaları yapılmak için yapılma-

mıştır. Bunlara hükmeden en azından daha geniş çaplı iki ilgiydi: Birincisi anahatlarından daha fazlasını vermediği sanatsal değerlerin incelenmesi olarak estetik; diğeriyse insan varoluşu için önemi bakımından sanat anlayışıydı.

Bu, insan varoluşu için sanatın ayrıcalıklı önemini belirleme girişimiydi ki bu girişimde Geiger sanatı sanatsal-olmayan teşebbüslerden ayırt etmek için kullandığı bir sanat etkisini vurguluyordu: Yüzeysel etki karşısında derin etki. Geiger yüzeysel etkiler sanatla uyumsuzken, derin etkilerin onun için özsel olduğu iddiasında bulunur. Peki duygular durumunda, bu tuhaf derinlik metaforuyla ne kastediliyordu?

Theodor Lipps daha *Ästhetik*'inde bir derinlik duygusundan, nesneye empatik olarak yansıttığımız "benim kendi derinliğim olan bir nesne derinliği"nden söz ediyordu. Öte yandan, Lipps'in derinlik kavramının psikolojik empati teorisine bağlı olduğu gerçeğinden gayrı, psikolojik derinlik kavramı Geiger için fenomenolojik bir durulaştırmaya ihtiyaç duymaktaydı. Bu, yüzeysel etkiyi derin etkinin karşısına koymakla kısmen gerçekleştirilebilirdi. Yüzeysel etkiyle Geiger bir gerilim filminden duyulan gerilimi, oyunların verdiği heyecanı, şakaları, şekilleri çarpıtan aynaların komik etkileri ya da yeme içmeden alınan hazları kastediyordu ki bunlar insan doğasının "canlı" ya da tinsel-olmayan yanını etkilemekteydi. Ayrı farklılık, haz ve mutluluğu karşılaştırdığımızda etik psikolojisinde de bulunabiliyordu: Haz genelde yüzeysel bir fenomenken, mutluluksa bir derinlik fenomenidir. Sanatsal-olmayan hazlar bizi daha mutlu kılarak derinden etkilemez; sanatsa etkiler.

Gelgelelim, bu, derinlik metaforuna net bir anlam yüklemez. Geiger haz fenomenolojisinde, "deneyim derinliği" tabirinden, hepsi de fenomenolojik olarak anlamlı ve tanıtlanabilir olan mümkün beş anlamı ayırt etmeye çalışıyordu. Bu haz fenomenolojisi aşağıdaki durumları simgeliyordu:

i. Bir deneyimin ben'in [self] "yörüngesine girmesi";

ii. Onun ben'in [self] "derin" bir katmanından kaynağını alması;

iii. Etki noktasının ben'in [self] en derininde bulunması;

iv. Beni [self] soğurması;

v. Söz konusu deneyimin kendi "ağırlığının" olması.[49]

---

[49] *Beiträge zur Phänomenologie des äesthetischen Genusses*, s. 61.

Muhtemelen bu anlamlar arasında bağlantılar vardır. Ancak Geiger'e göre sanatın etkisi için temel olan iii. anlamdır, yani sanatın derinliği içindeki ben'i doldurmasıdır ki ben'e belli bir yakınlığı (i. anlam) ve v. anlamdaki deneyim ağırlığını açıkça varsayan bir etkidir. Bu, özünde estetik hazda olduğu gibi ben'in bütünüyle soğurulmasına (iv. anlam) yol açabilir. Oysaki bu ii. anlamı dışlamaktadır. Zira, özünde estetik deneyim, kökenini ben'in dışında değil dışarıdan, yani sanat eserinden alır.

Elbette ki Geiger'in tüm kavrayışı, ben'in metaforik anlamdan daha fazlasında derinlik ve genişlik gibi boyutları içerdiğini imâ etmekteydi. Bu kavrayışı ayrıntılı olarak ortaya koymayıp savunmasa da bazı analizler ve tesadüf eseri Scheler'in analizleriyle paralel olanlar somut durumlarda görünüşe göre böyle metaforik betimlemeleri kullanma hakkını savunmaktadırlar.[50]

C. BİLİNÇDIŞI – Erken fenomenoloji bazı gerekçeler sunmaksızın bilinçdışı problemlerini yok saymakla suçlanmaktaydı. Yine de spekülatif metafizikçilerin çılgın hipotezlerine ve bilinçdışıyla ilgilenen psikanalistlere karşı eleştirel uyarılarına rağmen, fenomenoloji onun varlığını hiçbir zaman reddetmedi. Burada söz konusu olan, Geiger'in bilinçdışı konusundaki "fragmanlar"ıdır.

Geiger'in bilinçdışı sorununa yönelik çalışması, bütünüyle farkında olduğu psikanalize duyduğu ilginin öncelikli sonucu değildir. Ana ilgisi psikolojiydi, daha açık söylersek, "psikolojik gerçeklik"in doğasının doğru anlaşılmasıydı. Psikolojik olanın özünde bilinç deneyimi olduğu bir psikolojiye karşı savunduğu tutum, tıpkı fiziksel nesnelerin algılanıp algılanmamalarından bağımsız olarak ele alındığı gibi, fiziksel olanın da bilinçli olarak deneyimlenip deneyimlenmemesinden bağımsız olarak kendi başına gerçek olduğudur. Özünde bilinçli olan fiziksel olanın teorisine karşın, bu kavrayış bilinçdışı olanı en azından ilkece mümkün kılmaktadır.

Bu türden bilinçdışı bir gerçeklik fenomenini göstermek için Geiger iradeyi incelemeye koyuldu. Karar evreleri (*Willenssetzung*) ve iradi davranış (*willentliches Verhalten*) arasında ayrım yaparken, ilkinin bilinçli olabileceğini teslim etmiştir. İkinci aşa-

[50] "Derinlik"in bu anlamları arasında bir ayrım yapma girişimi Dietrich von Hildebrand'ın "Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis"inde bulunabilir Part III, *JPPF* V (1922), 524 vd.

mada, fenomenolojik analiz bilinçdışı bir iradenin meydana gelmesini ortaya çıkarabilir. Söz gelimi, bir tren istasyonuna gitme kararını yerine getirirken, amacımız üzerine kafa yormadan, bir sohbet senaryosu gibi tüm etkinlik türleriyle meşgul olduğumuzda, beklenmedik iradi bir davranış vuku bulur. Yine de artık deneyimlenmese de Geiger'e göre irade hâlâ mevcuttur ve onu tekrar deneyimlediğimizde orada olmakla yeniden keşfedilir. Bu durum iradenin aslında etkisinin geçmeye başladığı ve yeniden işe koyulduğu kişide temel itibarıyla farklılaşır. Bu iradî davranışın derin bir uykuyla bölündüğü durumlarda daha da açık hale gelir. Zira uyandıktan sonra iradî davranışı tekrardan başlatmaya gerek yoktur. Yapılması gereken, kendi çapında ayrıcalıklı olan edimi "yeniden-etkin-hâle-getirmek"tir. Böyle bir yeniden-etkinleştirme daha önceki iradi davranışın yalnızca hatırlanmasıyla özdeşleştirilemez: Zira böyle bir hatırlama hiçbir zaman eylemin devam ettirilmesinin güvencesini vermeyeceği gibi, saatin tiktaklaması gibi, yalnızca birdenbire durduğunda dikkat çeken, kolayca fark edilmeyen bir koşulun işaretlerini yeniden uyandırdığında iradi bir davranışa sahip değildir. Zira, derin uyku durumunda bilinçdışı irade yalnızca fark edilmekle kalmaz, bilinçten bütünüyle yoksundur. Dolayısıyla, fenomenolojik bir irade incelemesi onu yalnızca kazara bilinçli olan, bizi alıp götürecek bir itici güçten meydana gelen bir gerçeklik gibi açığa vurur. Gerek etkin-hâle-getirilerek gerekse etkin-hâle-getirilmeden varolabilir. Geiger'in ele aldığı bilinçdışı iradenin diğer bir örneği hipnoz sonrası telkindir. Kuşkusuz ki bu durumda bilinçdışı iradenin bütünüyle fenomenoloji sahasının dışına çıktığı ve söz konusu iradeye yalnızca çıkarımla ulaşılabileceği söylenebilir. Ancak bu onun özsel olanaklarını ortadan kaldırmaz.

Doğrudur, bu, psikanalistlerin "bilinçdışı" sözcüğüyle, yani varsa da yalnızca özel psikanalitik tekniklerle, özellikle daha önce bastırıldığında bilinçli hâle getirilebilen bir şeyle göstermek istediklerini tesis ederken pek yeterli değildir. Oysaki bu, "önbilinçli/bilinç-öncesi" [preconscious] kavramını, yani uygun koşullar altında bütünüyle bilince çıkabilen bir zihinsel yaşamın bu parçasını desteklemektedir. "Bilinçdışı"na dair Geiger'in fenomenolojik gerekçelendirmesi bilincin eşzamanlı olarak eşlik etmediği fiziksel fenomenlerin olanağını en azından göstermiştir.

Seçilmiş Kaynakça

Başlıca Eserleri

"Bemerkungen zur Psychologie der Gefühlselemente und Gefühlsverbindungen," *Archiv für die gesamte Psychologie* IV (1904), 233-88.

"Methodologische und experimentelle Beiträge zur Quantitätslehre" Lipps, Th., ed., *Psychologische Untersuchungen* I içinde (1907), ss. 325-522.

"Über das Wesen und die Bedeutung der Einfühlung," *Bericht über den IV. Kongress für experimentelle Psychologie* (1911), 1-45.

"Zum Problem der Stimmungseinfühlung," *Zeitschrift für Asthetik* VI (1911), 1-42.

"Das Bewusstsein von Gefühlen," *Münchener Philosophische Abhandlungen* (1911), ss. 125-62.

"Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses," *JPPF* I (1913), 567-684.

"Das Unbewusste und die psychische Realität," *A.g.e.*, IV (1921), 1-138.

Die philosophische Bedeutung der Relativitätstheorie. Lecture (1921).

Systematische Axiomatik der Euklidischen Geometrie (1924).

"The Philosophical Attitudes and the Problems of Essence and Subsistence," *Altıncı Uluslararası Felsefe Kongresinin Bildirileri* (Harvard, 1927), 272-278.

Zugänge zur Ästhetik (1928).

Die Wirklichkeit der Wissenschaften und die Metaphysik (1930).

"Alexander Pfänders methodische Stellung," *Neue Münchener Philosophische Abhandlungen* (1930), ss. 1-16.

Ölümünden Sonra Yayımlananlar

Die Bedeutung der Kunst. Zugänge zu einer materialen Wertästhetik. Gesammelte, aus dem Nachlass ergänzte Schriften, ed. Klaus Berger and Wolfhart Henckmann. Munich: Wilhelm Fink, 1976.

Geiger Üzerine Yapılan Çalışmalar

L1STOWELL, EARL OF, *A Critical History of Modern Aesthethics.* London: Allen, 1933, ss. 83-86.

MÉTRAUX, ALEXANDRE, "Zur phänomenologischen Ästhetik Moritz Geigers", *Studia philosophica* (1969), 68-92.

MÉTRAUX, ALEXANDRE, "Edmund Husserl und Moritz Geiger", *Die Münchener Phänomenologie,* ss. 139-57.

Geiger'in felsefi yazıları şimdi Münih'deki Bayerische Staatsbibliothek'te toplanmıştır: Bakınız E. Avé-Lallemant, *Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen*, ss. 139-57

E. HEDWIG CONRAD-MARTIUS (1888-1966): FENOMENOLOJİ VE GERÇEKLİK

Eberhard Avé-Lallemant tarafından yazılmıştır
(H. Spiegelberg tarafından tercüme edilmiştir)

1. Conrad-Martius'un Fenomenolojik Hareketteki Yeri

Hedwig Conrad-Martius Göttingen Fenomenolojik Çevresinin geliştirdiği fenomenolojik yaklaşım türünü etkileyici bir şekilde temsil etmiştir. Kısmen Aristotelesçi ve Skolastik terminolojiyi sürdürdüğü müteakip girişimleri bile, ilgili fenomenolojik zeminden türetiliyordu daima. Bu yönde belirleyici olan şey Husserl, Scheler ve Reinach'dan başlamak suretiyle, Göttingen Çevresinde ayrıntılı olarak ele alınmış olan fenomenolojik özler analiziydi.

Kuzey Almanya'nın iyi bilinen tıpçı bir ailesinden gelen genç Hedwig Martius yaşadığı çağda akademik çalışmalara girişen ilk kadınlardan biriydi. Başlangıçta edebiyat öğretmenliği yapan (daha sonra kendi şiir ve tiyatroya dair girişimlerini askıya almıştır) Martius kısa bir süre sonra giderek felsefeye ilgi duymaya başlamıştır. Münih Üniversitesindeyken Moritz Geiger'in seminerleri üzerinden Münih fenomenolojik çevresine girmiştir. Geiger de onu Göttingen'de Husserl ve Reinach'a tavsiye etmiş, orada yerel çevrenin tartışmalarında önde gelen bir rol üstlenmiş ve Dietrich von Hildebrand'ın ayrılışından sonra, *Philosophische Gesellschaft Göttingen*'in başkanlığını devralmıştı. Göttingen'de ikamet ettiği zaman fenomenolojinin ilk zirvesiyle aynı zamana dek geliyordu. Göttingen o zamanlar neredeyse erken dönemdeki tüm fenomenologların etkinlik merkeziydi: *Logische Untersuchungen*'deki tutumundan *Ideen*'inkine doğru geçen Husserl oradaydı; Lipps'in öğrencilerinin oluşturduğu Münih Çevresini Reinach ve Theodor Conrad temsil ediyor ve onlar yürütüyordu ve son olarak, bu yıllarda Scheler söz konusu gruba özel dersler veriyordu. Genç felsefecinin temel zihinsel oluşum ve biçimlenmesini aldığı yer burasıydı. 1912'de pozitivizmin epistemolojik temellerine dayanan ilk bağımsız çalışması *Philosophische Fa-*

kultät'ın verdiği ödülü kazanmıştır. Yunanca dil sertifikası gerekliliği gibi Göttingen Üniversitesinde bazı kurallarından ötürü Pfänder, bu yazıyı bir doktora tezi olarak derhal teslim almış ve böylece genç öğrenci Münih'te övgüye değer doktora derecesini almıştı.

O dönemde kadın felsefeciler için akademik kariyer hâlâ ulaşılamazdı. Demek ki Hedwig Martius'la aynı yılda hayatını birleştiren Theodor Conrad, Martius'un üstün felsefi becerileri göz önüne alındığında, [Bergzabern'de (Palatinate)] çiftlik kurarak felsefi çalışmaları için ekonomik bir temel ve boş zamanı elde etme tasarısını hayata geçirmiştir. Orada ve Münih'te mekik dokuyan Conrad-Martius müteakip yıllarda gerçeklik ontolojisi için bir temel geliştirmiş ve kendi felsefi çalışmalarını bunun üzerine kurmuştur. Aynı zamanda, büyük filozoflara –özellikle Alman İdealistlerine– yönelik yoğun bir çalışma sürdürmüş ve doğa bilimlerine yönelik ayrıntılı bir çalışma yürütmüştür. I. Dünya Savaşı'nın akıbeti şimdi Batı Alman sınırında bulunan çiftlik üretimini bitirmiş ve devam eden yıllarda geçim derdi Conrad'ın başlıca meşgalesi olmuştur. Yine de çiftlik evi, neredeyse "Bergzabern Çevresi"nden söz edilecek kadar, Göttingen fenomenologlarının buluşma yeri olarak kalmıştı. 1930'dan sonra Conrad Martius felsefi çalışmalarına devam etmiş. Bir Alman üniversitesinde (*Habilitation*) –şimdi mümkün olan– ders verme hakkını elde etme yönündeki çabaları çoğunlukla Alman ekonomik krizi ve 1933'ten sonra Nazilerin ırka dayanan sınırlamaları dolayısıyla (Conrad-Martius'un büyükannesi ve dedesi Yahudi'ydi), başarısızlığa uğramıştır. Bu nedenlerden ötürü, bu dönemden kalan başlıca çalışması –fenomenolojik temellerin evrensel ontolojisi– basılamadı. Şimdi felsefi yayınlar, onun için yalnızca dergilerdeki makalelerde ve derslerde mümkündü.[51] Ancak bunlar doğa felsefesindeki geniş alana yayılan çalışmalarını yaptığı yıllardı, bunlardan biri yurt dışında yayımlanmış, diğeriyse uzmanlaşmış bilimsel bir çalışma adı altında yayımlanmıştır *(Der Selbstaufbau der Natur)*.

Ancak II. Dünya Savaşı'ndan sonra, her ne kadar ekonomik koşullar fazlasıyla müşkül olmaya devam etse de kısıtlanmamış bir etkinlik Conrad-Martius için mümkün hâle gelmiştir. Mütea-

---

[51] Şimdi *Schriften zur Philosophie*'de toplanmış, E. Avé-Lallemant tarafından düzenlenmiştir. 3 vol. Münih, 1963-65.

kip yıllarda ardı sıra pek çok yayın yapılmıştır. Nihayet 1949'da Münih Üniversitesinde de bir okutmanlık mevkisi elde etmiştir. Böylece, sonunda ellilerde daha geniş kitlelere ulaşmak adına büyük bir hamle yapmıştır. Bu dönem boyunca çalışmalarının odağı antropoloji ve kozmolojiyle ilgili felsefi çalışmalara, özellikle uzay ve zamana yönelmiştir. Bunun yanı sıra, şimdiye dek evrensel ontolojisinin merkezi yönü yeniden ele alınmış ve tekrar düzenlenmiştir. Diğer temalara gelince, bilgi, yaratıcılık ve felsefi yöntem fenomenolojisiyle ilgili yeni araştırmalardan söz edilmelidir. Son olarak, Husserl, Heidegger ve Nicolai Hartmann'la ilgili olarak fenomenoloji ve kendi yaklaşımı konusunda net düşünümleri vardır. Bu çalışmalarda Conrad-Martius kendi tutumunu "ontolojik fenomenoloji" olarak nitelendirmiştir.

2. *Fenomenoloji Kavrayışı*

Conrad-Martius için, fenomenolojik araştırmalar sahası yalnızca spesifik, tam anlamıyla tanımlanabilir bir araştırma sahasıydı, bu sahada tüm pratik yaşamın yanı sıra tüm felsefi ve bilimsel sahaların özünün temel itibarıyla açığa kavuşturulması gerekmekteydi. Bu açığa kavuşturma işini gerçekleştirmek için, tüm bu sahalardan miras kalan yerleşik fikirler göz ardı edilmedi yalnızca, aynı zamanda soruşturulan nesnelerin ve bu soruşturmayı gerçekleştiren öznenin fiili gerçekliği de göz ardı ediliyordu. Dolayısıyla, bu bağlamda, Conrad-Martius bu etiketi kullanmadan "fenomenolojik [bir] indirgeme"yi icra etmişti. Aslında, "indirgeme" tabirini bile açıkçası reddetmiş, çünkü ona göre, Husserl'in icra ettiği fenomenolojik indirgeme yalnızca fenomenler sahasını açmakla kalmamış, aynı zamanda bunun içine olgusal bir bariyer de çekmişti. Bu, yalnızca Conrad-Martius'un gerçeklik fenomenine yönelik çalışmalarıyla ilişkili olarak eksiksiz biçimde tartışılabilir.

Temel fenomenolojik yaklaşım benimsendiğinde, "tüm varolanlar"ın sınırsız çokluğu, "tüm mümkün bilinç nesnelerinin toplamı" fenomenolojik araştırmalar için mümkün hammadde olarak önümüzde uzanmaktadır.[52] Her ne olursa olsun, bu durumda ideye dönüştürülebilir (*in Idee gesetz*) ve dolayısıyla fenomenolojik bir öz analizi başlangıç noktası hâline getirilebilir. Görünüşe

[52] A.g.e. III, s. 335, 375 vd.

göre ilkin tehlike arz eden kaotik bir hâldeki "resimli fenomenoloji kitabı" (Scheler), araştırma sahasının yapısal örgütlenmesiyle denetlenmektedir. İlkin, "ideasyon" (ideye dönüştürme) zemininde, başlangıçtaki her fenomenin sahici bir eidos'a (*Wesenheit*) ve dolayısıyla sahici bir fenomen ya da kök-fenomene (*Urphänomen*) dayanacağı kanıtlanmamaktadır.[53] İkincisi, merkezi bir fenomen ortaya çıkar, yani *Wesenheiten*'inki (*eide*) de dâhil olmak üzere tüm fenomenler sahasının varlık tarzından ortaya çıkan gerçeklik fenomeni daha yakından belirlenebilir.

Conrad-Martius için ideasyon sayesinde "sahici [bir] fenomen"in tesis edilmesiyle, gerçek fenomenolojik çalışma kısa bir süre önce başlatılmıştır. Bu şimdi iki aşamada ilerlemektedir. İlki söz konusu fenomenin diğerlerinden soyutlanmasına, özellikle yakın ve mukayese edilebilir fenomenlerin karşısına konulmasına dayanır. Fenomen ancak hatasız olarak belirlendiğinde, söz konusu girişimin ikinci ve belirleyici aşaması vücut bulur: Fenomenin betimleyici ya da sunumsal [presentational] bir şekilde içsel kendine-özgülüğünün takdimi. Burada önceden-verili sabit kavramlara geri dönmek imkânsız olduğu için ve fenomen yalnızca içsel içeriğine referansla nitelendirilebilmesi dolayısıyla, dolambaçlı ya da analojik olan –işaret eden, gösteren, ancak betimleyici bir karakterde olmayan– bir konuşma şeklinin hayata geçirilmesi gerekmektedir. Bunun amacı fenomene atıfta bulunarak onu görülenebilir hâle getirmektir ve –ancak bu olabilir: Sağlık ve tanımlayıcılık burada, verili şeye, yani sunulan fenomene tam olarak uymasında yatar. Demek ki Conrad-Martius için ana nokta salt "ideasyon" değil, fenomenin kendisinin içkin kendine-özgülüğünün belirgin hâle getirilmesini hatırlamak esas niteliktedir. *Realontologie*'nin ilk bölümünde gerçeklik fenomeninin analizi iki-aşamalı bu yaklaşımın bir örneğini ortaya koyar.

"Saf fenomenler"e verilen eidetik atıftan ötürü, fenomenoloji Conrad-Martius için de özler bilimidir. Onun sorgulama yönü felsefe içinde iki boyutta tanımlanır: Epistemoloji ve metafiziğe karşıt olarak. Conrad-Martius'a göre epistemolojik soruşturma, fenomenlere karşılık gelen olgu durumlarının olgusal olarak vu-

---

[53] Öznenin gerçekleştirdiği tüm belirlenimlerle ilişkili olarak, bağımsızlığı içinde *Eidos*, *Wesenheit* olarak adlandırılır, buna karşın, *Ideen*'in (ideasyon'da) dolayımladığı özneyle ilişkisi içinde, *Urphänomen* olarak kavranır. ("Die Idee ist das gegenständlich für sich gesetzte Wesen irgendeiner Sache." "Durch das gegenständliche Transparent dieser Idee hindurch erfasse ich ... die Wesenheit" *Das Sein*, s. 49, 85).

ku bulmalarını ortaya çıkarmayı amaçlar. Dolayısıyla, fenomenoloji fiili gerçekliğe olan yaklaşımla ilgilenir. Fenomenoloji bu görev itibarıyla onun yerini alamaz, ancak epistemolojik soruşturmanın, içinde ilerlediği ufuklar söz konusu olduğunda zorunlu hazırlıkları yapmak zorundadır. Metafizik soruşturma fiili gerçekliğin nihai kaynağına yönelir. Bir olgu sorusu olarak, fenomenoloji de ona cevap veremez. Ancak tekrardan bu, söz konusu gerçekliğin temel sahalarına yönelik özün –çoğunlukla gerçeklik fenomeninin özüyle birlikte– açığa kavuşturulmasını gerektirir. Böylece her iki taraftan bakıldığında da başlangıç niteliğindeki fenomenolojik araştırmalara geri dönüyoruz. Conrad-Martius'a göre fenomenoloji ve empirik bilimlerin –özellikle de doğa bilimlerinin– içinde bulundukları ilişkiye, ileride doğa felsefesindeki çalışmalarla bağlantılı olarak değinilecektir.

3. Gerçeklik Fenomeni

"Gerçeklik *fenomeni*"nden ancak fenomenolojik olarak belirlenebilir bir veriyle ilgili bir mesele olması anlamında bahsedilebilir: Kendini gerçeklik bilincinde gösterdiği hâliyle gerçekliğin kendisinin momenti ve gerçeklik olarak gerçeklik. İçeriğine gelince, bu fenomen idealliğin yanı sıra saf fenomenalliğin de tam karşıtıdır. "Gerçeklik, varlığı bakımından kendi zemini üzerinde duran bir şeydir".[54] Tam olarak bu kendine-özgü-olmaklıkta, bu fenomenolojik olarak belirtik kılınmalıdır. "Nitekim tüm bir dünyayla onun dolaysızca ve 'naifçe' gerçek olmasının bilincini bağlantılandırdığımız için, bu bilinçte özsel bir zorunlulukla içerileni bizim için belirtik kılacağız yalnızca."[55] Münasip bir analiz "gerçekten varolanın. . . vuku buluşunun özsel olarak değil, yalnızca varoluşsal olarak desteklenebilir olduğunu" göstermektedir: Gerçekliğin tüm özü, varlığı (*seinshaft*) bakımından ontik temellenmişliğine (*seinshafte Gegründetheit*) dayanmaktadır."[56] Bu ontik temellenmişlik özsel kendine-özgülüğünde açımlanacak olan gerçeklik fenomeninin özünü meydana getirir. Dolayısıyla, buradaki can alıcı nokta "varoluşsal" bir yapının *özü*nün belirlenimidir.

Conrad-Martius ilkin dışsal algı, daha sonra da "ben-türünde

---

[54] *Schriften* I, s. 36.

[55] *Realontologie* §I.

[56] *Das Sein*, s. 6.

varlık" (*ichhaftes Sein*) üzerinden gerçeklik fenomenine yaklaşımı başlattı. Dış algı çözümlemesi –duyusal fenomenal görünümden (*Erscheinungsaspekt*) duyusal olanı aşan maddi niteliklere, oradan da kendinde maddi cisimselliğin gömülülüğüne (*Eingesenktheit*) götüren– verili olanın bir derecelenmesini açığa çıkarır. Son olarak belirtilen faktörle, gerçek varlığın özel bir kipi Conrad-Martius'un "hypokeimenal Varlık formu" (*hypokeimenale Seinsform*) diye adlandırdığı şey olarak kavranabilir. Bu varlık formunun varoluşsal yapısı saf olarak dışsallaşan *(Geäussertheit)* varlığın gerçekleşmesine dayanır, bu dışsalaşmada o, varlığını ve "kendi üzerine" katlanan (*auf sich selber*) neliğini (*Sosein*) bulur ve kendini dışarıya bununla sunar. Uzaysallık, bu varlık formuyla bağlantılıdır, ancak nelik varlığı önceleyen bir şey olarak koyutlanamaz. Dolayısıyla, saf dışsallaşma faktörü uzaysal olarak anlaşılamaz, bilakis uzayı-koyutlayan (*raumsetzend*) olarak anlaşılmalıdır. Uzay ve zamanın az önceki varsayımı üzerinden gerçeklik fenomenini belirlemeye yönelik her türlü girişim hakikati illaki ıskalamalıdır. Dışsal deneyim çözümlemesiyle bağlantılı olarak, Conrad-Martius duyu sahalarını ve maddi yapılarla korele olan duyusal verilerin tüm tayfını/spektrumunu araştırmış ve böyle yaparak, maddi konstitüsyon fenomenlerini, kimyasal bileşenle ilişkili olarak, ton ve sesi, sıcaklığı, ışık ve rengi, koklanabilir- ve tadılabilir-olmayı, gerçeklik ontolojisinde temellendirme yoluyla ayrıntılı olarak ele almıştır. Anlamlar dairesi, maddi varlıkların kendine-özgülüğünü açığa vurma karakterinde belirtik kılınır. Conrad-Martius duyusal verilerin ve görünüşlerin bilinen ve tezahür eden özsel veriler olduğunu iddia eden sensualizme karşı itiraz eder. "Onlar kendilerinin –onları taşıyan ve temellendiren şeyin– ötesine geçer. Onlar maddesellikten 'söz eder'ler, bu maddeselliğin işlevleri onlardır ve onların özel bir türüdür."[57] Zihin onları kategoriler (*kategorial*) içinde yorumlanabilecek entitelerin sahih varlığına (*Seinsselberkeit*) götüren kılavuz niteliğindeki adımlar olarak kullanır ki bunlar duyusal verilen temeli olarak eşzamanlı biçimde verilidir. Bu anlamıyla "transendental" dolaysız deneyim dairesine de aittir.

Gerçeklik fenomeninin diğer bir yaklaşımı bilincin kendisinin ontolojik kavranışında yatar. Burada Conrad-Martius Husserl'den yola çıkmıştır. Saf bilinç bölgesinde, o, Husserl'in, "*olgu-*

[57] *Schriften* III, s. 325.

sal varlığa yönelik mutlak-anlamda şüphe götürmez öz yargılarının ötesine geçmenin" mümkün olduğu olgusal bir varlık sahasını açmış olduğunu imâ ediyordu. Husserl, –Martius'un iddiasına göre– *aynı zamanda* tüm varoluş dünyasını, varoluş faktörünün dışlanması (*Ausschaltung*) ve paranteze alınmasıyla (*Einklammerung*) saf bilincin bu şüphe-götürmez bölgesine *dâhil etmeyi* (*mit einzubeziehen*) ve böylece tüm felsefeyi yeni bir deneyim düzeyine yükseltmeyi başarmıştır. Buna karşın, Husserl'le birlikte bilinç, Varlığı bakımından (*seinsmässig*) incelendi. Conrad-Martius için, bu türden bir çalışmada bilinçte içkin olarak ve Husserl'in paranteze aldığı hâliyle Varlığın olumlanması bilincin Varlığına yönelik bir analizinin başlangıç noktası olmak zorundaydı. Bu, "arkonal" (*archonal*) Varlık formunun belirtik kılınmasına götürecektir (Conrad-Martius bunu Yunanca ἀρχώ, yani başlıyorum'dan türetmiştir), söz konusu varlık formu, gerçek varlık kipinin salt varoluşsal olarak yorumlanmasını da temsil eder. Burada, kişinin kendi varlığı ve neliği ontik ben'in dışsallaşması (*Veräusserung*) olarak Varlığın hypokeimenal formu durumunda olduğu gibi değil, ontik ben'in kendine transendental dönüşünde (*Selbstzuwendung*) kurulur. Bu düşünümsel dönüş sayesinde, tüm varlık içeriği bu tarzda varolan varlık için açık hâle gelir. Conrad-Martius, Heidegger'in *Dasein* analizinde "arkonal" varlığa yönelik varoluşsal bir kavrayışı görür, onun için, bu gerçeklik kipi ulaşılan tek gerçeklik kipidir yalnızca, tıpkı saf bilincin Husserl'de tek gerçeklik kipi olduğu gibi.

Conrad-Martius'a göre, Varlığın arkonal ve hypokeimenal tipleri eşit düzeydeki iki temel Varlık kipidir. Bu uzay-zamansal dünyada arkonal tipi maddede örneklenmiş olarak bulurken, hypokeimenal tipiyse insan zihninde buluruz. Ancak gerçeklik fenomeni aynı zamanda doğrudan kendinde kavranabilir. Conrad-Martius gerçek varlığa yönelik doğrudan özsel bir analizi iki kere yapmıştır: İlkin 1923 tarihli *Realontologie*'sinin ilk bölümünde, daha sonra *Das Sein* kitabının on birinci bölümünde. Önceki açıklamanın daha çok ayrıntıya girme ve canlı olmak gibi üstünlükleri olsa da henüz arkonal varlık tipini ortaya çıkarmaz. Bu nedenle, görüsel olarak ele alınan tüm gerçeklik fenomenini keşfetmek için, bu çok daha kısa olan ikinci izahla birlikte ele alınmalıdır.

Gerçek olmanın esas tanımı şu cümlelerle formüle edilebilir: Gerçekten varolan, kendi varlığının sahih varolma-olanağı içinde

(*eigenes Seinkönnen seines Seins*) böyle kök salar (*stehl*). O basitçe orada değildir, fiili varlığı için kendinde bir "temel"e sahiptir. Bu tavsifin tüm tarafları, bağımsız olarak varolamayan birlikli bir fenomenin parçaları, varlığın kurucu bileşenleri olarak görülmelidir. Kendi varlığı için gerçek olanın "içkin zemini", gerçek olan güya kendi varlığını kendi başına kendine olgusal olarak tanıtabilirmiş gibi, metafizik olarak anlaşılmamalıdır: Böyle bir tarif gerçeklik fenomenini aşacaktır. Bu yalnızca varoluşsal kendiliği içerir. Gerçek entitelere özgü bu özellik, Conrad-Martius söz konusu terimi *Seität* olarak da adlandırır, onu diğer gerçek-olmayan entitelerinkinin karşısına koyduğunda çok daha ayrıntılı olarak kavranabilir. Salt formel anlamda, tüm varlık *Sosein*'ın ya da neliğin bir taşıyıcısı ya da öznesi olmasıyla ve onun sayesinde mevcut (*vorhanden*) olmasıyla tanımlanır. Bir-taşıyıcı-olmakta *substanziell* bir moment, nelikte *essentiell* moment ve varlıkta formel ontik konstitüsyonun *existentiell* momenti bulunmaktadır. Farklı varlık türleri her seferinde, *substanziell* ve *essentiell* momentin radikal anlamda farklı bir kaynaşmasından (*Verschmelzung*) ileri gelir. Şimdi Conrad-Martius saf kavramsal nesneleri, ideal nesneleri, ideleri, *Wesenheiten*'i ve gerçek entiteleri yan yana koyar. Kavramsal nesnelerin ve idelerin taşıyıcısı gerçek bir öznedir. Daha önce bahsedilen *Weseheiten* durumunda, *Substenziell* moment tümüyle *essentiell* moment içinde soğurulur, *Wesenheiten*'in salt nesnel bir anlam-Varlığıyla (*Sinn-sein*) sınırlandığı bir özelliktir bu. Gerçek entiteler durumunda, bir taşıyıcı olmanın *substanziell* momenti onların varoluşunun içkin bir parçasıdır (*existenzial ausgewirkt*); bu minvalde, onlar "kendi varlığının ve neliğinin ve dolayısıyla hakiki varolanın sahih taşıyıcıları"dır (*selbsthafte Träger ihres eigenen Seins und Soseins und deshalb eigentlich seiend*). Kişinin kendi varlığının bu kendini-taşıması salt ontolojik anlamda tözsellik olarak kavranabilir. Böylece Conrad-Martius hypokeimenal ve arkonal varlık formlarına karşılık gelen gerçek entiteleri "hiletik" ve "pnömatik" tözler olarak da adlandırır.

Gerçek olanın varoluşsal konstitüsyonu zamansallıkla bir ilişkiyi içermektedir. Tözsel bir gerçeklik türünün etkisinin karşılık-gelen bir uzaysallığı gerektirmesi gibi,[58] onun varoluş türü de

[58] Bu şu demektir: Kişi içsel fiziksel bir uzaydan bahsedebileceği gibi dışsal fiziksel bir uzaydan da bahsedebilir (*Bios und Psyche*, s. 106 vd.).

karşılık-gelen bir zamansallığı gerektirmektedir. Gerçek varoluş zamansallaştırma (*Zeitigung*) demektir.

Son olarak, gerçek varlık bir başka yönden daha ele alınmalıdır: Şayet gerçeklik kişinin kendi varlığının ve neliğinin kendiliğinden bir etkisini *(Selbstauswirkung)* içeriyorsa, o zaman bu yöndeki güç ondaki salt mevcudiyet momentidir *(Vorhandenheitsmoment)*. "Tüm gerçekliğin varlığının gerçekleştirilmiş, göz önüne serilmiş, 'fiiliyata dökülmüş' varlığının ta kendisinin ben'ini (*Leibhaftigkeitsselbst*) bu türden bir gerçekleşmenin (*Ursprungs- oder Wirkselbst*) gerçekleştiren ben'inden ya da kökeninden ayırt etmeliyiz. Gerçek olan, kendisi sayesinde, kendisini kendi zemininden kendisine yükselttiği ölçüde, kendini kökensel ben'inden kendi olmaklığının ben'ine yükseltir".[59] Yalnızca bu perspektifle, doğavari varlığın kendine-özgü orijinalliği erişilebilir hâle gelir; kendinde, etkililiğin gerçek-öncesi bir potansiyelini taşır. "Doğavari olan her şey önceden-verili olan 'karanlık' boyutlara gömülüdür, [doğavari şeyin] bu boyutlar üzerinde, varlık iktidarına (*Seinsmacht*) sahiptir, ancak kendi varlık gücüyle onlardan kaynağını aldığı ölçüde." Burada tüm –nesnel ve öznel– gerçek varlıkların yaratıcı güçlerinin kökenleri yatar. Onları ontolojik olarak kavramak potansiyellik kategorisini fiiliyata dökülmüş gerçeklik kategorisininkine, yani biyolojik ve psişik fenomenlerin ontolojik yorumu için gereken kategoriye eklemek demektir. Bu yönden bakıldığında, insan ruhuna varanda tüm insan varolanı da doğada (*naturhaft*) tesis edilir. Öte yandan, bu türden bir beyan gerçeklik fenomeninde içerilen ilkeler alanını somut gerçekliğe doğru dönüştürür, bununla birlikte somut gerçeklik yorumunda analizin semereleri *Realontologie* yoluyla kendini gösterir.

Conrad-Martius, Husserl'in transendental fenomenolojisinin (aynı zamanda, farklı bir yönden de Heidegger'in varoluşsal fenomenolojisinin) aksine ontolojik fenomenolojisinin belirleyici farkını gerçeklik fenomeninin kendi fenomenolojisinde içerilmesi olarak görür. Bu fenomene erişim, diye devam eder, transendental indirgemeyle bertaraf edilir. Bu indirgeme yalnızca transendental fenomenoloji için gerekçelendirilir. Genelde, fenomenoloji gerçekliğe dair tüm önesürümlerden saf bir kaçınma olarak yalnızca epokhéden yola çıkmak zorundadır. Bununla birlikte, ger-

[59] *Metaphysik des Irdischen.* Yayımlanmamış elyazması (*Nachlass* A VII 5), s. 12.

çeklik fenomeninin bir perspektifinden yola çıkmak için ihtiyaç duyulan şey, öyleyse tam anlamıyla Husserl'inkinin aksi istikametinde bir adım atmaktır: Bir hipotez (*Hypo-thesis*) olarak gerçeklik tezinin açıkça yerine getirilmesi. Bu *Hipotez*, diye iddia eder, kendini somut gerçekliğin açığa vurulmasıyla gerçekleştirir.

4. Fenomenolojik Temellere Dayanan Doğa Felsefesi

Somut gerçeklik dairesinde, Conrad-Martius'un felsefi ilgisi öncelikli olarak doğaya –gerçeklik fenomeninde ortaya konulan anlamın tüm kapsamıyla anlaşıldığı doğaya– yöneltilmiştir. Geniş ölçüde kavranan bu anlam dikkate alındığında, Martius fenomenolojik bir temelde doğa filozofu olarak da adlandırılabilir.

Bizzat o, ilk çalışma sahasını *ontologische Morphologie* olarak adlandırmıştır. Burada can alıcı nokta, organik olmayan doğadan bitkilere ve hayvanlar üzerinden insanlara, doğal varlığın önde gelen temel formları (*Grundgestalten*) olmalarıdır. Burada insan, söz gelimi Scheler, Plessner ve Gehlen'de olduğu gibi, günümüzdeki felsefi antropolojinin yaptığı şekliyle bir temaya dönüşür. Empirik malzemenin bolluğu Nicholai Hartmann'ın katmanlar ontolojisinde kategorik olarak onları düzenlemeye çalıştığı bir tarzda, çeşitli farklılaşma sahalarıyla (*Ausgestaltungsbereichen*) (fiziksel, organik, psişik, tinsel, vs.) koreledir. Conrad-Martius bu sahalara başlangıçtan bu yana, somut bütünlükleri içindeki ilgili varlık formlarının (*Seinsgestalt*) çerçevesinden bakar; bu, varlık formlarının (*Seinsgestalt*) -müşterek sahih bir kök-benle (*Ursprungsselbst*) her zaman ilişki içinde bulunan- sahih varlığın (*Leibhaftigkeitsselberkeit*) gerçek beni'nin bir kipi olarak anlaşılmaları sayesinde olur. Demek ki organik canlılar söz konusu olduğunda belli yapıları biyolojik morfolojinin araştırdığı bu cisimsellik, ontolojik morfolojide ontik yapıyı birlikte kuran alanlardan yalnızca biri olarak ortaya çıkar; karşılaştırmalı bir ontolojik morfolojinin genel hatlarının yanı sıra, Conrad-Martius felsefi antropoloji ve botaniğe de belli katkılarda bulunmuştur.

Karşılaştırmalı araştırmaların ikinci dizisi daha dar anlamda doğa felsefesi olarak adlandırılabilir. Bunlar özellikle modern fizik ve biyolojinin sonuçlarının yorumlanmasıyla ilgiliydi. Onların amacı fiziksel ve organik olayların nedensel ilişkilerinin açıkça ortaya konmasıdır. Burada fenomenolojideki temel, doğa biliminin kategorilerinin ontolojikleştirilmesine karşı alınan tedbirdir. Öte yandan, Conrad-Martius daha ücra ("fiziği-aşan") sa-

halara erişimimize açmış, bu sahaların ilişkilerini kategorik olarak anlamaya çalışmıştır. Burada, diğer şeyler arasında, Hans Driesch'in doğa felsefesine soktuğu Aristoteles'in "entelekheia"sını ve benzer bir şekilde etkinlik ve olanağın kategori şemasını tekrar almıştır. Buna karşın, böyle "spekülatif" bir prosedürün temel meselesi, bizzat Conrad-Martius'un söylediği gibi, yine ilgilenilen (söz gelimi, yaşam, enerji, büyüme) fenomenlerin eksiksiz analiziydi, yalnızca bu analiz, bu türden tavsiflerin hakkıyla bütünleştirilmelerine ve farklılaşmalarına izin veriyordu.

Conrad-Martius'un bu düzeydeki başlıca çalışması *Der Selbstaufbau der Natur*'dür. *Naturwissenschaftlich-metaphysische Perspektiven* özellikle yirminci yüzyıl fiziğiyle bağlantılıydı. *Abstammungslehre*'sinde, yaşamın evrimine yönelik bir analizin altından kalkmıştır. Bu araştırmaların metodolojik temeli empirik olguların tam anlamıyla tesis edilmesi, ilgili fenomenlerin özsel analizi (*Wesensanalyse*) ve sonuç olarak, daha dar anlamda empirik faktörlerin durumu açıklamakta ilkece yetersiz kaldığı her yerde, "empirik-ötesi" sahalara atılacak yerinde bir adımdır.

Doğa felsefesindeki çalışmalar zaten kısmi olarak üçüncü alana, Conrad-Martius'un önemli araştırmaların başka bir dizisiyle katkıda bulunduğu *felsefi kozmoloji* alanına girmektedir. Burada özellikle uzay ve zaman konusundaki yayınlarından, ancak aynı zamanda evrim problemlerine ve evrimciliğin eleştirisine – bunlara pratik sonuçlar da dâhildir– yönelik olanlardan bahsedilmesi gerekir. Bu bağlamda Conrad-Martius, özellikle teoloji söz konusu olduğunda, gerçeklik anlayışının "mitolojidenarındırılması"na yönelik bir taleple ilgili eleştirel bir tavır da takınmıştır. Conrad-Martius *Metaphysik des Irdischen* (yani, dünyevi olanın metafiziği) başlıklı hâlâ yayımlanmamış bir fragmanda felsefi kozmolojinin evrensel çerçevesinin sınırlarını çizmiştir.

5. Bir Değerlendirmeye Doğru

Conrad-Martius'un felsefesindeki en kayda değer noktalar görünüşe göre, (1) gerçek dünya söz konusu olduğunda, söz konusu felsefe alışılageldik dar anlamıyla yalnızca empirik yasaları değil, aynı zamanda ontolojik yasaları (*Seinsgesetze*) ve öz yasalarını da (Scheler'in belirttiği şekliyle *Sinngesetze*) dikkate alır. Onları keşfetmek ve belirtik kılmak, onlara dikkat vermenin pratik yaşamın zorunluluğu olduğu ölçüde, "kesin bilim olarak felsefe"nin görevini imâ etmektedir. (2) Gerçeklik fenomeninin bir

analizinde geliştirilen gerçeklik kategorisi, gerçek dünyanın tüm sahaları için müşterek bir zemini sağlamaktadır: Tinsel olanın yanı sıra fiziksel, kişisel ilişkiler [zemininin] yanı sıra doğal ilişkiler. Conrad-Martius, Occamlı'ın ünlü "usturası"nın *entia non sunt diminuenda sine necessitate* kuralıyla dengelenmesi gerektiğini vurgular. Dolayısıyla, felsefi çalışması ve bu çalışmanın fenomenolojiye dayandırılma biçimi şimdiye dek yapıldığından daha fazlasını hak etmektedir.

Seçilmiş Kaynakça

Başlıca Eserler

Die erkenntnistheoretischen Grundlagen des Positivismus, Bergzabern. 1920 (kişisel baskı).

"Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt" in *JPPF* 3, Halle, 1916.

Metaphysische Gespräche, Halle, 1921.

"Realontologie" *JPPF6* içinde (1923); özel baskı Halle. 1924.

"Farben" Husserl-*Festschrift* içinde. *Halle. 1929.*

Ursprung und Aufbau des lebendigen Kosmos, Salzburg 1938 (2. ed. Abstammungslehre, Munich. 1949).

Der Selbstaufbau der Natur, Hamburg, 1944 (2. ed. Munich 1961)

Naturwissenschaftlich-metaphysische Perspektiven, Hamburg ve Heidelberg, 1948.

Bios und Psyche, Hamburg,1949.

Die Zeit, Munich, 1954 (İspanyolca tercümesi, Madrid 1958).

Utopien der Menschenzüchtung, Munich, 1955.

Das Sein, Munich, 1957.

Der Raum, Munich, 1958.

Die Geistseele des Menschen, Munich, 1960.

Schriften zur Philosophie Band I-III, Munich 1963-1965 (ed. E. Avé-Lallemant).

İngilizce Tercüme

"Phenomenology and Speculation" *Philosophy Today* III (1959), 43-51 ("Schriften zur Philosophie" vol. III).

Kaynakça

Zeitschrift für philosophische Forschung XXX içindeki tüm kaynakça, 2 (1977), 301-309.

Yayımlanmamış Yazılar Listesi

AVÉ-LALLEMANT, EBERHARD. *Die Nochlässe der Münchener Phänomenologen in der Boyerischen Staatsbibliothek*, Wiesbaden, 1975, ss. 191-256.

Conrad-Martius Üzerine Yapılan Çalışmalar

AVÉ-LALLEMANT, EBERHARD, *Der kategoriale Ort des Seelischen in der Naturwirklichkeit* (Doktora Tezi). Munich, 1959.

– "Conrad-Martius y la filosofia de la naturaleza", *Atlantida* IV *120* (1965), 196-210.

– "Die Antithese Freiburg-München in der Geschichte der Phänomenologie," *Die Münchener Phänomenologie* (Phaenomenologica 65). The Hague: Martinus Nijhoff, 1976, ss. 19-38.

AVÉ-LALLEMANT, URSULA, "Hedwig Conrad-Martius", *Jahrbuch* (ed. Evangelische Akademie Tutzing) XV (1965/66), 203-212 (biyografi üzerine).

BEHLER, WOLFGANG, *Realität und Ek-sistenz* (Doktora Tezi). Munich, 1956 (Conrad-Martius ve Heidegger).

HABBEL, IRMINGARD, *Die Sachverhaltsproblematik in der Phanomenologie und bei Thomas von Aquin*, Regensburg, 1960.

HART, JAMES G., *Hedwig Conrad-Martius' Ontological Phenomenology* (Doktora Tezi). Divinity School, University of Chicago, 1969.

HERING, JEAN, "Das Problem des Seins bei Hedwig Conrad-Martius", *Zeitschrift für philosophische Forschung* XIII/3 (1959), 463-69.

KRINGS. HERMANN, "Zeit und Sein. Bemerkungen zu einem wichtigen Buch," *Hochland* XL VII/2 (1954), 178-84.

SCHMÜCKER, FRANZ GEORG, *Phänomenologie als Methode der Wesenserkenntnis* (Doktora Tezi). Munich, 1954.

VRANA, CARLO, *La costituzione ontico degli organismi nel pensiero di H. Conrad-Martius* (Doktora Tezi). Rome, Pontificia Università Lateranense, 1963.

- "Filosofia della natura vivente", *Filosofia e vita* IV/I (1963), 54-64. Ayrıca *Festschrift für Hedwig Conrad-Martius*'a katkıları (*Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, LXVI). Munich, 1958 (özellikle F. G. Schmücker, F. J. J. Buytendijk, Jean Wahl, H. Sedlmayr'ın makaleleri).

F. ROMAN INGARDEN (1893-1970): ONTOLOJİK FENOMENOLOJİ

(Guido Küng tarafından yazılmıştır)

1. Ingarden'in Fenomenolojik Hareketteki Yeri

Husserl'in kendi sözleri baz alındığında Leh fenomenolog Roman Ingarden, "eski öğrencilerinin en gözdesi ve en sadığıydı."[60] Gerçekten de, ilişkileri 1912-1928 yılları arasında, Ingarden'in Göttingen'de sonra da Freiburg'da Husserl'in öğrencisi olduğu yıllarla sınırlı kalmamıştır, bu süre zarfında felsefi meseleler üzerine uzun ve özel sohbetleri olmuş, ancak Husserl hayattayken kesintisiz olarak yazışmaya devam etmişler ve Ingarden de eski hocasına ziyaretlerini hiç aksatmamıştır.[61] Husserl Ingarden'in çalışmalarının üstün düzeyde olduğunu düşünüyordu. Söz gelimi, Ingarden'in 1929 tarihli *Festschrift*'e yaptığı katkı belki de tüm ciltteki en önemli çalışmaydı diye yazar ve *Edebi Sanat Eseri* metnini aldığında, memnuniyetini dile getirmiş ve kendisinin (Husserl'in) en azından kafasındaki düşünceleri yaratıcı bir şekilde öngörebilecek bir öğrenciye sahip olduğu için gurur duymuştu.[62] Ancak Ingarden yalnızca hocasının düşünce hattını devam ettirmiyordu. Daha 1918'de, uzun bir mektupta Husserl'in transendental idealizmini[63] eleştiriyor ve 1929 tarihli mezkûr yazıda, transendental bir soruya karar vermeden *önce*, dâhil edilen meselelerin ontolojik açıdan nasıl eksiksiz biçimde açığa kavuşturulması gerektiğini özetliyordu. Husserl defaatle Ingarden'in bu "ontolojizmi"ni eleştirmiş ve yeni çalışmasını, *Kartezyen Meditasyonlar*'ı okuduktan sonra bakışını değiştireceği-

---

[60] "So behandle ich den liebsten und getreuesten meiner alten Schüler – neben dem mir eigentlich nur Jean Hering gleich nahe steht." 2 Kasım 1929 tarihli mektup, Husserl, *Briefe an Roman Ingarden* içinde. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl herausgegeben von Roman Ingarden. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968, s.55.

[61] Krş. Husserl, *Briefe* ... Ne yazık ki Ingarden'in yanıtları, 63. Dipnotta bahsedilen madde dışında, II. Dünya Savaşı sırasında imha edilmiştir.

[62] Krş. Husserl, *Briefe* ... s. 55, s. 62; ayrıca krş. s. 72, s. 102. Husserl, Ingarden'in ayrımlarının keskinliğini, çalışmasının kusursuzluğunu özellikle takdir ediyordu. ("die Präzision der Unterscheidungen", "ausserordentlich fein durchgearbeitet"). 1929 tarihli yazının realizm-idealizm tartışması oluşunun Husserl'in onu methetmesine engel olmadığına dikkat buyurun.

[63] Bu mektubun bir taslağı *Analecta Husserliana* vol. 2 (1972) içinde yayımlanmıştır. 357-374, Krş. Ayrıca Ingarden'in Husserl *Briefe*'deki açıklamaları, ss. 140-141.

ni umut etmişti; ancak durum pek de böyle olmadı.[64] 1918'de doktorasından sonra Ingarden memleketine döndüğü vakit, kendini soyutlanmış bir vaziyette buldu. Sonuç olarak, modern Leh felsefesinin babası Kazimierz Twardowski (1866-1938, 1896'dan itibaren Lviv'de profesördü), Husserl gibi, Franz Brentano'nun öğrencisiydi.[65] Yeni oluşturulmaya çalışılan Polonya devletinin üniversitelerinde mevkilerin çoğunu işgal eden öğrencilere göre, Brentano'nun felsefesinin spesifik ilkelerini değil, bunun yerine bireysel felsefi problemlerin kesin bir analizinin genel bir ethosunu ortaya koymuştu.[66] Sonuç olarak, onların hepsi matematiksel mantığın yeni yöntemlerinin sağınlığının fanatik taraftarları hâline gelmişti ki bu dünyaca ünlü Polonya Mantık Okulu'na yol açmıştı. 1911'de bir sömestiri için Ingarden de, Lviv Üniversitesinde felsefe ve matematik öğrencisi olmuş ve de Göttingen'e gitmişti, çünkü David Hilbert'le matematik, G. E. Moiler'le empirik psikoloji ve Husserl'le, "Kesin bir Bilim olarak Felsefe" başlıklı program niteliğinde bir makaleyi kısa süre önce yayımlayan kişiyle, felsefe çalışmak istiyordu. Polonya'ya kalıcı olarak dönmesinden sonra, Ingarden 1919'da "fenomenologların başlıca *bilimsel* eğilimleri hakkında Polonya felsefe kamuoyunu bilgilendirmek adına"[67] 76 sayfalık bir makale yayımladı. Daha sonra, Ingarden Viyana Çevresinin doğrulama ilkesi hakkında

---

[64] Krş. Husserl, *Briefe*, ss. 63-64. 73; Ingarden'in söz konusu noktayı ortaya koyması, bakınız *A.g.e*, ss. 165-167 ve Ingarden. *Wstep do filozofii Husserla.* Warsaw, 1974. s. 164. Ayrıca bakınız s. 263 not 78 ve s. 264 not 86. Ingarden'in *Kartezyen Meditasyonlar*'a dair açıklamaları kısmen *Husserliana* I'da yayımlanmıştır.

[65] Onun doktora tezi *Idee und Perception*'du. *Eine erkenntnistheoretische Untersuchung aus Descartes.* Vienna. 1892. Habilitationsschrift'i *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, Vienna, 1894 İngilizce'de *On the Content and Object of Presentations* başlığı altında yayımlanmıştır. The Hague: Martinus Nijhoff. 1977. (Husserl'in *Zur Lehre...* konusunda yaptığı eleştirinin elyazması... Husserl Arşivlerinde muhafaza edilmiştir; *Archiv für systematische Philosophie*'nin editörü, Paul Natorp aynı çalışmanın bir eleştirisini yazdığı için yayımlanmadı. Bakınız *Husserliana* XXII.) Twardowski'nin yayımlanmış çalışmalarının Daniela Gromska tarafından yapılan eksiksiz bir kaynakçası (363 madde) Twardowski *Wybrane pisma filozoficzne*'de (Seçilmiş Felsefi Yazılar), Warsaw, 1965. ss. XIII-XXXVI .

[66] Ancak, söz gelimi J. Kotarbiński geç dönem Brentano'nun "reistik" [Yalnızca şeylerin varolduğu yönündeki öğreti -çn.] tutumuyla hemfikirdi.

[67] Vurgu bana aittir. Krş. "Daśenia fenomenologów" (Fenomenologların amaçları) *Przeglad Filozoficzny* 22 (1919). ss. 118-156, 315-351; R. Ingarden *Z badań nad filozofia współczesną* içinde yayımlanmıştır, *Warsaw, 1963.*

eleştirel bir yazı yazan ilk pozitivist-olmayan kişiydi.[68] Ancak hakiki bir tartışmayı alevlendirmedi ve fenomenolojiye ilgi uyandırmayı başaramadı.[69] Aslında, onun akademik kariyeri ciddi bir sekteye uğramıştı. Yalnızca 1924'te Lviv Üniversitesinde *Privatdozent* ve 1933'te de *Extraordinarius* olmuştu. Ancak savaştan sonra, 1945 yılında, Krakow'daki Jagiellonya Üniversitesinde tam zamanlı profesör olmuş ve Polonya Akademisi üyeliğine seçilmiştir. Bununla birlikte o zaman dek, resmi Marksizm-Leninizm fenomenolojinin serbestçe gelişimine başka bir engel teşkil ediyordu.[70] Ancak Ingarden toplu çalışmalarını Lehçe yayımlayabildi (şimdiye dek 11 cilt) ve kendi öğrenci ve arkadaş çevresini oluşturdu. Bugün, 1970'te vefatından sonra, Ingarden ve fenomenoloji tartışması Leh Marksizminin resmi programına dâhil edilmiş ve 1975'te, bu mesele üzerine emsaline rastlanmamış uluslararası bir konferans, Doğu ve Batı'dan katılımcılarla, Varşova yakınlarındaki Jadwisin'de düzenlenmiştir.[71]

Uluslararası sahnede, Ingarden'in şöhreti, uluslararası toplantılara katıldığında ve eserlerinin Almanca yayımlanma süreci

---

[68] "Der logistische Versuch einer Neugestaltung der Philosophie. Eine kritische Bemerkung" *Actes du 8e Congrès international de philosophie à Prague. 2-7 Septembre* 1934, Prague, 1936, ss. 203-208; genişletilmiş versiyonu "L'essai logistique d'une refonte de la philosophie" *Revue Philosophique* 60 (1935). ss. 137-159. "Glowne tendencje neopozytiwizmu" (neopozitivizmin ana eğilimleri) *Marchołt* 2 (1935/36), ss. 264-278. Her iki makale de Ingarden *Z badan...* içinde Lehçe basılmıştır.

[69] İstisna, 1925'de, Ingarden ve K. Ajdukiewicz'in tavsiyesi üzerine, Husserl'le Freiburg'da çalışan ve Twardowski'yle Lviv'da bir doktora tezi yazan Leopold Blaustein'di (1905-1944): "Husserlowska nauka: o akcie, treści i przedmiocie przedstawienia" (Husserlci bilim: Edim, içerik ve temsil nesnesi üzerine) *Archiwum Towarzystwa Naukowego we Lwowie*, wydzial II historyczno-filozoficzny, tom 4, zeszyt 3, Lviv, 1928, 95 ss. Betimleyici psikoloji ve estetiğe katkıda bulunmuş ve filmlerin ve radyo programlarının psikolojik alımlanmasına yönelik betimlemenin öncüsüydü. Çalışmaları *Przedstawienia imaginatywne*'i (Hayalgücünün Temsilleri) içermektedir. Lviv, 1930; *Przedstawienia schematyczne* i *symboliczne* (Şematik ve Sembolik Temsiller). Lviv. 1931; "O zasadach psychologii humanistyczne" (Hümanist Psikoloji İlkeleri Üzerine) *Przegląd Filozoficzny*, 1935; "Przyczynek do psychologii widza kinowego" (film izleyicilerinin psikolojisine yaptığı katkı) *Przeglad Psychologiczny. 1938;* O *ujmowaniu przedmiotów estetycznych* (Estetik nesnelerin alımlanması üzerine), Lviv, 1938.

[70] Stalinci baskının zirvesinde, 1950-1957 arasında, Ingarden bile ders vermekten alıkonulmuştur.

[71] "Roman Ingarden'in fenomenolojisi ve felsefesinin Marksist eleştirisi" başlıklı uluslararası konferans *Dialectics and Humanism: The Polish Philosophical Quarterly* tarafından Polonya Bilimler Akademisinin Sosyoloji ve Felsefe Enstitülerinin destekleri sayesinde düzenlenmiştir, Jadwisin'de, 19-22 Haziran 1975.

devam ettiğinde, 1956'dan bu yana büyük ölçüde gelişmişti. Daha önce, Ingarden Göttingen grubunun bir üyesi olarak biliniyordu, ancak Jahrbuch'ta ve *Edebi Sanat Eseri*'nin ilk baskısında yapılan yayınlar hiçbir yansımasını bulmamıştı, zira onlar o zamanlar hem varoluşçu bir eğilim geliştirmeye hem de geç dönem Husserl'in transendentalizmine karşıydılar.[72] Bugün bile Ingarden'in tüm sistematik felsefesine kapsamlı bakışı henüz pek bilinmiyor. O, çoğunlukla estetikteki çalışmalarıyla ünlüdür, sanat eserlerinin ontolojik analizlerinin emsal görülmemiş mükemmelliği şimdi kabul edilmiştir. Ancak Ingarden değer teorisine ve insan felsefesine kayda değer katkılarda da bulunmuştur.[73]

2. *Fenomenoloji Kavrayışı*

Diğer erken dönem fenomenologlar için olduğu gibi Ingarden için de fenomenolojinin belirleyici niteliği özlerin görüsel olarak incelenmesi programına dayanmaktaydı; işin hülasası, *Essentiale Fragen* başlıklı habilitasyon tezini bir şeyin özüyle ilgili sorunların titiz bir analizine adamıştı.[74] "A priori" zorunlu doğruluklardan ortaya çıkan teoriyi "ontoloji" olarak adlandırmıştır. Bizzat Husserl farklı bölgesel ontolojiler (söz gelimi farklı alanların ya da nesneler bölgesinin a priori teorisinin ontolojisine) ve genel formel ontolojiden (söz gelimi, ne türden olursa olsun formel yapıya yönelik a priori teorinin ontolojisine) benzer bir tarzda bahsediyordu.[75] Ancak, Ingarden "ontoloji"yi bir ölçüde daha geniş anlamda kullandığını kabul ediyordu, zira onun için ontoloji saf bilinç özüne yönelik çalışmayı kapsamaktaydı (*die Wesensanalyse*

---

[72] *Edebi Sanat Eserinin* etkisine dair iyi bir izah G. G. Grabowicz tarafından ingilizceye "Çevirenin takdimi"nde ortaya konulmuştur. Northwestern University Press, 1973. ss. LXI-LXX.

[73] "Was wir über die Werte nicht wissen" ve *Erlebnis* içindeki diğer makaleler. *Kunstwerk und Wert*. Tübingen: M. Niemeyer; 1969; "Değerlerinin göreliliğine ilişkin açıklamalar" *JBSP* 6 (1975), 102-108; *Ueber die Verantwortung*. Stuttgart: Reclam, 1970; *Ksiezeczka o czlowieku* (İnsan hakkındaki Kitapçık). Krakow: Wydawnictwo Literackie, 2. ed., 1973, krş., J. Makota "Roman Ingarden'in insan felsefesi" *JBSP* 6 (1975), 126-130.

[74] "Essentiale Fragen. Ein Beitrag zum Problem des Wesens," *JPPF* 7 (1925). ss. 125-304. Bu çalışma G. Ryle tarafından *Mind* 36'da (1927) gözden geçirilmiştir, 366-370. Krş. Ingarden, Husserl *Briefe* s. 115: "Ich war also ganz begeistert, als ich von Husserl hörte, dass man der Philosophie eine Wesensforschung zur Aufgabe zu stellen hätte."

[75] Krş. Z badań... s. 358.

des reinen Bewusstseins).[76] Husserl bir zamanlar fenomenolojiyi saf bilincin özüne yönelik bir çalışma olarak tarumlıyordu,[77] ancak bu araştırmayı "ontolojik" olarak adlandırmayı hiçbir zaman düşünmemişti. Onun için fenomenoloji ontolojinin asıl parçası olamazdı, zira, aksine ontolojiyi, bilinç *nesneleri*ne yönelik bir çalışma, fenomenolojinin hakiki bir parçası, bilincin incelenmesi olarak kavrıyordu.

"Demek ki, onlar arasında salt terminolojik farklılıktan daha fazlası vardı. Burada mesele, ontolojinin mi yoksa fenomenolojinin mi, yani konstitüsyon sürecinin transendental fenomenolojisinin mi öncelikli olduğu sorunuydu. Ingarden, konstitüsyon süreçlerinin bir analizi ve değerlendirmesinin, "kılavuz ilke" olarak varsayılan şeylere yönelik bilgimizde, bu şeylerin, daha önce sahip olduğumuz açığa kavuşturulmuş bir mefhumu içerdiği fikrindeydi, buna karşın Husserl şeylerin açığa kavuşturulmuş bir mefhumunun ancak konstitüsyon sürecine dair daha önceki anlayışımıza dayanarak elde edilebileceğini savunuyordu.[78] Ingarden ve Husserl arasındaki bu fark aslında bu probleme yönelik realist yaklaşımdan idealist yaklaşımı ayırır.

Buna karşın, Ingarden bu türden bir transendental felsefe programını reddet*mi*yordu. Daha 1919'daki açıklamasında, fenomenolojik indirgemenin takdimi ve saf bilincin içkin öz-bilgisi için özel bir altbölüm ayırmış ve Göttingen ve Münih gruplarının diğer üyelerinin pek çoğundan farklı olarak, Ingarden transen-

---

[76] Krş. "Bemerkungen zum Problem Idealismus-Realismus" *JPPF* Ergänzungsband (1929), ss. 159-190, özellikle s. 162.

[77] Husserl, Ingarden'in "Bemerkungen ..."inin kopyasının kenar boşluklarına şunları yazar, s. 162: "Wie früher in meinen Vorlesungen". Krş. ayrıca Husserl'in 1905 tarihli *Urteilstheorie* üzerinde verdiği derslerin elyazmalarına aldığı not (elyazması. F I 27): "Hier ist Phänomenologie noch allgemeine Wesenslehre des Bewusstseins."

[78] Krş. Husserl (yaklaşık 1924): ".... dass Oberhaupt ein reales und ideales Sein, das die totale transzendentale Subjektivität überschreitet, ein *Widersinn* ist und als das absolut einzusehen ist... Alle *philosophischen* Ontologien sind *transzendental-idealistische Ontologien*." *Husserliana* VIII. s. 482. –Husserl noematik nesne fenomenolojisinin edimlerin noetik fenomenolojisi için "kılavuz ilke"yi sağladığını bizzat dile getirmiştir (krş. ör *Husserliana* V, s. 159), ancak ileride vurgulayacağımız gibi, Ingarden'in ontolojisi noematik bir fenomenoloji *değil*dir. *Kartezyen Meditasyonlar*'da Husserl transendental araştırma için "kılavuz ilke" görevi gören *indirgenmemiş* bir ontolojiden söz eder, ancak yine de bu Ingarden'in tutumu değildir, çünkü Husserl transendental araştırmanın "bütünüyle yeni", söz gelimi indirgemenin ontolojiye yönelik açıklamaların anlamını *değiş*tirecek bir şeyi ortaya çıkaracağını doğrudan vurgular (krş. *Husserliana* I, ss. 165-166). – Ayrıca bakınız s. 261 not 64 ve s. 264 not 86.

dental indirgemeyi daima anlamlı hatta zorunlu, yani epistemolojinin gelişimi için zorunlu olarak kabul etmişti. Onun doktora tezinin, Bergson'un ortaya koyduğu rölativist ve öznelci iddiaları eleştirme çabasında ve idealizm-realizm tartışmasında dâhil olunan meseleleri açığa kavuşturmak için verdiği mücadelede, Ingarden'in tutumunu anlamak için epistemolojik ve metafizik önesürümler arasında keskin bir ayrım yapmaya yöneldiğini bilmek gerekir; bu, ontoloji kavrayışıyla birlikte, tüm sistematik felsefenin üç-aşamalı bir bölümlenmesiyle sonuçlanmıştı.[79] Üç bölümlenmenin görevi şöyledir: *Ontoloji* zorunlu doğruları araştırır, söz gelimi anlam sınırlarını, yani a priori olarak mümkün olanın kapsamını belirler (Analitik Felsefede kavramsal analiz alanını kapsar); *metafizik* varoluşsal iddialarda bulunur, söz gelimi, gerçekte olanın doğasının ne olduğuna karar vermeye çalışır;[80] son olarak, empatik olarak bakıldığında Ingarden için ilk felsefe *olmayan epistemoloji* bilimsel ve felsefi araştırmaların hâlihazırda elde ettiği sonuçların geçerliliğini onaylama görevini üstlenir. Ingarden'in transendental fenomenoloji kavrayışı şimdi anlaşılabilir. Onun için, transendental indirgemenin *raison d'être*'i *epistemolojik*tir, transendental indirgeme tüm bilginin döngüsel-olmayan bir onayını içeren bir programda haklı yerini bulur. İndirgeme gerçekleştirildiğinde, yeni bir *ontolojik* analiz sahası açılır (krş. Saf bilincin özüne yönelik yukarıda bahsedilen çalışma). Dahası, transendental bilinç olguları ve onlardan çıkarsanan diğer olgular vardır, bunların hepsi *metafizik* saharın parçasını oluşturur. Demek ki transendental fenomenoloji, Ingarden için, epistemolojik, ontolojik ve metafizik soruların bir karışımıdır.

Son olarak, ontoloji ve metafizik gibi emsalsiz bir bağlantı

---

[79] Krş. Ingarden "Intuition und Intellekt bei Henri Bergson" *JPPF5* (1922), s. 396 not, s. 431 vd. (Z badań... s. 121 ss. 159 vd.); "Bemerkungen....", s. 183; *Der Streit um die Existenz der Welt* vol. I Tübingen: Niemeyer, 1964, s. 5, burada transendental idealizm, metafizik ve epistemolojik idealizm arasındaki bir melez olarak tanımlanır. –Üç aşamalı bölümleme 1918 tarihli mektuplarda hâlihazırda bulunabilir (krş. *Analecta Husserliana* vol. 2, s. 360), ancak bunun en kapsamlı tartışması *Ueber die Stellung der Erkenntnistheorie im System der Philosophie*'de verilir. Halle: Niemeyer, 1925. Ayrıca bakınız G. Küng "Zum Lebenswerk von Roman Ingarden: Ontologie, Erkenntnistheorie und Metaphysik" H. Kuhn, E. Avé-Lallemant ve R. Gladiator, eds., *Die Münchener Phänomenologie* içinde verilir (Phaenomenologica 65). The Hague: Martinus Nijhoff 1976, ss. 158-173.

[80] *Der Streit* ... vol. I, s. 48, s. 31, s. 33. Fizik ve diğer bilimlerle farklı olan metafizik, gerçekte olanın *özsel doğası*na yönelik bir anlayışla ilgilidir ve bunun nedenine dair nihai bir açıklamaya ulaşmaya çalışır.

üzerine yapılan bazı açıklamalar yerindedir, çünkü bu, Ingarden'in empirik ve realist bir fenomenoloji yapma tarzının spesifikliğini daha da aydınlatacaktır.[81] Metafizik bir problemin çözümünün mümkün olan farklı çözümlerinin daha önceki ontolojik analizine dayanması gerektiği iddiası, ontolojinin gerçek dünyayla ilgili olmadığı yönünde yanlış bir izlenim de verebiliyordu. Bu izlenimi güçlendiren, Ingarden'in İdelerin içeriklerinin, söz gelimi otonom, ideal varlıkların içeriğinin incelenmesi olarak ontoloji tanımıdır.[82] Ancak, sonuç olarak, Ingarden bu ötedünyevi İdelere özel türde bir erişime sahip olduğumuz iddiasında bulunmuyordu. Ingarden'in tutumu, Husserl'in *Logische Untersuchungen* ve *Ideen* I'deki tutumunu andırmaktadır: Onun için de eidetik görü daima somut tikellerle tecrübi bir bağlantıda zeminini buluyordu. Buna karşın, Husserl'in aksine, Ingarden formel ve maddi ontoloji arasındaki fark söz konusu olduğunda farklı bir kavrayışa sahipti. Ingarden'e göre, maddi ontoloji temel niteliktedir: Bir şeyin niteliksel malzemesidir ki onun ontolojik formunu gerektirir. Örneğin, kırmızılığın gerçek dünyada zorunlu olarak, kendi başına bir şey olarak değil de bir şeyin *özelliği* olarak fark edilebileceğidir. Ingarden, Husserl'in görüşlerini Bergson ve Kant'ınkiyle benzer olarak ele almıştır, Husserl'e göre formel kategoriler formsuz malzemeye uyguladığımız salt pragmatik ya da mantıksal-dilsel şemalardır.[83] Ingarden'e göre kendinde-gerçeklik formsuz değildir; bilakis, mantıksal formlar, dilsel betimlemelerimiz kökenlerini, yüklemleme-öncesi, dil-öncesi deneyimde bizim tarafından başlangıçta deneyimlenen yapılanmış bir kendinde-gerçeklikten alır.[84] Bu meseleyle özel olarak ilgilendiği için, Ingarden beki de fenomenolojik analizde dilin rolü hakkındaki en net açıklamaları yapan kişidir.[85]

Ingarden'e göre, gerçekliğe açık olmamız, alıcı olmamız ge-

---

[81] Krş. E. Swiderski "Some salient features of Ingarden's ontology" *JBSP* 6 (1975), 81-90.

[82] *Der Streit* ... vol. 1, s. 33. Ingarden'in teknik terimini kelimenin kullanıldığı alışılageldik anlamında ayırt etmek için büyük harfle "İde" yazıyorum.

[83] Krş. *Z teorii jezyka i filozoficinych podstaw logiki.* Warsaw, 1972, s. 116.

[84] Krş ... Bemerkungen zum Problem der Begründung" *Studio Logica* 13 (1962), 153-176; Z badań... s. 189; *Edebi Sanat Eseri.* Evanston: Northwestern University Press, 1973, s. 159, Ingarden'in "somutluğun yapısı" hakkında söz ettiği yer; Ingarden "On the ontology of relations" *JBSP* 6 (1975), 78 Ingarden'in, kesin konuşursak, ifade edilemeyen ilksel ve sahici bir ilişki formundan söz ettiği yer.

[85] Krş. G. Küng "The role of language in phenomenological analysis" *American Philosophical Quarterly* 6 (1969), 330-334.

rektiği yönündeki hakikatine ulaşmak için deneyimimizin yanlışlamalarından yetersiz, önceden-kavranmış şemalarla kaçınmaya çalışmalıyız. Dolayısıyla, ontoloji yaparken, transendental bir indirgeme gerçekleştirmemeli, demek ki transendental bilinç düzeyine geri dönmemeliyiz (elbette ki, transendental bilincin ontolojik bir analizini yapmaya giriştiğimiz durum bunun dışındadır); bilakis, gerçek dünyayla mümkün en yakın bağlantı içinde kalmamız gerekir. Şeylere dair noemamızı düşünümlememiz değil, şeylerin kendisine yoğunlaştığımız bir deneyim eidetik deneyimimizin altta yatan başlangıç noktası olmalıdır. Elbette ki, gerçek bir fenomenolog olan Ingarden şeyleri deneyimleme şeklinin düşünümsel bir analiziyle de fazlasıyla ilgilenmektedir. Demek ki Ingarden edebi sanat eserinin ontolojisi üzerine bir kitap yazmakla kalmamış, aynı zamanda edebi sanat eserine dair bilgimiz konusunda kılavuz nitelikte bir kitap da yazmıştır. Yine de, hâlihazırda görmüş olduğumuz gibi, Ingarden için ontoloji önce gelmelidir.

Ingarden'in ontolojisi deneyimin kılavuzluk ettiği, yani gerçek dünyada olguda gerçekleştiği hâliyle bu türden a priori olanaklarla ilgili olan bir analizle başlar hep. Ancak, imgesel bir varyasyonla, evrensel İdelere yönelik açık bir kavrayışı elde ettiğimizde, verili bir kümede farklı İdeler arasındaki tüm olanaklı kombinasyonları sistematik olarak düşünebiliriz. Böylece ontolojik olanakların ayrıntılı haritalarını oluşturmaya yönelik tipik Ingardenci bir stratejiye ulaşırız, bu strateji sayesinde, gerçekte olanın tam doğası hakkında bütünüyle aydınlatılmış metafizik iddiaları öne sürmek için elimizin altındaki gerçek dünyaya dönebiliriz.

3. Bir Fenomenologun İdealizm-Realizm Tartışmasını Analizi

Ingarden'in felsefesi, idealizm-realizm tartışmasında içerilen meseleleri açığa kavuşturma çabasının hükmü altındadır, çünkü, çoğunlukla Ingarden'in umutsuzluğundan ötürü, Husserl hiçbir zaman sistematik olarak bu soruları kurcalamadı.[86]

---

[86] Krş. Ingarden "Ueber den transzendentalen Idealismus bei E. Husserl" *Husserl et la pensée moderne* içinde. Actes du deuxiéme Colloque International de Phénomenologie, Krefeld, 1-3 novembre 1956 (Phaenomenologica 2). The Hague: Martinus Nijhoff, 1959, ss. 190-204; ve Ingarden *On the Motives which led Husserl to Transen-*

Ingarden'in ilk adımının ontolojik, metafizik ve epistemolojik sorunlar arasında nasıl ayrım yaptığına hâlihazırda değindik. Realist ve idealist iddiaların, salt epistemolojik değerlendirmelerin ötesine geçen, metafizik önesürümler ve metafizik kararın titiz ontolojik bir analize kaldığını kuvvetle vurgulamıştır. Başlangıçta, Ingarden çözümün dış algının eksiksiz bir analiziyle, özellikle duyu-verilerinin (*Empfindungen*) doğasının açığa kavuşturulmasıyla elde edilebileceğini düşünüyordu. 1916-1917'de Husserl'le yaptığı uzun kişisel tartışmalarda, Ingarden bu verilerin özünde benim-dışımdaki bir şey (*ichfremd, nicht ichlich*) olduğunu ısrarla vurguluyordu. Husserl, bunun en azından belli bir anlamda onun transendentalizmini sarsıntıya uğratmadığında hem fikirdi.[87]

Ingarden'in giderek fark ettiği, çok daha kapsamlı bir yaklaşımın zorunlu olduğuydu: Realist ya da idealist bilinç izahının, gerçek dünya ve onlar arasındaki ilişkinin olgularla uyuşup

---

dental Idealism (Phaenomenologica 64). The Hague: Martinus Nijhoff, 1975. – Hangi anlamda Husserl'in transendental bir idealist olarak kabul edilmesi gerektiği oldukça tartışmalıdır. Felsefesinin geleneksel olarak anlaşıldığı şekliyle idealist bir tutumla ilgisi olmadığını bizzat vurgulamıştı (Husserl, *Briefe* ... s. 73). Pek çok yorumcu Husserl'in kendine dair söz konusu değerlendirmesiyle hemfikirdir ve fenomenolojide idealizm *vs.* realizm karşıtlığının ortadan kalkacağı iddiasında bulunmaya devam eder. Bu iddia iki form alabilir: (a) Husserl'in gerçek dünyanın olumsal olgusallığını reddetmediği vurgulanır (krş. I. Kern, *Husserl und Kant*'da alıntılanan Husserl metinleri (Phaenomenologica 16). The Hague: Martinus Nijhoff 1964, ss. 293-303; bununla birlikte, Kern'in Husserl'in bir idealist olduğunu reddetmediğine dikkat edin, aşağıdakiyle krş.); (b) Husserl'e göre, bunun –bilincin ürünü olduğu söylenen– gerçek dünyanın yalnızca *anlamı* (*noema*sı) olduğu vurgulanır. Yine de şu açıklamayı yapacağım: (*ad* a) bu yalnızca, Husserl'in –dünya tarihinin *zorunlu olarak* diyalektik yasalarından ileri geldiği– Hegelci anlamda hiçbir zaman nesnel bir idealist olmadığını kanıtlar, ancak realist anlamda otonomik olarak varolan gerçek dünyayı kabul ettiğini kanıtlamaz (buna karşın, öznel idealist Berkeley de gerçek dünyanın olgusallığını kabul ediyordu); (*ad* b) sonuç olarak Husserl bu anlamın ötesindeki bir şeyin mefhumunun anlamsız (*widersinnig*) olduğu yönünde bir iddiada daha bulunuyordu (krş. Kern, *a.g.e.*, ss. 276-283; Husserl *Ideen I* 2. A. s. 117; Husserl (yak. 1924) *Husserliana* vol. 8 s. 482 içinde) ve tam manasıyla bu ek iddiadır ki realistler hiçbir zaman kabul etmemiştir. Ayrıca bakınız s. 261 not 64 ve s. 263 not 78.

[87] Krş. Ingarden, Husserl, *Briefe*... ss. 123-131 içinde. *Wstęp*...'e göre s. 165, Ingarden bu yaklaşımı 1922'ye dek denemiştir, *Der Streit*...'e göre, vol. I. s. VII 1923'e dek. *Empfindungen*'in statüsü üzerine yaptığı bu vurguyla Ingarden'in niteliksel malzemenin hangi türde şekil alabileceğini belirlediği karısı arasında bir bağlantı varmış gibi görünmekte: Şayet *Empfindungen*'in nesnelliği kabul edilir ve kategoryal formun niteliksel malzemeyle belirlenebileceğinde mutabık kalınırsa, o zaman deneyimlediğimiz şekliyle gerçek dünyanın nesnelliği tesis edilmişe benzemektedir.

uyuşmadığının belirlenmesi gerekmekteydi. Ancak, bu türden metafizik bir karara varabilmek için, öncelikle ontolojik problemleri şimdiye dek ele alındığından çok daha kesin ve sistematik biçimde analiz etmemiz gerekiyordu. Bu nedenle Ingarden gerçek dünya ve bilince dair bu türden kapsamlı bir analiz geliştirme yönündeki zahmetli ve benzeri görülmemiş bir tasarıya girişiyordu. Bu ontolojik analizin eninde sonunda realist bir bakış açısının teyidine götüreceğine kâni olmuştur. Ancak aynı zamanda dünyaya dair idealist bir yanlış-kavrayış modeline sahip olmak istiyordu. Peki, empirik temelli bir ontoloji yöntemini kullanan bir realist böyle bir modeli nasıl geliştirebilirdi? Yanıt basitti: İdealist izaha göre, dünya transendental bilincin bir ürünü olduğu için, tartışma götürmez bir şekilde insan yaratıcılığının ürünleri olan, yani sanatçıların keşfettiği saf yönelimsel nesneler olan bu entiteleri analiz edebiliriz. Böylelikle Ingarden eşit ölçüde eksiksiz bir sanat analizine eşzamanlı olarak başlamıştır (bu konuda 4. Altbölümde daha fazlasına değineceğiz).

Ingarden bu muazzam girişimi sonuna kadar götüremedi. *Dünyanın Varoluşuna dair Tartışma*'ya gelince, varoluşsal ontolojinin bir cildini ve formel ontolojininse üç cildini tamamlamıştır.[88] Bunları maddi ontoloji konusundaki araştırmaların takip etmesi gerekiyordu ve ancak o zaman olgusal olarak verili olanın ve elde edilen sonuçların epistemolojik teyidinin metafizik değerlendirmesi yönündeki zor görev yerine getirilebilirdi. Ingarden'in bu çalışmayı bitirmemiş olması şaşırtıcı gelmemelidir. Zira, Ingarden sonuç itibarıyla –aceleyle bir araya getirilmiş sonuçların ötesinde, somut ayrıntılı problemleri sabırlı bir şekilde ele alan– analitik yönelimli bir filozoftu. Tüm programı kabaca özetlemek yabana atılacak bir başarı değildir. Ancak yayımlanan ciltler pek çok yenilikçi ve önemli sonuçları içermektedir. Dahası, eksik metafizik ve epistemolojik kısımları ayrıntılı olarak ele almayı arzulayanlar Ingarden'in bu konudaki diğer yazılarında nasıl ilerleyeceği yönünde pek çok ipucu elde edebilir.

Elde edilen sonuçlardan şöyle söz edilebilir: Varoluşsal, formel ve maddi ontoloji arasındaki net ayrım[89] "ve kendine özgü bir disiplin olarak varoluşsal ontolojinin tesis edilmesi (farklı va-

---

[88] *Der Streit um die Existenz der Welt* vol. I, vol. II/1, vol. II/2, vol. III. Bakınız kaynakça.

[89] Ingarden başlangıçta form ve maddenin dokuz farklı kavramı arasında, daha başka art-bölümlemelerle ayrım yapar. Krş. *Der Streit* ... vol. II/I, ss. 27-29.

roluş kiplerinin analizi);[90] salt yönelimsel nesnelerin iki-taraflı formel yapısıyla bireysel gerçek nesnelerin tek-taraflı formel yapısına karşıt olan İdeler arasındaki ayrım;[91] ontolojik ilişki formlarının, olgu durumlarının, olayların ve süreçlerin ayrıntılı ontolojik analizi; nedensel ilişki ontolojisine yenilikçi yaklaşım, bu ilişkiye göre neden ve etki eşzamanlı olabilir ve (mutlak anlamda kapalı ya da açık bir sistemin tersine) *nispeten soyutlanmış* bir *sistem*in ve (nispeten soyutlanmış sistemlerin ve alt-sistemlerin organik bir bütünü olan) *dünya*nın önemli mefhumlarının eksiksiz bir incelemesine ve insan özgürlüğü sorununu yeni bir ışıkla aydınlatan farklı türde determinizmlerin yeni bir tasnifine izin verir.[92]

4. Sanat Eserinin Fenomenolojisi

Ingarden sanat eserinin ontolojisi konusundaki yaptığı, yalnızca edebi eser değil, aynı zamanda müzik, resim, heykeltıraş, mimari ve filme yönelik temel çalışmalarıyla tanınır çoğunlukla. Bu türden sanat eserlerinin ne gerçek ne de ideal varlıklar olduklarını, saf yönelimsel bir varoluşa sahip olduklarını göstermeye çalışıyordu. Bu kavrayış sanat felsefesi için önemlidir, çünkü bunun sayesinde, psikolojizmin öznelciliğinin üstesinden gayrı-tarihsel bir nesnelciliğin diğer aşırı ucuna düşmeksizin gelinir. Ingarden'e göre, sanat eserinin zihinsel edimlerin ve fiziksel yeniden-üretimlerin çokluğunu aşan kalıcı bir özdeşliği vardır, ancak [sanat eseri] zamansız değildir, bir doğum günü vardır, tari-

---

[90] Bu, idealizm ve realizm arasındaki tartışmada bilinç ve söz konusu olan dünya arasındaki bağlılık ya da bağımsızlık ilişkilerinin tam da doğasıdır. Dolayısıyla varoluşsal bir ontolojinin ayrıntılı olarak ele alınmasıyla başlamak mantıklıdır. Ingarden dört temel bağlılık ya da bağımsızlık tipi bulmuştur ve mantıksal olarak mümkün kombinasyonlardan hangisinin a priori olarak saçma olmadığını araştırarak, idealizm-realizm tartışmasının –ki en az on beş a priori mümkün pozisyon arasında tam anlamıyla farklılaştırılabilir– temel haritasına ulaşmıştır (krş. *Der Streit* vol. I, ss. 187-188). Zamanda varoluşa özgü olan daha başka varoluşsal momentlerin araştırılması ve formel ontolojideki araştırmalar kabul edilebilir pozisyonların sayısının azaltılmasının alabileceği mümkün yönleri göstermiştir, ancak uygulanmaları, bilincin ve gerçek dünyanın doğasının aslında ne olduğu yönündeki metafizik değerlendirmeleri hâlihazırda varsaymaktadır.

[91] Örneğin, Kırmızı Küp İdesi idealdir, ancak kırmızı değildir, "kırmızı" "içerik"i bakımından ancak karakteristik olarak gerçekleşir. Yönelimsel nesneler ve İdeler, yalnızca "içerik"leri bakımından gerçekleşen hem sahici özelliklerin hem de karakteristiklerin bir kümesiyle tanımlanır. Kırmızı bir küp, öte yandan, gerçekten de kırmızıdır ve sahici özelliklerinin yanı sıra hiçbir "içeriği" yoktur.

[92] *Der Streit* ... vol. I s. 104 ve vol. III.

hin seyri içinde değişir ve eninde sonunda ölebilir. Varoluşu ve hatta özü bakımından gerçek dünyadaki temeline bağlı olan heteronom bir varlıktır.

Ingarden içsel yapının, yani farklı katmanların ve "uzunlamasına" altbölümlerin, farklı türde sanat eserlerinin ayrıntılı betimlemelerini vermiştir. Bir müzik parçasının tek bir katmanı, yani müzikal bir ses oluşumu varken (*Tongebilde*), resmin normalde iki katmanı, yani resmedilenlerin, temsil edilen nesnelerin şemalaştırılmış katmanı ve temsil edilen nesnelerin kendilerinin katmanı vardır; edebi bir eserinse dört katmanı vardır: Dilsel ses oluşumları, anlam birimleri, temsil edilen nesneler, belli iyi-seçilmiş kelimelerin çağrıştırabileceği şeylerin şemalaştırılmış görsel ve diğer yönleri.

Salt yönelimsel bir nesnel olarak sanat eseri mefhumu için, en düşük düzeydeki katmanın bile hâlihazırda saf yönelimsel bir varoluşu olduğunu, fiziksel bir varlık değil de, hâlihazırda kültürel bir ürün olduğunu anlamak önemlidir. Söz gelimi, müzikal ya da dilsel ses oluşumlarını (yani fenomenler) ve bu türden fiziksel sesleri dinlemek oldukça farklı etkinliklerdir ve farklı türde nesnelere sahiptir. Dilbilimciler ve fenomenologlar bu eşzamanlılığı keşfettiler.[93] Sanat eserlerinin anlam birimlerinin katmanına dair analiz fenomenolojik gramer ve mantığın önemli bir sahasını oluşturmaktadır.[94] Temsil edilen nesneler söz konusu olduğunda, temsil edilen nesnelerin sözde-yargılar vasıtasıyla sunulan saf yönelimsel varlıklar olduğu sanat eserlerinin durumuyla (söz gelimi kurgular) okurun normalde bu türden yönelimsel nesnelerin bile farkında olmadığı *bilime* yönelik sanat eserleri durumu arasında ayrım yapılmalıdır, çünkü –Ingarden'in tanımladığı biçimiyle– bu yönelimsel nesneler "şeffaf"tır, yönelim sahici yargılar vasıtasıyla yargıda bulunduğumuz gerçekliğe doğru onları kat eder. Şemalaştırılmış yön mefhumu, elbette, Husserl'in algı analizindeki perspektiflenme (*Abschattung*) mefhumundan esinlenmiştir. Bununla birlikte, olağan algı sahasın-

---

[93] Ancak krş. E. Holenstein, *Roman Jakobson's Approach to Language: Phenomenological Structuralism*, Indiana University Press, 1976, Husserl'in Jakobson üzerindeki etkisiyle ilgilidir.

[94] Ingarden burada Husserl ve Pfänder'in çalışmalarına devam eder. Krş. Sadece *Edebi Sanat Eseri*'nin yalnızca 5. Bölümü değil, aynı zamanda henüz çevrilememiş cilt *Z teorii jezyka i Filozoficznych podstaw logiki* (dil teorisi ve mantığın felsefi temelleri üzerine), Warsaw, 1972.

dan sanat alanına geçiş pek çok ince ancak önemli farklılığı içermektedir.

Müzikal ve edebi çalışmalar başlangıç, orta ve sona yönelik "uzunlamasına" bir boyutu içerir, hiçbir boyut temsil edilen nesneler dünyasında zaman dizisi olmadığı gibi ne dinleyici ya da okurunun yaşantıladığı gerçek zamanlı bir akış ne de bir bütün olarak sanat eserinin "yaşadığı" ve değişimler geçirdiği kültürel tarihin zamanı da değildir.

Herhangi saf yönelimsel nesne gibi sanat eserlerinin de bütünüyle belirenmiş bir içeriği vardır, ancak "değişkenleri" içerir, bu değişkenlerden bazılarını dinleyici ya da izleyici, "sabiteler"le değiştirerek dolduracaktır. Böylece, Ingarden bir sanat eseriyle onun pek çok okumaları, işitilmeleri ya da görülmeleri, onun *somutlaşmaları* olarak adlandırılan şeyler arasında ayrım yapabilir. Müzik, tiyatro vs.de buna ilaveten müzisyenlerin, aktörlerin vs.nin ortaya koyduğu *performanslar* arasında da ayrım yapılması gerekir. Somutlaşmalar ve performanslar eserlerin belli yönlerini geliştirirken diğerlerini göz ardı eder; onlar bir esere sadık kalabilir ya da onun şeklini çarpıtabilir veyahut da daha iyi olan bir başkasıyla ikame edebilir. Tüm bunlar bir sanat eserinin "yaşamı"yla neyin kastedilebileceğini net bir dille açıklıyor.

Sanat eserinin her katmanı ve her uzunlamasına parçası estetik olarak değerli olan niteliklere yol açabilir. İyi bir sanat eserinde, tüm bu estetik değerleri "çok-sesli bir harmoniyi" oluşturabilirler, yani estetik olarak geçerli bir bütün içinde bir araya gelebilirler. Bu değer niteliklerinin fenomenolojik analizi hâlâ fazlasıyla başlangıç aşamasındadır; burada geniş ölçüde keşfedilmemiş bir araştırma sahası vardır. Ingarden bu nitelikleri gösteren iki yüz kelimeden daha fazlasını içeren listeyi toplamıştı, ancak onları düzenleyen hiçbir sabit sistem geliştirilmemiştir.[95]

Ingarden'e göre, bir sanat eserinin gösterebileceği bu değer niteliklerinin en yüksek türü metafizik nitelikler adıyla anılandır. Onlar yaşamın daha derin "anlamı"nı açığa vuran ve gündelik olanı aşan olayların "özel atmosfer"ine karakterini veren yüce, trajik vs. nitelikler olduğu gibi aynı zamanda büyüleyici, grotesk vs. niteliklerdir.[96] Ingarden'in tüm çalışmalarının altında yatan

---

[95] Krş. A. Szczepanska "Perspectives of the axiological investigations of the work of Roman Ingarden" *BSP* 6 (1975), 116- 125, özellikle. s. 123.

[96] Bunun varoluşçu sınır durum mefhumuyla bazı benzerlikleri bulunmaktadır (*Grenzsituation*).

en derin kanılar burada bulunabilir. Gerçek pratik yaşamda metafizik nitelikler kendilerini bizi hükmü altına alan, bizi boğan ve mütefekkirane bir mesafe için yer bırakmayan durumlarda gösterebilir. Ancak metafizik niteliklerin, yani yaşamın "anlamı"nın temaşası sanat ve felsefede mümkündür, o, bu iki çabanın bir araya geldiği nihai amacı oluşturmaktadır.

5. Bir Değerlendirmeye Doğru

Ingarden, en azından geniş anahatları içinde, eksiksiz bir felsefe sisteminin suretini fenomenolojik ve ontolojik temeller üzerine kurmuş olduğunu düşünüyordu. Aslında felsefede, onun önemli katkılarda bulunmadığı –felsefi teoloji gibi– sadece birkaç alan vardır. Ancak analitik yönelimliydi ve program niteliğinde bir taslağı –tıpkı bitmiş bir ürünmüş gibi– satmak istemiyordu. Aceleyle yargıya varmak yerine, en ayrıntılı detaylarla her soruyu analiz etmeyi tercih etmiştir. Dolayısıyla, sanat eseriyle ilişkili yedi doğruluk mefhumu ve dokuz farklı madde/form karşıtlık kavrayışı arasında ayrım yapmıştır. (Realizm ve idealizm arasındaki tartışmayla ilgili olarak, başlangıçta en az altmış dört farklı çözümün haritasını bile çıkarmıştır!). Ingarden böyle eksiksiz temeller üzerine, diğer fenomenologlarla karşılaştırılamayacak ölçüde, öncü nitelikte ve elle tutulur katkılarda bulunabildi, özellikle genel ontoloji ve sanat felsefesi gibi alanlarda.

Ancak öte yandan, pek çok okur bu yaya hızından ötürü iştahını yitirmiş ve sabrını da tüketmiştir, çünkü Ingarden, tüm bu ağaçların ardındaki ormanı görebilmeleri için onlara yeterince kılavuzluk etmemiştir. Özellikle ontolojisi ve metafiziği söz konusu olduğunda, Ingarden'in tasavvur ettiği daha eksiksiz sonuçların taslağını çizmemesi bir pişmanlık meselesidir. Sonunda, realist bir sentezi destekleyebileceğini düşündüğü tahmin edilebilir yalnızca. Ancak öyle olsa bile, daha öte sonuçların zeminini hazırladığı disiplinler ve bütünlük emsal niteliğinde kalmaya devam etmektedir.

Sanat felsefesinde de, "metafizik nitelikler"e yönelik ideler gibi bazı can alıcı ideler okuru daha eksiksiz bir açıklama ve gelişim arzusuyla baş başa bırakacaktır. Yine de fenomenolojik estetikteki fiili başarısı emsalsiz kalmaya devam edecektir.

Sonuç olarak, Ingarden fenomenolojide göz kamaştıran bir zanaatkâr olmasa da, onun eksiksizliği gerçekte en büyük varlığı

olan bir yapının inşa-alanında takdire şayan bir sabırla çalışan, en somut ve istikrarlı biri olarak ortaya çıkar.

Seçilmiş Kaynakça

Başlıca Eserler

"Über die Gefahr einer Petitio Principii in der Erkenntnistheorie" *JPPF* IV (1921) içinde.

"Intuition und Intellekt bei Henri Bergson" *JPPF* V (1922) içinde.

"Essentiale Fragen" *JPPF* VII (1925) içinde.

Über die Stellung der Erkentnistheorie im System der Philosophie (1925).

"Bemerkungen zum Problem Idealismus-Realismus" *JPPF* Ergänzungsband (1929).

Das literarische Kunstwerk (1931). Tercümeler: Lehçe (1960); İtalyanca (1968); İngilizce tercüme (1973) G. G. Grabowicz; Portekizce (1975).

Szkice z filozojii literatury (Edebiyat Felsefesi Üzerine Makaleler) (1947).

Studia z estetyki (Estetik Üzerine Çalışmalar) 3 cilt (1957, 1958, 1970).

Untersuchungen zur Ontologie der Kunst (1962).

Ingarden Z badań nad filozofią współczesną (Çağdaş Felsefe Üzerine Araştırmalar) (1963).

Der Streit um die Existenz der Welt, vol. I *Existenzialontologie* (1964), vol. 2, bölüm I *Formalontologie: Form und Wesen* (1965), vol. 2 bölüm 2 *Formalontologie: Welt und Bewusstsein* (1965), vol. 3 *Ueber die kausale Struktur der realen Welt (1974).* Vol. I ve II'nin Lehçe versiyonu *(1947/48).* Vol. I'in İngilizce tercümesi *Time and Modes of Being* (1964) başlığı altında H. R. Michedja tarafından yapılmıştır.

Vom Erkennen des literarischen Kunstwerkes (1968). Daha önceki Lehçe versiyonu (1937). Tercümeler: Çekçe (1967); İngilizce *The Cognition of the Literary Work of Art* (1973) tercüman R. A. Crowley ve K. R. Olson.

Erlebnis, Kunstwerk und Wert (1969).

Ueber die Verantwortung (1970).

U podstaw teorii poznania (Epistemolojinin Temelleri Üzerine) (1971).

Z teorii języka filozoficznych postaw logiki (Dil Teorisi ve Mantığın Felsefi Olarak Temellendirilmesi) (1972).

Ksilluczka o czofowieku (İnsan Hakkında Kitapçık) (1972).

Wstep do fenomenologii Husserla (Husserl Fenomenolojisine Giriş). 1967'de Oslo Üniversitesinde Almanca verilen derslerin tercümeleri (1974). Norveççe tercüme (1970).

On the Motives which Led Husserl to Transendental Idealism (1975). Phaenomenoiogica vol. 64.

Gegenstand und Aufgaben der Literaturwissenschaft (1976).

Ingarden Üzerine Çalışmalar

TYMIENIECKA, ANNA-TERESA, *Essence et existence.* Etude à propos de la philosophie de Roman Ingarden et Nicolai Hartmann (Paris, 1957).

Szkice filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze (Ingarden Festschrift) Warsaw, Cracow, 1964).

Fenomenologia Romana Ingardena (Warsaw, 1972).

SCHOPPER, WERNER, *Das Seiende und der Gegenstand.* Zur Ontologie Roman Ingardens (Munich, 1974).

Roman Ingarden and Contemporary Polish Aesthetics, P. Graff ve S. Krzemien-Ojak'ın düzenlediği makaleler (Warsaw, 1975).

GIERULANKA, DANUTA, "The philosophic work of Roman Ingarden: a systematic outline" *Dialectics and Humanism,* 1977, no. 4.

Ayrıca *Analecta Husserliana, Dialectics and Humanism*'deki makalelere bakınız: *The Polish Philosophical Quarterly* (özellikle vol. 2 no. 2, Bahar 1975), *IBSP* (özellikle vol. 6 no. 2, Mayıs 1975).

Ingarden'in çalışmalarının 1971'e dek eksiksiz bir kaynakçası (242 madde) A. Poltawski tarafından verilmiştir: "Bibliografia prac filozoficznych Romana Ingardena 1915-1971" ss. 19-54 *Fenomenologia Romana Ingardena* (Warsaw, 1972) içinde.

Roman Ingarden'in felsefi elyazmaları Krakow'daki Polonya Bilimler Akademisinde tutulmaktadır.

G. GÖTTİNGEN VE MÜNİH ÇEVRELERİNİN DİĞER ÜYELERİ

Müteakip sayfalarda her iki çevrenin diğer bazı üyelerinin en iyi çalışmalarını kuşbakışı incelemeye çalışacağız. Buna karşın, ilk imâlar fazlasıyla seçici olacak ve tarihsel önemden ziyade çoğunlukla, yayınlarda ortaya konulan elle tutulur sonuçlarla belirlenecektir. Dolayısıyla, Johannes Daubert (1877-1947) adı, belki de Münih Çevresinin en etkili mensubu, burada tekrar ele alınmayacaktır.

(1) AUGUST GALLINGER (1871-1959), Münih Çevresinin ilk üyelerinden biriydi, fenomenolojiye yaptığı net vurgu olmaksızın, yayımlanmış katkıları çoğunlukla ontolojik ve psikolojik bir yapıdadır.

Yazılar

Das Problem der objektiven Möglichkeit (1912).

Zur Grundlegung einer Lehre von der Erinnerung (1914).

(2) ALOYS FISCHER (1880-1937), aynı zamanda Theodor Lipps grubunun ilk üyelerindendir, pedagojik ve estetik çalışmaların temeli olarak fenomenolojik yöntemi, özellikle "Deskriptive Pädagogik"te başlatmıştır.

Yazılar

Zeitschrift für Pädagogische Psychologie XV (1914), 83 vd.

Bakınız Röhrs, Hermann, *Die Pädagogik Aloys Fischers.* Heidelberg: Quelle & Meyer, 1967.

(3) THEODOR CONRAD (1881-1969), Lipps'in Göttingen'e giden ilk öğrencilerinden biri, onların lideridir, daha sonra Hedwig Conrad-Martius'la hayatını birleştirmiş, çok az yayın yapmıştır. Ancak yayınların niteliği Münih Çevresinin dışında bile ilgi uyandıracak kadar özgündü.

Yazılar

"Sprachphilosopische Untersuchungen" Bölüm II *Archiv für die gesamte Psychologie* XIX içinde (1910), 395-474.

"Über Wahrnehmung und Vorstellung", *Münchener Philosophische Abhandlungen* (1911), 51-76.

Zur Wesenslehre des psychischen Lebens und Erlebens (Phaenomenologica 26) 1968.

Ayrıca bakınız E. Avé-Lallemant, *Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen,* ss. 159-170.

(4) WILHELM SCHAPP (1884-1965): Schapp, 1905'te Berlin'de Dilthey'ın seminerinden Husserl'e gelmiş, ancak aynı zamanda Münih'te bir sömestir boyunca onu ziyaret etmişti.[97] Algı konusundaki fazlasıyla özgün doktora tezi, önemli şeyler sayıl-

[97] Bakınız "Erinnerungen an Husserl", *Edmund Husserl 1859-1959,* ss. 11-28.

mayacak fiziksel nesneleri ve fenomenlerin görünme biçimlerini ayrıntılı bir şekilde tetkik etmektedir, erken dönemde yapılan fenomenolojinin en âlâ örneklerinden biridir; o, psikologlar arasında da büyük bir ilgiye mazhar olmuştur. Avukatlık mesleğinden gelen Schapp daha sonra hukuk teorisi alanında iki ciltlik bir çalışma ortaya koymuş, Reinach'ın bazı çalışmalarını devam ettirmiştir. İnsanın tarihle olan içiçe-geçişiyle (*Verstrickung*) ilgilenen sonraki kitabında, Schapp, yorumladığı biçimiyle, yani öncelikle mantıksal ve matematiksel özlerle ilgilendiği "klasik fenomenoloji" çerçevesinin ötesine geçmiştir; ancak bu iki çalışmayı fenomenolojideki son gelişmelerle ilişkilendirme girişiminde bulunmamıştır.

Yazılar
Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung (1910; 2. baskı 1925).
Die neue Wissenschaft vom Recht (1930 ve 1932).
In Geschichten verstrickt (1955).
Zur Metaphysik des Muttertums (1965).
Metaphysik der Naturwissenschaft (1965).

(5) KURT STAVENHAGEN (1885-1951), Göttingen'de çalıştığı yıllar süresince fenomenolojik Çevreyle pek az teması olan bir klasisttir, kırkıncı yaşına dek felsefeyle ilgili hiçbir şey yayımlamamıştır. Reinach'ın bazı posthumus fragmanlarından esinlenen ilk kitabı tavır alma (*Stellungnahme*) edimine yönelik bir incelemeye dayanan din fenomenolojisiyle ilgiliydi çoğunlukla. Daha sonra giderek ulusallığın, vatanın (*Heimat*) özü ve dayanışma (*Einungen*) fenomenleri gibi toplum felsefesi meselelerine döndü, bu felsefede Pfänder ve Geiger'in çalışmaları yaratıcı bir şekilde kullanılmıştır. Bu çalışmaların ardında yatan motivasyon Stavenhagen'in Baltık ülkelerindeki Alman azınlığının üyesi olarak üstlendiği rolden ileri gelmekteydi kısmen. Yalnızca son dönemi süresince, özellikle ikinci Dünya Savaşı'nın bitiminden sonra, Göttingen'e döndüğünde ve orada eski fenomenolojiye yönelik yerel bir ilgi uyandırdığında, etiğin temeli olarak felsefi antropoloji gibi sahalara dönmüş, aynı zamanda yaşam fenomenlerinin fenomenolojisini geliştirmiştir. Eksiksizliğine karşın, kişi ve kişisellik konusunda yaptığı posthumus çalışmalar muhtemelen en zengin çalışmasıdır, özgün ve sistematik yorumlar için Husserlci-olmayan eski fenomenolojinin yöntem ve içgörülerini kullanma yetisini gözler önüne sermektedir.

Yazılar

Absolute Stellungnahmen. Eine ontologische Untersuchung über das Wesen de Religion (1925). Tekrar basım: New York: Garland, 1979.

Das Wesen der Nation (1934).

"Charismatische Persönlichkeitseinungen" *Neue Münchener Philosophische Abhandlungen* içinde (1933).

Heimat als Grundlage menschlicher Existenz (1939).

Person und Persönlichkeit. Untersuchungen zur Anthropologie und Ethik; editör Harald Delius (1957). Stavenhagen'in yayınlarının eksiksiz kaynakçasını da içermektedir.

(6) DIETRICH VON HILDEBRAND (1889-1977), Münih'teki başlangıcından sonra, Göttingen'de önde gelen öğrencilerden biridir, daha sonra, Naziler iktidara gelene dek Münih Üniversitesinde felsefe dersleri vermiş ve Fordham Üniversitesinde profesörlüğünden emekli olana dek, fenomenolojik çalışmalarının çoğunu etik ve toplum felsefesi alanlarında yapmıştır. Onun nihai ilgisi, büyük ölçüde Katolik Hristiyanlığa ihtida etmesiyle belirlenen dinsel değerler sahasına yönelmişti. Yaklaşımını metodolojik bakımdan çoğunlukla Adolf Reinach'tan almıştı. Son olarak fenomenolojik yöntemi özlerin metafizik analiziyle özdeşleştirdi ve onu artık en iyi ihtimalle "klasik" felsefe yönteminden ayırmıyordu. Fenomenolojik açıdan en kayda değer eseri fenomenoloji yıllığına yaptığı katkılarda bulunmaktadır. Bunlar büyük ölçüde, Hildebrand'ın yakın bağlantısı olduğu Scheler'in –özellikle Katolik dönemindeki– çalışmalarına dayanmaktadır. Hildebrand'ın fenomenolojik çalışmalarının bir örneğini, daha özgün ve etkili kavrayışlarından ikisini kısaca takdim edeceğim.

a. Upuygun değer yanıtı [value response] öğretisi, Scheler'in bazı erken dönem önerilerinin gelişimi: Hildebrand fark etme edimleriyle (*Kenntnisnahme*) sevinç ya da bir şeye kızmak gibi tavır alına (*Stellungsnahme*) edimleri arasında bir ayrım yapmıştır. İkinci grup daima olgu durumlarına yöneltilir ve onlardaki belli niteliklere, özellikle onların değerlerine yanıt verir. Bu yanıt verme edimleri bu değerlere uygun görünür ya da bu değerlerin gerektirdiği gibi görünürler. Tüm değer yanıtlarımızın hepsi bu anlamda uygun değildir. Söz gelimi, bir tekerlemenin aklımıza takılması ya da ölümcül bir kazadan ötürü sinirlenmek "upuy-

gun-olmayan" değer yanıtlarıdır. Hildebrand'ın bu öğreti için Husserl'in etik üzerine hâlâ yayımlanmamış derslerine bel bağladığı belirtilmelidir.

b. Değerlendirmelerde anlaşmaz görünmenin kısmi bir açıklaması olarak değer körlüğü kavrayışı: Bu fenomeni ele alırken Hildebrand bu duyarsızlığın üç türünü ayrıntılı olarak incelemiş ve buna işaret etmiştir: (a) Ahlaki yüklemlerin bundan muzdarip kişiler için anlamsız olduğu bütüncül ahlaki değer körlüğü; (b) daha yüksek düzeyde ve daha yüce olanlar gibi ahlaki değerlerin yalnızca belli tiplerine olan körlüğün söz konusu olduğu kısmi ahlaki değer körlüğü; (c) tasnif etme yönündeki ahlaki körlük, yani gerçek davranışı, değer-veren kişinin aksi takdirde aşina olduğu tiplerin altında toplama yetersizliği. Elbette ki bu ayrımlar için ayrıntılı ölçütler verilmemiştir. Ancak bunlar epistemolojik ve psikolojik bakış açısının yanı sıra fenomenolojik olandan da başka bir incelemeyi gerektiren bir sahayı açmaktadırlar.

Yine de von Hildebrand'ın çalışması bu türden konularla sınırlanmamıştır. On cilt hâlindeki toplu eserlerin baskısı (İngilizce *Hristiyan Etiği* [1952] olarak daha önce yayımlanan) *Etik* üzerine sistematik bir çalışmayı, sevginin ve türevlerinin özü üzerine bir kitabı ve Katolik sınır hatları dâhilindeki uygulamalı etik tartışmalarının yanı sıra estetiği de içermektedir. Bununla birlikte, bu daha geniş kapsamlı felsefenin ne kadarının spesifik anlamda fenomenolojik olma iddiasında bulunduğunu ve bulunabileceğini –von Hildebrand'ın kendi kullandığı anlamda bile– belirlemek zordur.[98] Demek ki "dini" kitaplarında geliştirmiş olduğu şeylerin pek çoğu ve hatta etiğinin bir kısmının bile vahiye bağlı olduğunu kabul eder.[99]

Yazılar

"Die Idee der sittlichen Handlung," *JPPF* III (1916), 126-252.

"Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis," *JPPF* V (1922),462-602.

Metaphysik der Gemeinschaft (1930).

Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens (Bonn, 1950).

---

[98] Bu anlamın en bariz tartışması *Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens*'de (1950) bulunabilir, ss. 89-91.

[99] Bakınız: Ludwig Pongratz, ed., *Philosophie in Selbstdarstellungen* yaptığı önemli katkı, Hamburg: Meiner, 1975, vol. II,77-127, özellikle. s. 109.

Sittliche Grundhaltungen (1933); *Fundamental Moral Altitudes* (1950) şeklinde tercüme edilmiştir.

Christian Ethics (1953).

Graven Images: Substitutes for True Morality (1957). Özellikle ikinci makaleye bakınız ("Substitutes and Other Moral Deformations") ve değer körlüğü üzerine başka çalışmalarla birlikte.

Von Hildebrand'ın *Gesammelte Werke*'sinin Almanca baskısında (Regensburg: Habbel, 1971) şimdiye dek eski Almanca çalışmalar içerilmemiş, bu baskıya yalnızca yeni olanlar dâhil edilmiştir.

1960'a dek yapılan eksiksiz bir kaynakça için bakınız Baldwin Schwarz, ed., *The Human Person and the World of Values* (1960) ss. 195-210.

Hildebrand'ın çalışmasının kapsamlı bir açıklaması aynı yazar tarafından *Thought* XXIV içinde (1949) 655-76 verilmiştir. Schwarz, onun en önemli öğrencisi, aynı zamanda hata problemine dair eksiksiz bir çalışmanın yazarıdır.[100]

(7) HANS LIPPS (1889-1941), Göttingen yıllarının başında aynı zamanda bir tıp öğrencisi olan Lipps başlıca çalışmalarını Dilthey'dan esinlenen "hermeneutik" fenomenolojiye dayanarak ve Heidegger'in varoluşsal yaklaşımı istikametindeki özgün bir Göttingen tarzının kayda değer ölçüde ötesine geçerek mantık, antropoloji ve dil felsefesi alanlarında yapmıştır.

Yazılar

Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis 2 vol. 1927, 1928.
Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik, 1938.
Die menschliche Natur, 1941.
Die Verbindlichkeit der Sprache, 1944.
Die Wirklichkeit des Menschen, 1954.
5 cilt hâlinde *Works.* Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1977.

(8) ADOLF GRIMME (1889-1963), çoğunlukla eğitimci, dini bir sosyalist olarak bilinir ve 1930'dan 1933'e dek Prusya eğitim bakanı olmuş, otuzlarda kritik bir zamanda asistan Eugen Fink'e verdiği desteklerle Husserl'in çalışmalarını desteklemiştir. Öte yandan Husserl'in Göttingen'deki öğrencilerinden de biriydi, Eberhard Avé-Lallemant'ın (Heidelberg, 1969) editörlüğünü üstlendiği *Sinn und Widersinn des Christentums* (Hristiyanlığın An-

[100] *Der Irrtum der Philosophie.* Münster, 1934.

lamı ve Saçmalığı) Nasıralı gerçek İsa'dan farklı olan İsa idesini yorumlarken Husserl'in öz kavrayışından faydalanmıştır.

(9) JEAN HERING (1890-1966), Alsaslı felsefe öğrencisi ve Protestan ilahiyatçıdır, daha sonra önemli bir Yeni Ahit öğrencisi olmuş, erken fenomenolojik ontolojide en kışkırtıcı fikirlerden bazılarını özellikle özler sahasında göz ardı edilmiş farklılıklar üzerine yazdığı derli toplu bir denemeyle ortaya koymuştur. Bireysel özlere yönelik iddiası özel bir değiniyi hak etmektedir. Daha sonra, Alsas'ın Fransa'yla tekrar birleşmesinden sonra, Fransız dünyası için Alman fenomenolojisinin en güçlü yorumcularından biri hâline gelmiştir.

Yazılar

"Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee," *JPPF* IV (1921), 495-543.

Phénoménologie et philosophie religieuse. Études d'histoire et de philosophie religieuse. Strasbourg, 1925.

(10) EDITH STEIN (1891-1942), Husserl'in son önemli Göttingen öğrencilerinden biri ve Freiburg'daki ilk doktora öğrencisi, aynı zamanda oradaki ilk gönüllü asistanı, çoğunlukla kişiliğinden, ihtidasından, Karmelit tarikatına mensup olmasından ve Auschwitz'deki Nazi toplama kampındaki ölümünden ötürü neredeyse bir efsaneye dönüşmüştür. Kayda değer felsefi üretiminde, sıkı sıkıya fenomenolojik çalışması daha sonra açıkça dile getirdiği Thomasçı bir felsefeden ayrı tutulmalıdır, bununla birlikte bu felsefede Husserl'in idealist-olmayan bir feomenolojisinin bazı kısımlarını ve Reinach, Pfänder, Scheler, Conrad-Martius ve Heidegger düşüncesinin büyük bir kısmıyla birleştirip bütünleştirmeye çalışmıştır. Fenomenolojik dönemden artakalan, empati üzerine yazdığı parlak doktora tezi, fiziksel nedensellik, birey ve topluluk ve Devlet üzerine çalışmaları, Husserl'le işbirliğinden doğan tüm bu çalışmalar özellikle dikkate değerdir. Thomas Aquinas'a yönelik ilgisini aşağıdaki şekilde açıkladığında, yalnızca gayrişahsi bir teşhisten daha fazlasını açıkça ifade ediyordu:

Bu, artık yöntemsel değerlendirmelerden tatmin olmayan bir zamandır. İnsanlar tutamaklarını kaybetti ve bağlanacak şey arayı-

şındalar. Kendini hayatın içinde karıtlayan somut maddi gerçekler istiyorlar. Bir "yaşam felsefesi" talep ediyorlar. Thomas'ta buldukları şey tam da budur.[101]

Fenomenolojik kabiliyeti ölümünden sonra yayımlanan büyük eseri *Sonlu ve Sonsuz Varlık*'ın inşasında önemli olsa da fenomenoloji burada çoğunlukla Tomizmin beslemesi gibi tamamlayıcı bir rol üstlenir. Burada temel olan, öz ve varoluş gibi fenomenolojiyle paylaşılan kavramlar yerine, özellikle Thomist edim ve olanak (potency), form, madde ve töz kategorileridir.

Yazılar

Zum Problem der Einfühlung (1917); Waltraut Stein tercümesi. The Hague: Martinus Nijhoff, 1964.

"Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften" (I. Psychische Kausalität, II. Individuum und Gemeinschaft), *JPPF* V (1922), 1-284.

"Eine Untersuchung über den Staat," *JPPF*, VII (1925), 1-124.

Endliches und ewiges Sein: Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. Edith Steins Werke içinde yayımlanmıştır, II (1950).

Welt und Person VI (1962).

Aus dem Leben einer jüdischen Familie: Das Leben Edith Steins: Kindheit und Jugend. Freiburg: Herder, 1965.

Werke, ed. L. Gelber und Romaeus Leuven. Leuven: Nauwelaerts, 1954 vd.

Writings of E.S. Hilde Graef Seçmiş, tercüme etmiş ve takdim etmiştir. Westminster, Md.: Newman Press, 1956 – Yalnızca son altbölüm (IV) onun felsefi yazılarıyla ilgilidir. İyi bir kaynakçası vardır.

İngilizce Mekeleler

COLLINS. JAMES, "Edith Stein and the Advance of Phenomenology." *Thought* XVII (1942), 685-708.

(11) ALEXANDRE KOYRÉ (1892-1964), Rusya'da doğmuş, Bergson'un sezgiciliğiyle ilgili haberleri getirdiği yer olan Paris üzerinden Göttingen'e gelmiş, çoğunlukla felsefe tarihi ve daha sonra da bilim tarihi alanlarında çalışmış ve yayınlar yapmıştır. Burada, tarihsel etkilere yönelik hevesli bir araştırmadan ziyade,

[101] "Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino," *Husserl Festschrift*, s. 329.

ayrıntılı problemlere güçlü bir anlayışla yaklaşımı bir ölçüde fenomenolojik yaklaşımı yansıtıyor ve Platon, Canterburyli Anselmus, Galileo, Descartes ve özellikle Jacob Böhme söz konusu olduğunda verimli olmuştur. Fenomenolojinin kullanımının daha doğrudan bir öneme sahip olması yirmilerin başındaki Alman ve Fransız fenomenolojisi arasındaki bir bağ olarak onun üstlendiği roldü.[102] Bana gönderdiği mektupta Koyré Husserl'le ilişkisini bizzat şöyle açıklıyordu:

Husserl'den derinden etkilendim, tarihi çok bilmeyen Husserl'den muhtemelen öğrendiklerim vardı: Tarihe yönelik pozitif yaklaşım, Yunan ve orta çağ düşüncesinin nesnelciliğine duyduğu ilgisi, görünürdeki saf kavramsal diyalektiğin görüsel içeriği, ontoloji sistemlerinin tarihsel –ve ideal– konstitüsyonu. Ondan, reddettiği Platonik realizmi; psikolojizm- ve görelilik-karşıtlığını miras aldım.[103]

Yazılar

"Bemerkungen zu den Zenonischen Paradoxien," *JPPF* V (1922) 603-628.

La philosophie de Jacob Boehme (1929).

Études galiléennes (1939).

Mélanges Alexandre Koyre içinde eksiksiz bir biyografisi mevcuttur. L'aventure des sciences, Paris, 1964.

H. FREIBURG GRUBU

1. Yeni Çevre

Husserl'in 1916'da Freiburg'a taşınması, onu takip eden öğrenciler söz konusu olduğunda onun için neredeyse bütünüyle yeni bir başlangıç anlamına geliyordu. Göttingen'deki öğrencilerinin çoğu savaş için askere alınmış, pek çoğu da görev esnasında hayatını kaybetmişti. Doktora adaylarından yalnızca Edith Stein ve Roman Ingarden en azından geçici olarak onu takip ediyordu. Özetle Husserl, Birinci Dünya Savaşı'ndan yenilgiyle dönen öğrencilerin oluşturduğu neredeyse bütünüyle yeni bir çevreyle, yeni ihtiyaçlar ve yeni beklentiler ve de fenomenolojik ge-

---

[102] Bakınız Jean Hering, "Phenomenology in France," Farber, Marvin, ed., *Philosophy in France and the United States* içinde (University of Buffalo Publications, 1950), ss. 70-72.

[103] 10 Aralık tarihli mektup, 1953.

lenekte Pratik olarak hiçbir arkaplanı olmayan öğrencilerle başlamak durumundaydı.

Göttingen ve Münih fenomenologlarında olduğu gibi Freiburg "çevresi" yerine Freiburg "grubu" gibi yeni takipçilerden söz ederken Freiburg yılları süresince Husserl'in etrafında toplanan genç felsefecilerin daha önceki çevrelere karakterini veren bir kaynaşmayı hiçbir zaman gerçekleştirmiş olmadıklarını öncelikle belirtmek isterim. Demek ki Gerda Walther'in 1918'de[104] kurulduğunu teyit ettiği ve Oskar Becker'in[105] "himayesi" altında bulunduğu 1923 yılını takip eden yıllar boyunca Ludwig Landgrebe'nin de onayladığı "Fenomenolojik Topluluk", yapı ve ruh bakımından seleflerine nazaran birbirlerine daha az bağlıdır.[106]

Belki de en başından beri yeni Freiburg atmosferindeki en mühim faktör Martin Heidegger'in varlığıydı, o zamanlar, –savaştan döndükten hemen sonra derslerine devam eden– Rickert'in çalıştığı süre boyunca *Privatdozent* olarak hâlihazırda zaten kabul edilmişti. Husserl –ki felsefesiyle Heidegger o zamanlar yakından ilgileniyordu– aynı zamanda seminerlerinde yardımcı olarak hemen onu tayin ettiği için, yeni Freiburg öğrencileri Heidegger'in dinamik öğretim tekniğinin paralel etkisi altına girmiş, kısa bir süre sonra da boynuz kulağı geçmişti. Bundan kaçan ve ciddi farklılıkların bilincinde olan birkaç kişi Litvanyalı Aron Gurwitsch, Letonyalı Theodor Celms ve Amerikalı Dorion Cairns ve de Marvin Farber gibi yabancı ziyaretçilerdi. Husserl'in ilk araştırma asistanı olan Ludwig Landgrebe bile geriye dönüp baktığında, Heidegger'i 1923'te dinledikten sonra, onun felsefesinden o kadar etkilenmişti ki ilk etapta Husserl'in düşüncesini yalnızca Heidegger'in eleştirel açıklamaları ışığında özümsediğini beyan eder.[107]

Freiburg'daki yeni tinin açık bir ifadesi 1929'da Husserl'in yetmişinci doğum günü için hazırlanan *Festschrift*'ti, hayattayken aldığı yegâne ayrı derlemeydi.[108] Editörlüğünü Martin Heidegger

---

[104] *Zum anderen Ufer*. Remagen: Der Leuchter, 1960, s. 213.

[105] *Philosophie in Selbstdarstellungen*. Hamburg: Meiner, 1975, vol. II, 136.

[106] Benim kendi Freiburg sömestirim süresince (1924/25) onun varlığından dahi haberim yoktu.

[107] "Uzun bir süre boyunca, Husserl'in fenomenolojisini ve Heidegger'in düşüncesini doğru bir ilişki içinde ele almayı başaramadım. Sağlam bir temel bulmadan ikisi arasında bocaladım." *A.g.e.* II, 134, 135.

[108] Pfänder'in 1919'da Husserl'in altmışıncı doğum günü için *Festschrift* planı *Jahrbuch*'daki bireysel katkıların ona ithaf edilmesine yol açmıştır sadece.

üstlenmiş, buna karşın kapakta ondan bahsedilmemişti, bir önsözü yoktu ve en başta –filozofun mantıksal düşünce aracılığıyla Varlık İdesi'ne yönelik soruşturması üzerinden tanımlandığı– Platon'un *Sofist*'inden yapılan Yunanca alıntı (253 A) bulunmaktaydı; çoğunlukla Heidegger'in fenomenolojik amaca yönelik kendi kavrayışını içermekteydi. Katkıda bulunanlar arasında, Münih grubu, bu anma yazısında başlangıçta öncü rol üstlense de, yokluğuyla göze çarpmaktaydı, zira Husserl'in altmışıncı doğum günü vesilesiyle daha önce *Jahrbuch*'a münferit olarak katkıda bulunmuşlardı. Burada özel olarak ilgi çeken yeni Freiburg grubunun üyelerinin, özellikle Heidegger, Oskar Becker ve Fritz Kaufmann'ın katkıda bulundukları bölümlerdi, hiçbirisi Husserl'in kendi temalarını devam ettirmemişlerdi.

Bununla birlikte, Freiburg grubunun hakiki tasviri onu temsil eden üyelerinden bazılarını tanıtmakla gerçekleştirilebilir. Freiburg dönemi boyunca Husserl'in önemli işbirlikçileriyle başlamakla birlikte sonraki gelişimini de buna dâhil edeceğim, sonra grubun diğer üyelerine döneceğim, son olarak da çoğunlukla Husserl'in 1928'de emekliliğinden sonraki dönemden kalan grup dışındaki takipçilere yöneleceğim. Bu, nihayetinde bir araya getirilecek olan, tüm öğrencilerin bir listesini kapsamamakla birlikte, Freiburg'da Husserl'i çevreleyen felsefi dünyanın bir spektrumunu araştırmaya yönelik bir ilk girişimdi yalnızca.

2. *Husserl'in İşbirlikçileri*

Freiburg'daki ilk iki yıl boyunca hâlâ I. Dünya Savaşı zamanında, etraftaki birkaç öğrenciyle birlikte, sözlü doktorasından sonra Edith Stein Husserl'in gönüllü araştırma asistanı oldu. İlk görevi *Ideen*'in ikinci cildi için yazdığı elyazmalarının suretini çıkarmak ve düzenlemekti. Öte yandan, daha önce Martin Heidegger'in yayımladığı, 1905 tarihli içsel zaman-bilinci üzerine derslerin metnini de hazırlamıştı. Gelgelelim, Husserl o zaman Stein'ın çalışmalarından pek yararlanmamıştı, çünkü kendi fikirleri eski elyazmalarının çok daha uzağındaydı. Edith Stein de Husserl'in yoğun idealizmini paylaşmadığını gizlemiyordu. Bunun yanı sıra, kendi çalışmaları için daha çok özgürlük talep ediyordu. Bu nedenle 1918'de bir kopuş ya da güceniklik olmadan onu terk etmişti. 1918 ve 1923 arasında Husserl, araştırmaları söz konusu olduğunda yine bütünüyle yalnız başınaydı. Ancak

1923'ten sonra, Berlin Üniversitesinde önemli bir mevki teklifini reddettiğinde, ücretli bir araştırma asistanlığı için özel bir ücret alacaktı. Bu mevki ilkin Ludwig Landgrebe tarafından, daha sonra, Landgrebe hocalık kariyeri için 1930'da Prag'a taşındığında, bu asistanlık artık bir ücretle desteklenmediğinde bile, ölümüne dek Husserl'in yanında olan Eugen Fink tarafından doldurulmuştur. Onların durumunda ön plana çıkarılması gereken şey kendi bağımsız çalışmalarından hareketle Husserl'in yardımcıları olarak çalışmalarıdır.

LUDWIG LANDGREBE (doğum yılı 1902) Husserl'in "İlk Felsefe" üzerine verdiği eşzamanlı derslerinin yazıya geçirilmesi ve suretlerinin düzenlenmesiyle daha eski elyazmalarının tekrar düzenlenmesi işinde asistan olarak başlamıştı, bu elyazmalarından bazılarını daha önce Edith Stein gözden geçirmişti. Yalnızca zaman bilinci üzerine dersler Husserl hayattayken yayımlanmıştı. Landgrebe'nin Husserl'in "genetik mantık" dersleri üzerine çalışması ilkin, 1929 tarihli *Formale und transzendentale Logik* başlığı altında Husserl'in buna yazdığı takdimin yayımlanmasına yol açtı. Fakat Landgrebe'nin editörlük çalışması daha sonra ilk posthumus Husserl yayını, *Erfahrung und Urteil* (1939) için bir hammadde olarak hizmet etti, Landgrebe söz konusu çalışmanın yazınsal formülasyonunun sorumluluğunu adamakıllı üstlenmişti.

Bağımsız çalışması doktora teziyle başlamıştı, bunun için Husserl, Meinong'a yönelik bir çalışmayı tercih etse de Dilthey'ın *Geisteswissenschaften* teorisini incelemeyi seçmişti. Burada Landgrebe Dilthey'ın psikolojisini hem Husserl'in fenomenolojik yaklaşımı hem de Heidegger'in varoluş analizi ışığında yorumlamaya ve geliştirmeye çalışıyordu. Landgrebe, ancak II. Dünya Savaşı'ndan sonra Leuven ve Köln'deki Husserl Arşivlerinde yürüttüğü editöryal çalışmalarda hâlâ destekleyici bir rol üstlenirken, Hamburg Üniversitesinde, Kiel'de ve 1955'den bu yana da Köln'de derslerinde ve yazılarında kendi felsefesini geliştirme fırsatı bulmuştu. Halbuki şimdi, 1923/1924 tarihli *Erste Philosophie* derslerinde Husserl'in Descartes'tan "ayrıldığı"nı da (*Abschied*) tartışmaya açık bir şekilde iddia ediyordu.[109]

---

[109] "Husserls Abschied vom Cartesianismus," *Philosophische Rundschau* 9 (1962), 133-176; R. O. Elveton, ed. *The Philosophy of Husserl* içinde çevrilmiştir. Chicago: Quadrangle Club, 1970, ss. 259-306.

Bununla birlikte, ilkin (görünüşe göre Landgrebe'ninkiyle mukayese edilebilecek otobiyografik bir açıklama hazırlamayan) Husserl'in asistanı olarak EUGEN FINK'e (1905-1975) karşılaştırmalı bir bakış atacağız. O da başlangıçta hem Husserl hem de Heidegger'le çalışıyordu. *Vergegenwärtigung und Bild* gibi, üniversitede bir yarışma için yazılan, konusu muhtemelen Husserl tarafından formüle edilmiş ve pek Husserl'in konstitütif fenomenolojisi tarzında olmasa da bu açıdan ele alınan ödüllü bir makaleyle Landgrebe'nin halefi olmaya hak kazanmıştı. Görünüşe göre, Husserl'in asistanı olarak üstlendiği rolü Landgrebe'den devraldıktan sonra, üstlendiği bu rol onunkinden kayda değer ölçüde farklılaşmış ve emekli Husserl'in yeni fikirlerinin denemek için ihtiyaç duyması dolayısıyla, şimdi daha da bağımsız hâle gelmiştir. Bir keresinde Fink'in bana kişisel olarak söylediği, Husserl'in yeni fikirleri tartışırken onun şeytanın avukatlığını üstlenmesini istemesiydi. Husserl kısa bir süre sonra Almanca yayım için *Kartezyen Meditasyonlar*'ı gözden geçirme ve geliştirme görevini –o zamanlar bu çalışmanın hiçbir bölümü yayınlanmaması dolayısıyla görünüşe göre Fink'in Husserl'i tam anlamıyla memnun edemediği bir görevdi– ona devretmiştir. Yine de Husserl Fink'in yorumlayıcı ve savunucu makalelerinden, özellikle 1933 tarihli *Kantstudien*'de yayımlanandan fazlasıyla memnundu, bu çalışmaya tam da Fink'in kelimeleriyle özdeşleşen özel bir önsöz eklemişti.[110] Fink aynı zamanda Husserl'in 1931 tarihli transendental fenomenoloji sistemi tasarısına önerilerde bulunmuş (*Husserliana* XV, xxxvi-xi) ve *Zeit und Zeitigung*'da iki ciltlik bir projede Husserl'le birlikte çalışmıştır. Sonunda Husserl bile görünüşe göre, Fink'in bitmemiş çalışmalarını tamamlayabilecek yegâne kişi olduğunu düşünüyordu. Yine de ve özellikle Fink'in Husserl'in felsefesine yönelttiği sonraki eleştiriler göz önünde bulundurulduğunda, Fink'in nasıl bir işbirliği içinde bulunduğu titiz bir çalışmaya ihtiyaç duyacaktır. O zamanlar, Husserl'in görüşlerini onları paylaşmadan sınamak ve bu görüşlerin üzerine düşünmek için fenomenolojik indirgeme, ben öğretisi gibi meselelerde Husserl'in tutumunu ne denli keskinleştirmeye çalışıyordu? Görünüşe göre Fink'in formülasyonlarından pek çoğu şimdiye dek Husserl'in kendi metinlerinde bulunanların kayda değer ölçüde ötesine geçmiştir.

---

[110] "Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserl's in der gegenwärtigen Kritik" *Kantstudien* 38 (1933), 313-83, çev. R. O. Elveton içinde, *a.g.e.* ss. 73-147.

Husserl, Freiburg'da 27 Nisan 1938'de vefat ettiğinde ve altı ay sonra Rahip Van Breda yazdıklarını Leuven Üniversitesine taşıdığında, kimse bunları Almanya'da tutmak için parmağını kıpırdatmazken, fenomenolojisinin ve genel olarak fenomenolojinin doğduğu ülkede bir geleceği yok gibiydi. Nazi Almanyasının çöküşünden sonra bile, ilk etapta bu fenomenolojiyi devam ettirme girişiminden iz yoktu. Husserl'in *Jahrbuch*'u tekrar canlandırılmadı, bunun muhtemel nedeni yalnızca hayatta kalan iki editörün, Martin Heidegger ve Oskar Becker'in bu konuya ilgisiz kalmalarıydı. Landgrebe bile 1948'de fenomenolojinin genç nesil için bir bilinmeyene dönüştüğünü beyan ediyordu.[111] 1951 gibi geç bir tarihte Eugen Fink şunları diyecek kadar ileri gitmişti:

Fenomenolojik Hareket umumi bir tarihe aitti. Artık bir hükmü kalmamıştı. Bir zamanlar aralarında bir bağ [Bund] kuran düşünürler, aynı kanuların birleştirdiği okul, ömrünü tamamlamış ya da kendi yoluna gitmişti.[112]

Çoğunlukla hayatta kalmaya ve yeni bir yaşama tepki olarak, ancak tedrici olsa da fenomenoloji Almanya'nın dışında gelişmişti, Almanya'daysa fenomenolojiye ilgi yavaş yavaş uyanmaya başlamış, nihayetinde 1971'de Alman Fenomenolojik Araştırma Topluluğunun kurulmasına yol açmıştı.

Bu koşullar altında Nazi-sonrası Almanya'da Landgrebe ve Fink'in bağımsız gelişimine özel bir ilgi gösterilmişti. 1949'da Landgrebe, *Phänomenologie und Metaphysik* gibi açıklayıcı bir başlık altında makalelerden oluşan bir kitap yayımlamıştı. Önsözde, Husserl'in fenomenolojisinin hâlâ kendi çalışmasının temeli olduğunu, ancak belli formülasyonları bakımından kendisini artık fenomenolojiye bağlanmış hissetmediğini açıkça ortaya koymuştu (s. 8). Üstelik, başlıca amacının metafiziğin yeniden-tesis-edilmesi (*Neubegründung*) olduğunu ortaya koymuştu (s. 9). "Bilincin ve Metafiziğin Fenomenolojik Bir Analizi" kitabının can alıcı bir makalesi Landgrebe'nin Husserl'in fenomenolojisini böyle bir metafiziğe yönelik yaklaşım olarak nasıl kullanmayı amaçladığı konusunda bir fikir veriyordu. Ne tuhaftır ki Landgrebe'nin yeni metafiziğin başlangıcı olarak kullanmayı arzuladığı

---

[111] *Phänomenologie und Metaphysik*. Hamburg, 1948, s. 7.

[112] *Problèmes actuels de la phénoménologie*. Paris, 1951, s. 54.

şey görünüşe göre tüm spekülatif metafiziğin ölümü anlamına gelen fenomenolojik indirgemedir. Bu onu "öznelerarası [bir] indirgeme"ye, transendental "ben"e yönelik bir indirgemeden etkilenmediği hâliyle "sen" ya da başkasının kendinden-apaçıklığını [self-evidence] olanaklı kılan bir indirgemeye sevk etmiştir. Zira dünya, fenomenolojik indirgemeye tabi tutulduğunda, yalnızca diğer egolara referansla anlaşılabilirdi. Bu, Landgrebe'yi – Augustinus'un transendental öznelerarasılık içindeki aşkın bir Mutlak iddiası yerine sen'e [thou] öncelik tanıması üzerinden soyutlanmış bir beni [self] savunan– Descartes'ın ötesine taşımıştır. Nihai görünüm Hegelci kavrayışa oldukça benzer olan tanrısal bir Mutlağın, insanın varlığında vücut bulan bir Tanrının görünüşüydü. Açıkçası, Landgrebe'nin fenomenolojik metafiziğinin teolojik zirvesi burada ortaya konulandan ve Landgrebe'nin şimdiye dek takdim ettiğinden çok daha zorlayıcı ve eksiksiz bir türetimi gerektirir.

Diğer yönlerden bakıldığında bile Landgrebe Husserl'den, söz gelimi pasif konstitüsyon yorumu, duyum (*empfinden*) ve kinestesis'e yaptığı vurgu ve aşırı idealizmi reddetmesi bakımından ayrılmaktaydı. Oysaki bu türden "transendental" fenomenolojiyi hiçbir zaman terk etmemişti.

Yazılar

Der Weg der Phänomenologie, 1969.

Phänomenologie und Geschichte, 1968.

Ayrıca bakınız: Landgrebe'nin *Philosophie in Selbstdarstellungen.* Hamburg: Meiner, 1975, vol. II, ss. 128-69.

Buna karşın, Nazi tehdidinin bir karabasan gibi çöktüğü son yıllar boyunca Husserl'e sadık kalan ve Landgrebe'yle birlikte, *Mantıksal Araştırmalar*'ın ikinci baskısına yayımlanmamış bir takdim yazısını düzenleyerek Leuven'de yazılarıyla uğraşan Fink, savaştan sonra Freiburg'da pedagoji ve felsefe bölümünde bir mevkiye (Husserl'in ve Heidegger'in mevkisine değil) tayin edildiğinde bu türden editöryal işlere devam etmemekle birlikte bütünüyle yeni bir yöne sapmıştı. Husserl'in son çalışmalarında –Fink'in görünüşe göre özdeşleştiği– transendental öznelliğe yapılan öncelikli vurguyu devam ettiriyordu. Şimdi, fenomenolojinin "önyargılar"ından bile bahsediyordu. Başlangıçta, Brüksel'deki uluslararası fenomenoloji sempozyumunda (1951) feno-

menolojiyi metafiziği reddettiği için eleştirmiş ve Husserl'in tutumunun, özellikle *Sachen*'i, yani fenomenler olarak şeylerin kendisini yorumlarken, kavramsal dünyanın ikincil statüsünü olumladığında, konstitüsyon kavramına net bir anlam yükleyemediğinde, yaşamın fenomenolojik kavrayışının belirsizliğinde ve kullanılan analitik yöntemin bütününde onaylanmamış spekülatif içerikleri muhteva ettiğini ısrarla vurguluyordu. Husserl fenomenolojisinin merkezi kavramlarının "tematik"ten ayrıldığı şekliyle salt "işlemsel/operatif" olduğunu, dolayısıyla açıklanmamış önvarsayımlar içerdiğini ısrarla vurguladığı Krefeld'de (1956) ve özellikle Royaumont'da (1957) kolokyumda bu eleştirileri tekrar etmiş ve daha da genişletmiştir. "Uzay, Zaman ve Hareketin Erken Ontolojik Tarihi" kitabında, "fenomenolojinin ölümcül hatası, mutlak yeni bir başlangıcın önyargıya düşmeksizin şeylerin kendilerine bakışı yönelterek yapılabileceği inancıdır" (s. 5) diye söz ediyordu. Daha açık şekilde, fenomenolojik yöntemin özünde uzay, zaman ve hareket gibi temel kategorileri aydınlatmaktan yoksun olduğunu öne sürüyordu, bunların "fenomenler" olmadığını, onların varsaydıkları şeyler olduğunu öne sürüyordu. Elbette ki bu, Fink'in fenomenolojiden topyekûn vazgeçtiği anlamına gelmiyordu. Yine de onun fenomenolojinin yegâne felsefi yöntem ya da temel bir yöntem olduğunu bile artık kabul etmediğini imâ ediyordu. Şimdi daha da temel nitelikte olan "ontolojik yöntem"di. Başlıca özelliği fenomenlere temel teşkil eden kategorilerin kavramsal yorumlarıymış (*seinsbegriffliche Auslegung*) gibi görünmektedir.

Genel tasarısı bakımından Fink'in felsefesi Husserl'in teşebbüsünden daha çok Heidegger'inkine yakındır. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ına çığır açıcı bir anlam (*"säkulare Bedeutung"*) yüklemiş ve kitabın başlığı ona "yüzyılın düsturu" (*Losungswort des Jahrhunderts*) (s. 41 vd.) olarak görünmüştü. Fink'in amacı "Varlık ve Zaman" yerine "Varlık ve Dünya"yı ontolojinin asıl sahası olarak tesis edecek şekilde uzay ve hareketin boyutlarını Heidegger'in zaman vurgusuna ekleyerek kitabın başlığının kapsamını genişletmekti. Ne var ki Fink'in "Varlık"ı, Heidegger'in varolmaklık'ı (*Sein*) değil, Hegelci felsefe tarzında "varolan" (*Seiendes*) anlamına gelmekteydi, böylelikle "Varlık" ve "Dünya" pratik olarak örtüşüyordu. Öyleyse "dünya" bilindik Skolastik "transendentaller" bakımından tanımlanıyordu; Fink'in *Dingheit* (şeylik) diye yorumladığı *ens*; *Seiendes im Ganzen* (varolanın bü-

tünlüğü) olarak *unum*; *Mass des Seins* ya da *Gott* (varlığın ölçüsü ya da Tanrı) olarak *bonum* ve *Wahrheit* (hakikat) olarak *verum*.

Belki de Fink'in felsefesinin en göze çarpan özelliği "dünya olgusuna duyulan çarpıcı bir hayret" –yani sıradan olanı sorgulanmaya değer olana dönüştürme işlevini atfettiği, merakla karışık bir hayrete düşme (*fassungslos*)– olarak temel felsefi deneyim tavsifiydi. Bu motif Husserl'in fenomenolojisinin temel görüleri konusundaki makalesine kadar geri götürülebilir; bu makalede Husserl fenomenolojiyi Platon'un *Theaitetos*'tan duyulan hayretle ve fenomenologun durumunu da Platon'un mağara alegorisindeki tutsakların durumuyla karşılaştırmıştır –bu Husserl'in hiçbir zaman yapmadığı bir şeydir. Hocasının vefatından kısa bir süre sonra yayımladığı, görünüşe göre bitmemiş olan "Edmund Husserl'in Fenomenolojisine Yönelik Problem" kitabının ilk altbölümünde bunu çok daha sık dile getirilmiştir. Burada, felsefenin ana görevini dünya olgusu karşısında gündelik bilincimizin naif kayıtsızlığıyla (*Naivität*) mücadele etmek diye tanımlamıştır. Başlangıçta, Husserl'in "yönelimsel analizi"nin kendi amacına ulaşmak için en etkili araç olduğunu düşünüyor gibiydi. Görünüşe göre, daha sonra, sadece betimleyici teknikleri olan fenomenolojik deneyimin değil de yalnızca özel türde bir "ontolojik deneyim"in ve onun kavramsal yorumunun bunu yapabileceği yönündeki bir sonuca ulaşmıştır

Fink'in *Phaenomenologica*'sının ilk cildi bu düşünce hattını sürdürür. Bu cilt, "fenomen" kavramıyla ilgili problem söz konusu olduğunda özellikle Varlık, Hakikat ve Dünya gibi ön hazırlık niteliğindeki sorularla (*Vor-Frage*), ilgilenmektedir. Bu derslerin yönünü belirleyen amaç Husserl ve Heidegger'in felsefelerindeki fenomenolojik motiflerle karşılaşıldığında Varlık sorununun kozmolojik ufkuna "ışık tutmak" (*aufleuchten lassen*) olarak belirtilmiştir. Fenomen kavramı kendine has bir hareketin (*Bewegung*) görünüşü olarak yalnızca Varlığın görünüşüyle bağlantıya girer. Husserl'in fenomenolojisi ve fenomenolojik yaklaşım, tüm insan düşüncesinin asıl temeli olarak tırnak içinde alıntılanırken, henüz felsefe olarak kabul edilmiyor (s. 51). Yine de, "fenomen"in Finkçi olmayan fenomenolojisi bile Fink'in –sıklıkla çarpıcı ve kimi zaman da şiirsel bir dille ifade edilen– bazı imâ edici ayrımlarının gelişiminden yararlanabilir.

Yazılar
Studien zur Phänomenologie 1930-1939, 1966.

Vom Wesen des Enthusiasmus, 1947.

Nachdenkliches zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung, 1957.

Oase des Glücks. Gedanken zur Ontologie des Spiels. 1957.

Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs, 1958.

Alles und nichts. Ein Umweg zur Philosophie, 1959.

Sprache als Weltsymbol, 1960.

Metaphysik und Tod, 1970.

Nähe und Distanz, ed. Franz-Anton Schwarz, 1976.

3. Diğer Husserl Destekçileri

Freiburg grubundaki diğer önemli figür OSKAR BECKER'di (1889-1964), 1922'de Husserl'in danışmanlığına kabul edilen ilk yeni *Privatdozent*'ti. I. Dünya Savaşı'ndan sonra Freiburg'a Husserl'in yanına gelmişti, Leipzig ve Oxford'da (savaştan önce) matematik alanında eğitim görmüştü. Heidegger'den hemen büyülense de Heidegger 1923'te Marburg'a gittikten sonra Husserl'in asistanı olarak yeni başlayanlar için fenomenoloji seminerlerini düzenlemek amacıyla Husserl'e yakınlaşmıştı.[113] Husserl'e *Formel ve Transendental Mantık*'a yapacağı eklemelerde ve 1931'de Bonn Üniversitesinde ciddi bir göreve tayin edilene dek yıllığın işlerinde de yardım etmiştir. "Geometrinin ve Fiziğe Uygulanmasının Fenomenolojik Temeli" (1923) üzerine yaptığı önemli bir yayında, Becker, Husserl'in transendental idealizmini süreklilik gibi meseleleri tartışma niyetiyle geliştirmiştir ve görelilik kuramının fenomenolojik bir değerlendirmesini de buna dâhil etmiştir. Bununla birlikte, Husserl'in 1927 tarihli yıllığında Heidegger'in *Sein und Zeit*'ına bir kılavuz olarak çıkan *Matematiksel Varoluş* üzerine çok daha iddialı incelemesi, matematiksel sezgicilikle formelizm arasındaki farklılıkları, onları insan varoluşunun (*Dasein*) farklı yönleriyle ilişkilendirerek yorumlamak amacıyla "hermeneutik fenomenoloji" yöntemini de kullanmıştır. Ancak matematiksel *Dasein*'ın zamansal ve tarihsel yönüne odaklanan bu Heideggerci fenomenoloji, onun matematik dünyasında tarihsel-olmayan özsel niteliklerini, yani *Dawesen*'i açıklamakta Becker için pek yeterli görünmüyordu. Böylece "tanrısal [bir] feno-

[113] Ayrıca bakınız: onun "Die Philosophie Edmund Husserls," başlıklı makalesi, *Kantstudien* 35 (1930), 119-150, R. O. Elveton içinde, *a.g.e.* ss. 40-72.

menoloji" [mantic phenomenology] fikrini, bilinçdışı da dâhil olmak üzere tarihsel-olmayan özsel anlamları, hatta doğayı bile "tanrılaştırma" göreviyle geliştirmişti.

Görünürde oldukça farklı bir alanda, estetik fenomenler alanında, Becker sanat eserinin "kırılganlığı"na odaklanmış ve Heidegger'in "varoluş"una eklemlenen "para-eksistenz" fikrini ilerletmiştir. Nazi ideolojisiyle içli dışlı oluşunu takip eden son evrede Becker çoğunlukla matematik felsefesi gibi özgün bir alana dönmüştür. Ancak para-eksistensiyel makalelerin bir derlemesini de yayımlamıştır. Fenomenolojiyle ve özellikle de Husserlci kökenlerle olan bağlantısı kayda değer bir "tanrısallaştırma"ya ihtiyaç duyacaktır.

Yazılar

"Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen," *JPPF* VI, 1923.

"Mathematische Existenz" *JPPF* VIII, 1927.

"Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers," *Husserl Festschrift, 1929.*

Dasein und Dawesen, 1963.

Becker'in Fenomenolojisi Konusunda:

Otto Pöggeler, "Hermeneutische und mantische Phänomenologie," *Philosophische Rundschau* 13 (1965), 1-39.

1926'dan 1933'e dek Husserl'e katılan özgün Husserl öğrencisi FRITZ KAUFMANN'dı (1891-1958). Aslında I. Dünya Savaşı'ndan önce bir sömestir boyunca Göttingen'deydi, ancak asıl önemli çalışmalarını 1919'den sonra Freiburg'da yapmıştı. Nazi yönetimi altındayken bir Yahudi olarak Birleşik Devletler'e sürüldükten sonra, yirmi yıl boyunca orada, ilk olarak Northwestern daha sonra da Buffalo Üniversitesinde dersler vermiş, sonunda ölümünden kısa bir süre önce Avrupa'ya dönmüştür. Bağımsız bir düşünür olsa da yalnızca Husserl'den değil, Heidegger'den bile daha da fazla olmak kaydıyla, kayda değer ilhamlar almış, ancak nihayetinde felsefi olmayan nedenlerden ötürü ondan uzaklaşmıştı. Bu çifte etki, Kaufmann'un 1924'teki "Estetik Bir Fenomen Olarak Resim" başlıklı doktora tezinde hâlihazırda görülebilir. Bu tez yapısal bir analizle başlar, Husserl'e atıfta bulunup resmin öznel izlenimini (*Eindruck*) araştırsa da kısa bir süre sonra –ipucu olarak Heidegger'in derslerine dayanan– varo-

luşsal anlam'a (*Existenzialsinn*) döner. Heidegger'e olan bu borç Husserl'in 1930 tarihli *Jahrbuch* X'unda, Kaufmann'ın Dilthey'ın dostu Kont Paul Yorck von Wartenburg'un bir kitap büyüklüğündeki çalışmasında da yansıtılmaktadır. Kaufmann'ın sonraki yazılarında fenomenoloji, tarihten din felsefesine kadar çok çeşitli temalara karşı duyarlı bir yaklaşımla sergilenir. Ancak, ilgi duyduğu alanların çekim merkezi estetikteydi. Burada yine de, kapsamlı bir kitap için, "yapıtaşları"nı nihai bir sentez içinde eritme fırsatı bulmadan onları bir araya getirebiliyordu; bu sentez Kaufmann'ın bir kitabın tamamını "temsil sanatı"na atfettiği Thomas Mann'da zirvesine ulaşan bireysel sanatçıların çalışmalarını içeriyordu. Husserl'in indirgemeci fenomenolojisini sanatçılara yönelik bir yaklaşıma uygun buluyordu. Öte yandan, bu fenomenolojinin metafizik bir yorumuna da Husserl'in mutlak bilincinin "Mutlak"a, yani Tanrı'ya erişimi açabileceği bir anlam veriyordu.

Yazılar

Das Reich des Schönen. Bausteine zu einer Philosophie der Kunst. Stuttgart: Kohlhammer (1960) eksiksiz bir kaynakçayla, ss. 394-396. Hans-Georg Gadamer'in yazdığı son söz Kaufmann'ın çalışma ve gelişiminin kısa ancak özellikle yararlı ve cana yakın bir izahını içermektedir (ss. 397-402).

Ayrıca bakınız *Edmund Husserl*'e *1859-1959* posthumus katkısı: The Hague: Martinus Nijhoff, 1959, ss. 40-47.

Yirmiler boyunca Husserl ve Heidegger arasındaki alanda ikincil roller üstlenen tüm diğer figürlerin aynı şekilde adlarını listelemenin bir anlamı olmayacaktır, sonuç olarak hepsi de kendi yollarını izlediler. Buradan hareketle Nazilere katılmadan, daha sonra ırk psikolojisiyle ilgilenen LUDWIG FERDINAND CLAUSS (1892-1973) kimi zaman Husserl'e gayriresmi asistanlık yapmıştır. Kısa bir süre sonra da benzer mevkiyi ARNOLD METZGER (1892-1974) üstlenmiştir. *Phänomenologie und Metaphysik* (1933) başlıklı kitabında Metzger'in başlıca endişesi görelilik sorunuydu, ancak o zamanlar ulaştığı sonuç fenomenolojinin bunu çözemeyeceğiydi. Nazi Dönemi süresince Birleşik Devletler'de yaklaşık yirmi yıl geçirmiş ve en sonunda da Münih'te ders vermek üzere Almanya'ya dönmüştür, orada söz gelimi ölüm ve özgürlük konusunda metafizik bir çalışma (*Tod und*

Freiheit, 1955) yayımlamıştır. Metzger'in yazıları *Bayerische Staatsbibliothek*'te korunmaktadır.

4. Merkezi Saha

Burası, öğrenciyken hem Husserl hem Heidegger'in etkisine maruz kalan ve sonra da Freiburg ya da diğer yerlerde ders veren herkesin düşüncelerini tanımlama ve adlarının toplama yeri değildir. Böyle bir girişim için tutulan kayıtlar hâlâ fazlasıyla eksiktir. Wilhelm Szilasi ve Hans Reiner emsal nitelikte bir ilgiyi hak etmektedir.

WILHELM SZILASI (1889-1966), aslında Macar kökenli bir kimyacı olan Szilasi, savaştan sonra kayda değer bir zaman aralığında Husserl-Heidegger mevkisini işgal etmiştir. Husserl'e yalnızca kişisel olarak değil, aynı zamanda onun transendental felsefesine de şiddetle ilgi duymaktaydı. Öte yandan, Heidegger'in de hevesli bir öğrencisiydi, Yunan felsefesine duyduğu ilgiyi özellikle paylaşıyordu. Kendi başına, felsefe ve doğa bilimi arasındaki zayıf bağı "felsefe olarak bilim"i bir kere daha düşünmemize izin veren bir anlamda kuvvetlendirmekle ilgileniyordu. Bununla birlikte, böyle bir yeniden birleşmeyi bir kaynaşma değil de birbirine sıkı sıkıya bağlama anlamında kavrıyordu. Fizikten biyolojiye oradan da psikolojiye doğru giden derecelenmeler halinde, bilime doğanın *neliğini* inceleme görevini, felsefeyeyse *"Varlık"*ı ya da bu doğanın *varlığını* anlama görevini tayin etmişti. Bu girişim için Schelling Szilasi'nin temel modeliydi. Metodolojik olarak Szilasi, Husserl'in konstitüsyon öğretisini Heidegger'in fundamental ontolojisiyle birleştirmeye çalışıyordu. Deneyimi tüm bilimin temeli olarak vurguluyordu. Aslında Husserl'in tutumunu "transendental pozitivizm" olarak nitelendiriyordu. Konstitüsyonun alıcı [receptive] yönüne özel bir vurgu yapan Szilasi kendi tutumunu idealizmden ziyade a priori ya da transendental realizm olarak tanımlıyordu. Szilasi'nin etkisi özellikle Ludwig Binswanger için önemliydi.

Yazılar
Wissenschaft als Philosophie, 1945.
Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls, 1959.
Philosophie und Naturwissenschaff, 1961.

HANS REINER (doğum 1898) Hem Husserl Hem de Heidegger'in öğrencisi olmakla birlikte Husserl'in pozisyonuyla yola

çıkmış, daha sonra da Heidegger'in eksistensiyal fenomenolojisine dönmüş, en sonunda da erken fenomenoloji tarzında karar kılmıştı. On yıl boyunca Husserl'in seminerlerine iştirak etmiş ve onun danışmanlığında doktora tezini hazırlamıştı. İlk yayını "özgürlük, isteme ve etkinlik" üzerine özgün fenomenolojik çalışmaları içermekteydi, bu çalışmada, destek olması için, Heidegger'den ziyade çoğunlukla Husserl, Pfänder ve von Hildebrand'a atıfta bulunmaktaydı. Buna karşın, "inanç fenomeni ve metafizik içeriği" başlıklı ikinci kitabı ve bu döneme ait diğer yazıları o zamanlar Heidegger'in eksistensiyal ve hatta politik tutumuyla çok yakın bir bağ kurduğunu göstermekteydi; hem betimlemeyi hem de hermeneutiği vurgulamaktaydı. Bu nedenle, II. Dünya Savaşı'ndan sonra, Reiner'in etiğe döndüğünde uzun süre boyunca kendisini meşgul eden ve giderek de kristalleşen Heidegger'in felsefesine "belli temel itirazlar"ı yöneltmesi şaşırtıcıydı.[114] Zira bu felsefe özellikle ahlakın kurulması için belirleyici fenomenler sahasının tümünü hafife almıştı (ss. 106-108). Hatta Reiner amacını şöyle açıklıyordu: "Fenomenler yeterince ortaya konulana ve açığa kavuşturulana dek 'metafizikten elini çek' düsturuyla Husserl'in mirasını bıkıp usanmadan savunmak" (s. 110). Pozitif yönde Reiner, Max Scheler ve Nicholai Hartmann'ın değer fenomenolojisini Husserlci olmayan erken fenomenolojinin yitirilmiş ivmesini yeniden eski hâline getirmeye çalışarak devam ettiriyordu.

Yazılar

Freiheit, Wollen und Aktivität (1927).

Das Phänomen des Glaubens. Das Problem seines metaphysischen Gehalts (1934).

Die Grundlagen der Sittlichkeit (1974). *Pflicht und Neigung*'un (1951) ikinci baskısı.

"Sinn und Recht der phänomenologischen Methode", *Edmund Husserl* 1859-1959.

"Zur Bedeutung der phänomenologischen Methode in Ethik und Rechtsphilosophie". *Festschrift für Gerhart Husserl, 1969.*

Reiner'in çalışmalarının bir özeti, bakınız:

Irene Eberhard, "Das philosophische Werk Hans Reiners", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 25 (1971), 615-618.

1966'ya kadarki kaynakça *Zeitschrift für philosophische Forschung* 21 içinde (1967) 154-58.

---

[114] *Die Grundlagen der Sittlichkeit.* Meisenheim: Hain, 1974 (*Pflicht und Neigung*'un ikinci edisyonu, 1951), s. 158 not 26.

5. Çevre

Geriye dönüp bakıldığında, o zamanlar Husserl'in en yakın ve en uzun süreli öğrencileri Fenomenolojik Hareketin gelişimi için her zaman çok önemli kişiler değillerdi. Bu, Freiburg yılları süresince giderek artan şekilde sahneye çıkan bir dizi yabancı öğrenci için özellikle geçerlidir. Burada pek çok Japon ziyaretçiyi hariç tutarsak, yalnızca kısa süreler için sıklıkla gelen, daha etkili Avrupalı ve Amerikalı ziyaretçilere yoğunlaşacağız.

Alışılagelmedik ölçüde önemli vaka ARON GURWITSCH'ti (1901-1973). Litvanya yerlisi olmakla birlikte, I. Dünya Savaşıyla vatansız kalmış olan Gurwitsch, Carl Stumpf tarafından Husserl'e gönderilmiş, orada Husserl'in dersleri ve seminerlerine katılarak onunla bir yıl (1922) geçirmişti. Heidegger'in Husserl'den kopuşuyla afallamıştı; Husserl o zamanlar genç öğrencilerin uyarılarına karşı onları azarlamış ve Gurwitsch 1928'de kendisini ziyaret ettiğinde onların gerekçelerini kabul etmişti (kişisel iletişim). Sonradan, yine Stumpf'un tavsiyesiyle, Gurwitsch Frankfurt'ta Kurt Goldstein ve Adhémar Gelb'le soyutlama sorununa duyduğu ilgiyi sürdürmüş ve daha sonra da Berlin'de Max Wertheimer ve Wolfgang Köhler'in Gestaltçı kavrayışlarını özümsemiştir.[115] Bu arkaplan Gurwitsch'in Husserl'in transendental fenomenolojisini Gestalt psikolojisinin fenomenolojik içgörüleriyle birleştirme yönündeki emsalsiz girişimini açıklamaktadır. Max Scheler ve Moritz Geiger'in yönetimi altında özgün doktora tezini tamamladıktan sonra (Scheler'in ölümünden sonra),[116] sosyal fenomenolojinin temel problemleri üzerine kitap büyüklüğünde bir elyazması hazırlamış, toplumsal karşılaşmalarımız ve temel toplumsal etkileşimlerin tipolojisi için "çevre dünyası" ya da "doğal yaşam dünyası"na odaklanan fenomenolojik ve gestaltçı temeller üzerinde toplumsal algı problemine yeni bir yaklaşım geliştirmişti.[117] Nazilerin Almanya'da iktidara

---

[115] Bakınız Lester E. Embree, "Biographical Sketch", *Life- World and Consciousness. Essays for Aron Gurwitsch* içinde. Evanston: Northwestern University Press, 1972, ss. XVII-XXX.

[116] "Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich," *Psychologische Forschung* XII (1929), 19-381.

[117] *Die mitmenschlichen Beziehungen in der Milieuwelt*, Alexandre Métraux'nun yazdığı yararlı bir önsözle posthumus olarak düzenlenmiştir. Berlin: de Gruyter, 1977. Çeviri Fred Kersten tarafından *Human Encounters in the Social World* diye yapılmıştır. Duquesne University Press, 1979.

gelişi yalnızca bu elyazmasının ve Gurwitsch'in "habilitasyonu"nun yayımlanmasını engellememiş, aynı zamanda onu ülkeyi terk etmeye zorlamıştı. Sonradan, Fransa'da gestaltçı fenomenolojinin önemli bir yorumcusu olmuş, orada yedi yıl kalmıştı. 1940'da Birleşik Devletler'e taşınınca, ilk olarak John Hopkins ve Brandeis'te ve 1959'dan 1973'e kadar da, New York'ta New School of Social Research'te ders vermiştir. Burada Dorion Cairns'ın, Husserl'in transendental fenomenolojisine en yakın olan fenomenologun yanına gelmiştir. Böylelikle, fenomenoloji ve transendental indirgeme arasındaki temel bağlantıyı ısrarla vurgulamış, bunu psikolojik ve fiziksel olaylar arasındaki sıkı korelasyon hakkındaki sabitlik ilkesinin reddi olarak yorumlamıştır; bu, Wolfgang Köhler'in psikolojide gestalt fenomenlerine dair yaptığı araştırmalarla geçersiz kılınmıştır. Konstitütif/Kurucu fenomenoloji fikrinin ve Husserl'in transendental idealizminin de yakın takipçisi olmuştur. Ancak gestalt psikolojisiyle pek uyumlu olmayan hiletik verileri ve en açık hâliyle, yalnızca dünyevi kurulmuş bir ego'yu varsayan Husserl'in "transendental egolojisi" gibi öğretileri kabul etmiyordu. İlkin 1957'de (*Théorie du champ de la conscience* olarak) Fransızca tercümesi ve 1964'te de İngilizcesi yayımlanan, Gurwitsch'in *Bilinç Sahası* başlıklı en önemli kitabı William James, James Ward, G. F. Stout ve Jean Piaget'nin içgörülerini de içeriyor ve geliştiriyordu. Bu kitabın getirdiği en önemli yeniliklerden biri bilinç sahasını üç bölgeye ayırarak açıklamasıydı: Çoğunlukla Husserlci anlamda tematik nesne, gestalt ilişki ilkesinin kontrol ettiği tematik saha, ilişkinin artık iş görmediği marjinal saha. Erken dönem makalelerden çoğunu sistematik olarak kapsayan program niteliğinde bir takdimiyle *Fenomenoloji ve Psikolojide Çalışmalar* (1966) derlemesi Gurwitsch'in fenomenoloji kavrayışını anlamamızda yararlı olacaktır.[118]

1972'ye dek eksiksiz kaynakça Lester Embree, ed., *Life-World and Consciousness* içinde bulunabilir. Evanston, 1972, ss. 591-96.

[118] Gurwitsch'in son ve aslında en hacimli kitabı, Leibniz'in monadolojik tümmantıkçılığı konusunda Almanca yayımlanmıştır. (*Leibniz: Philosophie des Panlogismus*) fenomenolojik girişimleriyle ve hatta Husserl'in transendental fenomenolojisiyle bile biraz tuhaf bir ilişkiyi göstermektedir. Gurwitsch'in felsefi kahramanlarından birine duyduğu tarihsel sevginin kayda değer bir emeğidir bu.

Burası aynı zamanda diğer bir Litvanya yerlisine ve Freiburg grubunun önemli bir mensubuna değineceğimiz ilk yerdir: EMMANUEL LEVINAS (doğum yılı 1905). Aslında Fransa'ya ilkin 1923'te gelmiş, Strasbourg Üniversitesinde eğitim görmüştü. Burada Jean Hering onu fenomenolojiyle tanıştırmış ve daha sonra onu Freiburg'da Husserl'in yanına göndermiştir. Böylece Levinas 1928-1929'da hem Husserl hem de Heidegger'le çalışarak iki sömestir geçirmiştir.[119] Kısa bir süre sonra Husserl'in önde gelen öğrencilerinden biri olarak sivrilmiştir.[120] Ancak Freiburg fenomenolojisine yaptığı en önemli katkı *Kartezyen Meditasyonlar*'ın çevirmenlerinden biri olması ve kitaplarının Sartre'ın etrafındaki çevre için özel bir öneme haiz olduğu Paris'te Husserl ve Heidegger'in eleştirel bir yorumcusu olarak üstlendiği müteakip roldü. Nihai kurtuluşu ve Yahudi-Fransız fenomenolojik varoluşçu olarak ortaya çıkışı Stephan Strasser'in yazdığı daha sonraki bölümde daha ayrıntılı ele alınacaktır.

Husserl'in Freiburg grubu çevresine ait olan Doğu Avrupalı yek diğer öğrencisi Letonyalı THEODOR CELMS'ti (doğum yılı 1893), Husserl'in *Logische Untersuchungen*'ini I. Dünya Savaşı'ndan önce Moskova'da çalışmalarını yürütürken Rusça tercümesinden keşfetmişti.[121] I. Dünya Savaşı'nın sonrasına dek, 1922'de Freiburg'a gidebilmişti. Husserl onu doktora çalışmasından ötürü kabul etmemesine karşın, Celms onun derslerini ve seminerlerini üç sömestir boyunca takip etmiş ve ek çalışmalar için Riga Üniversitesindeki öğretim görevine 1925'te dönmüştür. Riga'ya geri döndüğünde özellikle Pfänder ve Geiger'i etkileyen incelemesini "Husserl'in fenomenolojik idealizmi"ni yazmıştı;[122] o zamanlar Pfänder ve Geiger'i henüz tanımıyordu. Husserl'in idealizmini eleştirirken Celms, Husserl'in "indirgeme" olarak nitelendirdiği iki işlemi birbirinden ayırıyordu: (1) Düşüncemizi ya da varlığımızı saf bilince kadar "götürmek" (*Zurückführung*) ve

---

[119] Bakınız "Signature" *Difficile Liberté* 1963, s. 323; "La ruine de la représentation," *Edmund Husserl 1859-1959*, ss. 73-86.

[120] Bakınız W. R. Boyce Gibson, "From Husserl to Heidegger. Excerpts from a 1928 Freiburg Diary" *JBSP* II (1971), 58-82.

[121] Bunun ve aşağıdaki bilginin büyük çoğunu Celms'in Rock Island, Illinois'daki evini ziyaretimden sonra bana verdiği felsefi bir otobiyografiye borçluyum; Celms 1949'da Birleşik Devletler'e göç ettikten sonra orada emekliliğine kadar ders vermiştir.

[122] *Der phänomenologische Idealismus Husserls*. Riga: Acta Universitatis Latviensis, 1928.

(2) bilinç nesnelerinin varlığı ya da varolmayışı konusunda fenomenolojik bir mesafe koyma ya da yargının askıya alınması (epokhé). Celms'in düşüncesine göre, bu ikincisinin meşru durumu saf bilincin öznelliğe "indirgenişi"ni imlemez ve böylelikle de bir idealizm örneğini henüz ortaya koymaz, tek ortaya koyduğu hem idealizm hem de realizmle ilgili bir nötralliği tesis etmesidir. (Bu eleştiriyi şifahen "haddinden fazla sert" (*zu scharf*) diye nitelendiren Husserl –yine de idealizme giden fenomenolojik bir yol olduğunu göstermek yönünde duyduğu– sarsılmaz umudu da bu vesileyle ifade etmiştir.)

Anglo-Amerikan öğrenciler arasında Yüksek Lisansını Oxford'ta yapan, bir yıldan uzun bir süreyi Freiburg'da geçiren ve David Hume'un "Temel Problem"i başlıklı makalesini yazan CHRISTOPHER V. SALMON bulunmaktaydı; söz konusu makale Hume'un bilinç kavrayışının Husserlci anlamda fenomenolojik olduğunu iddia etmekteydi. *Jahrbuch*'da (Vol. X [1930]) İngilizce olarak yayımlanan tek makaleydi. Bununla birlikte, Husserl'in 1929 tarihli *Encyclopaedia Britannica* için yazdığı "Fenomenoloji" maddesinin Salmon tarafından yapılan yoğunlaştırılıp kısaltılmış tercümesi şüphe götürür bir lütuftu.[123] Avustralya'dan gelen W. R. Boyce Gibson –İngiliz İdealistlerinin daha yaşlı nesline mensuptur– bir yılını çoğunlukla Husserl'in yanında Freiburg'da geçirmiş, bu birlikteliğin nihayetinde *Ideen*'in tercümesini ortaya çıkarması da kısmi bir başarıydı. Üstelik, ölümünden sonra yayımlanan Freiburg deneyimlerinin anlatıldığı oldukça aydınlatıcı bir günlük de tutuyordu.[124]

Burası ayrıca Amerikalı iki misafir öğrenciden de, Husserl'in felsefesinin Anglo-Amerikan dünyaya daha sonra yayılmasından ötürü, ilk olarak söz edeceğimiz yerdir: MARVIN FARBER (1901-1980; Freiburg 1923-1924) ve DORION CAIRNS (1901-1973; Freiburg 1924-1926 ve 1931-1932); Husserl'in erken transendental-öncesi, yani Freiburg-öncesi fenomenolojiyi yorumlayıp desteklemesi ve Birleşik Devletler'de bunun ilk kez duyulması yönündeki öncü çabalarından ötürü Farber; her ne kadar daima eleştirellikten yoksun olmasa da, çoğunlukla geç Husserl ve

---

[123] Bakınız benim "On the Misfortunes of Edmund Husserl's Encyclopaedia Britannica article 'Phenomenology,'" (1972) başlıklı yazım, şimdi *The Context of the Phenomenological Movement* içinde, ss. 162-165.

[124] Yukarıdaki nota bakınız.

onun geliştirdiği transendental fenomenolojinin teşhirlerine yönelik özenli tercümelerinden ötürü de Cairns (1901-1973). Bu kişilerin her ikisi de Heidegger'in hermeneutik fenomenolojisini özümsememişti.

6. Yayılmalar

Öte yandan, Freiburg dönemi boyunca Husserl'in etkisi üniversite öğrencileriyle sınırlı kalmamıştı. Şöhreti, kendilerini daha geniş anlamıyla takipçileri olarak gören dışarıdan gelen kişileri bile çekecek kadar yayılmıştı. Bu etki Husserl 1928'de resmi olarak emekliye ayrıldıktan ve üniversitede ders vermeyi bıraktıktan sonra bile devam ediyordu. Üniversite dışından gelen en önemli öğrencilerinden ikisi Felix Kaufmann ve Alfred Schutz'du.

FELIX KAUFMANN (1895-1949) matematik, fizik, sosyal bilimler ve içtihat da dâhil olmak üzere alışılagelmedik geniş bir yelpazedeki ilgi ve başarılarıyla bir Viyanalı olan Kaufmann Freiburg'da bulunan Husserl'le 1922 gibi erken tarihte mektup vasıtasıyla temas kurmuş, onu sürekli ziyaret etmiş onunla ciddi yazışmalar yapmıştır. 1935'te Husserl'in Viyana'ya ziyaretinde onu ve akademik çalışma olanaklarını Freiburg'dan Prag'a götürmek yönündeki planlarında da, sonuç nafile olsa da, önemli bir rol üstlenmişti.[125] Hukuk felsefesi üzerine kitaplarında Kaufmann, Hans Kelsen'in saf hukuk teorisini daha az Kantçı ve daha fenomenolojik bir dönüş yönünde sunmaya çalışıyordu. En çok ilgi duyduğu şey prosedürel kuralların tümdengelim mantığına dayanan bilimsel bir yöntem geliştirmekti. Bu nedenle Husserl'in mantık çalışmalarıyla özellikle ilgileniyordu. Ancak Moritz Schlick, Rudolf Carnap ve Richard von Mises'le temasta olan bir çevre mensubundan fazla olmamak kaydıyla, aynı zamanda Viyana Çevresine de yakın olduğundan bazen oldukça gergin ve düşmanca olsa da fenomenoloji ve mantıksal empirizm arasındaki ilişkileri güçlendirmek[126] ve aynı zamanda işlemselcilikle, Birleşik Devletler'e geldikten sonra da John Dewey'in sorgulama mantığıyla temas kurmak adına sürekli uğraşıyordu. Yine de Kaufmann Husserl'in en âlâ içgörülerini pozitivist bir saflık uğ-

---

[125] Felix Kaufmann'ın yazıları ve hacimli yazışmaları şimdi Waterloo, Ontario'dadır.

[126] "Phenomenology and Logical Empiricism" Farber, M. ed., *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl* içinde, ss. 124-42.

runa hiçbir zaman feda etmemişti. 1939'dan sonra New School for Social Research of New York'un Lisansüstü Eğitim Biriminde görev alan ilk Husserl öğrencisiydi. Bununla birlikte, Amerika'da yaptığı başlıca yayın, erken dönemdeki Almanca çalışmaların yeni bir türevinden oluşan sosyal bilimlere yönelik metodolojik bir tartışma –aslında fenomenolojik sığınmacılardan biri tarafından İngilizce olarak ortaya konulan kitap hacmindeki ilk çalışmaydı– fenomenolojiyi açıkça savunmuyordu.[127] Birleşik Devletler'e gelişinden sonra net bir fenomenolojik yayını ilk olarak – duyumdan başlayarak Husserlci anlamda "yönelimsel katmanlara" götüren çeşitli deneyim katmanları arasında ayrım yapmak yönündeki bir tasarıyı anahatlarıyla ortaya koyduğu– Uluslararası Fenomenoloji Cemiyeti'nin ilk toplantısında okunmuştu.[128]

ALFRED SCHUTZ (1899-1959) 1932 gibi geç bir tarihte Kaufmann, Schutz'u Husserl'le tanıştırmıştı. Schutz, 1938'de Husserl'in vefatına yakın bir süreye dek onu Freiburg'da devamlı ziyaret etmişti. Paris'te kısa arayla, Viyana'dan Birleşik Devletler'e göç ettikten sonra, New York'a yerleşmiş, orada ilkin bir bankada mali danışman sıfatıyla çalışmış ve sonra da New School for Social Research'te tam zamanlı olarak ders vermiştir.

Fenomenolojik sosyolojinin ilham kaynağı olarak Schutz'un başlıca etkisi 60 yaşındayken gelen zamansız ölümünden sonra ancak başlamıştır. Bu etkinin ana temeli çoğunlukla son hastalığı sırasında planlanan ve Arvid Brodersan ve onun dostu Aron Gurwitsch'in yardımıyla çoğunlukla özverili öğrencisi Maurice Natanson'un yürüttüğü *Toplu Eserler*in yayımlanmasıydı. Schutz'un toplumsal yaşam dünyasının yapısı üzerine hazırladığı kitap Thomas Luckmann tarafından devralınmıştır. İlk cildi başlangıçta İngilizce daha sonra da Almanca olarak şimdi yayımlanmıştır, Luckmann söz konusu cilt için Schutz'un orijinal Almanca elyazmalarını kullanmış, onlara kendi fikirlerinden bazı eklemeler de yapmıştır. Nihai yargı, metnin tamamı, özellikle de Schutz'un kendi hazırladıkları mevcut olana dek ertelenmelidir. Şimdiye dek yayımlananlar önceki içgörülerin fenomenolojik olarak temellendirilişinin daha da ilerletilmesi değil, onların bir sağlamasını ve zenginleştirilmesini göstermektedir.

Schutz'un asıl ilgisi Max Weber'in sosyolojisinin felsefi temel-

---

[127] *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*, 1944

[128] "Strata of Experience" *PPR* I (1941), 313-24.

lendirilişini güvence altına almaktı. Bu nedenle toplumsal dünya yapısının anlamı üzerine yazdığı ilk Almanca kitabında[129] Bergsoncu ve özellikle de Husserlci kategorilerin yardımıyla somut deneyimlerdeki toplumsal eylemin zamansal konstitüsyonunu irdelemiş ve diğer insanları anlama biçimimizle ilgili, böyle elde edilen eksiksiz bir analizden yararlanmıştır. Ayrıca, yakın ilişki kurduğumuz kişilerden oluşan sosyal çevre (*Umwelt*), daha uzak ve kesin olarak bilinemeyen çağdaşları (ortak çevreyi paylaşanların) içeren bir sosyal çevre (*Mitwelt*), atalarımızın (*Vorfahren*) sosyal dünyası (*Vorwelt*) ve bizden sonra geleceklerin (*Nachfahren*) yarınının dünyası (*Folgewelt*) arasında ayrım yaptığı toplumsal dünyanın yapısal bir analizine fazlasıyla özgün katkılarda bulunmuştur. Schutz da William James'in bazı fikirlerinden yararlanmıştı; James konusunda, gündelik yaşam dünyasından düşler dünyasına, kendimizi içinde gömülü olarak bulduğumuz "çoklu gerçeklikleri" ya da "dünyaları" tetkik eden derin bir araştırma yapmış, söz gelimi insan eylemlerinin bilimsel yorumunun sağduyu dünyasında, Husserl'in *Lebenswelt*'inde nasıl temellendiğini somut olarak göstermiştir. Diğer fenomenolojik analizler, varoluşçuların sıklıkla başvursa da pek az analiz ettiği seçme edimleriyle ve toplumsal iletişim modelleri olarak "birlikte müzik yapmak" gibi somut deneyimlerle ilgiliydi. Daha teorik bir düzeyde Schutz Husserl, Scheler ve Sartre'da *alter ego* teorilerinin eleştirel bir incelemesine dayanan öznelerarasılık teorisine özel bir ilgi göstermişti. Bu bağlamda G. H. Mead'ın fikirlerinden de yararlanmıştı. Bununla birlikte, Schutz'un nihayetinde Husserl'in transendental öznelerarasılığını yetersiz olarak reddettiğinin ve kendini "dünyevi fenomenoloji" olarak adlandırdığı şeyle sınırlandırdığının farkında olunmalıdır; transendental indirgemeye başvurmadan toplumsal yaşam dünyasının yapılarına yönelik çalışmalarında gösterdiği gibi. Aslında Schutz böyle bir çalışmanın fenomenlerini güvence almak için temel teknik olarak doğal tavrın özel bir *epokhé*'sine başvurmuştur; "söz konusu teknik dünya ve nesnelerinin göründüğünden farklı olabileceği yönündeki şüpheyi paranteze alır" (*Toplu Eserler* I, 229). Bu açıdan ve diğer yönler itibarıyla Schutz'un sosyal bilimler sahasında

---

[129] *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Vienna, 1932; George Walsh ve Frederick Lehnert tarafından *The Phenomenology of the Social World* (Evanston, 1967) diye çevrilmiştir.

Husserlci fenomenolojiden yararlanması eleştirel olmaktan yoksun olmamakla birlikte koşulsuz olmaktan uzak bir bağlılık taşımaktadır.

Kaynakçalar:

Natanson, Maurice, ed., *Phenomenology and Social Reality. Essays in Memory of Alfred Schutz.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1970, ss. 297-306.

Burada Emekli Husserl'in başka bir yabancı öğrencisinden bahsetmek için de özel bir neden bulunmaktadır; Çek JAN PATOČKA (1907-1977) insan haklarını savunurken 77 *Bildirgesi*'nin önde gelen ortak yazarı ve şehididir. 1939'da ilk kapsamlı Husserl kaynakçasının tek ilk ve tek derleyicisi olarak biliniyordu. 1929'da Paris'te Husserl ile görüşmüş, ancak Freiburg ve Prag'da çoğunlukla Fink ve Landgrebe ile çalışmıştır. 1936 tarihli ve Çekçe yazılan habilitasyon tezi *Krisis*'in (ancak 1935'de yayımlanan) ilk cildinde içerildiği şekliyle Husserl'in yaşam dünyası kavrayışının geliştirilmesiydi. Bununla birlikte, 1976'da yayımlanan bu kitabın Fransızca versiyonuna yazılan bir zeylde Patočka noesis ve noema düalizmi, Husserl'in düşünümsel bilinçle sınırladığı apodiktiklik iddiası ve *epokhé* kavramı gibi Husserl'in fenomenolojisindeki belli öğeleri sorgulamıştır. Patočka bu fenomenolojinin kapsamını Heidegger'e ve varlığın toplumsal kavranışına ve de "doğal dünya" fikrinin altında yatan pratik girişimin önceliği düşüncesine götürecek şekilde evrenselleştirmek istiyordu.

Yazılar

Le monde naturel comme problème philosophique. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.

Die Welt des Menschen - Die Welt der Philosophie: Festschrift für Jan Patočka, editör Walter Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.

7. Geçmişe Bakış

Seçici olarak irdelemiş olduğum Freiburg grubunun ilgi alanlarına ve yaklaşımlarına, çeşitli kişilere dönüp baktığımda, üyelerinin gerçekten de Husserl'e –ve Heidegger'in onu alt etmek yönündeki artan büyüsüne– karşı süreğen farkındalık ve yönelimle ondan aldıkları özgün ilhamın ötesinde ne denli ortak şey paylaştıklarını merak edebiliriz. Fakat böyle olsa bile Husserl'in

etkisi alıcıları tarafından o denli özümsenip yansıtılmıştır ki Freiburg tarzı bir felsefe yapma tarzından pek bahsedilemez. Freiburg bir kalıptan çok ekim yeriydi. Tohumlardan büyüyenler Göttingen ya da Münih'te olduğundan çok daha çeşitli hâle gelmiş ve yayılmıştı.

Yine de pek çok Freiburg fenomenologunun, fenomenolojinin metafizik olanaklarına fenomenolojik problemler ve zahmetli betimleyici çalışmalardan çok daha açık sözlü bir ilgi duyduklarını söylemek adil görünüyor. Daha da önemlisi, Husserl'in transendental girişimini ve onun idealist yorumunu radikalleştirirken bu dönem boyunca Husserl'in aklını meşgul eden şeyler Freiburg'daki takipçilerinin amaç ve çalışmalarına çok az yansımıştır. Burada da Husserl onu takip eden kişilerle pek temas kurmamış ve asistanları dışında bu yeni takipçilerden neredeyse bütünüyle soyutlanarak bu dünyadan göçmüştür.

Son olarak, bu bölümün doğrudan doğruya fenomenlere dayanan yeni orijinal içgörüler anlamındaki başlığı dikkate alındığında, Freiburg grubunun çalışması ne denli "özgün"dü? Burada da kapsamlı genellemeler yapmak mantıksız ve haksız olacaktır. Özgün çalışmanın çoğu ancak Husserl vefat ettiğinde ortaya çıkarılmıştı. Kesin olarak açıklanabilecek her şey, genel olarak bakıldığında Husserl ve Heidegger'le ilişkili olan diğer düşünürlerin eserlerini tartışan ikincil çalışmaların rolünün bu dönemde öncekinden çok daha belirgin olmasıydı. Bu da ilk takipçilerinden nihai felsefi soyutlanışı dikkate alındığında Husserl ve öğrencileri arasındaki mesafeyi artırmıştır.

V
ÖZLER FENOMENOLOJİSİ: MAX SCHELER (1874-1928)

"İlk dehâ, Yeni Cennet'in Adem'i... Max Scheler'di."
José Ortega y Gasset, *Obras Comptelas* IV, 510

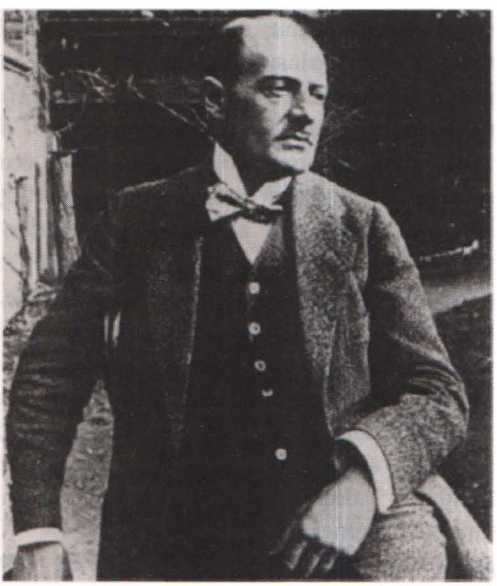
1. Max Scheler'in Fenomenolojik Hareketteki Yeri

Martin Heidegger'in gelişinden önce yirmilerin başında Max Scheler'in Alman halkının nazarında iki numaralı fenomenolog olduğu gibi bir soru sormak işten bile değildir; aslında, pek çokları için Max Scheler göz kamaştıran ışığı yeni okulun önde gelen bir üyesinden çok daha fazlasını gösteren en parlak yıldız, çağın filozofuydu. Ne mutlu ki bu türden çağdaş değerlendirmelerin geçerliliğini tartışmak burada üstlendiğim bir görev değil. Burada üstlendiğim görev fenomenolog Scheler'i tarif etmek ve değerlendirmek olacak, Scheler'in sınırsız enerjisinin akışını ve sosyoloji, politika ve eğitim gibi alanlara sirayet eden fikirlerini mümkün olduğunca bir kenara bırakmak olacaktır. Zira Scheler kesinlikle bir fenomenologdan fazlasıydı. Son tahlilde, ne ölçüde fenomenolog olduğu bile sorulabilirdi. Bununla birlikte, Scheler'in bir bütün olarak Fenomenolojik Hareket üzerindeki etkisi tartışma götürmez bir tarihsel olgudur. Bunun yanı sıra, tüm Hareketin yurt dışına, özellikle de Fransızca ve İspanyolca konuşan dünyaya yayılması adına diğer tüm fenomenologlardan daha fazlasını yapmıştır. Yalnızca bu bile Hareketin tarihinde onun merkezi yerini perçinlemektedir.

Bu olgunun kısmi sonucu olarak, Scheler'de yalnızca Husserl'in en iyi öğrencisi ve işbirlikçisini gören, fazlasıyla basite indirgeyici birtakım efsaneler türemiştir. Bu nedenle, onların ilişkileri ve birbirlerine dair müşterek değerlendirmeleri hakkındaki bazı önemli olguları ilk başta açığa kavuşturmak yerinde olacaktır.

Scheler'in akademik tahsili hâlihazırda tamamlanmış ve Husserl'le ilk karşılaştığında zaten *Privatdozent* olarak Jena'da ders vermeye başlamıştı. Scheler'in bu görüşmeye dair izahı şöyledir:

Bu kitabın yazarı Husserl ile Hans Vaihinger'in Halle'de 1901 yılında *Kantstudien*'e katkıda bulunanlar için verdiği partide tanıştığında, görü (*Anschauung*) ve algı kavramları konusunda felsefi bir tartışma patlamıştı. O zamana dek yakın ilişkiler kurduğu (bu nedenle yarı yarıya tamamlanmış mantık çalışmasını kısa bir süre önce baskıdan geri çekmişti) Kantçı felsefeden pek tatmin olmayan yazar, görüye verili olanın, içerik bakımından, aslında duyusal öğelerle, onların türevleriyle ve birlikliliğin mantıksal kalıplarıyla izah edilenden çok daha zengin olduğu kanısına varmıştı. Fikrini Husserl'e açtığında ve bu içgörünün onun için teorik felsefenin gelişimi adına yeni ve verimli bir ilke şeklinde göründüğünü beyan ettiğinde, Husserl, şimdi piyasaya çıkan yeni mantık kitabında, (yani *Logische Untersuchungen*, Vol II) görü kavramının (*kategoriale Anschauung*) benzer bir şekilde genişletilmesi üzerine çalıştığını ısrarla vurgulamıştı. Husserl ve yazar arasındaki entelektüel bağ, Scheler için olağandışı ölçüde yararlıydı, bu zamana kadar gitmektedir.[1]



Max Scheler.

15. Max Scheler

[1] Witkop, Philipp, ed., *Deutsches Leben der Gegenwart*. Berlin: Wegweiser Verlag, 1922, ss. 197-8. *Gesammelte Werke* 7 (G. W.), s. 308.

Bağımsızlık ve eşzamanlı keşfe dair imâlı iddiasıyla bu karakteristik öykünün Husserl tarafı bilinmiyor. Aslında, Husserl hayattayken yayınlarında Scheler'e hiçbir zaman atıfta bulunmadı. Yine de Scheler'i Theodor Lipps'e, Scheler Jena'dan Münih'e geçmek istediğinde tavsiye etmişti.[2] Scheler, 1910'da Münih'e hareket etmesinin ardından, kısa bir süre boyunca Göttingen'de defalarca boy gösterdiğinde Husserl'le pek kişisel temas kurmamış, ancak öğrencileriyle giderek artan ilişkiler kurmuştu. Yine de hiçbir zaman yıllığın yönetiminde etkin bir rol üstlenmese de Reinach, Pfänder ve Geiger'le birlikte Husserl yıllığının asıl ortak-editörlerinden biri olmuştu. Her ne kadar nedenlerini açıkça beyan etmese de, müteakip yıllardaki yazışmalar Husserl'in payına giderek artan bir çekinceyi ortaya çıkartmaktadır. Bununla birlikte, Husserl'in Scheler'e dair –başlangıçtan bu yana hiçbir zaman çok da yüksek beklentileri olmayan– fikrinin Scheler'in süratle artan namına paralel olarak irtifa kaybettiğini gösteren belirtik ve örtük kanıtlar mevcuttur. Titiz filozof Husserl'in Scheler'in parlak fikirleri ve yetersiz gelişiminin karışımı olan hızlı yaratım sürecine yönelttiği temel itirazı anlamak zor değildir. Kısa bir süre sonra Scheler'de kendi özlemlerinin değerli niteliklerinden ziyade bir tehlikeyi görmeye başlamıştı. Hatta bir sohbet sırasında, somut fenomenolojinin gerçek altınıyla karşılaştırıldığında, Scheler'in fenomenolojisinden "ahmak altını*" (*Talmi*) diye bahsetmişti.[3] Ingarden'e yazdığı bir mektubunda (19 Nisan 1931, Scheler'in ölümünden üç yıl sonra) onu Heidegger'le birlikte, iki "karşıt kutbu"ndan biri olarak bile nitelendiriyordu.

Öte yandan, Scheler'in Husserl'e olan bağlılığı da kendi felsefesi şekillenmeye başladığında da azalmaya yüz tutmuştu. 1910 ve 1911'de Göttingen'e ziyareti süresince bile, Husserl'e yönelik eleştirilerini sözünü sakınmaksızın dile getirmişti. Jena'daki Yeni-Kantçı atmosferi ardında bırakan, giderek Kantçı transendentalizme yaklaşan Scheler onunla ters düştüğünde gerilim artacaktı. Dolayısıyla 1916'da en önemli çalışması *Etikte ve Formel-olmayan Değer Etiğinde Formelizm*'in kitap baskısına yazdığı ön-

---

[2] Bu olgu Scheler'in Husserl'e gönderdiği 5 Mart 1906 tarihli mektuptan belli olmaktadır, şimdi Leuven'deki Husserl Arşivlerindedir. Husserl'in mektubu Scheler'in talebi üzerine yazılmışa benziyor.

* İngilizce *Fools Gold*, altın gibi görünen ama aslında altın olmayan, sahte şey -çn.

[3] 1924'teki gayrıresmi bir öğrenci toplantısında kitabın yazarının kulak misafiri olduğu şey.

sözde açıkça ortaya koyduğu şey, fenomenolojik yıllığın diğer katkıda bulunanları Husserl'le aynı metodolojik bilinci paylaşırken, Scheler ise yalnızca *Weltanschauung* ve somut içgörüler bakımından değil, aynı zamanda fenomenolojik yaklaşımın uygulanması ve daha spesifik yorumları açısından da geniş ölçüde [bu metodolojiden] sapmış olduğuydu. Daha sonra Scheler mutabık kalmadığı noktaları daha da açık bir dille beyan etmiştir. Yine de onun nazarında Husserl'in fenomenolojisinin hakiki özgünlüğünü tesis eden şeyi onaylamaktan ve ona olan borcunu ifade etmekten hiçbir zaman vazgeçmemiştir.

Böylelikle, Scheler'de lider nitelikte bir öğrenci ve Husserl'in fenomenolojisinin ilk veliahtını görmek ve Husserl'e Scheler'in fenomenolojiye yaptıkları için suçlama yöneltmek ya da güvenmek için bariz bir neden bulunmamaktadır. Öte yandan, Asıl Hareketin diğer mensupları Scheler'in yöntem ve görüşlerini eleştirmekten imtina etmeseler de, bu mensupların onun eserlerine dair fikirlerinin, Husserl'in eserlerine nazaran çok daha ileri düzeyde olduğu dikkate alınmalıdır. Özellikle Münih ve Göttingen fenomenologları onun zekâsını yalnızca onaylamakla kalmamış, aynı zamanda bir fenomenolog olarak statüsünü de tamlık, açıklık ve düzenden yoksun oluşunu eleştirseler dahi, hiçbir zaman sorgulamamışlardır. Yirmilerden itibaren onu tanıyan Heidegger ise Kant kitabını Scheler'e vefatından sonra ithaf ederek zihninin "boşanmış gücü"ne [*gelöste Kraft*] saygılarını sunmuştur. Nicolai Hartmann, şüphesiz ki Hareketin çevresindedir, Scheler'in problemlerinin ortaya koyduğu zenginliğin, fenomenolojiye büyük bir ivme (*grosser Zug*) kazandırdığı ve onu hem öncüsü hem de lideri olduğu tinsel bir harekete yükselttiği yargısında bulunmuştur.

Scheler, yaşarken yayımlanmayan metinlerde, kendi fenomenoloji tarzının Husserl'inkinden farklı olduğunu ve bir felsefe sisteminin anahatlarını içeren bu fenomenolojiden bağımsız bir fenomenoloji geliştirmiş olduğunu öne sürüyordu.[4]

Bu koşullar altında Scheler'in Fenomenolojik Hareketteki yeri sorusuna verilecek en uygun yanıt fenomenoloji kavrayışı ve somut katkılarına yönelik daha etraflı bir çalışmadan gelmelidir. Ancak bunu yapmadan önce, Scheler'in düşünme süreci ardındaki temel motivasyonu ele alıp bu motivasyonun genel olarak

[4] "Die deutsche Philosophie der Gegenwart"a Zusätze, G. W. 7, s. 330.

felsefesiyle ve özel olarak da fenomenolojisiyle nasıl bir ilişki içinde olduğunu göstereceğiz.

2. *Temel Kaygıları*

Husserl ve Scheler'de, Scheler'in felsefeye yönelik temel soruşturmasının Husserl'in özgün girişimini tanımlayan kesin bilim araştırmasından temelde farklı olduğunu anlamak için çok fazla şey okumaya gerek yoktur. Scheler'in yeni fenomenoloji bilimini tesis etmek gibi bir amacı yoktu. Onun için, böyle bir bilim olsa olsa bir araç, geçici krizlerin yanı sıra bitimsiz sorulara verilecek yeni bir cevabı bulmasına yardım eden yeni bir yaklaşımdı. Bu nedenle Münihli felsefeci Georg Von Hertling'e yazdığı 17 Nisan 1906 tarihli mektupta şöyle demektedir: "Spesifik problemleri *Weltanschauung* sorusuna tâbi kılıyorum."[5]

Husserl ve Scheler'in yaklaşımı arasındaki farkın büyük bir kısmı şüphesiz kişilik ve mizaçla ilgiliydi. Scheler düzenli bir rutin izleyen ve koşullar izin verdiği müddetçe zamanın meselelerinden uzak duran bir masa başı araştırmacısı zihniyetinde değildi pek. Scheler'in felsefi yaşam alanı kafeydi. Çağın içinde ve çağ uğruna yaşamanın, bir kriz çağının ve Birinci Dünya Savaşı'ndan uzun süre önce böyle teşhis koyduğu bir geçişin yoğun hissiyatıyla felsefe yapıyordu. Scheler için krizin en yoğun dışavurumları toplumsal ve ekonomikti. Bu, diğer şeyler arasında, Scheler'in sosyolojiye duyduğu devamlı ilgiyi açıklamaktadır. Belki de Scheler'in [çalışmalarına] verdiği başlıklardan en semptomatik olanı, bu konuda, erken dönem felsefi ve sosyolojik makalelerinin ikinci baskısına koyduğu başlıktı: "*Değerlerin Alaşağı Edilmesi Üzerine*." Bu alaşağı edilmeyle Scheler öncelikle Hristiyan değer kalıbının burjuva kapitalist çağın kalıbıyla yer değiştirmesi, Max Weber, Werner Sombart ve Ernst Troeltsch gibi Marksist olmayan diğer düşünürlerin aynı şekilde görüp onayladığı bir değişimi anlıyordu. Yeni kalıbın ana nitelikleri, sınırsız açgözlülüğü, doğaya hükmetme isteği ve salt nicelik pahasına niteliğe gösterdiği kayıtsızlığıyla "burjuva" tipinde ete kemiğe bürünen rasyonel bir hesap ve salt fayda tiniydi.

Bu, Scheler'in krizin çözümünü Orta çağa dönmekte gördüğü anlamına gelmiyordu. Aklındaki şey, hiç kimsenin somut olarak

---

[5] Heinrich Finke, *Internationale Wissenschaftsbeziehungen der Görresgesellschaft*'tan tercümem. Cologne, 1932, ss. 48-51.

emin olamayacağı, Hristiyan sosyalizminin yeni biçimiydi.[6] Oysaki gerçek reform insanla, –Scheler'in gördüğü şekliyle– sapkınlığı dünyevi bir sosyalizmle yoğunlaşan bireysel kişiyle ve özellikle onun değerlere dair hissiyatıyla başlamak zorundaydı. Scheler'e göre, böyle bir yenilenmenin itici gücü yalnızca etiğin yeniden canlandırılması olabilirdi. Öte yandan, kesinkes farkında olduğu şey bu türden bir yenilenmenin İngiliz ahlak felsefesi modeline göre biçimlenmiş bir sağduyuya düpedüz dönüşle artık gerçekleştirilemeyecek oluşuydu. Nietzsche gibi düşünürlerin ortaya koyduğu böyle bir etiğin karşısına çıkacak zorluk çok daha ciddiydi ve bu etiği en temellerine dek sarsmıştı. Çok daha sağlam bir yeniden-yapılanmanın bunları desteklemesi ve yeniden-inşa etmesi gerekiyordu. Yine de Scheler yeniden-yapılandırılmış bir etiğin birtakım Hristiyan değerleri, özellikle tevazu ve saygıyı iyileştirebileceğini ve canlandırabileceğini umut ediyordu. Aynı zamanda bu etiğin, kişinin eriminin ötesinde yer alandan onu uzaklaştırmasını ve bu erimin içindekini yüceltmeye kararlı olan bir *ressentiment* [hınç] tininden doğan modern sözde-değerlerin ipliğini pazara çıkarmasını arzuluyordu. Bu türden yenilenmiş bir etik geçmişin en âlâ enerjilerini, özellikle sonsuz düzen hissiyatı ve Hristiyan sevgisi üzerine yaptığı vurguyla Agustinusçu Hristiyanlığın enerjisini kendine devşirecekti. Böyle bir yeniden-yapılanmanın araçlarını sağlayacak olansa yeni fenomenolojiydi.

Etik Scheler'in felsefesinin ekseniydi ve ekseni olarak kaldı. Yalnızca dini formel genellikleri sağlamakla kalmamış aynı zamanda bireye somut durumlarda kılavuzluk edebilecek ilkeleri de sağlamıştı. Bu noktada, etiği zamanın hırgüründen uzak tutmaya çalışan Nicolai Hartmann'a bile itiraz etmişti.[7] Yine de bu, Scheler'i giderek artan bir ciddiyetle incelediği tarihsel ve sosyolojik göreliliği görmekten alıkoymadı. Kişilik değerleri Scheler için en yüksek olanlar, tüm kişisel olmayan değerlerden üstün

---

[6] *Vom Ewigen im Menschen;* G. W. 5, s. 396 vd.

[7] Bakınız *Formalismus*'un üçüncü edisyonuna önsöz. G. W. 2, s. 23. Elyazması aşağıdaki aydınlatıcı cümleleri ekler: "Buna karşın, etik *lanetlenmiş "kör olasıca bir şey"*dir (*eine verdammt "blutige Sache"*) ve bu toplumsal ve tarihsel bağlamda nasıl olma'm' ve nasıl yaşama'm' gerektiğine dair yönergeleri bana veremiyorsa, o ne işe yarar ki? (*'ach, was ist sie dann?*)..." Dolaylı da olsa bu boşluğu (sonsuzluk ve şimdi ve burada arasındaki boşluğu) doldurmak tam da felsefenin görevidir (*A.g.e.*, s. 611).

olanlardı. Bu nedenle kendi tutumunu bile etik kişiselcilik olarak adlandırıyordu. Bu hem Scheler'in dayanışmasının temel olgusu olarak gördüğü şeyi reddeden bireyciliğe hem de kişiyi kişisel sorumluluktan yoksun bırakan kolektivizme karşı çıkmaktaydı.

Scheler'in etkin bir şekilde ilgilendiği zamanın yek diğer toplumsal problemi Avrupa ulusçuluğuydu. Scheler'in Birinci Dünya Savaşı'nın ilk aylarında çalakalem yazılan –ve hâlihazırda başarılı olan– *Savaş Dehâsı ve Alman Savaşı* kitabında bu ilgiye yönelik ilk umumi ifadesi, onun böyle bir savaşı göklere çıkardığı ve en kötüsünden bir Alman emperyalisti olduğu yönünde anlaşılır bir izlenim yaratmıştır. Söz konusu kitabın ulusçuluğa dayanan kendine-dürüstlüğün en kötü ifadelerinden bazılarını ve tipik olanlarını içerdiğini reddetmek aptalca olsa da,[8] o zaman bile "Avrupa'nın tinsel birliği"nin Scheler'in Batı'nın, yani Kıta Avrupası'nın birleşmesi yönündeki nihai önerilerinin temelini ve nihai endişesini teşkil ettiği de göz ardı edilmemelidir.[9] Birinci Dünya Savaşının sonuna doğru Scheler'in hâlihazırda – Hristiyanlığa dayanan– tavır pasifizmi (*Gesinnungspasifismus*) olarak adlandırdığı bir tavrı benimsediği de unutulmamalıdır. Aslında bu yeni pasifizm meselesini Weimar rejiminin Alman ordusuna mensup üst düzey subaylarının huzurunda verdiği bir derste tartışmış, onu özellikle Kant'ın sonsuz barış önerisiyle ilişkilendirmiştir.[10]

Gelgelelim, Scheler için gerçek problem yeni bir dayanışma hissiyatı temelinde Avrupa'nın tinsel birliğinin nasıl inşa edileceğiydi ki onun için, ahlaki bir dönüşüm, yani uluslararası bir öl-

---

[8] Nicolai Hartmann'a göre (*Kantstudien* XXXIII (1928), s. XV), Scheler savaşla ilgili kitaplarını daha sonra samimiyetle reddetmiştir.

[9] Görünüşe göre bu kitap Scheler'in bugün hâlâ bir proto-Nazi olma töhmeti altında olmasının tek temelini temsil etmekte, yalnızca vakitsiz ölümü ve karışık kökeninden ötürü Parti'ye katılmaktan onu alıkoymaktaydı. Yanlış anlaşılmaları ortadan kaldırmak adına, bu nedenle 1925 gibi erken bir tarihte Scheler'in, ırk ayrımına bir son verilmesinin ve karışmanın yalnızca kaçınılmaz değil, aynı zamanda olanaklı bir kazancın mümkün olabileceği bir eşitlik (*Ausgleich*) çağını öngördüğünden ve Avrupa gerçekliğinin göz ardı eden ve –her yönden dünya perspektifimizi bulanıklaştıran– hayali mutlakiyetçi ırk a priori'leriyle kafayı bozan ve Avrupa uluslarının yeni dayanışmasını buyuran bir dünya durumunu kafasına sokamayan ırkçı yığın hareketlerinin karanlık ideolojilerine karşı özellikle uyarıda bulunduğundan da söz edilmelidir. "Die Formen des Wissens und die Bildung," *Philosophische Weltanschauung* (1929) içinde, s. 89 vd.; G. W. 9 s. 89.

[10] "Die Idee des Friedens und der Pazifismus", Berlin, 1931 (Bölüm II'nin çevirmeni, M. Frings, *JBSP* 7 (1976) içinde, 151-66; 8 (1977), 36-50).

çekte pişmanlık edimi olmaksızın başarılması imkânsız görünüyordu. Scheler'e göre, yalnızca Agustinusçu Hristiyanlığın değerleriyle birleştirilen antik uygarlığın değerleri bu türden sıkı bir dayanışmanın temelini sağlayabilirdi. O, tarihçilerimizin ve hatta modern felsefecilerin pek çoğunun milliyetçi dar kafalılığı içinde bu tini yitirmişti. Bunun Roma ve Stockholm'ü, yani Katolik ve Protestanları dahi birleştireceğini umut ediyordu. Fakat Scheler'e göre problemin merkezi, insanın daha derinlere inen bir kavrayışını içeren yeni bir felsefenin geliştirilmesiyle devam ediyordu.

İnsan problemi ve onu yeniden tanımlayıp şekillendirme sorunu gerçekten de Scheler'in merkezi temalarından biriydi. Kendisinin de geçmişe yönelik olarak ortaya koyduğu gibi:

> Felsefi bilincimin ilk uyanışından bu yana 'İnsan Nedir? Varlık âleminde onun yeri nedir?' soruları diğer felsefi sorulardan daha derin ve daha merkezi olarak beni meşgul etmiştir.[11]

Ve felsefesinde saldırdığı problemlerin çoğunun felsefi bir antropoloji problemine odaklandığını mutlulukla keşfettiğini de ekledi.

Açıkçası, böyle bir antropoloji çağdaş doğa bilimi ve sosyal bilimde imlediğinden çok daha fazlası anlamına gelmektedir. Scheler'in durumunda bunun amacı insan doğasını ve yerini bir bütün olarak evrenle ilişki içinde belirlemektir. Bu nedenle, gerçekliğin kendisinin doğası ve anlamını belirleyen bir metafiziği de talep etmektedir. *Etikte Formalizm*'in (1925) ikinci baskısında gerçekliğin anlamına yönelik can alıcı açıklamalardan birini okuduğumuzda bağlantı netleşmektedir:

> Bu çalışmanın savunmayı ve mümkün olduğunca eksiksiz bir şekilde iletmeyi arzuladığı en temel ve önemli önerme şudur: Bu evrenin bütününün nihai anlam ve değerinin, kişisellikleri içindeki saf varlığın (başardığıyla değil) miktarıyla, mümkün olan en yüksek iyilikleriyle, en eksiksiz bolluklarıyla, en eksiksiz gelişimleriyle ve en saf güzelliği ve içsel uyumuyla ölçülebildiği son mercidir – Kozmosun tüm enerjilerinin zaman zaman kesiştiği ve onların ortaya çıktıkları kişiselliklerdir.[12]

---

[11] *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, G. W. 9, s. 9.

[12] G. W. 2, s. 16; ayrıca bakınız "Die Wissensformen und die Bildung" (1926), *Philosophische Weltanschauung* içinde (G. W. 9, s. 102 vd.), burada Scheler aynı genel fikri itki ve tinin yeni metafiziği bakımından ifade eder.

Etik ve felsefi antropoloji bu nedenle Scheler'in felsefesinin daimî ana endişeleridir. Bu endişeler söz konusu olduğunda fenomenolojisinin nasıl bir işlevi vardı? Bu soruya öncelikle fenomenolojinin Scheler'in gelişimindeki rolünü belirleyerek cevap vermeye çalışacağım.

3. Felsefesinin Gelişiminde Fenomenoloji

Scheler'in kapsamlı felsefi biyografisi hâlâ imkânsızdır. Ne mutlu ki mevcut bağlam yalnızca fenomenolojisinin gelişimine dair bir izahı gerektirmektedir. Öte yandan, böyle sınırlı bir izah bile Münih'te dünyaya gözlerini açmış olsa da üniversite tahsilini Jena'da –aktivist nitelikteki "yeni idealizmi"ni tinselleşmiş bir kültür davasına adayıp Almanya dışında bile ve özellikle Birleşik Devletler'de kayda değer bir karşılık bulan– Rudolf Eucken'in danışmanlığı altında yürütmüş olması gerçeğini dikkate almalıdır. Onun diğer hocası, "Kant'a Geri Dönelim" şiarıyla bilinen, yeni Kantçı Otto Liebmann'dı. Scheler aslında fenomenoloji öncesi dönemindeki yedi yıl boyunca Jena'da ders verdi. İlk yayınları etik ve özellikle yaşamda emeğin (*Arbeit*) yerine dair problemlerle yoğun bir ilgiyi gözler önüne sermektedir. *Privatdozent* (*"Habilitasyon"*) olarak kabul edilmesi talebinin desteğiyle sunduğu transendental ve psikolojik yöntem üzerine tezi, "emek dünyası"na (*Arbeitswelt*) dair yorumlarından ve bir alternatif olarak Eucken'in "noolojik yöntem"ini geliştirme çabasından duyduğu hoşnutsuzluğu göstermektedir. Buna karşın, Scheler'in geç dönem felsefesinde tin'in rolü konusundaki bazı fikirleri Eucken'a kadar götürülse de Scheler bu çabaya 1900 dolaylarında, Husserl'le ilk tanıştığı zaman bir son vermişe benzemektedir. Şaşırtıcı olan, Scheler'in geç dönem yazılarında Eucken'den pek bahsedilmemesidir ve bahsedilenlerin çoğu da eleştirildir. Görünüşe göre fenomenolojiye duyduğu giderek artan ilgisi Eucken'in felsefesinin etkisinden kurtulmasıyla aynı zamana tekabül ediyor, Jena'dan Münih'e, yani memleketine nihai bir geçişle sonuçlanıyordu. Orada, Münih Çevresinin yeni fenomenolojik yaklaşımı uyguladığı yerde, içinde bulunduğu özgürlük ruhunun/tin'inin onun için özel bir çekiciliği vardı. Ancak 1906'da oraya vardıktan sonra, söz konusu gruba katılmış ve fenomenolojik tarzda felsefe yapmaya başlamıştı. Ona en cana yakın gelen, bu grubun üyelerinden Moritz Geiger, Scheler'in bu dönemini şöyle tarif etmekteydi:

Münih'te Scheler ona en uygun olan yöntemi keşfetmişti: Şaşırtıcı bir hızla bu yönteme hiç yabancılık çekmemişti ve o zamandan bu yana, zihin pınarları durmaksızın akmaya devam ediyordu. Onu fenomenolojiye çeken, en sağlam modelini Alexander Pfänder'de bulan, en katı disiplinler içinde icra edilen fenomenlerin analizi ve ayrılması değildi. Kendine özgü göz alıcılığıyla öne çıkan Scheler ayrının tekrar yinelenmesi ve sınanması için biçilmiş bir kaftan değildi. Onun için farklı olan şey fenomenolojide özsel nitelikteydi: Münih'e gitmeden önce bile felsefede bir görü yöntemini fenomenoloji içinde keşfetmişti. Bu yönde, daima yeni hareketlerin yaklaştığını duyumsayarak, bizzat kendisi Bergson'u keşfetmiş ve (Jena'daki) Diederichs Yayınevini Bergson'un eserlerinin Almanca tercümesini yapması için ikna etmişti. Buna karşın, Bergson'un savunduğu görü somut fenomenolojik araştırmaya yönelik gerçek bir yöntemden ziyade Schelling'in "entelektüel sezgi"sinin değişikliğe uğratılmasıydı. Fenomenoloji Scheler'e böyle bir aleti veriyordu. Fenomenolojinin başlıca amacı verili olanı kavramaktı. Kurucu bir sistemleştirmeden ve genetik değerlendirmelerden önce, açık ve net bir şekilde görülemeye izin veriyor ve hatta bunu bir görev hâline getiriyordu. O andan itibaren, Scheler'in çok yönlülüğü kendini göstermeye başlamıştı. İlk zamanlarındaki yapılandırıcılığından sıyrıldıktan sonra, kimsenin böyle bir görü ("*Schau*") için Scheler'den daha üstün bir beceriye sahip olmadığı gün gibi açıktı; ancak aynı zamanda, kimsenin fenomenolojik görüde içkin olan bir tehlikeye o denli maruz kalmaması da görünürlük kazanmış, her görüde olduğu gibi, görüleniyora *benzeyen* ve adamakıllı incelemeden kavranan şeyin *gerçekten* görülenen bir şey olarak kabul edilmesi de belirgin hâle gelmişti.[13]

1910'da büyüyen bir öğrenciler çevresinin önünde yeni fikirleri geliştirdiği üç yıldan sonra, Scheler öğretimden kaynaklanmayan nedenlerden ötürü Münih'teki mevkisinden istifa etmek durumunda kalmıştı. Müteakip dokuz yıl boyunca, Berlin ve Göttingen'de bağımsız bir araştırmacı olarak çalışmalarını yürütmüş, yalnızca nadiren ders vermiştir. Öte yandan, bu zamanlar Scheler'in temel fenomenolojik çalışmalarını hazırladığı yıllardı, kısmi olarak Münih derslerine, özellikle *Etikte Formalizm*'e, yani Husserl'in *Jahrbuch*'unun I. ve II. Cilt şeklinde iki ayrı bölüm hâlinde yayımlanan bir çalışmaya ve fenomenolojik psikolojiye, sempati duygularının fenomenolojisine dayanıyordu. Aynı za-

[13] "Zu Max Schelers Tode", *Vossische Zeitung* içinde, 1 Haziran 1928. Scheler'in Münih çevresine dair kendi perspektifi için bakınız *Zusatz* içinde G. W. 7, s. 328.

manda, en yoğun fenomenolojik çalışmalarından bazılarını –söz gelimi "*Hınç*" ve öz-bilgisinin idollerini– içeren, iki ciltten oluşan bir makale yazmış ve yayımlamıştı. Birinci Dünya Savaşı süresince, "Savaş Dehâsı ve Alman Savaşı" başlıklı kitabını da süratle bitirmişti. Hatta İsviçre ve Hollanda'daki diplomatik görevlerinde yarı resmi olarak hizmette bulunmuştur.

Bu yıllar aynı zamanda, Scheler'in resmi olarak Katolik Kilisesine katıldığı yıllardı; Münih'te 24 yaşında vaftiz olmuştu. Fakat yaşam koşulları, özellikle dul biriyle ilk evliliği aktif üyeliğini engellemişti. 1916'dan sonra altı yıl süren tam üyeliğinde bile, ikinci evliliği süresince kilise hayatının dini ayin kısmı onun için hiçbir zaman bir anlam ifade etmiyordu.[14] Yaygın biçimde, yalnızca bir Kilise "gönüllüsü" olarak kabul edilmekteydi.

I. Dünya Savaşı'ndan sonra Scheler akademik yaşama dönmüş ve yeni bir oluşum içine giren Köln Üniversitesinde felsefe ve sosyoloji için özel bir mevkiye tayin edilmiştir, orada 1919'dan 1928'e dek dokuz yıl aralıksız olarak ders vermiştir. Bu öğrenim dönemi süresince 1921'de *Vom Ewigen im Menschen*'in (İnsandaki Sonsuzluk Üzerine) ilk cildini *Religiose Erneurung* (Dini Yenilenme) başlığı altında yayımlamıştır, bunu farklı başlıklar verdiği iki ek cilt takip etmişti. Ancak bir sene sonra 1922'de, giderek kiliseden tekrar bir kopuş yaşadığında, buna devam etmedi.

Bu yeni değişimin nedenleri neydi? İkinci boşanmasından ve tekrar evliliğiyle ilişkili kişisel zorluklardan şüphe edilebilir. Halbuki mevcut bağlamda böyle bir açıklamanın yetersizliğinden gayrı, daha çok fikirlerindeki söz konusu değişiklikler onun değişimini etkilemiştir. Bunlar arasından Kilise'ye olan tavrıyla felsefi görüşlerindeki daha temel nitelikteki tavırları arasında bir ayrım yapmak gerekir. Kilise söz konusu olduğunda, din sosyolojisine yönelik düşünümleri[15] tutumunu değiştirmek için hem genel hem de daha spesifik nedenler içermektedir, söz gelimi:

1. Vahye dayanan kilise, özellikle İsa'nın durumunda olduğu gibi kilisenin kurucularının tanrılaştırılmasıyla birlikte düşünüldüğünde hem metafizik bilgiye ulaşma çabasını hem de özgürce yapılan dini spekülasyonu bastırmaktadır.

---

[14] Bakınız Dietrich von Hildebrand, *Zeitliches im Lichte des Ewigen.* Regensburg: Habbel, 1932, özellikle s. 362. Ayrıca bakınız Scheler 1923 içinde (*G. W.* 6, s. 224): "Roma Kilisesi teolojisinin katı standartları dikkate alındığında yaşamının ve gelişiminin hiçbir anında yazar kendini 'inanan [bir] Katolik' olarak adlandıramazdı."

[15] *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, G. W. ss. 69-84.

2. Böyle bir kilise metafizikte bağımsız gelişmenin en büyük düşmanıdır, özellikle Roma Katolikliğindeki gibi, dogmaları Aristotelesçi Tomizm'inki gibi metafizik kavramları özümsediğinde. Bu noktada, bir dipnotta Scheler "modernist" teolojinin kendini Tomist felsefeden kurtarabileceğini "yalnızca yavaş yavaş ve sancılı olarak bizzat fark ettiğim" radikal bir hatadan söz eder.[16]

3. İnançla ilgili meselelerde şüphenin yasaklanması dogmatik kiliselerin kullandığı tüm metafiziğe karşı yöneltilmiş en tehlikeli silahtır.

Felsefi tutumundaki değişikliğin nedenleri konusunda Scheler ardında kısmi bir açıklama bırakmıştır. Dolayısıyla *Etikte Formalizm*'in üçüncü baskısına önsözde metafizikteki değişimlerin artık onun için bir teist adını almasını imkânsız kıldığını ve bu değişimlerin doğa felsefesi ve antropolojideki görüşlerinin genişlemesinden kaynaklandığını beyan etmiştir. Scheler'in son eseri, *İnsanın Kozmostaki Yeri* (1928) başlıklı Darmstadt dersleri, bunu Felsefi Antropoloji üzerine bir kitabı takip etmiştir, bu nedenlerin enerji dolu bir dürtüyle (*Drang*) enerjiden yoksun bir tin (*Geist*) arasındaki yeni düalizminin tanıtılmasıyla ilgili olduğundan şüphelenmeyi olanaklı kılmaktadır ki bu itki ve tinin evrimsel bir mücadelesi kozmik bir dramayı tesis etmiştir. Burada Tanrı artık "tinsel ve tinselliği içinde kadir-i mutlak kişileştirilmiş bir Tanrı" değil, "*Deitas*" [Tanrılık] idealine sadık kalarak kendini insanda gerçekleştiren bir varlık zeminidir. Scheler bunun tam da teolojik inançlarının gözden geçirilmesine yol açan değiştirilmemiş etik içgörüleri olduğunu da beyan etmiştir. İnsan, Scheler'in teodize sorunuyla mücadelesinin –ona göre bu gözden geçirmenin başlangıç noktalarından biri editörü Maria Scheler'di–[17] bu içgörülerin bazılarının temeli olduğundan ve söz konusu içgörülerin insanın düşüşüyle kötülüğün gerekçelendirilişini onun için artık imkânsız kıldığından şüphelenmiyor değil; bu gerekçelendirmeyi *Vom Ewigen im Menschen*'de (1921) hâlâ destekliyordu. 1925'ten sonra Scheler'in Köln'de meslektaşı olan ve teşhisini Maria Scheler'in de paylaştığı Nicolai Hartman, Scheler'in felsefesini değiştirmesini zorlayan en önemli faktör olarak "gerçeklik sorununun çekimi"nden (*die Schwere des Realitätsproblems*) söz

---

[16] *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, s. 84.

[17] G. W. 5, s. 456.'ya Editöryal Dipnot.

eder ve yalnızca "ontoloji sorunu"ndan değil, aynı zamanda "daha alt düzeydeki tinsel-olmayan" güçlere yönelik iddialarından da bahseder. Bu türden anlaşılır izahlar göz önünde bulundurulduğunda nihai değişimi felsefi nedenler dışında aramaya pek mahal vermez.

Scheler'in çağrıldığı Frankfurt Üniversitesinde ders vermeye tam da başlamasından sonra inme nedeniyle ani vefatı onu felsefi antropoloji ve metafizik konusunda yaptığı son çalışmaları tamamlamaktan alıkoymuştur.[18] Köln yılları süresince Scheler metafiziğe giriş olarak yazdığı "Bilge ve Toplum Formları" başlığıyla yayımlanan hacimli bir kitabı[19] en azından bitirebilmişti, söz konusu kitap gerçekten de iki çalışmayı birleştiriyordu: Scheler'in metafiziğin haklarını hem aşırı sosyolojizme hem de kilisenin otoriterliğine karşı savunduğu bilgi sosyolojisini; ve "Bilgi ve Emek" başlıklı ikinci bir çalışma, "dünyaya yönelik bilgimizde pragmatik bir ilkenin sınırlarına ve değere yöneliktir"; söz konusu dünyada (Charles S. Peirce'ün kullandığı anlamda) "pragmatik" karakterini Scheler'in kabul edip vurguladığı ancak metafiziğinkinden bütünüyle farklı bir amaç ve yaklaşım yüklediği bilime karşı metafiziğin hakları için mücadele eder. Bu eser bir kenara koyulduğunda Scheler etik ve sosyoloji alanında küçük çaplı pek çok makale yayımlamıştı, bunların çoğu makalelerinin çeşitli derlemelerinde gün yüzüne çıkmıştır.

Her ne kadar metafiziği için kendi "fenomenolojik indirgeme"sinin önemini vurgulasa da bu dönem boyunca bu türden bir fenomenolojiye yönelik atıflar ve daha de önemlisi, bulguları için fenomenolojik destek bulma iddiaları kayda değer ölçüde azalmıştı. Helmuth Plessner Köln yıllarının sonuna doğru Scheler'le yaptığı bir sohbeti nakleder, bu sohbette Scheler şöyle diyordu: "Gerçekten de 'fenomenoloji' kelimesini artık kullanmaya gerek yok. Neticede felsefenin her zaman yaptığı şeyin dışında bir şey yapmıyor."[20] Metafizik, antropolojik ve sosyolojik çalışmalarında Scheler'in fenomenolojiyi bırakmaya niyetlendiğinin bir emaresi yoktur, ancak daha önceki çalışmalarında fenomenolojik bir des-

---

[18] Ayrıca bakınız Martin Heidegger'in "In Memoriam Max Scheler" metni. *Gesamtausgabe* vol. 26, ss. 62-64.

[19] *Die Wissenformen und die Gesellschaft.* Leipzig: Der Neue Geist Verlag, 1926.

[20] *Edmund Husserl 1859-1959*, s. 38. – Bu nedenle "Idealismus und Realismus"un posthumus kısmının bir dipnotunda (*G. W.* 9, s. 285) şöyle açıklıyordu: "Kişisel olarak [fenomenoloji] kelimesinden bütünüyle kaçınıyorum."

tek iddiasında bulunduğu bazı tutumları terk etmişti. Söz konusu durumlar Scheler'in fenomenolojiye dair ayırt edici anlayışının ne olduğu sorusunu akla getirmektedir.

4. *Fenomenoloji Kavrayışı*

Scheler bizzat kendi fenomenolojisinin erken dönem Husserl'inkinden ya da Hareketinkinden kayda değer ölçüde farklılaştığı iddiasında nadiren bulunmuştur. Elbette bunu yazılı olarak program niteliğinde ve saldırganca yapmamıştır. Yine de yakından bir inceleme, sonuçları itibarıyla bazı farklılıkları da açıklayabilecek giderek artan değişiklikleri ortaya çıkaracaktır.

Bu farklılıklar Scheler'in bir bütün olarak yeni Hareketle ilişkilendirdiği beklentiler ışığında kısmi olarak açıklanabilir. Zira Nietzsche, Dilthey ve Bergson'un Husserl'den çok daha önce modern düşünceye verdiği itici gücün gelişiminin ve kullanımının nihai varış noktasını görmüştü. Başka bir deyişle Scheler fenomenolojiyi *Weltanschauung*'umuzun belirleyici bir reformunu beraberinde getirebilecek büyük bir araç olarak kavramıştı. Bu değişimden söz ederken aşağıdaki kehanetlerle yeni hareket için beslediği umudu ifade ediyordu:

> Bu, karanlık bir zindanda yıllar boyunca kalmış olan bir insanın çiçekli bir bahçeye attığı ilk adım gibi olacaktır. Bu zindan salt mekanik olana ve mekanikleştirilebilecek her şeye doğru yönelen bir zihnin sınırladığı insani çevremizdir. Söz konusu bahçe, uzaktan da olsa, önümüzde açılan ve bizi ışıltılı bir şekilde karşılayan Tanrı'nın renkli dünyasıdır. Mahkûmsa, sırtına yüklenen yükün altında iç çekerek ve inildeyerek ağır adımlarla yürüyen, yere kilitlenmiş ve bedeninin ağırlığı altında ezilmiş gözleriyle Tanrısını ve dünyasını unutan bugünün ve dünün Avrupalı insanıdır.[21]

Scheler hayattayken fenomenolojinin ve fenomenolojik yöntemin doğasını –onları yalnızca yayınlarında tesadüfen kavradığı biçimiyle– tartışmıştı; bu tartışmalardan en önemlisi *Etikte Formalizm* metninde geçmektedir. Öte yandan, posthumus yazıları arasında fenomenoloji ve epistemoloji konusunda ayrı bir kitaba sığacak bir grup posthumus fragmanı da bulunmaktadır. Aslında bu kitabın bir özeti yalnızca –metodolojik ve epistemolojik soru-

[21] "Versuche einer Philosophie des Lebens" (*Vom Umsturz der Werte*, G. W. 3, s. 339).

lara hasredilen– formel kısmı içermekle kalmaz, aynı zamanda fenomenolojinin dış dünya, "iç" dünya, toplumsal dünya, biyolojik yaşam dünyası ve metafizik gibi alanlara uygulanışının sistematik bir düzende ele alındığı "maddi" kısmı da kapsamaktadır.[22] Zira Scheler bu yönden bakıldığında Husserl'den pek de farklı olmamak kaydıyla, "resimli fenomenoloji kitabı" fikrini reddetmiş ve fenomenlerin yapısal bir açıklamasına dayanan fenomenolojik bir sisteme karşı hiçbir şekilde karşı olmamıştır.

Tasarlanan kitabın yalnızca "formel" kısmı, eksik olsa da görünüşe göre nihai formunda keşfedilmişti. Belki de Scheler, aslında Husserl *Ideen*'ini yayımlamadan önce yazılan bu metinde onun ortak fenomenolojik öğretiyi açıkladığını düşünüyordu. Ancak bu formülasyonu söz konusu öğretiye yönelik kendi anlayışına ve onun uygulanmasına dayandırıyordu. İlkin, fenomenolojide öncelikli olarak gördüğü şey zihinsel işlemler dizisi anlamına gelen bir yöntem değil, özel türde bir tavır ya da bir görme şekliydi (*Einstellung*). Bu tavırda "şeyler"le (*Sachen*) dolaysız görüsel bir ilişkiye gireriz, söz konusu ilişki için Scheler "fenomenolojik deneyim" (*phänomenologische Erfahrung*) tabirini de kullanıyordu. Scheler fenomenolojinin "şimdiye dek geliştirilen en radikal empirizm ve pozitivizm" olduğunu ısrarla vurguluyordu. Fenomenoloji çoğunlukla rasyonalizme karşıydı; bu rasyonalizm ya soyut ilkeleri ya da bilimin (bilimperestliğin) eleştiri süzgecinden geçirilmemiş sonuçlarını varsayıyor ya da dolaylı bilgi kriterlerini bulma sorunuyla ilgileniyordu. Buna karşın fenomenoloji, deneyimi duyu-deneyimiyle sınırlandıran dar bir empirizme de aynı şekilde karşıydı. "Fenomenolojik deneyim" her türden "şey"le değil de, çok özel türde olgularla ilgileniyordu. Scheler'in üç tip olguya yönelik özgül öğretisi doğal olgular, bilimsel olgular ve fenomenolojik ya da saf olgular arasında ayrım yapmaktaydı. Son ifade edilen olgu olanaklı gerçekliği dikkate almaksızın dolaysız deneyimde verilen saf görüsel içeriklerdir,[22a] tıpkı bu içeriklerin kendilerini inançlarımızı ya da inanmadıklarımızı koyutlama bağımsızlığıyla dolaysızca sunmaları gibi. Buna karşın "doğal olgular", "Ptolemaiosçı" alışılagelmiş astronomik referans çerçevemiz içinde ifade edildiği şekliyle olaylara ve gündelik şeylere yönelik inançlarımıza dair olgulardır; "bilimsel

---

[22] *Schriften aus dem Nachlass*, G. W. 10, s. 464-465.

[22a] Bakınız Eberhard Avé-Lallemant, "Schelers Phänomenbegriff und die Idee der phanomenologischen Erfahrung," *Phänomenologische Forschungen* 9 (1980) 90-123.

olgular" bunu Kopernikçi bir yapılanmanın daha karmaşık bir çerçevesiyle ikame eder. Fenomenolojik olgular ya da "nelikler" (*Wesenheiten*) daima eksiksizce verilidir ve böylelikle de tüm olanaklı yanılsama sahasının ötesindedir. Bir burası olduğu için, tanım gereği, görünüşe göre, salt simgesel olarak kastedilenle görüsel olarak verilen arasında olanaklı hiçbir fark olmayacaktır: Burada eksiksiz bir örtüşme (*Deckung*) söz konusudur. Bu olgular ayrıca yeni ve özgül bir anlamda a prioridir, söz gelimi tümevarımsal ve özellikle de nedensel bilgiyle verili olabilecek olan şeyden bağımsızdır. A priorinin bu yeni anlamı açıkça tüm niteliksel zenginliği içindeki terbiye edilmemiş deneyimimizin tüm dolaysız verilerini içermektedir.

Scheler'in fenomenolojik deneyiminin özellikle önemli yönü simgeselleştirme-me [de-symbolizing] niteliğidir, yani simgeselleştiren düşünceden kendiliğinden-verili olan simgeselleştirilmiş fenomene gidişte bu niteliğin kılavuzluk etme rolüdür. Bilim gibi simgeye-bağlı girişimlerin aksine, Scheler fenomenolojiyi simgelerden şeylere, kavramsal bilimden, simgelerle içeriklendirilmiş bir uygarlıktan görüsel olarak deneyimlenen bir yaşama doğru gitmeye yönelik uyumlu bir çaba olarak kavrıyordu. Bu konuda özellikle Bergson'a yakınlık duyuyor ve insanda öncelikle simgesel bir hayvan gören Ernst Cassirer'inki gibi bir kavrayıştan uzaklaşıyordu. Scheler için bu, insanın olsa olsa tek-taraflı yorumuydu. Simgeselleştirmenin tehlikesi sembolleri değiştirme ve fenomenleri gizleme eğiliminde yatmaktadır.

Scheler'in anladığı ve uyguladığı şekliyle fenomenolojik yaklaşımın üç ana karakteristiği şöyle ele alınabilir:

i. "*Erleben*", "yaşantılanan" âdeta yaşantılanan görüsel deneyim ve aynı zamanda, verili olana nüfuz etmeyi amaçlamaktadır; böylelikle salt pasif formlarına karşın yaşamın yoğunlaştırılmış bir formunu temsil eder;

ii. "Bu" (*existentia*) sorusunu askıya alırken "ne"ye (*essentia*) odaklanır;

iii. A priori'ye, yani bu "neler" arasında varolan özsel bağlantılara odaklanır.

İkinci noktayla bağlantılı olarak eklenmesi gereken şey, Scheler'in Husserl'in *Logische Untersuchungen*'ine göre, hiçbir zaman "eidetik indirgeme"yle (tikelden evrensel öze) "fenomenolojik indirgeme" (varoluştan salt fenomenal neliğe) arasında ayrım yapmamıştır. Scheler'in "ne"si "bu"dan koparıldığında evrensel ve tikel arasındaki ayrıma bile nötr kalacaktır.

Scheler'in fenomenolojisinin tartışmaya değer diğer nitelikleri arasında, kimileri yeni yöntem söz konusu olduğunda gerçekten de diğer fenomenologların gerçekleştirdiğinden daha azını yaptığını iddia ederler:

A. "FENOMENOLOJİK TARTIŞMA" ÖĞRETİSİ ("PHÄNOMENOLOGISCHER STREIT") – Scheler iletişim sorununun diğer felsefi yaklaşımlarla olan bağlantısı dikkate alındığında fenomenolojide çok daha fazla ortaya çıkacağını fark etmişti: Ya bir fenomenolog bir şeyi gördüğünü iddia ettiğinde başka bir fenomenolog bunu reddederse? Scheler'in yanıtı: Fenomenolojik tartışmanın yegâne anlamının ister okur ister dinleyici olsun, özüne göre neyin yalnızca görüyle erişilebilir olacağını görülemesini mümkün kılmasıdır. Fenomenlerin tanımı, Scheler'e göre bu her durumda özsel olarak imkânsızdır, kolay bir çözüm ortaya koymaz. Aslında Scheler'in vurguladığı şudur: "Fenomenolojik felsefe aceleyle-yapıp-bitirilen (*schnellfertige*) tüm şeylerin tam da karşıtıdır. Burada, biraz daha az konuşur, daha sessiz kalır ve daha fazlasını görür –hatta dünyanın bu kısmından belki de artık bahsedilemez." Yine de bu, yalnızca iki tartışmacıdan birinin söz konusu meseleye dair olguları görecek durumda olmasını engellemez. Dolayısıyla fenomenolojik tartışma diğer başka bir argümandan "daha derin ve daha radikaldir." Bununla birlikte, "salt münferit olarak geçerli doğruluklar durumunda olduğu gibi tartışmanın anlamsız olduğu noktalar dışında çözülemez değildir".[23]

Bu türden bir şüphecilik Scheler'in kendinden-apaçık bilgi ve dolayısıyla da fenomenolojik görü davasına teslim olmaya hazır olduğu yönünde bir izlenim verebilir. Yine de, algının kendisinin eninde sonunda salt bir yanılsamaya dönüşmeyeceğini ne garanti edebilir? Scheler'in bu itiraza reddi ancak gerçeğe uygun bir algı olması durumunda bir yanılsama olabileceği yönündedir. Algının yanılsamalı karakterini beyinde gerçekleşen faaliyetlere, vs.ye yönelik bilgimize başvurarak açıklamaya çalışıyorsak şayet, bu özellikle doğrudur. Bunun yanı sıra, Scheler'in öğrencilerinden biri her yanılsamanın özünde algısal bir yanılsama (*Enttäuschung*) türünü içerdiğini göstermiştir. Diğer bir deyişle, gerçeğe uygun algı yoksa yanılsama da yoktur.[24]

---

[23] "Phänomenologie und Erkenntnistheorie" III; G. W. 10, ss. 391 vd.

[24] Herbert Leyendecker, *Zur Phänomenologie der Täuschungen* (Halle: Niemeyer, 1913), Abschnitt III.

B. BEN-BİLGİSİNİN İDOLLERİ– Kayda değer ölçüde Descartes'le hemfikir olan Brentano içsel algının kendinden-apaçıklığıru öne sürmüştür. *Logische Untersuchungen*'e bir Ekte bu iddiayı sorgulayan Husserl transendental ben'in, fenomenolojik indirgemeyi yaptığı anda yanılmaz olacağını yine de öne sürmüştü.

Öte yandan, Husserl'in transendental fenomenolojisinin kendisi için bir anlam ve önem arz etmediği Scheler çok daha geniş bir düzlemde içsel algının kendinden-apaçıklığı [düşüncesine] saldırmıştır. Zira ona göre, içsel algı, ya da daha açık bir ifadeyle kendi-algısı dışsal bilgi kadar yanılsamaya elverişliydi; aslında, Scheler onun bu türden bir yanılsamaya çok daha elverişli olduğunu düşünüyordu. Bunu tanıtlamak amacıyla Scheler, benbilgisi alanındaki yanılsama kaynaklarının tetkikini yaparak Bacon'un bilgi idolleri öğretisine kadar geri gitmişti. Bunlar kısmen bilimsel, kısmen de bilim öncesiydi. Bunların sistematik bir listesini verme girişiminde bulunmadan önce burada bahsedeceğim:

i. Psikoloğun doğa bilimcisine öykünme eğiliminden kaynaklanan yanılsamalar;

ii. Yansıtmalar, yani yalnızca içsel süreçlerin dış dünyaya atfedilmesini değil, aynı zamanda dışsal süreçlerin kendilerine atfedilmesini de içeren yanılsamalar;

iii. Scheler'in fenomenolojik olarak yorumladığı Freud'un bastırma [kuramı] gibi bilinçdışı mekanizmadan kaynaklanan yanılsamalar;

iv. Soruşturulan fenomenler için kullanılan terminolojinin mevcudiyeti ya da yokluğundan ileri gelen yanılsamalar;

v. Kendimizi gözlemlememizi diğer türde gözlemlerin salt taklidi olarak ele alma girişimimizden kaynaklanan yanılsamalar.[25]

C. GERÇEKLİĞİN ÖLÇÜTÜ OLARAK DİRENÇ FENOMENİ – Önceki meselelerde, Scheler diğer fenomenologlardan çok daha ihtiyatlı görünse de diğer meseleler bakımından kayda değer ölçüde daha gözü pekti. Bu nedenle fenomenolojik yöntemin epistemolojik meselelerde kalıcı olarak tarafsız olduğunu düşünmüştü. Ona göre, "gerçeklik" bir fenomen olarak doğrudan verilivdi ve bu verilişte gerçek, kendini bilenden bağımsız olarak gösteriyordu. Bu bağımsızlık kendini karakteristik bir dirençte

[25] "Die Idole der Selbsterkenntnis" (*Vom Umsturz der Werte*, II, 1-134); G. *W. 3*, ss. 215-292, *Selected Philosophical Essays* içinde çevrilmiştir, ss. 3-97.

(*Widerständigkeit*) gösterir. Burada Scheler Maine de Biran, Friedrich Bouterwek ve özellikle de Wilhelm Dilthey'ın geliştirdiği gerçeklik teorisi geleneğini devralmıştır. Bununla birlikte, onu bazı yönler itibarıyla değişikliğe uğratmıştır. Böylece Scheler direncin mukabili olarak "irade"yi dinamik deneyimlerin daha geniş bir kapsamıyla, söz gelimi çabalama, dikkat ve diğer "yaşamsal itkiler"le, ikame etmiştir. Gerçekliğin verililiğine yönelik görüşünün diğer bir farklılığı da gerçekliğin onun algıyı kavradığı anlamda, yani fenomenlerin neliğinin (*Sosein*) bilgisiyle sınırlandığı şekilde kavranamamasıdır. Buna karşın, bu'nluk (*Dasein*) yalnızca direnç olarak "hissedilir". Doğrusu, bu gerçeklik aslında verili olmaktan ziyade "önceden-verili"dir, her ne kadar bunun zamansal bir öncelik anlamına gelip gelmediği net olmasa da. Her hâlükârda, *Sosein*'ın bağımsızlığı Scheler'in *Dasein*'ın gerçekliğinden oldukça farklı meseleydi. Bu noktada "imgeler"le (*Bilder*) ilişki kurma olarak algı kavrayışı işin içine girer, bu kavrayış, açıklıktan oldukça uzak olan kavramlarla yakından ilişkilidir ve mevcut bağlamda açığa kavuşturulamaz.

Gerçekliğin dolaysız verilişi hakkındaki bu fikir Scheler'i ne denli bir realist, özellikle "fenomenolojik [bir] realist" yaptığı yazılarında pek geçmeyen bir ifadedir. Yalnızca Berkeley'inkini değil Husserl'inki de dâhil olmak kaydıyla her türden idealizmi daima reddetse de, realizme yönelik tavrı aynı şekilde net değildir. 1920 gibi erken bir tarihte eski skolastik realizmden farklı yeni realist bir epistemolojiyi –meşhur eleştirel realizm ve görüsel realizmi– geliştirme tasarısını ilan etmişti.[26] 1922'de "voluntatif realizm" terimini (*voluntativer Realismus*) takdim etmiş[27] ve bunu "volüntatif gerçeklik teorisi"yle özdeşleştirmiştir, buna karşın görüsel realizmle de –özellikle psikolojiyle ilgili kısımlarında– kısmi bir mutabakatı ortaya koymuştur. Ancak 1927'de, kısa giriş bölümünde, görüsel ve volüntatif realizmi dâhil etmemesine karşın, yalnızca bilincin idealizminden ve eleştirel realizmden bahsederken, *İdealizm ve Realizm* üzerine bağımsız bir kitap hâline getirilen yayımlanmış bölümlerde, tüm antitezlerin yıkılacağını beyan etmişti.[28] Scheler –bilincin bağımsızlığına yönelik iddiasıyla geleneksel realizmi, idealizmin bağımlılık iddiaları denli ge-

[26] *Vom Ewigen im Menschen*. İkinci edisyona önsöz G. W. 5, s. 11.
[27] "Die deutsche Philosophie der Gegenwart" G. W. 7, ss. 297-302.
[28] "Idealismus-Realismus" Bölüm I (G.W. 9, 185-187).

reksiz kılan– itki ve tinin yeni düalist metafiziğine dayanan yaşam itkisine, "gerçeğin" yeni türde göreliliğini (*Daseinsrelativität*) imâ eden bir tutuma doğru ilerlemiş olabilir. Bununla birlikte, editör Mafred S. Frings'in *Nachwort*'unu dikkate alırsak, yayımlanmamış fragmanlarından artakalan "volüntatif realizm" de dâhil olmak üzere, Scheler bu altbölüme idealizmin on türüne ve realizmin beş türüne yönelik tartışmasını eklemek istiyordu (*A.g.e.* ss. 150-51).

D. SCHELER'İN FENOMENOLOJİK İNDİRGEMESİ[29]

Pfänder durumunda olduğu gibi, Scheler'i Husserl'in değer verdiği transendental ya da fenomenolojik indirgemeyi bütünüyle göz ardı etmesiyle suçlamak gerekçelendirilebilir mi? Diğer bir soruysa Scheler'in bunu indirgemenin yaratıcısıyla aynı şekilde yorumlayıp yorumlamamasıdır. Ne olursa olsun, Scheler'in kavrayışı, Husserl'in yaptığı gibi değişmiştir, elbette ki bu ikisini birbirinden başlangıçtakinden çok daha fazla ayıran bir yönde.

Scheler indirgemeye ilkin fenomenolojik ya da saf olguları doğal ya da bilimsel dünyadan ayırmanın aracı olarak başvurduğunda, o görünüşe göre yalnızca Husserl'in kavrayışını yansıttığını düşünüyordu,[30] her ne kadar buna yönelik tavsifi Husserl'inkinden kayda değer ölçüde farklılaşsa da. Bununla birlikte, daha da önemlisi, amaç bakımından, yani yalnızca mutlak bilinç özleri bakımından değil, aynı zamanda her türden saf özün elde edilmesi bakımından farkıdır. Daha sonra Scheler Husserl'in kavrayışını alenen eleştirmiş, bu eleştiri özellikle *Ideen*'de belirginleşmiştir. Özel olarak, varoluşun paranteze alınmasından önce onun anlamının pek açığa kavuşturulmamasına itiraz etmiştir. Ne var ki bu Scheler'in fenomenolojik indirgemeyi bizzat reddettiği anlamına gelmiyordu. Bunun yerine, metafizik girişimleri bağlamında, yani insanın kendini olgusal gerçeklik dünyasına batmaktan alıkoyabileceği ve gerçekliğin kendi üzerindeki iktidarını bile kırabileceği tinsel bir edimin parçası olması gibi, onun için yeni ve daha önemli işlevler bulmuştu. Zira onun maksatlı "hayır"ı direnç fenomeninin –onunla birlikte gerçekliğin kendi-

---

[29] Ayrıca bakınız G. W. 8, ss. 138 vd., 282, 362 ve Eberhard Avé-Lallemant, "Die phänomenologische Reduktion in der Philosopie Max Schelers," Paul Good, ed., *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen* içinde. Bern: Francke, 1975, ss. 103-21.

[30] Bakınız, örneğin: "Phanomenologie und Erkenntnistheorie" (G. W. 10, s. 394).

sinin– göreli olduğu yönündeki yaşamsal dürtüye ket vurabilir.[31] Öte yandan, onun indirgemesi de –el değmemiş saflığı içinde kendini dışavuran– özlere yönelik pozitif sevginin bir dışavurumudur. Açıkçası bu türden metafizik bir edimin Husserl'in orijinal kavrayışıyla uzaktan yakından bir alakası yoktur.

Bu indirgeme de Scheler'in felsefi antropolojisinde önemli bir rol oynar. Burada indirgeme özsel bilgiyi (*Wesenserkenntnis*) mümkün kılan insanın ayırt edici karakteristiği olarak ortaya çıkar. Saf özlere ulaşmak için yaşamsal itkiyi saf dışı bırakma (*ausschalten*) tekniği olarak nitelendirilir ki, öte yandan, bizi gerçek dünyadan yaşamsal itkilerin "gerçek-öncesi" (*vorwirklich*) dünyasına götürebilen karşıt "Dionisyen" bir indirgemeyle karşılaştırılabilir.

5. *Felsefesinde Fenomenolojinin Yeri*

Tüm felsefesi bağlamında Scheler'in fenomenoloji kavrayışının önemini irdelemeden önce, 1922'de, *Vom Ewigen im Menschen*'in ikinci önsözünde yaptığı savunma bağlamında, Scheler'in iki tür fenomenoloji –"betimleyici fenomenoloji" ve "özler fenomenolojisi" (*Wesensphänomenologie*)– arasında ayrım yapmış olduğundan bahsetmeliyiz.[32] Betimleyici fenomenolojiyi, metafizik ya da dini sistemlerden onların görüsel temellerine dek götürmek amacıyla tasarlanan –bu yönteme Scheler evrensel bir uygulanabilirlik ("her işe bakan bir hizmetçi") tayin etmiştir ve özünde onun göreli olduğunu düşünmüştür– yeniden-yapılandırıcı fenomenoloji olarak da adlandırmıştır. Buna karşın, özler fenomenolojisi fiili varoluşa dair tüm önesürümlerden kaçınırken deneyimde görüsel olarak verili olan her şeyin nelik ya da özüne yönelik mutlak içgörüleri güvence altına almakla suçlanmıştır. Muhakkak ki Scheler bu iki fenomenolojiyi birbirinden kesin hatlarla ayırmamıştır. Pratikte, bu fenomenolojiler fenomenolojik yaklaşımın uygulanmasında farklı evreler itibarıyla çakışıyor görünmektedirler; bu evrelerden ilki yalnızca hazırlık niteliğinde bir doğaya sahip olup önceki düşüncenin özlere yönelik doğrudan ve önyargısız bir yaklaşımına giden yolu kapattığı noktada uygulama sahası kazanmıştır. Bu, Scheler'in fenomenolojisinin en önde gelen görevi olarak kalan bir özler incelemesiydi.

---

[31] Bakınız *Vom Ewigen im Menschen* (*G. W.* 5, s. 86); *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (*G. W.* 9, ss. 42-43).

[32] *G. W.* 5, ss. 13 vd.

Böyle bir fenomenoloji Scheler'in kavradığı biçimiyle felsefi çerçeve içinde nereye oturmaktadır? Bu ikisini hiçbir şekilde birbiriyle özdeşleştirmiyordu. Fenomenolojik tavrın tüm felsefe ya da yaşam problemlerini yanıtlayacağını bile iddia etmiyordu. Bu nedenle onun gerçeklik problemlerini yanıtlamak bakımından konstitüsyonel olarak uygun olmadığını düşünüyordu. Buna yalnızca (1) olgusal bir deneyimle, özellikle –yalnızca olası bilgiyi verebilen– olgusal bilimlerle; (2) gerçeklik hakkında mutlak bilgiyi vermeyi amaçlayan metafizikle; (3) Scheler'in en azından erken dönem yazılarında din felsefesi içinde yer verdiği vahiyle karar verilebilir. Yine de Scheler için fenomenolojinin metafizik ve felsefi antropoloji gibi girişimlerin yeterli olmasa da zorunlu koşulu olarak kaldığını söylemekte bir sakınca yoktur. Scheler'in *Metafizik*'i için yazdığı taslakların yayımlanması, şimdi *G.W.* 11 hazırlık sürecindedir,* elyazmalarından elde edilen transkripsiyon kataloğunda şimdiye dek işaret edilen yeni metafiziğinin epistemolojisini daha da aydınlatacağı yönünde bir beklenti söz konusudur.[33]

Fenomenolojik tavrın takdimi bilimsel olmasa da hakiki bilginin tüm statüsü olarak felsefeyi ne denli güvence altına alabilir? Bu yine de Husserl'in büyük umudu ve vaadiydi.

Felsefeyi kesin bir bilime dönüştürmek Scheler'in ana amaçlarından biri değildi kesinlikle. Bu, Scheler'in felsefesinin sıklıkla düşünüldüğü ve iddia edildiği gibi bilim-karşıtı ya da bilimsel yöntemle uyumsuz olduğu anlamına da gelmiyordu. Bilakis, empirik bilimler söz konusu olduğunda, Scheler bulgularından belki de diğer fenomenologlardan daha fazla yararlanıyordu. Ne var ki, onun gördüğü şekliyle felsefi bilgi doğası bakımından salt bilimsel bilgiden ayrılmaktadır. Özünde "mutlak"tır, bir anlamda hâlâ açıklanmaya ihtiyaç duymaktadır, bilimlerinkinden farklı olan kendi "kesinliği"ne sahiptir.[34] Bu felsefe kavrayışını değerlendirmek için söz konusu kavrayışı Scheler'in genel bilgi teorisiyle ve özellikle de bilgi sosyolojisiyle bağlantılı olarak geliştirdiği bilgi tipolojisiyle ilişkilendirmek gerekir.

Scheler'in sosyolojiye giderek artan ilgisi yaygın biçimde fel-

---

* Scheler'in söz konusu yazıları 1979 yılında *GW XI (1979): Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 2: Erkenntnislehre und Metaphysik* adı altında yayımlanmıştır.

[33] E. Avé-Lallemant, *Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen*, s. 100 (CB II Metaphysik 1/2. 52-59).

[34] "Vom Wesen der Philosophie", *Vom Ewigen im Menschen* içinde; G. W. 5, ss. 73 vd.

sefeyi sosyolojiye tabi kılına eğilimi olarak yorumlanagelmiştir. Halbuki Scheler toplumsal değişkenlerden bir doğruluk fonksiyonu çıkaran sosyolojiciliğe karşı durmaktan hiçbir zaman vazgeçmedi. Bilgi sosyolojisini incelerken gerçek amacı bilginin somut olarak gerçekleşmesinin toplumsal olarak ne ölçüde belirlendiğini ortaya çıkarmaktı. Fakat bu değişkenlere hakikat alanından elde edilen perspektif-eğilimli seçimleri açıklamaktan gayrı hiçbir önem atfetmemişti. Hakikat etkilenmeden kalmakla birlikte toplumsal faktörler bizim nazarımızda olsa olsa hakikatin değişen görünüşlerini ve onun çarpıtılışını açıklayabilirdi.

Scheler'in takdim ettiği bilgi tipleri arasında en karakteristik ve önemli ayrımlar bilginin farklı amaçlarına dayanmaktaydı:[35]

i. Ustalık ve beceri bilgisi (*Herrschafts- oder Leistungwissen*). Scheler'e göre bu tam anlamıyla pratik bir saikle canlandırılan modern "pozitif" bilimdir. Bu, Scheler'in "büyük entelektüel bir hareket olan pragmatizme" olan yoğun ilgisini açıklamaktadır; söz konusu hareketle William James'in yazıları üzerinden aşina olmuş ve ona Avrupalı biri tarafından yapılan en uzun ve en dürüst değerlendirmelerden birini sunmuştur.[36] Aslında Scheler bilginin pragmatist yorumunun salt bilimsel bilgi söz konusu olduğunda doğru olduğuna inanıyordu. Bu yorum yalnızca metafizik ya da "mutlak" bilgi açıklaması olarak başarısızlığa uğramıştı. Scheler'e göre bilimsel bilginin yalnızca göreli bir geçerliliği vardır: Söz konusu bilgi fenomenlerde kontrol ya da manipüle edilebilen şeyi, yani onların makinaların yapımında kullanılabilecek salt mekanik yönlerini seçmekteydi. Özellikle, salt mekanik bilimlerin ortaya koydukları dünya tasviri, yalnızca belli uyaranlara yönelik fiziksel organizmamızın sınırlı alıcı güçleri gibi faktörlere değil, aynı zamanda ve çoğunlukla, teknik araçların asgari seçimini (en az eylem ilkesi) gerektiren, benimsediğimiz teknik amaçlara da görelidir. Bu ayrıca etkin bir semboller sistemini bu sembollerin karşılık geldiği şeylerin tasviriyle değiştirecek, dolayısıyla fenomenlerin özü sorununu es geçecek bir bilim teşebbü-

---

[35] Olası bir etki sorusunu sormadan, Scheler'e göre iki ana bilgi türüyle (1. ve 3.) Bertrand Russell'in *The Scientific Outlook* metnindeki güç-bilgisi ve sevgi-bilgisi arasındaki ayrımının çarpıcı paralelliğine dikkat çekmek istiyorum. New York: Norton, 1931, ss. 261 vd.

[36] Dolayısıyla *Die Wissensformen und die Gesellschaft*'ın ("Erkenntnis und Arbeit") geniş ikinci bölümünün altbaşlığı şöyledir: "Değere yönelik bir inceleme ve bilgide pragmatik ilkenin sınırları."

sü için de doğrudur. Böyle anlaşılan mekanik bilgi ve bilim bu nedenle kusursuz derecede geçerli ve kanıtlanmıştır, ancak yalnızca onların sınırlı amaçları dâhilinde, yani pratik bir kontrol amacına göreli olarak; başka bir deyişle, bilimin yalnızca pragmatik bir göreliliği vardır.

Seçiciliğine dayanan bilimin bu göreliliğine karşın Scheler bu türden bir bilimsel bilgiyi hiçbir zaman reddetmemişti. "Hristiyanların ya da Yerlilerin zayıf Romantizmi bilimin canlı meşalesini söndüremeyecektir." Aynı zamanda şu da kabul edilmelidir ki onun "alevleri" hiçbir zaman insana

dingin alevinin yaşamı aydınlattığı bu yol gösterici ışığı veremez, yani *humanitas* ve onun varsaydığı türden bilgiyi. Pozitif bilim tamamlanacağı zaman bile, tinsel bir varlık olarak insan yine de mutlak anlamda boş olacaktır. Aslında insan tüm sözüm ona ilkel ulusların Helenler olduğu bir durumla karşılaştırıldığında barbarlığa geri dönebilir... Zira bilim tarafından sistematik olarak desteklenen barbarlık insan aklının alabileceği tüm barbarlığın en korkuncu olacaktır.[37]

ii. Bu nedenle Scheler için ana amacı "kültürel olarak kendini geliştirme" olan (*Bildungswissen*) ikinci bilgi tipi vardır. Scheler bu tip bilgi hakkında fikirlerini yalnızca taslak şeklinde, özellikle bilgi ve eğitim formları üzerine bir derste ve aynı zamanda eğitim reformu konusundaki makalelerinde geliştirmişti. Kimi zaman üçüncü bilgi türüyle içiçe geçmiş gibidir; bu durumda salt bir geçiş niteliğindedir. Bu bilgi türünün başlıca amacı açıkçası insan kişiliğinin tam anlamıyla geliştirilmesidir.

iii. Bilginin en son ve en yüksek türü için Scheler oldukça kafa karıştırıcı ve kolayca yanıltan bir ifade seçer: "kurtuluş bilgisi"; yanıltıcıdır, zira Buda'nın ya da Schopenhauer'in durumu söz konusu olduğunda bu türden bilginin bizi varoluşun sefaletinden kurtaracağı yönünde bir emare yoktur –Scheler'in hiçbir şekilde paylaşmadığı bir dünya değerlendirmesidir. Aslında bu üçüncü bilgi tüm dünyanın ve onun gelişiminin nedeni olarak hizmet etme rolüyle tanımlanır; böylece Tanrı uğruna [for the sake of God] bilgi olarak bile adlandırılır. Bize gelince, bu türden bilgi bizim "tüm varlık kaynağı"na katılmamızı ve onunla bir-

[37] *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, ss. 257 vd.; G. W. 8, s. 211.

leşmemizi sağlar. Böylece –bizi kendimize bağlayan– "gerilim"den ya da "kökensel bir çatışma"dan kurtardığı anlamda, yalnızca bu anlamda kurtuluşu tesis eder. Öte yandan Scheler hiçbir zaman bu çatışmanın tam olarak ne mene bir şey olduğunu ya da yeni bilginin bu çatışmayı nasıl hafifletebileceğini açıkça beyan etmez. Tüm yaptığı, bizi "üstün bir kudrete sahip (*übermächtig*) ve kutsal hâliyle sezilen bir gerçeklikle teması bilmeye duyduğumuz karşı konulmaz bir dürtüye ya da bunu bilen tüm varlıklara" havale eder.[38]

Bununla birlikte, bu son bilgi türünün en önemli özelliği pratik ya da sembolik yönlerini değil nesnesinin özünü amaçlamasıdır. Bu, pratik yönelimli bilimlerden ayırt edildiği şekliyle felsefenin hak ettiği yeri bulduğu noktadır. Scheler'in felsefeyi bilimden ayırması bir nesnellik yoksunluğu anlamında felsefenin daha az bilimsel olması gibi bir beklenti içinde olduğu anlamına gelmez. Zira felsefe, salt pragmatik bir yönelimi olan bilimin göreliliğinden bağımsız "mutlak bilgi"yi arzulamaktadır; değişen pratik ilgiler ilişki perspektiflerini belirlerken bilim değişime tabidir. Bu anlamıyla felsefenin ve özellikle metafiziğin Scheler'in amaçlarını ne denli gerçekleştirebileceği başka bir meseledir; zira o, çarpıcı bir güvenle, onların bu amaçları gerçekleştirebileceği iddiasında bulunur. Kendi metafizik icraatlarına gelince, Scheler'in kendi iddialarını hakkıyla sınayacak bir formda sunmaya ömrü vefa etmedi.

Bununla birlikte, Scheler'in felsefe kavrayışında, özlerin "mutlak" bilgisine, yani pragmatik ilgilere göreli olmayan bilgiye yönelik arzusundan çok daha fazlası bulunmaktadır. Scheler mühim makalesi "Felsefenin Özü Üzerine"de onun başlığına önemli bir tabir ekler: "ve Felsefi Bilginin Ahlaki Önkoşulları."[39] Scheler için felsefe özerk, bağımsız ya da en azından tarihsel bilgi (gelenekselcilik), bilimsel bilgi (*Scientifismus*) ve dogmatik bir sağduyununki gibi önvarsayımlardan olabildiğince bağımsız olsa da felsefenin ahlaki bir doğada fiilen bulunan kişisel önkoşulları vardır. Bu önkoşullar, bilgi aracılığıyla kendi dışındaki varlıkların özsel doğasına katılma arzusu anlamında "varlık sevgisi"ne dayanmaktadır. Scheler'e göre sevgi, başka bir anlamda

---

[38] *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, G. W. 8, s. 65.

[39] "Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens", *Vom Ewigen im Menschen* içinde; G.W. 5, ss. 61-100.

değilse de bu anlamda, bilgiyi öncelemelidir. Böyle bir sevgi alışılageldiğimiz çevrenin üzerine yükselmeyi, kendimizi doğal ben'in salt ilineksel doğasından özgürleştirerek söz konusu ben'in tarafında bir tevazuyu ve onun doğal eğilimlerinin denetlenmesini gerektirir. Bu türden bir öz-disiplin olmadan nesnesine uygun hiçbir bilgi beklenemez. Sevgi ve tevazu da Scheler'in, Heidegger'den bile önce, tüm felsefenin çıkış noktası olarak beyan ettiği şeyin keşfi için bir önkoşuldur: Hiçbir şeyin olmaması değil de bir şeyin olamaması gerçeği, hiçliğin dipsiz kuyusuna bakan yegâne insanın gerçekliği takdir edebileceği olgusuna kafa yorması.[40]

Sonunda felsefe "doğası gereği kesin kendinden-apaçık bir içgörü, bu özlerin 'mutlak varlık' ve onun özüyle ilişkiye girdiği bir düzen ve hiyerarşik silsilede, –olumsal her şey için a priori geçerli bir– tümevarımla çoğaltılamayacak ya da ortadan kaldırılamayacak somut örnekler yoluyla erişilebilen özler ve özsel ilişkilerin içgörüsü" olarak tanımlanır (5, s. 98). Elbette ki bu türden bir felsefe anlayışı şimdiye dek formüle edilmiş en iddialı anlayışlardan biriydi. Bunun ne denli erişilebilir olduğunu pekâlâ merak edebiliriz. Bunu belirlemek için, Scheler'in mutlak kavrayışını ve onu bilme olanağımızı etraflıca tartışmak gerekecektir. Yine de bu Scheler'in özler fenomenolojisinin doğruluğunu ve kaderini, bu fenomenoloji felsefe kavrayışında varsayılıp hatta bu kavrayışa dâhil edilse de etkilemeyecektir. Mutlak bilgi ve Scheler'in kastettiği anlamda özellikle varoluşun metafizik bilgisi açıkçası özlere yönelik fenomenolojik içgörünün –söz konusu içgörü metafiziğin özsel temeli olsa da– ayrılmaz bir parçası değildir.

6. Fenomenolojisi İşbaşında

Scheler'in fenomenolojik yaklaşımının fiili pratikte ne anlama geldiğini ikinci elden bir raporun gösterebileceği denli somut olarak ortaya koymaya çalışacağım. Eksiksizlik hiçbir şekilde söz konusu olmamakla birlikte, örnekler çoğunlukla temsil edebilirlikleri, öğreticilikleri ve önemli nitelikleri bakımından verilecektir. Bu nedenle, fenomenolojik ilgisinin en göze çarptığı zamana, Scheler'in orta dönemine odaklanacağım. Bununla birlikte de özünde nesneleştirilmeyen edimlerin ontik birliği (*Seinseinheit*)

---

[40] "Vom Wesen der Philosophie", *Vom Ewigen im Menschen* içinde; G. W. 5, s. 93.

gibi kişilik öğretilerini, yani Scheler'in bizzat vurguladığı bazı öğretileri es geçeceğim. Her ne kadar bu öğreti Scheler'in etiğinin zirvesini oluşturup şaheserinin ikinci bölümünü ve felsefesinin merkezini oluştursa da bunun yeterli fenomenolojik temelini keşfedemeyeceğim, bunun nedeni Scheler'in bu alanda ortaya koyduğu kapsamlı ve çoğunlukla da şaşırtıcı beyanlarını doğrulayacak bir şey varsa da Scheler'in bu yönde pek bir çaba sarf etmemesidir. Burada Scheler'in metafizik sonuçlara ulaşma ve onlardan pratik uygulamalar elde etme arzusu fenomenolojik bir ihtiyata ağır basıyor gibidir. Tümünün sadece ölümünden sonra yayımlandığı, saygı ve tevazu gibi fenomenlerin, kendi beden, ölüm ve özgürlük bilincimize, utanç duygusuna ve etik modeller ve liderlere yönelik fenomenolojik çalışmaların fikir verici analizlerini ve perspektifini es geçtiğim için pişmanlık duyuyorum.

A. DEĞER VE OLMASI-GEREKEN

(1) *Görüsel A priori* - Scheler'in fenomenolojik yaklaşımı uygulamaya duyduğu ilgi etikle ilgiliydi. Onun tasvir ettiği biçimiyle bu a priorinin yeniden-tesis edilmesine ve gelişimine giden yol genelde değer fenomenolojisi ve özelde de etik değerler fenomenolojisinden geçmekteydi. Böyle bir fenomenoloji, etiği de psikolojik, sosyolojik ve tarihsel göreliliğin tehditlerine karşı bağışık kılmaktaydı.

Zamanının Alman filozofu için, özellikle Jena geleneği içinde yetişen Scheler gibi biri için bu türden girişimin bariz çıkış noktası Kant'tı. Şimdi Kant gerçekten de etiği a priori ilkelerden türeterek salt empirik yaklaşımın göreliliğinden kurtarmıştı. Halbuki o özellikle Yeni-Kantçıların yorumladığı anlamıyla, somut problemler için net ve kesin sonuçlar ortaya koymayan ve dolayısıyla fiili bir davranış için kesin bir kılavuz olarak işlev görmeyen formel etikle bunu yapmıştı. Bu nedenden ötürü Scheler a priorizmin salt formel olması gerekmediğini, keza şimdiye dek empirik etiğin münhasır bir alanı olan formel-olmayan değerlere de pekâlâ dayanabileceğini göstermek maksadıyla, "çelik ve bronzdan bir heykel"i, yani Kantçı formelizmi eleştirel biçimde ele alıp yeniden inşa ederek işe başlamayı gerekli görüyordu. Sentez, fenomenolojik etikte bulunacaktı.

Scheler'in amacına yaklaşma yönünde attığı ilk adım Kant'ın formelizmin gizli varsayımlarını belirlemek ve incelemekti. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde Kant içeriğe sahip olan tüm ahlaki kuralla-

ra itiraz etmişti, bunun nedeni söz konusu içeriğin yalnızca arzu nesnelerine dayanması, bu türden arzuların zorunlu olarak empirik olduğu, bunun etiği özünde öznel ve böyle bir arzuya göreli hâle getirmesi ve tüm eylemleri kendimize-duyulan-sevgi ve mutluluk kuralına, dolayısıyla daha alt düzeydeki doğamıza tabi kılacak olmasıydı. Bu iddialara karşı çıkmakla Scheler'in vurguladığı başlıca noktalardan biri arzu (*Ziele*) nesneleri ya da iyi (*Güter*) nesneleri ve değer (*Werte*) nesneleri –değerler bir amaçta ya da hiçbir şekilde amaçla örtüşmeyen iyide iyiyi-yapan karakteristiklerdir– arasında ayrım yapmaktı. Scheler arzu nesnelerinin yalnızca empirik ve öznel olmalarını kabul etse de onların taşıdığı değerler konusunda aynı şeyin geçerli olduğunu reddetmiştir. Bunun için salt aposteriori bir deneyimden oldukça farklı bir temel ve itibar, yani fenomenolojik görüleme ve görüsel bir içgörü talep ediyordu.

Amaçlar ve iyilerden ayırt edildiği şekliyle bu değerler tam olarak nedir? Scheler sıklıkla, değerlerin pek çok Platonik idea gibi etik deneyimin empirik dünyasında asılı kalan ideal varlıklar, genel özler olduğunu söylüyormuş gibi yorumlanır. Halbuki Scheler onlara ne bireysel ne de evrensel bir statü tayin etmiştir. Değerler, varlıklarına bakılmaksızın saf "neliğinde" (*Was*) değer karakterleriyle meşgul olmaya başladığımız andan itibaren etik deneyimin somut durumlarında dolaysız görü içerikleri olarak verilidirler. Dolayısıyla görünüşe göre, bu türden bir "nelik" somut deneyim nesnelerimizin taşıdığı diğer başka özellik kadar gayrı-Platoniktir. Bu bağlamda Scheler'in G. E. Moore'un "değer probleminin benzer bir kavrayışı"na yönelik farkındalığı ve "bu kavrayış"a (*G. W.* 2, s. 13; çev. s. xxi) duyduğu saygı özel bir bahsi hak etmektedir.

Scheler'in bu türden değerleri a priori olarak görülemekle kastettiği şeyin, onların deneyim olmaksızın bulunabilecekleri olmadığının da farkına varılmalıdır. Onun kastettiği, değere yönelik içgörünün değer deneyiminin katıksız içeriğini temaşa ederek, başlangıç niteliğindeki bu deneyimin olgusal olarak doğru olup olmadığı yönündeki soruyu dikkate almaksızın elde edilebileceğiydi. Özel bir hediyenin asaleti hakkında bütünüyle yanılgıya düşebiliriz. Ancak görü, bu durumda gördüğümüze inandığımız asaletin salt hoşnutsuzluktan daha yüksek değer olduğunu yine de gösterebilir. Fiili deneyimde somut durumların vuku bulmasını bile beklememize gerek yok; tahayyül edilen du-

rumlar da bize aynı şekilde hizmet edebilir. A priori içgörüler deneyimlenen nesnelerin özelliklerinin içgörüsüdür; bu nesneler somut deneyim durumlarında örneklendirilmelerinden bağımsız olarak, yalnızca kendi özlerine bağlıdırlar.

(2) *Formel-Olmayan ("Maddi") Değerler* – Bununla birlikte, Scheler değerler arasındaki formel değer ve ilişkileri reddetmiyor ya da göz ardı etmiyordu. Franz Brentano'dan güvenerek aldığı aksiyomlarla onları ifade ediyordu, söz gelimi:

"Pozitif bir değerin varlığı, bizzat pozitif bir değerdir" ve "Tüm olması gerekenler temelini değerlerde bulmalıdır."[41]

Scheler'in a priori sentetik yargılar gibi özellik ve ilişkilere yönelik açıklamaları yorumlaması dolayısıyla, bunlar bir ahlak felsefecisi için muhakkak ki özel bir öneme haizdir.

Fakat çok daha önemli ve özgün olansa Scheler'in formel-olmayan değerler ya da "maddi" değerler ve onlara uygulanan yasalar konusunda ortaya koymak zorunda olduğu şeydir. Burada en önemli görev temel değer niteliklerinin belirlenmesidir. Scheler bunları, açıkçası daha önceki fenomenolojik tetkike dayanarak dört sınıfa ayırır:

i. Hoşnutluk veren ve hoşnutluk vermeyen değerler. Bu değerler anlamla yüklü varlıklara uyum sağlamış nesnelerde vuku bulur. Bu anlamlar da farklı olduğuna göre farklı şeyler farklı türde bireylere hoş ve nahoş olarak görünebilir, buna karşın değerler sabit kalır.

ii. "Yaşamsallık" değerleri, Scheler'in geleneksel değer nitelikleri listesine yaptığı özgün eklemeyi oluşturan gruptur. Başlıca örnekler asil (*edel*) ve bayağıdır (*gemein*), öncelikle daha üst ya da daha alt düzeydeki bitki ya da hayvan tipleriyle örneklendirilmekte ve daha üst ya da daha alt düzeydeki yaşamsallıkla, sağlık, gençlik vs.yle ifade edilmektedir. Bu konuda Scheler Nietzsche'nin çokça önemsediği yeni değerleri alenen özümsemeye çalışıyordu.

iii. Tin değerleri (*geistige Werte*). Bu değerler organizma-çevre döngüsüyle ilişkili değildir. Bunlar arasında Scheler güzellik ve çirkinliğin estetik değerleri, doğru ve yanlış değerleri ve saf bilgi değerleri arasında ayrım yapmıştır.

---

[41] *G. W.* 2, s. 102; çev. s. 82.

iv. Mukaddes ve mukaddes-olmayan değerler. Belli "mutlak nesneler"de somutlaşan bir değer tipini temsil ederler. Açıkçası, bu değerin taşıyıcıları dini dairede [religious sphere] bulunabilir. Onun başlıca temsilcileri insani düzlemde aziz, insanüstü düzlemde ise Tanrısallıktır, bunun için yalnızca din fenomenolojisi uygun bir ortamı sağlayabilir.[42]

Scheler'in özgün metninde bile, formel-olmayan bu değerlerin altı sayfalık listesi o denli yoğun ve taslak hâlindedir ki daha da geliştirilmeye ve daha da önemlisi eleştirel bir analize ihtiyaç duyar. Yine de imâ edilen etkisi ve gücü dikkate değerdi ve hâlâ öyledir.

Bu listenin bir karakteristiği ve asli özelliği, doğru (*richtig*) ve yanlış (*unrichtig*) değerlerini ayrı tutarsak, özellikle ahlaki değerlerden bahsetmemesidir. Scheler'in yaptığı açıklama bunların farklı düzlemde ortaya çıkan değerler olmalarıdır: Daha-öncebahsedilen değerleri gerçekleştiren edimlere ilişik olmalarının yanı sıra bunları doğru bir düzende gerçekleştirirler. Ahlaki edim bu nedenle özünde ahlaki-olmayan edimlere yöneltilir ve ahlaki değer, Scheler'in pitoresk ifadesiyle, yalnızca onları gerçekleştiren edimlerin "ardından" ortaya çıkar.

Scheler bu değerleri yan yana, eşit seviyede bırakmaz. Franz Brentano gibi o da onlar arasında bir tercih ya da öncelik sırasının olduğuna inanmaktaydı. "Yaşamsal" değerlerin haz değerlerine; tinsel değerlerin yaşamsal değerlere ve dini değerlerin de tinsel olanlara tercih edilmesi gerekir, zira onlar rütbe bakımından "daha yüksek"tedir. Bu göreli sıradüzen Scheler'e göre görüsel bir içgörü meselesiydi aynı zamanda. Söz konusu düzen aşağıda ifade edilen kriterlerle gözler önüne serilir:

i. Daha uzun süre devam etmeye yönelik içsel bir eğilim anlamında dayanıklılık. Salt geçici haz ya da sevgiyle, salt geçici nitelikteki bir hoşlanmayla karşılaştırıldığı biçimiyle mutluluk bu ölçütün önemini gösterebilir.

ii. Daha yüksek düzeydeki değerlerin kimi kişiler arasında bölünemeyeceği, düşük düzeydeki değerlerin ise bölünebileceği anlamda bölünmezlik. Bununla birlikte, düşük düzeydekilerden çok daha yüksek bir düzeyde paylaşılabilirler ve eşit ölçüde yararlanabilmek adına bölünmeleri gerekmez.

iii. Diğer değer niteliklerinin göreli bağımsızlığı. Dolayısıyla

---

[42] *G. W.* 2, ss. 125-30; çev. ss. 104-10.

Scheler'e göre yararlı olan, değeri uyarınca hoş olana bağlıdır, ancak hoş olanın değeri kendi payına yaşamsallık değeri üzerine kuruludur ve bunlar da Scheler'in yaşamı yaşanmaya değer kıldığını söylediği bu tinsel değerlere dayanırlar temelde.

iv. Salt yoğunluğun aksine tatmin (*Befredigung*) derinliği. Bu iki boyut da Scheler'in duygusal alanın katmanlaşması analizinde ayrıntılı olarak betimlenir.

v. Deneyimleyen özne organizmasının göreli bağımsızlığı. Dolayısıyla hoş olan değerler, özellikle büyük ölçüde, –"daha yüksek" değerler durumunda bütünüyle önemsiz olmasa da daha az önemde olan– duyulara ve duyusal duygulara sahip olmaya bağlıdır.

Scheler'in düşüncesine göre, bu ölçütler katı bir değerler hiyerarşi oluşturmamızı sağlar; bu hiyerarşiye göre daha yüksek bir değerin en düşük niceliği ondan hemen daha düşük olanın en yüksek niceliğine yine de tercih edilebilir. Formel-olmayan değerler arasındaki düzenin bu denli katı olup olmadığı, hatta Scheler'ın yukarıda açıklanan kendi ölçütlerinden oraya çıkıp çıkmadığı pekâlâ sorulabilir. Yine de daha büyük bir esnekliğin fiili karar-alma sürecinde daha büyük bir komplikasyon pahasına elde edileceği doğrudur.

(3) *Değer, İdeal Olması-Gereken ve Ahlaki Olması-Gereken* – Scheler'in etiği bir noktada daha Kant etiğine karşıdır: Kant'ın ahlaki bilincin temel verileri olarak yasalara ve buyruklara yaptığı vurguyu reddeder. Bu görüşe karşı, Scheler değer fenomenlerinin önceliğini ortaya koyar.

Yine de bu, Scheler'in olması-gereken fenomenini reddettiği anlamına gelmez: Bilakis, normatif fenomenlerin daha da farklı bir örüntüsünü takdim etmiştir. Böylelikle değer (*Wert*) fenomenleriyle olması-gereken (*Sollen*) arasında yaptığı keskin ayrıma ek olarak, Scheler, sırası gelmişken Henry Sidgwick tarafından öne sürüldüğü şekliyle salt ideal olması-gerekenle (*ideales Seinsollen*) ödev ve yükümlülük deneyiminde dışa vurulduğu şekliyle ahlaki olması-gereken (*ethisches Tunsollen*) arasındaki temel farkı kayda değer bir ayrıntıyla tanıtlamaya çalışıyordu. Bununla birlikte, Scheler ahlaki olması-gerekenin etik bilincin en yüksek formunu oluşturduğu bir geleneğe karşı çıkıyordu. Ahlaki olması-gereken, yani ödev anlamına dayanan eylem sahiden etik edimin cömert bir kendiliğindenliğinden yoksundur. Zira Kant'ın dikkat çektiği ve Scheler'in de hemfikir olduğu gibi ödev

öznenin payına ideale karşı-koyma eğilimini varsaymaktadır. Bu nedenle bu, yaygaracı eğilimlerin yoğunluğuyla da görelidir. Bu, altta yatan değerlere dayanan ve ahlaki olması-gerekenin temelini oluşturan ideal olması-gereken için söylenemez; ahlaki değil, ideal olması gereken, ahlaki davranışın olmazsa olmaz temelidir.

Burada da Scheler'in özgün ayrımının daha da ayrıntılandırılmasına ve doğrulanmasına ihtiyaç duyulmaktaydı ve hâlâ da ihtiyaç duyulmaktadır. Ödev idesine karşı olması pekâlâ tek taraflı ve fenomenolojik olarak da dayanaksız görünebilir.

B. BİLİŞSEL DUYGU – Ahlaki eylemlerimizin nesnel korelatları olarak değer ve olması gereken incelemesinden hareketle Scheler bu fenomenlerin verili olduğu deneyimlere döner. Fenomenolojik olarak bu edimlerle ilgilenen altbölümler etiğinin en dikkate değer kısımlarını oluşturmaktadır. Scheler'in temel çabası akıl ve duygu, bilişselcilikle duygusalcılık arasındaki katı bölünmeyi ortadan kaldırmak amacıyla fenomenolojiyi kullanmaktı; bu değer bilgisini ve özellikle de formel-olmayan ve maddi değer bilgisini umutsuz olmasa da kararsız bir duruma sürüklüyordu.

Scheler'in çözümünün püf noktası, onun duygu fenomenolojisinde bulunabilir. Zira, Kant'ın saygı duygusuna yönelik kayda değer istisnasıyla, tüm rasyonalist duygu geleneği katıksız öznelliğin timsalini temsil ediyordu. Scheler'in şimdi göstermeyi üstlendiği şey "nesnel" bir karakter taşıyan ve salt öznel duygulardan temelde farklı olan, geçmişte tüm duyguların temsili olarak anlaşılan çok sayıda duygu bulunduğuydu. İşin doğrusu Scheler duygusal yaşamın bu türden bir iyileştirmesine girişen ilk kişi değildi. Kendisi selefi olarak Aziz Augustinus'a ve özellikle de Pascal'a çokça güveniyordu. Pascal'ın "zihnin bilmediği nedenler"e dayanan "düzen" ya da "kalbin mantığı" tasarısı aslında Scheler'in ana ilham kaynaklarından biriydi. Şimdi bu anlayışı fenomenolojik bir temele oturtmaya ve etiğe uygulamaya koyulmuştu.

Scheler hiçbir göndereni olmadan salt zihin durumları olarak duygularla –en karakteristik şekliyle depresyon ya da kıvanç gibi duygu durumlarıyla örneklendirilirler– kendileri dışında gönderenleri olan duygular arasında yaptığı temel bir ayrımla başlıyordu. Bu işlevsel duygular arasında hoşluk, güzellik ve iyilik gibi niteliklerin verili olduğu değer duyguları ayrı ve seçkin bir

durumu oluşturmaktadır. Bunlar bir şey*den* keyif alma ya da bir şey*e* kızma gibi belli tepkiler için bile temel niteliktedir. Bu "değer duyguları"na (*Fühlen von Werten* or *Wertfühlen*), salt duygu durumları ya da bilişsel-olmayan diğer yönelimsel duygu tiplerinin aksine, Scheler sahici bilişsel bir işlev yüklüyordu. Üstelik, Scheler bu duyguların nesnel geçerliliği için belirli bir itirazda da bulunmuştu, zira bunlar belirli bir duruma yönelik olguların titiz bir incelemesine ve onların değerlerinin sorumlulukla tartılmasına dayanmaktaydı.

C. ETİK MUTLAKÇILIK VE GÖRELİLİK – Bir anlamda bu, elbetteki "mutlakçılık"tır ve Scheler bunu böyle adlandırmakta bir mahsur görmüyordu. Yine de bu, değer ve değer deneyimi alanında tüm "görelilik"i reddettiği anlamına da gelmiyordu. Aslında onun başlıca amaçlarından biri kültürel ve tarihsel göreliliğin tam anlamını ve kapsam alanını belirlemek ve insani değerlendirmelerin üstünkörü mülahazasıyla karşılaştığımız "devrilmiş boya kaplarının boyadığı paleti" açıklamaktı. Bu değerlendirmeleri açıklayabilen değerlerin öznel göreliliği dışındaki faktörlere dikkat çekerek bunu yaptı. Bu, onu değerlerin nesnelliğini etkilemeyen görelilik tipleri arasında ayrım yapmaya sevk etti.

(1) Değerlerdeki Varyasyonlar ya da Değer-Deneyimi Edimleri, bunu *ethos* diye adlandırmıştı; adlandırma pek de isabetli değildi. *Ethos*un *göreliliğ*inden sorumlu olan pek çok faktör arasından, Scheler özellikle, ve kayda değer psikolojik bir keskinlikle, *hınç* edimini inceler. Söz konusu edim –Alman dilinin bile söz konusu adlandırmayı Fransızcadan aldığı bir fenomendir, Nietzsche tarafından Yahudi-Hristiyan "köle ahlakı"nın sorumlusu olarak gösterilir. Scheler'in yorumuna göre, hınç ulaşamadığı hakiki değerleri kendi yaptığı yalancı-değerlerle ikame eden kindar bir iktidarsızlık duygusundan ibarettir. Bu mekanizmaya yönelik hakiki fenomenolojik bir araştırma icra etmenin yanı sıra, Scheler şimdi bu kavramı tam da onu tanıtan kişiye karşı kullanıyordu. Dolayısıyla, Yahudi-Hristiyan bir etiğin değil, modern burjuva ahlakının *hınc*ın –Hristiyan sevgi etiğine karşı duyulan *hınc*ın– sonucu olduğunu göstermeye çalışıyordu. Scheler'e göre sevgi iktidarsızlığın değil içsel bir gücün dışavurumuydu. Sevgiyle mukayese edildiğinde, diğerkâmlık ve insancıllık bile Scheler'e kişinin kendi beniyle yüzleşememesinden ve ondan kaçma arzusundan doğmuş görünüyordu. Nietzsche'nin teorisinin bu ustaca

tersine çevrilmesi Ernst Troeltsch'in Scheler'i "Hristiyan Nietzsche" olarak nitelendirmesinin yerinde bir örneğini sunmaktadır.

(2) Etiğin Göreliliği, etik meselelere yönelik fikrimizdeki varyasyonlar anlamında. Bu fikirlerden bazıları dile dökülmemiş inançlarımızda yalnızca örtük olarak bulunurken, bazıları da etik teoriler formunda belirtik olarak bulunur. Scheler hiçbir zaman onların değişkenliğine karşı çıkmamıştır. Ancak fikirlerimizdeki bu türden bir çeşitlilik bu fikirlerin gönderimde bulunduğu değerlerdeki bir varyasyonun alenen kanıtı olamaz.

(3) Eylem Tiplerinin Göreliliği, yani eylem birliklerini görme biçimimizdeki değişimden kaynaklanan varyasyonlar. Bu [görme] biçimleri değişen toplumsal oluşumlara göre değişmektedir. Dolayısıyla hırsızlık ya da zina belli bir mülkiyet ya da cinsiyet ilişkilerinin örgütlenmesini varsayar. Henüz mülkiyet ve evlilik ilişkilerinin olmadığı toplumlarda onları varsayan edimler bile vuku bulmaz.

(4) İnsanların *Pratik Ahlak(lar)*ının *Göreliliği*, kayda değer ölçüde, kişinin etik olanın ne olduğu yönündeki inançlarından bağımsız olarak değişir ve dolayısıyla tip (2) göreliliklerinin uygun bir emaresi değildir. Yüksek suç oranı, zayıf "etik"in bir kanıtı değildir; tam karşı bir anlama da gelebilir.

(5) Geleneklerin Göreliliği, en azından bir ölçüde, etik inançlar dışa vurulur. Farklı ve değişen formları onlarda somutlaşabilen daha derin özdeşliklerden ayırt edilmelidir.

D. SEMPATİ – Scheler'in etik değer deneyiminin genel alanıyla ilgili fenomenlerin en özgün ve etkili analizlerinden biri sempati, aşk ve nefret konusundaki kitabında geçer.[43]

Aslında, bu çalışmanın ilk ve ön önemli kısmının ana amacı büyük ölçüde negatifti. Söz konusu çalışma, sempatinin, Adam Smith'in ve Schopenhauer'inki gibi bazı önemli etik anlayışların temeli olan sevgiden temelde farklı bir fenomen olduğunu ve tatmin edici toplumsal bir etiği desteklemekten yoksun olduğunu göstermeye çalışıyordu, buna karşın belli koşullar altından sempati etik bir değer taşıyabilirdi.

---

[43] İlk başlık *Phänomenologie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*. İkinci edisyonun, doğası gereği kayda değer ölçüde metafizik ve bilimsel (psikanalitik) eklemeleri görünüşe göre başlığın *Vom Wesen der Sympathiegefühle* olarak değiştirilmesinden sorumluydu.

Söz konusu kitap sempatinin nispeten fenomenolojik bir analiziyle başlar, daha önceki açıklamalarda göz ardı edilen fenomenlere özel bir vurguyla değinir. Scheler özellikle sempati duyduğumuz kişilere yönelik benzer edimlerimiz ve sempati arasındaki ayrıma dikkat çeker. Bu edimler, söz gelimi, başkasının duygularının farkına varılması (*Auffassung*) ya da anlaşılması (*Verständnis*) –bu ikisi arasında keskin bir ayrım yapılmamıştır–; ve bu duygularda bütünüyle yeniden yaşanmaksızın hayali olarak sunulan taklit edici duygudur (*Nachfühlen*). Bunların hiçbirisi hakiki bir sempatiyi imâ etmez ya da gerektirmez. Aslında, anlama sempatisiz ve tahayyüli bir empati olmaksızın da gerçekleşebilir. Yine de sempatinin kendisi bile, asıl doğası genellikle fark bile edilmeyen duygu edimlerinden ayırt edilmelidir. Söz gelimi, başka birinin üzüntüsüne duyulan dolaysız bir dayanışma duygusu (*unmittelbares Mitfühlen*), yani bu ölçüde paylaşılamayacak bir fiziksel acı ya da haz durumunda özünde imkânsız olan bir duygu, müşterek ya da paralel bir duygudur. Dahası aynı duygunun kalabalıktaki bir kişiden diğerine bulaşıcı şekilde aktarıldığı bir tipi de vardır. Tekrardan, bu, başkasıyla duyulan empati anlamına gelmez. Son olarak birleşme duygusu (*Einfühlung*) tipi vardır; bu duyguda bir insan grubu kendini *esprit de corps* türünden bir şeyle "yekvücut" olarak birleşmiş hissederler. Bu türden birlik duyguları totem bilincinde ve mistik esriklik/vecd hâllerinde bulunabilir. Bu ikinci durum Scheler'in patolojik kitle psikozu olarak teşhis ettiği eksiksiz bir özdeşleşmeden ayırt edilmelidir.

Bu fenomenlerin aksine, gerçek sempati, sempati duyanın duygularıyla kaynaştığı bir anlamda değil de bütünüyle başka bireyinkiler anlamında başka kişinin duygularıyla ilgilidir. Başkasının neşesi ve acısıyla kurulan sempatide, kişi kendini onun yerine koymaz ya da onunla bütünleşmez, bilakis ona ayrı bir kişilik olarak saygı duyar.

Öte yandan, bunun da ötesinde, söz konusu kitabın ilk kısmının üçte biri sempati konusunda çok az olumlu açıklama içermektedir, buna karşın, sempati müteakip genetik, metafizik ve tarihsel değerlendirmeler boyunca kayda değer ölçüde aydınlatılır. Burada Scheler'in bu çalışmayı önermekteki ana amacının sevgi ve nefret fenomenolojisinin, yani etiğin daha temel fenomenlerinin bir özetini vermektir.

Scheler yüzleşme/karşılaşma [confrontation] yöntemini sevgi

ve nefrete de uygulamıştır, ancak aynı zamanda pozitif tanımları da eklemeyi denemiştir. Fakat, özellikle sempatiyle olan, söz konusu karşıtlık sevgi ve nefret fenomenlerini aydınlatsa da, pozitif tanımlama Scheler'in değerlerle ilgili bir deneyim olarak sevgiye dair ön-kavrayışıyla daha az farklılaştırılmıştır ve çarpıtılmış görünmektedir. Bu sınırlamaya karşın, Scheler en yüksek sevgi türü hakkında önemli önerilerde bulunmuştur. Özellikle, sevgiyi statik olarak değil, bir durumdan diğerine, yani sevilen nesnede daha aşağı olandan daha yüksek bir değere, sevginin daha yüksek değerin "aniden beliren bir parlaklığı"na (*Aufblitzen*) yol açacak şekilde, yönelen bir edim anlamında "hareket" olarak tanımlar. Muhakkak ki sevgi sevilen nesne ya da kişinin değil, sevenin yaratıcı bir dönüşümü anlamına gelmektedir. Yine de, sevgi sevilen uğruna sevilende değer değişim olanaklarına yöneltilir. Bu türden sevgi kendiliğindendir, tepkisel değil. Sempati kendi temelini oluşturmaz; gerçek şu ki bu türden bir sevgi sempatinin temelidir.

Mevcut değerleri sadece tanımaya ve muhafaza etmeye değil geliştirmeye çabalayan bir sevginin dinamik eğilimine yapılan vurgu *agape* gibi bir fenomeni anlamaya önemli katkı sağlayabilir: Gözlerini yukarıya, hâlihazırda sevilebilir olana diken Platonik *eros* gibi sadece daha mükemmelini elde etmeyi arzulayan bir sevgi değil, henüz sevilebilir olmayanı olabileceği şey uğruna seven bir sevgi.

E. DİĞER ZİHİNLERİN BİLGİSİ[44] - Scheler'in diğer insanlara yönelik bilgimize dair tartışması onun fenomenoloji tarzının diğer karakteristik ve oldukça etkili bir örneğini içerir. Scheler tekrardan, ne bu bilginin analojik bir çıkarımla ne de empatiyle [yapılan] çıkarımla izahının hiçbir şekilde yeterli olmadığı yönünde negatif bir tanıtlamayla başlar. İçebakışsal deneyimlerden analoji yoluyla yapılan çıkarımın geçerli olmayacağı hayvan psikolojisiyle, özellikle Wolfgang Köhler'in tanımladığı şekliyle, maymunlar konusunda yaptığı çalışmalarla ve benzer şekilde, bebeğin tavırları sorgulamaksızın tanımasıyla ve daha önceki deneyimlerinden aşina olamayacağı, yetişkinlerin eylemleriyle ortaya konulmuştur. Bunun yanı sıra, böyle bir analojik çıkarım için

[44] Bu madde için ayrıca bakınız Alfred Schutz'un "Scheler's Theory of Intersubjectivity..." başlıklı eleştirel izahı, *PPR* II (1942) içinde, 323-41; *Collected Papers* I, 150-79.

varsayılan bir temeli teşkil eden bedensel hareketler, başka insanların bedenlerinde görsel olarak gözlemlendiğinde ve kendi bedenlerimizde –yani özellikle kinestetik duyumlarla– deneyimlendiğinde farklılaşır. Öyleyse, fiziksel harekete yönelik tüm örüntülerinin bizden farklı olduğu balıklar ve kuşlar gibi hayvanlarda bile duyguları ve tavırları fark ettiğimiz olgusu söz konusudur. Scheler, Theodor Lipps'in tüm çalışmalarında kullandığı empati teorisine gelince, bu teorinin bir yandan salt tahayyüli ve estetik empati arasındaki, öte yandan da –yalnızca tahayyüli bir yansıtmayı değil, diğer insanların zihinlerinin gerçekliğini bize göstereceği düşünülen– bilişsel empati arasındaki farkı açıklayamadığını ısrarla vurguluyordu. Son olarak, Scheler, tarihsel bilgi söz konusu olduğunda, fiziksel organizmaları ve hareketleri hakkında hiçbir şey bilmeden bile başka zihinleri bileceğimizi iddia ediyordu

Demek ki Scheler'in başka benlerin doğrudan algısını, en az kendi benlerimizin ve ilkece maddi nesnelerin algısı kadar dolaylı bir algıyı onaylamaktan gayrı bir alternatifi yoktu. "Gülüşünde başkasının neşesini, gözyaşlarında acı ve ızdırabını, yüzü kızardığında utancını, ellerini birleştirdiğinde yalvarışını, gözlerinin bakışında aşkını, dişini gıcırdattığında hiddetini, yumruğunu sıkışında tehditlerini" dolaysız olarak görebileceğimizden şüphe duymuyordu. Hiçbir zaman başka birinin bedenini soyutlanmış bir şekilde algılamayız. Hiçbir zaman sadece gözlerini görmeyiz, bakışını da görürüz. Kompleks bir bütünü (*einheitliche Ganzheit*), ifade eden ve bu bütünün ifade ettiği şeyden ibaret olarak görürüz. Doğrudan algılayabildiğimiz her şeyin başka birinin bedeni olduğu yönündeki teori tutarlı bile değildir. Bu, mantıksal olarak şu sonuca götürmelidir: Algılayabildiğimiz her şey onun bedenine gönderimde bulunan duyu verileridir. Başka insanlarının zihinlerinden ziyade, bedenini algılamayı kabul etmekten daha iyi bir neden yoktur. Bu, onların zihinlerine yönelik algımızın yanılmaz olduğu ya da hep eksiksiz olacağı anlamına da gelmez. Aslında, Scheler başka insanların incelemelerine özü gereği nüfuz edilemeyecek bir kişinin mutlak mahremiyetinin belli bir alanına (*Intimsphäre*) defaatle işaret eder.

Scheler, toplumsal bilincimizin –ya kendimize ya da başkalarına henüz atfedilmemiş– deneyimlerin yalnızca nötr bir akışını köken itibarıyla içerdiği yönündeki tezi, başka zihinlere dair bilgimize yönelik geleneksel teorilerin bu reddiyle birleştirmiştir;

dahası, doğrudan eğilimimiz bunları kendimizden ziyade başkalarına atfetmektir, çünkü kendimizden daha çok başkalarında yaşarız. Her hâlükârda, bu teoriye göre, ben ve başkası ancak nötr ilksel bir akıştaki farklılaşma sürecinin sonucu olarak keşfedilir. Bu teorinin büyük bir kısmının doğrudan fenomenolojik bir doğrulamanın kapsamını kayda değer ölçüde aştığını teslim ediyorum.

F. DİN – Scheler'in amacı herhangi bir dinin özsel yapısının fenomenolojisini (*Wesensphänomenologie der Religion*) ortaya koymaktı. Böyle bir fenomenoloji için Scheler üç hedef belirlemişti:

i. Tanrısal olanın özsel özelliklerinin bir analizi (*Ontologie*);

ii. Tanrısal olanın görünürlük kazandığı kiplerin incelenmesi

iii. Tanrısal olanın görünüşlerinin verili olduğu dini edimlerin incelenmesi. Bu incelemenin imâ ettiği "açımlama/vahiy" [revelation]"[45] doğa üstü bir olay anlamına gelmez. Zira, Scheler yalnızca "doğal teoloji" sahasıyla ilgilenmektedir.

Scheler doğal ve doğa-üstü arasındaki Thomist bir ayrım yapmadı. Aksine, Scheler'in din felsefesi, vurgulu bir şekilde, Thomizm karşıtıdır ve daha sezgisel Augustinusçu bir yaklaşımı canlandırmayı amaçlamaktaydı. Özellikle, dolaylı olan tanıtlayıcı bir kanıtı (*Beweis*) skolastik bir tarzda reddediyordu ve onu fenomenin kendisini gösterebilen (*Aufweis*) dolaysız bir görüye doğru yöneltmeye çalışıyordu. Bunun, fenomenolojinin bizde gelişmemiş bir formda varolan dini edimleri sıklıkla uyandırması ve harekete geçirmesi gerektiği anlamına gelir; aksi takdirde, onlara yalnızca işaret etmek sonuçsuz kalacaktır.

Scheler'in din fenomenolojisinin geliştirilmiş bölümlerine duyduğu başlıca ilgi dini edimlerin incelenmesiyle ilgiliydi. Bununla birlikte, bu, dini edimlerin kendisine yöneltildiği bir Tanrının özsel doğasını içeren dini bir nesnenin en azından asgari bir tarifini gerektiriyordu. Bu bağlamda, Scheler fenomenolojik bir betimlemenin özellikle başarılı bir parçası olarak Rudolf Otto'nun *Kutsal Fikri* çalışmasına, söz konusu çalışmaya "fenomenoloji" etiketini yapıştırmadan, defaatle atıfta bulunuyordu. Söz konusu yüklemlerin bu değerlendirmelerden ortaya çıktığı şekliyle Tanrısal olanın özsel yüklemleri mutlaklık –muhakkak ki fiili bir varoluşu taahhüt etmeyen, ancak tam bir bağımsızlığı

[45] *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, G. W. 9, s. 71.

imâ eden bir yüklemdir–, diğer tüm varlıklara üstünlük, evrensel bir etki ve kutsallıktır; bu son yüklem değerleri bakımından Tanrısal mükemmelliği tanımlar. Bu temel yüklemlerden Scheler tinsellik (*Geistigkeit*) ve kişilik gibi ek özellikleri türetmiştir.

Bu Tanrısal özün dindar insana kendini gösterdiği deneyimler birbiriyle yakından bağlantılı iki alıcı edimdir: Onun kişisel hiçliğine (*Nichtigkeit*) yönelik deneyimi, "Ben hiçim, Sen her şeysin" tabirinde ifadesini bulur ve "Ben mutlak olarak bir hiç değilim, Tanrı'nın bir mahlukuyum" sözünü imâ eden, O'nun yarattığı şey olmasının (*Geschöpflichkeit*) deneyimi. Böylece, insan gibi göreli ve bağımlı bir varlığın kendinin değil, bir gücün etkisi olmasının (*Gewirktheitserlebnis*) özsel koşulunu ona gösteren karakteristik deneyimleri vardır. Aslında, Scheler'in yorumuna göre, söz konusu deneyimler bu deneyimin kaynağı olan mutlak bir varlığın farkındalığına dolaysız olarak götürür. Sonrasında, Scheler, tinsel doğamızın kökenlerine düşünümsel olarak nüfuz ettiğimiz andan itibaren, kendimizi düşünümler olarak ve âdeta Yaradan'ın ayna imgeleri olarak deneyimleyebileceğimizi de ileri sürüyordu.

Scheler bu içgörüler için başka bir desteğin belli özel dini edimlere yönelik bir incelemeden türetilebileceğini düşünüyordu; söz konusu dini edimler, ona göre, diğer tüm kişisel edimlerden özü gereği farklıydı. Bunlar arasında, dalma (*Versenkung*), pişmanlık, vs. gibi kişinin kendisine hitap eden edimlerle (*religiöse Eigenakte*); üsteleme, şükran, övgü, hürmet, itaat ve benzer edimler gibi başkasına hitap eden edimler (*religios-soziale Akte*) bulunur. Bu türden dini edimler, özleri itibarıyla, herhangi bir sonlu deneyim nesnesiyle tatmin edilemeyeceği ya da "doldurulma"yacağı olgusuyla nitelendirilir. Aynı zamanda, insan doğasında derinlere kök salmıştır.

Bu edimlerin gerçekleşmesi, onların korelatı olarak Tanrısal bir nesnenin varlığı için ne denli geçerli bir karutı teşkil etmektedir? Scheler'in iddiası şuydu: "Yalnızca, Tanrısal olanın özsel niteliklerine sahip, gerçek bir varlık insanın dini eğilimlerinin nedeni olabilir." Öyleyse, bu nokta Tanrının varoluşunu Tanrı idesinden –yalnızca gerçek bir Tanrı tarafından açıklanabilecek bir ideden– hareketle kanıtlayan Kartezyen kanıtlamanın ilginç bir şekilde değişikliğe uğratılmasıdır. Bununla birlikte, Scheler bunun alışılageldik anlamda bir *Beweis* (kanıtlama) olduğunu reddediyordu; bunun yerine, kastedilen *Aufweis*'tır, herkesin, işaret

edenin işaret ettiği yönü takip ederek, doğrudan keşfedebileceği şeyi vurgulamaktadır.

Scheler'in din fenomenolojisinin tarafsız bir değerlendirmesi, onu yayımladıktan kısa bir süre sonra, Tanrılık izahı denli önemli bir çalışmayı kısmen bile olsa tashih etmenin gerekli olduğunu keşfetmişti. Bu değişikliklerin tam kapsamını belirlemek kolay değildir, zira Scheler yeni bir baskıda ya da ayrı bir yerde görüşlerini yeniden ifade etmeye zaman bulamamıştı. Yine de, onun –kimi zaman iddia edildiği gibi– Nietzscheci bir ateizmi benimsemediğini söylemekte bir mahzur yoktur. Bununla birlikte, Tanrının kişisel, kadir-i mutlak bir Tin [Spirit] olarak teist bir kavranışını reddedeceği doğrudur. Hem Spinoza hem de Hegel gibi seleflerini hatırlatarak –şüphe götürür referanslarla ekleyebilirim ki– o şimdi Tanrıyı yalnızca gerçeğe dönüşme sürecinde varolan bir varlık ve gerçekleşmenin ya da "tanrısallaşma"nın yegâne yerinin insan olduğu bir varlık olarak yorumluyordu. Belli ki bu, geç dönem Scheler'e de atfedilen bir panteizm değildir. Zira Scheler'in "tanrılaştırma" [kavramı], kör bir yaşam dürtüsünün ve güçsüz bir tinin, şimdi Tanrılık diye adlandırılmaktadır, iç içe geçtiği, yalnızca bu nadir ve emsalsiz durumlarda vuku bulur. Böyle bir Tanrının oluş itibarıyla, tahammül edilemez olmasa da, yetersiz bir kavrayış olduğu itirazına cevap olarak, Scheler metafiziğin, koltuk değneklerine ihtiyaç duyan güçsüzlere bir sigorta hizmeti olmadığı yanıtını vermiştir: "Uzaklık ilişkisi yerine –çocuksu bir düşünme ve zayıflığın sonucu olarak, nesneleştirici ve dolayısıyla kaçamaklı bir temaşa, hayranlık ve yakarış duası [münacat] ilişkisinde ortaya koyulduğu şekliyle– kendi adımıza, insanın Tanrıyla meşgul olduğu temel bir edimi harekete geçirir ve onun niyetleriyle kendimizinkini koşulsuz olarak özdeşleştiririz.

Erken dönem Bergson'u ve belki daha da önemlisi, Samuel Alexander'i hatırlatan böyle bir tutum, elbette yalnızca Hristiyan teolojisiyle değil, aynı zamanda Scheler'in daha önceki görüşleriyle de göze çarpan bir karşıtlık içinde bulunmaktaydı. Zira, burada Scheler Tanrıyı mutlak hem eksiksiz hem de kişisel, bir varlık olarak kavrama zorunluluğunu, "özsel içgörü"nün (*Wesenseinsicht*) saygınlığı iddiasında bile bulunduğu bir içgörüyü ısrarla vurguluyordu.[46]

---

[46] Bakınız örneğin *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, s. 412; *G. W.* 2, s. 407.

7. Bir Fenomenolog Olarak Scheler'in Değerlendirilmesine Doğru

Bütün olarak bakıldığında, Scheler'in Anglo-Amerikan dünyada henüz çok revaçta olduğu söylenemez. Birleşik Devletler'deki bazı fenomenologlar bile, yalnızca şüpheli politik sempatilerinden ötürü değil, aynı zamanda "bilimsel felsefeye yaptığı saldırıları"ndan ve "seçilmiş dini akidelerin dogmatik bir müdafaasından" (Marvin Farber) ötürü onu reddetmiştir. Bu düşmanlığın büyük bir kısmı Scheler'in verimli çalışmalarıyla pek aşina olmamanın bir sonucu olabilir. Bu haksız eleştirilere karşı Scheler'i savunmak yerine, dolayısıyla bu ilgili kanıtlardan bazılarını kabaca takdim etmeye ve bilgiye dayanan bir hüküm vermeyi ya da daha iyisi, kaynaklara dönmeyi okura bırakmaya çalıştım.

Ancak, bu, tüm eleştirel değerlendirmelerden kaçınmanın özrü değildir. Scheler'in yalnızca anahatlarıyla çizilebilecek olan tüm felsefesi bu değerlendirmeden bağışık kılınabilir ve kılınmalıdır da. Bir tek fenomenolojik yönü dikkate alınmalıdır.

Fenomenolojik yöntemin asıl uygulayıcısı olarak Scheler'in dehasını sorgulamaya gerek yoktur. Fenomenolojik yöntemin önemli ve gelecek vaat eden alanlarda uygulanmasına yönelik seçimlerinde, Scheler'in rakibi varsa da çok azdı. Ayrıca, başkalarının göz ardı ettiği fenomenlerdeki ilgili farklılıkları ve tonları görme becerisi emsalsizdi. Ancak, keşiflerinin ve içgörülerinin tümü yeterince desteklenmemiş görünmektedir. Bunların çoğu, görünüşe göre, eleştirel bir şüphenin arındırıcı ateşine ve alternatif perspektiflerle ve yorumlarla düşünme girişimine henüz maruz kalmamışlardır. Scheler çoğu zaman aceleciydi. Fenomenoloji, onun için, açığa vurulmamış amaçlarına giden yolda bir sıçrama tahtasıydı. Coşkun bir zihnin baş döndüren bir taşkınlığında, nihai içgörülerini ilk izlenimleriyle karıştırmaya fazlasıyla meyilliydi. Bu onu genellikle, fenomenolojik bir apaçıklığa dayanarak nihai sonuçlara yönelik abartılı iddialarda bulunmaya – onları sınamak için harcadığı özenle neredeyse ters orantılı olarak– sevk etti. Bu nedenle, belki de Scheler'in amaçları için utandırıcı olduğu denli dürüstlüğü için de güvenilir olan bir tarzda, en üzerine titrediği bulgularından bazılarını reddetmeye mecbur kalması şaşırtıcı değildir. Bu, kendini bütünüyle sakınmak durumunda kaldığı tutumlar için "gün gibi açık" (*sonnenklar*) bir apaçıklık iddiasında bulunduğu din fenomenolojisi için özellikle doğrudur.

Scheler içgörülerini açıkladığında, belli bir fenomenin ne olduğuna olumlu bir şekilde dikkat çekmekten ziyade, ne olmadığını olumsuz bir şekilde göstermekte daha etkiliydi. Olumlu tanımların nispeten yokluğu sahih fenomenlerin olumlu bir tanımının ya da tarifinin bile mümkün olmadığı ve yalnızca dolaysız bir sezginin onlara hakkını verebileceği yönündeki inancıyla bir ölçüde açıklanabilir. Yine de bu tutumun meşruluğu ne olursa olsun, Scheler okuruna [onun] ihtiyaç duyduğu ve rehberine yetişmek için haklı olarak ümit ettiği kılavuzluğu yapmakta fazlasıyla başarısızdı.

Bunun sorumlusu, bir anlamda, Scheler'in yazma tarzı olabilir, her zaman kolay okunduğu söylenemez. İmâlı olması ve doğruluğu bakımından yetkin sayfaların yanı sıra, apodiktik iddialarıyla, henüz büyülenmemiş olan eleştirel bir okuru şaşkına çeviren diğer bölümler de mevcuttur. Dipnotlarda konudan uzaklaşmasının yarattığı kakofoni aydınlatıcı olmaktan ziyade dikkat dağıtıcıdır çoğunlukla. Scheler'in en iyi çalışması bile büyük ölçüde eksik bir revizyonun emarelerini taşımaktadır.

Scheler'in fenomenolojik çalışması çarpıcı şekilde aydınlatıcıdır, ancak bir düzenden de yoksundur. Söz konusu metin içtenlikle ve aynı zamandan eleştirel bir gözle okunmalıdır. Bu yönden yaklaşılırsa, söz konusu çalışma, henüz nihai bir içgörüye ulaşamasa da, en aydınlatıcı beklentilerden bazılarını içermektedir.

8. Scheler'in Takipçileri

Scheler'in daimî etkisi yalnızca akademik takipçileriyle ölçülemez. Doğrudur, dersleri geniş kitleleri çekiyordu. Ancak, akademik kariyeri bir okul oluşturmayacak kadar kısa ve aralıklıydı. Yine de Münih yıllarında bile, DIETRICH VON HILDEBRAND ve HERBERT LEYENDECKER'in sonraki fenomenolojik çalışmalarına belirleyici bir ivme kazandırmıştı.

Köln'deki yılları ona çok daha büyük bir faaliyet alanı kazandırdı. En azından iki öğrencisi özellikle bahsedilmeyi hak etmektedir. Bunlardan biri, Güney Afrikalı felsefeci HENDRIK G. STOKER öncelikli olarak insandaki kötülüğün dışa vurumu şeklinde değerlendirilen vicdan konusunda kayda değer bir monograf hazırlamıştı; söz konusu çalışma fenomenolojik içgörülerinden ötürü bizzat Scheler tarafından da tavsiye edilmiştir.[47]

---

[47] *Das Gewissen, Erscheinungsformen und Theorien* (Bonn, 1925).

Scheler'in Köln'deki öğrencilerinden en etkileyici ve bağımsız olanı PAUL-LUDWIG LANDSBERG'di (1901-1944); ana ilgisi, elbette ki, fenomenolojide değildi ve yazılarında bunu kasten kullanma yönünde bazı girişimlerde bulunuyordu. Scheler'in durumundan daha da fazla zaman problemleri ve ihtiyaçlar, özellikle Birinci Dünya Savaşından sonraki neslin ihtiyaçları ve zaman problemleri, Landsberg'in bütün gücünü tüketiyordu. Bunları yerine getirmek adına, idealleştirilmiş tipler olarak yorumladığı Platonik Akademi ve Orta çağ dünyası gibi tarihsel fenomenleri inceliyordu. Onun başlıca sistematik çalışması felsefi antropolojiye yönelmişti, bu konuda en azından bir prolegomena yayımlamıştı.[48]

Belki de Landsberg'in en yetkin ve önemli çalışması ölüm ve intihar deneyimi üzerine yazdığı makaleydi; yalnızca Fransızca yayımlanmıştı.[49] Bu, Nazilerin fiili bir düşmanı olarak ve daha sonra da Fransa'da sığınmacı olarak yaşadığı zor durumu yansıtmaktadır; sonunda Gestapo'nun eline düşmüş, ancak kendi canına kıymış ve toplama kampında ölmüştür. Bu makale Katolik bir tutuma Scheler'den çok daha yakın olduğunu ona göstermektedir, hiçbir zaman söz konusu mezhebe ihtida etmek konusunda bir son adımı atmasa da.

Seçilmiş Kaynakça

Başlıca Eserler[50]

Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass 1913; ikinci baskının başlığı: *Wesen und Formen der Sympathie 1923. Gesammelte Werke (G. W. 7).* Peter Heath tarafından *The Nature of Sympathy* diye çevrilmiştir –kimi zaman oldukça serbest bir çeviridir; W. Stark'ın takdimi çoğunlukla yanıltıcıdır.

Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik 1913, 1916; ikinci baskı 1921, üçüncü baskı 1926 (*G. W.* 2). M. S. Frings and R. L. Funk 1973 tarafından, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values* şeklinde çevrilmiştir –titizdir.

---

[48] *Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Frankfurt, 1934.

[49] *Essai sur l'expérience de la mort*, suivi par *Le Problème du suicide, 1937.*

[50] Scheler'in toplu eserlerinin bir baskısı için bakınız onüç cilt hâlindeki *Gesammelte Werke* (*G. W.*); editör Maria Scheler ve 1868'de ölümünden bu yana, Manfred S. Frings, Bern: Francke, 1974 vd. Şimdiye dek yayımlananlar: Cilt 1, 2, 3, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11. Değerli editöryal yorum ve dizinlerle.

Abhandlungen und Aufsätze 1913; ikinci baskı 1923, şu başlıkla: *Vom Umsturz der Werte (G. W. 4).* "Das ressentiment im Aufbau der modernen Moral" makalesi Wm. Holdheim tarafından çevrilmiş bir kitap olarak mevcuttur; Lewis A. Coser'in (1961) yaptığı bir tanıtım makalesiyle başlamaktadır.

Vom Ewigen im *Menschen* 1921 (G. W. 5). Çeviri B. Wall – bazı ciddi hatalar olsa da yeterlidir.

Die Wissensformen und die Gesellschaft 1926 (G. W. 6).

Die Stellung des Menschen im *Kosmos* 1928 (G. W. 9). Hans Meyerhoff *Man's Place in Nature* şeklinde çevirmiştir. Kasıtlı bir şekilde serbest çeviri olmakla birlikte, yararlı bir takdimle iyi bir çeviridir.

Philosophische Weltanschauung 1928 (G. W. 9). Oscar Haac *Philosophical Perspectives* olarak çevirmiştir, 1958 – teknik terimler hariç iyi bir çeviri.

Monograflar

DUPUY. MAURICE, *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité.* 2 vols. 1959. Kapsamlı, uzman işi bir çalışma; biyografi olarak çok da iyi değil.

– *La philosophie de la religion chez Max Scheler,* 1959. Bu paralel çalışma Scheler'in erken dönemdeki din fenomenolojisini titiz ve eleştirel bir gözle inceler.

FRINGS, MANFRED S., *Max Scheler. A Concise Introduction into the World of a Great Thinker,* 1965. Max Scheler'in düşüncesinin başlıca meselelerini ele almakla birlikte, tarihsel bir arkaplan olmaksızın, fenomenolojik yöntemin ve "özlerin tasvir edilmesi" konusuna değinmez.

STAUDE, JOHN. *Max Scheler. An Intellectual Portrait,* 1967. Felsefe ve fenomenolojiyle ilgilenmez, cana yakın bir sesi de yoktur. Bilgilendiricidir, ama her durumda güvenilir değildir.

FRINGS, MANFRED S., *Person und Dasein. Zur Frage der Ontologie des Wertseins.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1969.

LEONARDY, HEINZ, *Liebe und Person. Max Scheler's Versuch eines "phänomenologischen" Personalismus.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.

Kapsamlı Kaynakçalar

1. HARTMANN. WILFRIED. *Scheler Bibliographie, 1963.*

2. *"Bibliography 1963 - 1974",* Frings, M. S., ed., *Max Scheler* içinde *(1874-1928)* ss. 165-173.

3. İngilizce çeviriler kaynakçası, M. S. Frings ve K. W. Stikkers, *JBSP* 9 içinde (1978), 207-8.

Max Scheler'ın yazıları Münih'te toplanmış ve kataloglanmıştır – Bakınız: *Die Nachässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek*, verzeichnet von Eberhard Avé-Lallemant. Wiesbaden: Harrassowitz, 1975, ss. 41-124.

VI
NICOLAI HARTMANN'IN ELEŞTİREL ONTOLOJİSİNDE FENOMENOLOJİ (1882-1950)

1. Hartmann'ın Fenomenolojik Hareketle İlişkisi

Nicolai Hartmann'ı Fenomenolojik Hareket izahı içine dâhil etme gerekçesi ve ihtiyacı, hiçbir şekilde, tartışma götürmez değildir. Onun dâhil edilmesi, fenomenolojiyle olan müphem ilişkisini dikkate almaksızın, Hareketin gelişimi için gerçek önemiyle gerekçelendirilmelidir. Her hâlükârda, Hartmann'ın Fenomenolojik Hareket içindeki merkezi figürlerden biri olarak geniş kapsamlı bir tasviri, anlaşılması mümkün olgular ışığında bir revizyona ihtiyaç duyar.

1921'de Marburg'da tahsil gören Yeni-Kantçı ve Paul Natorp'un mevkisinin halefi "*die Phänomenologie*" çalışmasıyla dayanışmasını ilan ettiğinde, bunun Hareketin en etkileyici kazanımlarından biri anlamına gelmiş olduğu doğrudur –buna karşın metodolojisi konusunda önkoşullar öne sürmekteydi ve fenomenolojiyi kendi "bilgi metafiziği"nin zemini olarak kullanıyordu.[1] Ancak Hartmann Hareketle ve başlıca temsilcileriyle olan felsefi mesafesini korudu. Bu mesafenin sebepleri sırf coğrafi nedenlerden kaynaklanmıyordu. Marburg'da Heidegger'le aynı departmanı paylaştığı 1923 ile 1925 arasındaki iki yıl daha yakın ya da daha verimli bir temasa yol açmadı, bunun özel nedeni, Heidegger'in bir öğretmen olarak kapsamlı başarısının yaşça büyük olan meslektaşının mevkisinin dibini oymasıydı.[2]

---

[1] *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, s. V

[2] Profesör Paul Friedländer'la olan iletişim, daha sonra Los Angeles'ta, o zamanki meslektaşlarından biri. –Ayrıca bakınız *Nicolai Hartmann: Der Denker nach sein Werk*'te Robert Heiss. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 1952, s. 18 vd.: "Hartmann ve Heidegger Marburg'da birlikteyken, kimi zaman ikisinin tartışmak istediği anlamında ortalıkta bir espri dolanıyordu. Ancak böyle bir şey gerçekleşmemişti. Heidegger akşamları Hartmann'a uğradığında, konuşmayı başlatan kişiydi. Ancak saatler sonra, gece yarısına doğru, Hartmann sözü alır ve tam da

Hartmann'ın Max Scheler'le temasları çok daha yakındı. Scheler'in etik konusundaki yazıları Hartmann'ın kendi *Etik*'inin gelişiminde bir çıkış noktasıydı. Bu nedenle, Hartmann 1925'te Köln Üniversitesinde ona katıldığında, Scheler'in etkin desteği olmaksızın, onların bağlantıları hem daha doğrudandı hem de daha yoğundu.[3] Bununla birlikte, bu yıllarda, Scheler fenomenolojiye, salt fenomenoloji uğruna, daha az ilgi duymaktaydı ve çoğunlukla metafizik olan diğer kaygılar ana bağlantıyı sağlıyordu. Münih Çevresinin üyeleriyle de özellikle Moritz Geiger'le –Hartmann'la en yakın olan kişiydi– kimi zaman bazı bağlantılar kurulmuştu.



16. Nicolai Hartmann

Hartmann uyanık olduğunda, Heidegger yorulurdu. Bu nedenle onlar bir araya gelmemiş ve gelememişti, çünkü onların vakitleri birbiriyle uyuşmayacak denli farklıydı... Yalnızca çok az kişi Heidegger'in Marburg'daki etkinliğinin Hartmann için nasıl bir şok yaşattığını biliyordu ve ancak çok sonra bunu başkalarına itiraf etmişti. Belki de en büyük şok Heidegger'de en yüksek düzeyde gördüğü felsefi bir düşünürle karşılaşması, ancak ondan hiçbir şey öğrenememesiydi." Hartmann Heidegger'in fikirlerini birtakım yerlerde, genellikle sınırlı olmakla birlikte negatif sonuçlarıyla tartışmaktadır. Heidegger Hartmann'ın *Bilgi Metafiziği*'ni yalnızca *Sein und Zeit*'taki (s. 208) bir dipnot yoluyla yorumlar; bu metinde insan varlığını (*Dasein*) idrak edemeyecek kadar yetersiz olduğunu kabaca iddia eder.

[3] Bakınız özellikle Hartmann'ın *Kantstudien* XXXIII (1928), IX-XVI'de Scheler için yazdığı anma yazısı.

Öte yandan, Hartmann'ın Husserl'le kişisel bir temas kurduğu yönünde hiçbir kanıt yoktur. Hartmann daima Husserl'in idealizmine karşı çıkıyordu, bu idealizm onu Yeni-Kantçılıktan fenomenolojiye itiyordu. Husserl, Hartmann'ı hiçbir zaman hakiki bir fenomenolog olarak kabul etmedi; özel yazışmalarında bile Hartmann'dan göz boyayıcı (*Blender*) diye bahsediyordu. Husserl muhtemelen, Hartmann'ın samimi bir hayranlık duyduğu Natorp'un Yeni-Kantçı idealizminden yüz çevirmesine de içerlemişti; Husserl Natorp'a samimi bir hayranlık beslemekteydi. Ernst Cassirer'e yazdığı mektupta (3 Nisan 1925) Husserl, Hartmann'ın bütünüyle hatalı dogmatik metafiziğini reddediyordu, bütünüyle yanlış anlaşılmış bir formdaki fenomenoloji, iddialara göre, söz konusu metafiziğin temellerini döşüyordu.

Bunun yanı sıra, Hartmann'ın kendisi bile, en yakın felsefi komşuları olarak "fenomenologlar"a sürekli iltifat etmesine rağmen, kendini hiçbir zaman bir grup olarak onlarla özdeşleştirmedi. Kimi zaman, özellikle sonraki çalışmalarında, yalnızca Husserl'i eleştirmekle kalmamış, aynı zamanda oldukça kapsamlı biçimde "fenomenologları" da eleştirmiştir. Bu eleştirilerden bazıları Hartmann'ın Hareket içinde vuku bulan şeyleri yakından izlediğinden kuşku duymamıza yol açan kayda değer dikkatsizlikleri ve yanlış anlaşılmaları gözler önüne serer. Ona göre, yeni yaklaşımında ilk adım olarak fenomenolojiye duyulan ihtiyacı ortaya koymanın ötesine hiçbir zaman geçmemiş ve böyle bir fenomenolojiyi başlıca eserlerinde belirtik ya da örtük olarak uygulamaktan da geri kalmamıştı. Ancak bu fenomenoloji açıkçası "fenomenologlar"ın fenomenolojisi değildi. Yine de onun kullanım kapsamı Hartmann'ın neden onlardan biri olarak bu denli yaygın olarak sınıflandırıldığını açıklamaktadır. Yalnızca bu olgu, daha geniş Fenomenoloji Hareketi'nin mevcut izahında Hartmann'ın fenomenoloji yapma tarzının bir tartışmasını dâhil etmemizin yeterli bir koşuludur.

Hartmann'ı dâhil etmenin başka bir nedeni de Anglo-Amerikan dünyaya duyduğu olağandışı ilgidir; orada sıklıkla bir fenomenolog olarak ve hatta Husserl'e yakın biri olarak takdim edilmişti. Aslında 1960'a dek, Husserl de dâhil olmak üzere diğer herhangi bir fenomenologdan ziyade Hartmann'ın çalışmaları, İngilizceye tercüme edildi. Bunun yanı sıra, muhtemelen en önemli çalışması olmasa da bu çeviriler yığınını oluşturan, en fenomenolojik çalışması *Etik*'ti.[4]

---

[4] 1931'de, Husserl'in *Ideen*'inin çıkışından yalnızca bir yıl sonra, çıkan *Ethik*'in çevirisinin arkasındaki öykü, Muirhead'ın Library of Philosophy'sinde de ilgiden yok-

2. *Felsefi Amacı: Eleştirel Ontoloji*

Nicolai Hartmann'ın çalışmasının etkisi bir dizi faktörden kaynaklanıyordu. 20. yüzyılda başka hiçbir Alman filozof bu denli etkileyici sistematik çalışma dizisi ortaya koymamıştır. 1950'de öldüğünde, felsefenin neredeyse her sahasında şümullü ciltler hazırlamıştır. Bir din felsefesinin görünürdeki boşluğu, antiteizmiyle değilse de Hartmann'ın agnostisizmiyle pekâlâ açıklanabilir, zira söz konusu agnostisizm –hırçınlaşmadan– kendini bazı yerlerde açmaktadır.

Çalışmalarının şaşırtıcı hacmine rağmen, Nicolai Hartmann sadece yazmak için yazan biri değildi. Her kitap bir dizi taslaktan oluşuyordu. Kompakt bölümler ve paragraflarda gereksiz hiçbir şey yoktur. Hepsi alışılmadık biçimde iyi düzenlenmiştir. Çoğu kısa cümlelerden oluşan, biçem ve sözcük seçimi yalın ve açıktır. Kısa kategorik açıklamaları dizisini –dogmatik olmasa da– çoğunlukla düzensiz gösteren, yalnızca mantıksal bağlaçların eksikliğidir.

Bununla birlikte, bu özellikler Hartmann'ın öncelikle alışılagelmedik ölçü ve açıklıkta bir sistemin yaratıcısı olduğu şeklinde yorumlanmamalıdır. Zira, onun temel kanılarından biri, bu sistemlerin zamanının geçmiş olduğu ve geri dönüşlerine duyulan özlemin sahte bir romantizm olduğuydu. Ancak, spekülatif bir yapı anlamındaki fenomenolojik bir sistemi böylece reddetse de fenomenler arasındaki sistematik bağlantıya ve onların yol açacağı problemlere her geçen gün daha da inanmaktaydı. Ne türden olursa olsun bir felsefi sistem ancak bunlar çözümlendikten ve araştırıldıktan sonra ortaya çıkabilir. Bununla birlikte, Hartmann hiçbir zaman bunu başardığı iddiasında da bulunmamıştı. Kimi zaman özneyi çözülmemiş bilmecelerin alacakaranlığında bırakmaktan neredeyse zevk duyuyor gibiydi.

---

sun değildir. Zira onun ilk uyarısı 1929 tarihli *International Journal of Ethics*'teki bir makalede ("A Critique of Ethical Realism") bu kitabın genişletilmiş bir tartışmasıydı (XL, 179-210); yazar, bunun "görüsel etik realizmin basılı en etkileyici açıklaması" olduğunu ve "çağımızda özne üzerine yapılan en önemli incelemeyi" oluşturduğunu kabul ederken, onun ilkelerine şiddetle karşı çıkan Sidney Hook'tur. Stanton Coit'in dikkatini çeken bu eleştiriydi ki, Etik Kültür Hareketinin önde gelen üyelerinden biri hem onun kapsamlılığı hem de "realizmi"nden etkilenmişti. Hartmann'ın –etik ve din arasındaki çatışmaları vurguladığı ölçüde– tüm teistik öğeleri etikten söz ettiği dışlayışı, neredeyse aynı zamanda Husserl'in Etik Kültür Topluluğunu desteklemesini boş yere talep eden, Etik bir Kültürcü için bu Almanca çalışmanın çekiciliğiyle ilgiliydi.

Hartmann bizzat bu tür bir sistemin –Ziegenfuss'un 1949 tarihli *Philosophenlexikon* için yazdığı kısa bir makalede nihai formuna ulaştığı şekliyle– kuş bakışı görünüşünü ortaya koymuştu. Konusunun nihai düzeninde de bu ortaya çıkmaktadır ki yayınlarının düzenini neredeyse tersine çevirmektedir. Zira, yaklaşımına yönelik kısa bir tartışmanın ardından, ontolojiyle, en can alıcı başarısıyla, başlar; bunu, doğa felsefesi, "tin" felsefesi (yani, insan yaratımlarının tarihsel dünyası), etik ve estetik, bilgi teorisi ve en sonunda da mantıkla birlikte, takip eder. Bu, tersine bir felsefe sistemi gibi görünmektedir.

Bu, Hartmann'ın felsefe yapma tarzı için oluşum safhasındaki fikre yönelik bir soruyu gündeme getirir. Hartmann'ın uğraşıyla meşgul olmasının ayırt edici özelliği, verimli yazınsal üretiminin hiçbir otobiyografik açıklamayı, kılavuz niteliğindeki felsefi bir motivasyonu açığa vuracak bir izahı bile içermemesidir. Ancak, otobiyografik izahın olmayışında bile, onun felsefe yapma tarzının her tarafa sirayet eden olmasa bile, hâkim amacının yeni eleştirel bir ontolojinin dışavurumu olduğundan pek şüphe duyulamaz. Bu, yukarıda belirtilen araştırmanın kısa açılış paragrafından bile çıkarsanabilir; söz konusu araştırma, Marburg okulunun mantıksal idealizmine karşı açılan "savaş"tan yedi yıl sonra, 1919'da yeni türde bir ontolojiye yönelik "büyük bir atılım"ı kariyerinin en önemli olayı olarak adlandırır. Yine de bu, epistemoloji, etik, kültürel fenomenlerin (*geistiges Sein*) yapısı konusundaki çalışmalarını yayımladıktan sonra, bu uğraşa doğrudan saldırmaya hazırdı. Bunu, bizzat temel başarısı olarak gördüğü ontolojik bir dörtlemede yapmıştı.

Bu yeni "eleştirel ontoloji"nin anlamı nedir? "Eleştirel" sıfatı, uyarı ve öz-disipline yönelik bir çağrışımdan daha fazlasını ifade etmektedir. Bu, Hartmann'ın Marburg okulunun yalnızca geçici bir mensubu olmadığını, aynı zamanda yeni ontolojiye yönelik çalışmasında, Kantçı "eleştiriler"in ruhunu basitçe bir kenara atmadığı olgusunu da hatırlatmaktadır.[5] Bu konuda dogmatik hiçbir şey yoktur. Varsa da, bu, ontolojinin metafizik kısmının kuşatıldığı pek çok çözülemez ya da "akıldışı" problemlerinin

[5] Hartmann'ın Kant'la ilişkisinin belki de en aydınlatıcı tartışması 1924 tarihli *Kantstudien*'deki "İdealizm ve Realizmin Bu Tarafı" başlıklı bir makalede geçer; bundan "Kantçı Felsefedeki Tarihsel ve Tarih-ötesi Ayrımına Katkı" olarak söz edilmektedir. O burada Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin daimî değerini tam da düşüncesinin fenomenolojik öğelerinde görüyordu.

karşısında şüphecilik tavrını dışavurmaktadır. Yine de, bu, gelişigüzel bir şüphecilik değildir, ancak felsefede sabit bir ilerleme için ağır ağır ve sabırlı bir şekilde zemin hazırlayabilen bir ontolojinin sınırlarını keskin hatlarla belirlemeye çalışan bir şüpheciliktir.

Hartmann'ın, Kant-öncesi ontoloji formuna karşı çıktığı "ontoloji"siyle tam olarak anladığı şeyi anlatmak kolay değildir. O, kesinlikle, bunu metafizikle özdeşleştirmiyordu. Bu yönden bakıldığında, Hartmann'ın girişimi metafiziği diriltmek yönündeki az çok modaya uygun olan girişimlerden, deneme mahiyetindeki ve istikrarsız sonuçlardan daha fazlasına nadiren yol açan girişimlerden temelde farklıydı. Yüzeysel olarak, Hartmann'ın "ontoloji"si, ontoloji Aristoteles için ne anlama geliyorsa, tam da öyleymiş gibi görünebilir: En genel karakteristikleriyle, varlık olarak varlığın bilimi. Bununla birlikte, onun gerçek içeriğini belirlemek için, Hartmann'ın eskiden kalma bir başlık altında ele aldığı konuların türüne ve problemlerine bir bakış atmak en iyi seçim olacaktır. Bunlar, yalnızca varlık olarak varlığı, yani varolanın en genel kavramını (*das Seiende*) değil, *Seinsmoment* diye adlandırdığı varoluşu (*Dasein*) ve özü (*Sosein*) kapsamaktadır; "gerçek" ve "ideal" sıfatlarıyla tayin edilme tipleri, *Seinweisen* diye adlandırılmaktadır, bunların hepsi ontolojik dörtlemenin ilk cildinde tartışılmaktadır. İkinci cilt, olanak ve etkinlik; zorunluluk ve olumsallık; olanaksızlık ve gerçek dışılık gibi varlık kipleriyle (*Seinsmodi*) uğraşmaktadır –kümenin en etkileyici ve belki de en orijinal kısmı. Bir sonraki ana tema kategorilerdir, ilkin, gerçek dünyanın tüm katmanlarına (*Schichten*) uygulanan ve üçüncü ciltte araştırılan genel kategoriler (*Der Aufbau der realen Welt*), sonra da, Hartmann'ın son eserinde ele aldığı, doğa gibi sadece sınırlı alanlarla ilişkili özel kategorilerdir. Son olarak, yayımlanması aslında ontolojik dörtlemeyi önceleyen bir çalışmada tartıştığı kültürel varlıklar (*geistiges Sein*) sahasına özgü kategoriler de mevcuttur.

Bu konulardan yalnızca söz etmek böyle bir ontolojinin Hartmann'dan önce ontoloji olarak neyin olup bittiğinden kayda değer ölçüde farklı olduğunu açığa kavuşturacaktır. Söz konusu ontoloji [öncekini] aşağı yukarı kapsamaktadır. Bilimlerin, yeni kültürel çalışmaların ve değerler teorisinin açtığı varlık dairelerini eklemektedir. Ancak geleneksel metafizik problemleri, yani spekülatif metafiziğin en önemli parçası olan, Tanrı ve ölümsüz-

lükle uğraşan nihai soruları göz ardı etmektedir. Hartmann'ın önceki metafiziği terk etmiş olduğu olgusu onun problemlerini reddettiği anlamına gelmiyordu. Onların çözülemezliği bile yeni ontolojisi için ihtiyaç duyduğu arkaplanı sağlamaktadır. Dolayısıyla, onları basitçe göz ardı etme hakkımız yoktur.

Böyle kavranan ontoloji gerçekten de a priori yöntemlerle yapılan artık spekülatif bir incelemenin sahası olmayan metafiziğin bir parçasını oluşturmaktadır. Hartmann'a göre, metafizik problemler bilimsel bilgi ufkunu teşkil eden ve bilimsel olarak bildiğimiz şeylerle bağlantılarından ötürü kaçınılmaz olan, yine de yalnızca bilimin yöntemleriyle çözülemeyen problemlerdir. Bu problemlerden bazılarını ilkece nüfuz edilemez ve "akıldışı" olarak görüyordu, buna karşın eleştirel ontolojinin akli yöntemleriyle incelenebilen bir içerik de (*Einschlag*) taşımaktadırlar. Metafiziğin bu "en az metafizik olan kısmı" yeni ontolojinin asıl alanıdır.

Bu ontolojinin metodolojik temeli tam olarak ne mene bir şeydir? Hartmann yeni ontolojinin bilimlerle işbirliği içinde bulunması gerektiğini, yukarıdan değil, aşağıdan başlamasını vurgulamak bakımından en samimi kişidir. Bu onu tümevarımcı bir metafizik, hipotezler ve –deneysel bir doğrulama olmasa da– empirik bir doğrulama yoluyla ilerleyen bir metafizik yapar mı? Hartmann böyle bir yorumu teşvik edecek çok az şey söylemiştir. Metafizik çilecilik, hatta empirik yönelimli bilim insanlarının ve felsefecilerin pazar sabahı boyunca düşlemlere dalmayı sevdikleri türden kozmik hipotezlere girişmeyi yasaklıyordu. Yine de, söz konusu soruya, Hartmann'ın tümevarımcı yöntemi tartışmaya belli bir gönülsüzlük duyduğu dikkate alındığında kolay bir yanıt verilemez. Hartmann'ın *Mantık*'ının Berlin'den Göttingen'e 1945'te yaptığı uçuşta kaybolması bu boşluğu izah edebilir. Her hâlükârda, ontoloji Hartmann için, yalnızca varlık sırasına göre "ilk felsefe"ydi, ancak bilme sırasına göre sondu (*Philosophia ultima*). Bu yaklaşımın karakteristik ifadesi Hartmann'ın, ontolojik bir hüküm için henüz "olgunlaşmış" ya da olgunlaşmış problemler olarak bunlardan söz etme sıklığıdır (O bunun için Almanca bir hukuk terimi olan *Spruchreife*'yi kullanıyordu). Demek ki özel kategorilere yönelik bir çalışma, durumun ontolojik hükümlere izin vermesinden önce, genel ontolojideki problemlerin açığa kavuşturulmasının yanı sıra bilimin de ilerlemesini beklemek zorundaydı.

Ontolojinin felsefede Hartmann'ın temel kaygısı olduğu ger-

çeği onun ve Heidegger'in esasında aynı problem üzerinde çalıştığı fikrini pekâlâ imâ edebilir, her ne kadar bunu iletme zahmetine girmeseler de. Ontolojinin ve özellikle, Heidegger'in kullandığı anlamda "fundamental ontoloji"nin oldukça farklı bir amacı olduğuna dikkat çekmek çok daha önemlidir. Zira Heidegger'in ontolojisi Varlık (*Sein*) ve varolanlar (*Seiendes*) arasındaki katı ayrıma dayanmaktaydı ve varolan şeylere yönelik problemin aksine, Varlık problemine yoğunlaşacağı anlamına gelmekteydi. Heidegger'e göre, bu ayrımın ihmal edilmesi geçmişteki tüm metafiziğin ilk günahıydı. Onun nazarında, varolan şeylerin genel yapıları ve temel kategorilerini inceleyen bir ontolojiyle uğraşan Hartmann, hâlâ aynı temel hatadan suçluydu. Hartmann'ın spekülatif metafizikten imtina etmesi, bu temel hatayla mukayese edildiğinde, nispeten küçük bir hataydı –tek bir hatası olsa da.

Ancak Hartmann'ın ve Heidegger'in ontolojik kaygıları arasında belki de daha derinlere bile kök salan bir fark bulunmaktadır. Heidegger için "tüm mucizelerin mucizesi" kaygıda açıkça ortaya koyduğu şekliyle Hiçlik arkaplanına dayanan Varlık deneyimidir, öyle bir deneyim ki varolanlar (*Seiendes*) arasındaki tüm farklılıkları nispeten küçük farklılıklar olarak gösterir. Hartmann'ın bu deneyimden benzer şekilde etkilendiği yönünde bir kanıt yoktur. Şayet Hartmann'ın karşılaştırılabilir bir deneyimi olsaydı, bu farklı bir yönde olurdu: Bilgimizin akli özünü çevreleyen bir akıldışının deneyimlenmesi.

Hartmann'ın eleştirel ontolojisinin ardında yatan itici güç neydi? Hartmann'ın yazılarının ortaya koyduğu kadarıyla, bu, derinlerdeki teorik bir gereksinimin, metafizik bir kafanın dünyada dirlik/birlik ve düzen bulma amacının dışavurumu olarak tanımlanabilir ancak; bununla birlikte, bir gereksinim ki köhnemiş spekülatif bir metafiziğin bozgununu imâ eden ve genişleyen bilimsel bir bakış açısının yarattığı olanakları uyandıran alışılagelmedik bir öz-disiplinle ıslah edilmektedir. Abidevi *Ethik*'in yazarında dünyayı öncelikle yeniden biçimlendirmekle uğraşan bir ahlakçı aramak çekici gelebilir. Aslında, onun mizacı çok daha Hegelcidir, Aristotelesçi olmasa da. Bu, zamanın fırtınaları içinden, ona kapılmadan, sakince ilerleyerek yoluna devam ettiğini açıklar; özellikle otuzların ve kırkların Berlin'inde fırtınanın merkezine yakın bir yerde ikamet etse bile. Nazi döneminde, politik bir mücadele içinde etkin olarak yer almadığı gibi, burnu bile kanamadan yaşamını sürdürdüğü yeni rejim lehine ya da ona

karşı etik ilkeler adına açıkça fikrini savunmadı. Etikte bile kaygısı tefekküraneydi. Aynı ruhla, Nazi Almanyası'nın çöküşü, kuşatılması ve düşüşü sırasında estetik üzerine çalışmalarına devam etti. "Bu çöküşün ortasında günbegün sayfalarca yazıyordu", bu metni düzenleyen karısı bize böyle söylemektedir.

Bu, Hartmann'ın içsel kişisel problemler ve gerilimlerden bağışık tipik bir masa başı öğretim üyesi olduğunu imâ etmez. Ontolojisi bile görünüşe göre iki karşıt eğilim arasındaki ayrıcalıklı bir dengeyi yansıtır: Bir yandan sistematik bir düzene duyulan alışılagelmedik tutku, öte yandan da problemlerle başa çıkmada ustalık iddiasında bulunurken gösterdiği kayda değer bir kendini-sınırlama. Her iki eğilim de güce egemen olma ve kontrol etme iradesini –bir durumda tüm çeşitliliği içinde ana-konusu üzerinde, diğer durumda da kendi sistematikleştirici eğilimleri üzerinde– dışavuruyor görünmektedir. Ondan söz ederken, Baltık Almanlığının karakter katılığıyla ilgili bir şey de söz konusudur. Öte yandan, başka bir Baltık Alman filozofu, Kant'ı akla getiren ilgilerinin genişliği içinde tevazu ve insaniyet de göstermiştir.

Hartmann bu ruhu en iyi aşağıdaki pasajda ifade ediyordu:

> Metafizik problemleri eleştirel bir tarzda deşmek isteyen bir kişinin çalışması ... *Weltanschauung* yoluyla aceleyle varılan tüm tatminlerden, sonuçları hızlıca kavramaktan feragat edilmesini gerektirir; sistemlerin olgunlaşmamış herhangi türden inşasının radikal anlamda reddini, metafizik gereksinimlerin hunharca reddini talep eder... Metafizik araştırma uzun soluklu bir bekleyişi, metafizik problemlerin bütün ufku boyunca ilerleyen sabırlı bir "aporetiği", özlemli gözleri kendisine çeken bir dünya imgesi tiplerinden içsel bir kopukluğu talep eder. Bu, sağlamlığın (*Härte*) ve entelektüel bir özdisiplinin felsefi ethosudur. Her kim ki bu ethosu ortaya koyamıyorsa, tarihsel olarak köhnemiş ve yitirilmiş olana umutsuzca geri düşer. İnsan düşünsel tarihinin büyük başarısızlıklarından hiçbir şey öğrenmemiştir. Onları aşmanın yolu bu değildir. Geleneğin görünürdeki "yok edilişi" (Heidegger'e açık bir gönderme) ona yardım edemez. –Felsefi anlamda en zor olansa en basitidir: Pathos ve duyumculuktan yoksun yalın, ağır başlı bir inceleme, hakikat aşkının saflığı, onun yasasına itaat... Hakikati arayan kişi daha kolay elde edilebilen şeylerin uğruna onu satmamalıdır. Uzun tarihsel bir silsilede yalnızca bir zincir olan o kişi, [çalışmasının] semerelerinden yoksun bırakıldığında cesaretini yitirmemelidir.[6]

---

[6] *Systematische deutsche Philosophie nach ihren Gestaltern*, ss. 57-58.

Varoluşçu felsefenin tinine yönelik temel karşıtlığı bu nesnemerkezli asketizmin başka bir sonucuydu. Onun en karakteristik ifadelerinden biri ontolojik içgörünün en öncelikli kaynakları olarak kaygı ve ölüme yaptıkları vurgularıyla Heidegger ve Kierkegaard'a bulunduğu en açık saldırıda gerçekleşir.

Belli ki... ölümün her durumda insan için özellikle önemli olup olmadığına karar vermek için hiçbir temelimiz yoktur. Bu kesinlikle yaşamın öylece sonlanması da değildir –aslında onun hakkında daha fazlasını bilmiyoruz. Elbette ki yaşamını kendi şahsi çıkarına göre idame ettiren ve dünyayı yalnızca kendisinin olarak gören biri için [dünya] korkutucu olmaya mahkûmdur: Kendine verilen önemin alışkanlık hâline gelmiş bir yozlaşmışlığı ben-merkezcil insanda karşılığını bulur. Ölüm kendini bireyler arasında değersiz bir birey olarak, dünyadaki olayların –tarihsel olayların yanı sıra daha da geniş kozmik olayların da– tüm akışı içinde sahih "ontik" bir tavırla bir damla olarak gören ve büyüklerin önünde saygıyla eğilmeyi bilen biri için nispeten önemsizdir. Yaşamdaki köklerinin hâlâ sıkıca tutunduğu insanın doğal tavrıdır bu.[7]

Hartmann'ın Heidegger'in ihtimam göstermekliğini yanlış yorumlayıp yorumlamadığı ya da abartıp abartmadığından bağımsız olarak, bu pasaj, diğer pasajlardan daha çok, kendi varoluşsal endişesinin çileci bir bastırılışını dışavurmaktadır.

Muhtemelen aynı metafizik ve varoluşsal asketizmdir ki ardında onun teolojik bilinmezciliği yatmaktadır. Hartmann'ın teolojik tutumunu –teizmin özerk etiğin talepleriyle uyuşmazlığına dayanan– kendinden menkul varsayımsal bir ateizm olarak beyan etmek mübalağa olacaktır. Yine de Hartmann *Etik*'in, özellikle metafizik kısımları itibarıyla, etik ve doğaüstü bir teizm arasındaki –söz gelimi eksiksiz bir Tanrısal inayet teolojisi ve insan sorumluluğu ya da kişinin kendi hatalarından duyduğu hakiki etik sorumlulukla suçtan kurtularak hidayete erme arasındaki– görünüşe göre çözümsüz antinomilerinin ne mene bir şey olduğunu görür. Hartmann iyi niyet ve inançtan desteğini almaksızın en kötüyle yüzleşmeye hazırdı. Ölümünden sonra yayımlanan *Estetik*'in gözden geçirilmemiş kısmından alıntılanan, en son ve en gurur verici ifadelerinden biri bu varsayılan zorunluluktan

[7] *Zur Grundlegung der Ontologie*, s. 197.

yalnızca bir erdem değil, aynı zamanda bir anlam çıkarmayı da başardığını imâ etmektedir:

Metafizikçilerin daima düşündükleri şeyin tersi doğrudur: Bütünüyle anlamdan yoksun bir dünya insan gibi bir varlık için tek anlamlı dünyadır: İnsan olmadığında bile anlamla dolu bir dünyada anlam yükleme gibi bir yeti lüzumsuz olacaktır. (s. 408)

3. Felsefi Gelişiminde Fenomenolojinin Rolü

Marburg Üniversitesi Alman fenomenolojisinin kaderinde mühim bir rol üstlenmiştir. Ondokuzuncu yüzyılın sonunda, ünlü *Materyalizmin Tarihi*'nin yazarı Friedrich Albert Lange'nin yönetiminde Yeni-Kantçılığın merkezlerinden birine dönüşmüştü. Ancak, Yeni-Kantçılığın kalesi olarak asıl önemi Hermann Cohen ve Paul Natorp günlerinde ortaya çıktı. Bu zaman zarfında Natorp ve Husserl arasındaki samimi temaslardan daha önce söz edildi. Bizi burada ilgilendirmeyen nedenlerden ötürü, yüzyılın ikinci on yılında Marburg okulunun karakteri ve ilgi alanları değişmeye başlamıştı. Cohen, özellikle 1912'de Berlin'de emekliliğinden sonra, temel ilgisini din felsefesine yöneltmişti. Natorp mantıksal ve metodolojik çalışmalardan toplumsal eğitim problemlerine dönmüş ve Dostoyevski'nin dini mistisizmine bile ilgi duymaya başlamıştı. Daha genç nesilden olan Ernst Cassirer giderek doğa ve sembolizmin rolü gibi kültürel fenomenlere yönelik çalışmalara doğru yönelmişti.

Tam da bu atmosferde, Rigalı genç bir tıp öğrencisi olan ve klasiklere ilgi duyan Nicolai Hartmann, Marburg'da felsefi çalışmalarına başlamıştı. Marburg Okuluyla antik felsefe ve özellikle Platon'a duyduğu coşkulu bir ilgiyi paylaşmaktaydı. Dolayısıyla, 1909'da *Habilitasyon* için sunduğu hacimli tezi *Platon'un Varlık Mantığı* ile ilgiliydi. Söz konusu tema, Hartmann'ın sonraki gelişimi ışığında bile, bir tedaviyle aynı nitelikleri taşımaktaydı. Hartmann'ın Platon'da aradığı metafiziğin kendisi değil, İdealar öğretisinin mantıksal yönleriydi, tıpkı ondan önce Natorp'un yaptığı gibi. Ancak onun ilgisi genel olarak Platon'un İdealarından ziyade Varlık İdeasıyla ilgiliydi. Yine de, Hartmann'ın rakibi Heidegger'in Varlığı on beş yıl sonra yorumladığı gibi, bu Varlık varolanlara karşıt olarak anlaşılmamalıdır,

Bununla birlikte, Hartmann'ın gelişimindeki belirleyici dö-

nem yüzyılın ikinci on yılında, epistemolojiye döndüğünde, "Marburg'un mantıksal idealizmine karşı açtığı savaş"ı başlattığında ortaya çıkmıştı. Bu süre zarfında "esas [bir] etki" olarak, kendisi bizzat Husserl ve Scheler'in yazılarından söz ediyordu.[8] 1921'de onun başarılı bir özgürleşmesinin sonucu "*Bilgi Metafiziğinin Anahatları*" gibi önemli bir çalışmada ete kemiğe bürünmüştü. Bu kitabın başlığı, program niteliğindeki, paradoksal ve – Ortodoks bir Yeni-Kantçı için epistemolojinin bizzat metafiziği imâ ettiği yönündeki– şaşırtıcı bir tezi ilan ediyordu, yeni türde bir metafizik, yani eleştirel ontoloji olsa da. Bu ontoloji öncelikle fenomenolojiye dayanıyordu, ancak Hartmann'ın kendi yarattığı fenomenolojiye. Yine de Hartmann kendinden menkul bir fenomenolog için kolayca kabul edebileceği Fenomenolojik Bir Hareket bakımından o denli dostça yeni bir girişimi ilan ediyordu. Özellikle, söz konusu kitap bilgiyi bir "koyutlama" olarak ve o zamanlar yapılandırmacı ve üretici bir edim olarak bile, yanlış yorumladığı için Yeni-Kantçı bir yaklaşımı reddediyordu. Bu yorumun aksine, Hartmann bilginin özünde, bağımsız bir nesneyi, aslında Kantçı anlamda kendinde-şeyi –rehabilite etmek istediği bir kavramdı– kavrama işlemi olarak tanımladığı yeni fenomenolojisi sayesinde göstermeye çalışıyordu. Fenomenoloji, bu nedenle, Hartmann'ın şimdi Yeni-Kantçı bir yanlış yorumlama olarak nitelendirdiği şeyin yerine geçecek yeni bir bilgi yaklaşımının başlıca aracına dönüşmüştü. Öte yandan, Hartmann "fenomenologlara" yetersiz epistemolojik tarafsızlıkları ve içkinlik felsefesine duydukları bağlılıktan ötürü bir görev yüklüyordu. Zira Hartmann fenomenolojiyi, Husserl'in *Ideen*'inde ortaya koyulduğu biçimiyle, doğrudan idealist türeviyle özdeşleştiriyordu. Bunun yerine, Hartmann bu evrede, idealizme ve realizme yönelik kendi fenomenolojik tarafsızlığını korumak istiyordu. Betimleyici bilgi fenomenolojisiyle çalışmalarına başladığında, bunu epistemolojik bir problemin çözümünün yeterli bir zemini olarak de-

[8] Bu dönemden artakalan özellikle ilgi çekici bir belge Hartmann'ın Husserl'in yıllığının *Geisteswissenschaften* 1913/14 başlıklı ilk cildine (*Kleinere Schriften* III, 365-8 başlığıyla yeniden yayımlanmıştır) (Sırasıyla) Reinach, Scheler, Pfänder ve Geiger'in yaptığı katkıların eleştirisidir (Natorp Husserl'in kısmı, *Ideen* üzerine rapor hazırlamıştı). "Dışarıdan gelen biri" olarak bile Hartmann'ın işbaşındaki fenomenolojinin bu tanıtlamalarından derinden etkilendiği, "a prioriliklerin dolaysız kavranışı"na izin veren "betimleyici yöntemin kapsamlı (*grosszügig*) genişletilmesi" olarak Husserl'in program niteliğindeki incelemelerinden bile etkilendiği şüpheye yer bırakmıyor.

ğerlendiriyordu. Bunu "*aporetik*" adı altındaki (yani içinden çıkılmaz bir duruma yönelik çalışmalar) farklı bir yaklaşım takip etmek zorundaydı, söz konusu yaklaşım bu tür bilginin yorumunda yaşanan belli problemleri ve zorlukları keşfetmeye ve belirtik kılmaya yönelikti. Yalnızca fenomenler ve bilgi problemleri açığa kavuşturulduktan sonradır ki, Hartmann çözümleri değerlendirebilecekti. Söz konusu çözümler "teori" biçimindeki eleştirel bir ontolojiyle ortaya konulacaktı, yine de söz konusu teori "spekülasyon"dan bütünüyle arındırılmış bir teori olarak kalmak zorundaydı.

Öyleyse, ne anlamda, Hartmann epistemolojisini "metafizik" olarak adlandırıyordu? Birincisi, metafiziğin epistemolojiyi varsaydığı gibi, epistemolojinin de metafiziği varsaydığını öne sürüyordu. Özellikle spekülatif metafiziğin aksine, Hartmann – çözülmemiş ve aslında çözülemez bir kalıntıyı içeren ve bu anlamda nüfuz edilemez ve akıldışı olan– bilgi problemleriyle uğraşmak için tasarlanan problemler metafiziğinden söz ediyordu. Öyleyse, burada metafizik olan, âdeta çözülebilir problemlerin bir ufkudur ve böyle bir şey olarak da betimleyici bir fenomenolojiyle incelenebilecek bir olgudur. Bu ufku gerçek ve ideal nesnelerimizin bilgisiyle ilişkili olarak ortaya çıkarmak, *Bilgi Metafiziği*nin kendine has uğraşıydı. Sonunda Hartmann bu yaklaşımı ilk kez değer problemlerine uygulamıştır.

Ethik'inde (1925) bu meselelere dönmüştü. Materyal bakımından zenginliği ve düzeninin açıklığı söz konusu olduğunda, bu çalışmanın başarısı kendi başına o denli etkiliyicidir ki Hartmann'ın daha geniş ontolojik girişimin kapsamı bakımından onun işlevini ve önemini göz ardı etmek kolaydır. Bu dikkatsizliğe pek çok Anglo-Amerikan okurun yalnızca bu eseri bilmesi gerçeğiyle de tuz biber ekilir, zira şimdiye dek, ontolojinin yalnızca daha kısa bir izahı tercümede mevcuttur. Aslında, Hartmann ontolojik amacını *Ethik*'te dramatize etmedi ve –etiğin yüzü suyu hürmetine– etiğe duyduğu ilgi ve alaka arasında bölünüyor gibiydi. Demek ki Giriş'te etik için pratik amaçları tekzip etmedi ve ahlak filozofunun somut meselelerde taraf tutmaktan imtina etmesini istedi. Öte yandan, onun yeni etiği zamanın tinsel gereksinimlerini yanıtlayabilen ve değerlere yönelik yeni farkındalıklar sağlayabilen yeni bir ethosu temsil ediyordu. Bu durumlarda, Hartmann'ın ana meselesinin ontolojik bir kopukluğun üstesinden geldiği yönünde bir hissiyata kapılabiliriz.

Bu abidevi çalışmanın üç bölümüne gelince, –ahlaki fenomenlerin yapısıyla ilgilenen– yalnızca ilki alenen (Ahlak) "Fenomenoloji(si)" başlığını taşır. Bununla birlikte, ikinci bölümün başlığı bile, ahlaki değerlerin ayrıntılı bir çalışmasını sunan (Ahlakın) "Aksiyoloji(si)" görünüşe göre "fenomenoloji"yle eş anlamlıdır. Yalnızca üçüncü bölüm, Ahlak Metafiziği, özgür iradeye yönelik kapsamlı bir tartışmayla fenomenolojiyi aşmaktadır. Demek ki söz konusu kitabın daha geniş ve daha etkileyici altbölümleri fenomenolojik olup değer ve erdemlerin somut betimlemelerini verse de Hartmann'ın nihai kaygısı metafizik kalmaya devam eder. Tüm bunlara rağmen, onun en büyük çalışmasının, ontolojik yapıların ve etik fenomenlerin yasalarına duyduğu yoğun ilgiyi gözler önüne serdiği de dikkatlerden kaçmamalıdır ki bunları diğer sahalardaki fenomenlerle karşılaştırır. Demek ki etik ona ontolojinin daha önce göz ardı ettiği alanları ve yasaları tanımlamaya yönelik bir ilk fırsatı sunmuştu. Etik ona maddi dünyanın örneklendirdiği varlığın "daha alt" katmanlarının "daha yüksek" katmanlardan, –yeni karakteristikleri olan daha yüksek katmanların belli (ancak hiçbir zaman tanımlanmamış) ölçüde daha alt katmanlarla ilişkili olarak özerk olduğu yasalardan– daha güçlü olanlar gibi "kategoryal yasaları" formüle etme fırsatı da verir. Bu iki yasanın birleşimi Hartmann'ın normatif etiğe yer açmak için determinizmden yeterli ölçüde bağımsızlaşmasını sağladı. *Etik* Hartmann'ın aporetik zorlukları ve çözülemez antinomileri bile meydana çıkarmaktan hoşlanan karakterini de gözler önüne serer. Âdeta kendine işkence etmeye yönelik bu eğilim, Hartmann'ın görevler çatışmasını bir çözüme ulaştıramayacağını, ancak bu çözümsüzlüğün söz konusu çatışmanın suçunun yarattığı mağdurları haklı çıkarmayacağını bildirdiğinde doruğa ulaşmıştı. Öte yandan, bu, ilk günahı hatırlatan bir tarzda onların suçunu zorunlu hâle getirir.

Hartmann Max Scheler'in *Ethik*'ine olan borcunu özgürce dile getirse de onunla görüş ayrılıkları devam ediyordu. Amaç, yaklaşım ve gelişim bakımından görüş ayrılıkları gerçekten de açık bir teyidi hak etmektedir. İlkin, Hartmann'ın nihai amacı eleştirel bir ontolojinin, Scheler'in modern uygarlığın yeni temeli olarak gördüğü felsefi bir antropolojinin geliştirilmesidir. Bunun yanı sıra, Hartmann'ın etiği Scheler'inkinden çok daha ansiklopedik bir bakış açısını dışa vurmaktadır. Söz konusu etik, tarihsel değerler dizisinin tümünü kapsamaya çalışmaktadır; yalnızca antik

ve Hristiyan değerleri değil, aynı zamanda Hartmann'ın Nietzsche'nin ortaya koyduğu "değerlerin yeniden değerlendirilmesi"nde tanıdığı değerleri de. Scheler'in kapsamlı a priori iddialarıyla karşılaştırıldığında, çok daha deneysel ve esnek bir anlayış da [spirit] sergiledi ya da Hartmann tüm değerleri benimsemenin insani bakımdan imkânsız olduğunun şiddetle farkındaydı. En azından bu yönden bakıldığında, onun yaklaşımı Scheler'inkinden çok daha empiriktir. Yine de değerlerin yapısı söz konusu olduğunda çok daha fazla Platoncuydu. Bunlar onun için, ideal varlığın özel bir türü olan ideal entitelerdi (*Wesenheiten*), bu, Hartmann'ın ontolojisinin özel kaygılarından biriydi. Platonik bir realizmi reddetse de bu entitelere yine de tümellerin statüsünü veriyordu. Scheler'in yorumu bu yönü itibarıyla çok daha az dillendirilmiştir; onun için değerler ne tikel ne de tümeldi. Hartman da Scheler'in kişiselcilik şeklindeki gözde teorisini reddediyordu; bu teoriye göre kişiler yalnızca üstün bir değere sahip olmakla kalmıyor, aynı zamanda hiçbir zaman bilgi nesnesi de olamıyordu. Bunun yanı sıra, Hartmann'ınkiyle Scheler'in değerler tablosu arasında karakteristik farklılıklar bulunmaktadır. Bunların birçoğu Hartmann'ın etik alanı dini karışımlardan bağışık tutmaya yönelik kararlı çabasının bir sonucudur. Demek ki Hartmann, Scheler'in durumunda en yüksek değeri temsil eden şeyi, kutsallık değerini reddediyordu. Yine de o, saflık gibi yeni değerlerdeki karakteristiklerinden bazılarını muhafaza ediyordu. Her şey hesaba katıldığında, Hartmann Scheler'in formel olmayan değerlerini, hem temel değerler hem de erdemlerde somutlaşmaları söz konusu olduğunda kayda değer ölçüde genişletmişti.

Etik Hartmann'a yaklaşımını kapsamlı eleştirel bir ontolojiye genişletme fırsatı vermiştir. Onun müteakip kitabı, "Kültürel Varlık Problemi" (*Das Problem des geistigen Seins*) felsefe tarihindeki problemlerden başlayan başka bir vaka çalışmasını içeriyordu. Onun burada deşmek istediği alan, doğa bilimlerinin aksine, Almancada *Geisteswissenschaften*, yani sosyal bilimler ve beşeri bilimleri, olarak adlandırılan şeyi kapsamaktadır. Burada Hartmann öncelikle fenomenlerin yapısına yönelik ontolojik bir çalışmayı önermek istiyordu. Dilthey tanınmış, ancak sistematiklikten fazlasıyla yoksun bir selefiydi, Hegel'in meydan okuyan "tehlikeli miras"ıydı. Aslında, Hartmann'ın kendisine ayrı eleştirel bir çalışma atfettiği Hegel, "tin"in üç formu arasında yaptığı

ayrımıyla tüm eserleri için bir çerçeve sağlamıştır. Hartmann, öznel (ya da kişisel) ve nesnel (ya da sosyal) tin bölümlenmesi uyarınca Hegel'i takip ediyordu. Öte yandan, Hartmann "nesnelleşmiş tin"i, insanın kültürel yaratımlarının alanında özellikle sanat alanında, Hegel'in "mutlak tini"nin yerine karakteristik olarak geçiyordu. Hartmann'ın amacı tinin bir fenomenolojisiydi, ancak Hegel'in insan bilincinin formlarıyla uğraşan aynı adla anılan eseri anlamında değil de, Hegel'in "Tin Felsefesi"nde, yani *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin üçüncü kısmında, ele aldığı fenomenlerin ontolojik çalışması anlamında. Yine de Hartmann Hegel'in değil de kendi verdiği anlamda, yani fenomenlerin betimlemesi olarak, kitabının yöntemini fenomenolojik olarak adlandırıyordu.

Bu genişletilmiş temel üzerinde Hartmann 1919'daki "atılım" zamanından bu yana üzerinde çalıştığı eleştirel ontolojisinin sistematik gelişimini takdim etmeye başlamıştı. Söz konusu metin, 1931'de çağrıldığı Berlin Üniversitesinde geçirdiği yıllar boyunca, Heidegger söz konusu üniversitedeki mevkiyi reddettikten sonra, dört büyük cilt hâlinde yayımlandı. Yalnızca "Doğa Felsefesi" Hartmann'ın, Berlin'den 1945'te gidişinden sonra son akademik durağı olan Göttingen'deki son döneminde ortaya çıkmıştı. Kısa hiçbir özet bu çalışmada içerilen materyal miktarı hakkında açık bir fikir vermeyeceği gibi, mevcut bağlamda da buna gerek yoktur. Fenomenolojinin ontolojinin yeterli bir zemini aracılığıyla değil, bir başlangıç noktası olarak hatırlatıldığına değinmek yeterlidir. Dogmatik anlamda katı görünmesine rağmen, yeni "sistem"in deneme niteliğinde olması ve değişikliğe teşne olması anlamında ileriye götürüleceğinden de söz edilmelidir. Bu özellikle son ciltteki özel kategoriler öğretisine ne spekülatif ne de bütünüyle olgulara-bağlı görünen "Doğa Felsefesi"ne uygulanır. Hem bilimsel hem de bilim-öncesi verilere dayanarak, doğa bilimlerinde kullanılan kavramların bir sistematikleştirilmesini, onları eleştirmeden kabul etmeksizin, içermektedir. Özellikle, Hartmann biyolojik bilimlerde teolojik düşünmeye itirazlarını, Alınan yeni-dirimselcilerinin payına canlı protestolar uyandırarak sürdürmüştü. Bu doğa felsefesinin sonucu zihinsel varlık problemi üzerine yaptığı daha önceki çalışmasına sıkıca bağlıdır.

Hartmann bir estetik ve mantık geliştirerek felsefesinin keskin yanlarını törpülemekle şaşırtıcı sistematik enerjisini dengeleyerek harcamıştır. Üçte birinin nihai versiyonda tamamlandığı *Ästhetik*, ölümünden sonra yayımlanmıştır. Somutluğu ve oriji-

nalliği bakımından, bir dolgudan [filler] başka bir şey değildir. Buna karşın, Hartmann'ın ontolojisinin verimliliğini yeni bir sahaya uygulanırken gözler önüne sermektedir. Fenomenoloji, özellikle Geiger'in versiyonu, yeni psikolojik-olmayan bir estetiğe zemin hazırlamasıyla bilinir. Ancak, edimlerden ziyade nesnelere yönelmesi bakımından yalnızca yeni ontolojinin, estetik fenomenlerin tüm sahasına saldırma fırsatına sahip olduğu söylenir.

Hartmann'ın, temel kavrayışını geliştirmekteki başarısı 20. yüzyılın Alman felsefesinde emsalsizdi. Programlarını yürütmekten ziyade, onları değiştirmekte daha mahir olan, fenomenolojiyle ilişkili felsefeciler arasında çok daha emsalsizdi. Bu, –çoğunlukla kişisel durumlardan, yanlış anlaşılmalardan ve kendisini başka bir grupla çok yakından özdeşleştirmekten alıkoyan kendine has bir bağımsızlığı nedeniyle Hareketten ayrıldığı dikkate alındığında– Hartmann'ın fenomenolojisinin, bir mensup değilse de en azından fenomenologların fenomenolojisiyle bağlantılı bir düşünür yapacak kadar yakın olup olmadığını belirlemek bakımından onu çok daha önemli yapar.

Peki bu fenomenoloji kavrayışı nedir?

4. Onun Fenomenoloji Versiyonu

Nicolai Hartmann fenomenolojiden yararlanıyordu. Ancak, fenomenolog olarak anılmak istemiyordu. Bu, fenomenologların fenomenolojisine itiraz etmekle kalmadığı anlamına gelmektedir. Bu, kendi fenomenoloji versiyonuna sınırlar –ve görünüşe göre oldukça dar sınırlar– koyduğu anlamına da gelmektedir. Zira, ilk görüşte, fenomenoloji onun için yalnızca felsefenin başlangıcı, felsefenin gerçek evini üzerine kurduğu temeldi. Kendi hakkında yaptığı bu yorumda ne denli haklıydı?

Hartmann'ın sınırlı fenomenolojisini takdir etmek adına, ilkin "fenomenologlar"ın fenomenolojisine dair çizdiği resmi dikkate almamız gerekir. Bu resim, en azından şunu söylemek gerekir, oldukça eksikti. Heidegger'le Marburg'da ve Scheler'le Köln'de gerçekleştirdikleri nispeten geç görüşmeleri hariç tutarsak, Hartmann Fenomenolojik Hareketi çoğunlukla Hareketin yayınlarıyla biliyordu. "Fenomenologlar"a yönelik bazı değerlendirmeleri oldukça kapsamlı ve açıktan açığa hatalıydı ki insan ister istemez onlar hakkındaki bilgisinin yeterli olup olmadığını ya da felsefi bir bağımsızlığa giden yolda savaştıktan sonra, hiçbir

grupla özdeşleştirilmemesi gerektiği yönündeki arzusunun onu daha iyi bir konuma getirip getirmeyeceğini merak etmiyor değildi. "Fenomenologlar" etiketi Hartmann'ın Hareket içindeki farklılıkların ve kırılmaların bütünüyle farkında olmadığı gibi, onun çizdiği resmin hep aynı olduğunu ve çelişkilerden azade olmadığını açıkça ortaya koymaktadır.[9]

Bununla birlikte, "fenomenologlar"a yönelik bu eleştirilere karşın, Hartmann kendi fenomenoloji kavrayışını açıkça onlarınkine karşı koymamıştı. Yalnızca ondan yararlanırken, bunun daha önce payladığı türden bir fenomenoloji olmayacağı gün gibi ortadaydı. Görünüşe göre, Hartmann kendi fenomenolojisini geliştirirken, söz konusu terimi, "öncelikleri" dikkate almaksızın, kendi ihtiyaçlarına uyarlamakta bütünüyle özgür hissediyordu.

Şimdi, Hartmann'ın anladığı şekliyle kendi fenomenolojisi felsefi yönteminin –ilk evresi olsa da– bir evresini temsil ediyordu; aslında, hakiki felsefi bir içgörünün zorunlu koşulu olmakla birlikte yeterli koşulu değildi bu. Hartmann'ın yöntem problemlerine duyduğu ilginin yalnızca ikincil nitelikte olduğu da göz-

---

[9] Birkaç örnek bu noktayı aydınlatacaktır:

I. *Metaphysik der Erkenntnis*'in Hartmann'ı için "fenomenologlar"ın fenomenolojisi içkinlik felsefesine karşılık gelmekteydi. Dolayısıyla onların fenomenini bir özne için içkin bir nesneyle özdeşleştiriyor ve fenomenolojiyi *Ideen*'den sonra Husserl'in pozisyonu olan fenomenolojik idealizmle denk tutuyordu. Husserl'in yönelimsel nesneyi aşkın olarak nitelendirdiği olgusu göz ardı edilmişe benziyor; dolayısıyla Hartmann'ın Husserl'e yönelik açıklamasında varsa da nadiren geçen, yönelimsel edimin ta kendisidir.

2. "Fenomenoloji" yaygın olarak "naif" ya da "doğal" tavra dönme girişimi olarak nitelendirilir. Özellikle Husserl'in fenomenolojik indirgemesinin naif ya da doğal tavra yöneltilmiş olmasından bile söz edilemez.

3. "'Fenomenoloji" bilimsel-olmayan olarak ve sonunda bilim-karşıtı olarak bile nitelendirilir. Bu, tuhaf bir şekilde Husserl'in kesin bir bilim olarak felsefe fikrini göz ardı eder; bu fikir ilk bakışta, sağın bilimlerin felsefe için bir model olduğunu ve daha sonra da bu bilimlerin, âdeta krizlerin yoğunlaşmasına karşı korunmasız olan çok daha kesin süper-bilimin felsefi bir desteğine ihtiyaç duyduğunu ve bunu hak ettiğini imâ ediyordu.

4. "Fenomenoloji" edimler üzerine yapılan düşünümle zihinsel-bir-meşguliyet olarak temsil edilir, ancak içeriklere yönelik çalışmayı az ya da çok bütünüyle göz ardı ederek. Burada Hartmann tuhaf bir şekilde (a) *Logische Untersuchungen*'in nesnel "saf mantık"ını; (b) Husserl'in edimlerin ve içeriklerin paralel çalışmalarına duyulan noetik ve noematik ve de sonuç niteliğindeki ihtiyaç arasındaki katı paralelliği daha sonra ısrarla vurgulaması; (c) Moritz Geiger ve Paul Linke gibi fenomenologların temsil ettiği nesne fenomenolojisine (*Gegenstandsphänomenologie*) yönelik tüm eğilim, bir eğilim ki Göttingen ve Münih Çevrelerinde pek çokları için fenomenolojinin en önemli özelliği olarak görünüyordu.

lerden kaçmamalıdır. O, *Metaphysik der Erkenntnis* dönemi boyunca, daha önceki epistemolojinin, özellikle Marburg türü bir epistemolojinin, eleştirel ontolojisinin yolunda bıraktığı engelleri kaldırmak zorundaydı ilkin. Bunu kendi arzuladığı gibi başardığında, epistemolojiye verdiği sabit referanslara ihtiyaç duymaksızın daha geniş kapsamlı sistematik çalışmalar ortaya koymuştu. Ontolojik dörtlemesinin üçüncü cildinin yalnızca son dört bölümünde kullanmış olduğu yöntemi düşünümlemeye döner. Bu sıra ve düzen Hartmann'ın tüm yaklaşımının ayırt edici niteliğidir. Yöntem, onun için, ana konuyu ve problemleri ele alma yönündeki fiili uğraşı içinde geliştirilmek zorundaydı. Yöntemin ancak fiilen sınanmasından sonra, yöntem üzerine yapılan düşünüm anlam kazanıyordu.

Yetkin hâliyle Hartmann'ın yöntemine dair en belirtik iki açıklamanın, her ikisi de fenomenolojisinin tavsifini içermektedir, arasında yirmi yıl vardır. Hartmann bu açıklamalar arasında fenomenoloji kavrayışında kayda değer bir değişim olduğunu bizzat imâ etmiyordu. Ancak göz ardı edilmemesi gereken farklılıklar vardır. Bu farklılıklar fenomenolojinin fenomenolojik-olmayan ekleriyle karşılaştırılması bakımından kendilerini göstermektedir. *Metaphysik der Erkenntnis*'te (1921) bunlar "aporetik" ve "teori" kavramlarıdır; *Aufbau der realen Welt*'te (1940) fenomenolojiyi "çıkarımsal" bir analiz, "diyalektik [bir] yöntem" ve son olarak da "sentetik" ya da "gözlemsel" (conspective) bir yöntem takip eder. Görünüşe göre, ilk açıklama bir öznenin incelenmesindeki evrelerle ilgiliyken, ikincisi daha çok, kullanılan fiili süreçlerle ilgilidir. Her hâlükârda bu süreçler sonraki izahında daha da farklılaşır.

Daha önceki bir tartışmada, fenomenoloji dolaysız verili olanın düpedüz betimlenmesi olarak takdim edilir. Onu "aporetik" başlığı altında, verili olanda bulunan zorlukların, problemlerin ve çelişkilerin sistematik bir incelemesi takip eder. Bu tamamlandıktan sonra ancak, Hartmann bu problemlerin "teori" adını verdiği şeyle çözülmesi için hazırdı. Tüm "aporialar" [çıkmazlar] çözülemez. Şayet çözülemezlerse, genellikle "antinomiler" olarak adlandırılırlar. Bu durumda –Hartmann'ın "metafizik" adını kendilerine sakladığı– çözülemez problemlerin söz konusu kalıntısının bir parçasına dönüşürler. "Teori"nin, üçüncü evresi uyarınca, görüsel içeriklerden yoksun salt hipotetik yapılandırmayı hiçbir şekilde imâ etmediği belirtilmelidir. Zira daha doğrusu,

Hartmann bunu daha geniş ve daha nüfuz edici bir genel bakış (*Zusammenschau*) olarak düşünüyordu; söz konusu genel bakış Yunanca *theoria* anlamında görüseldir. Hartmann her zaman bu nokta itibarıyla çok açık olmasa da bu evrede bile kendisinin inandığı şekliyle fenomenolojik bir yaklaşımdan o kadar da uzak değildi.

Bunun yanı sıra, Hartmann aslında fenomenolojinin ve aporetiğin, *Metaphysik der Erkenntnis*'te oldukları gibi, birlikte ya da dolaysız bir ardı sıralıkta geliştirilmesi gerektiğinin farkına varmıştı. "Fenomenologlar"ın fenomenolojisinin hiçbir şekilde "aporetik"ten bağışık olmadığı da vurgulanabilirdi. Bu, fenomenolojinin kendisi için yalnızca bir betimleme meselesi olmadığı, bulgularıyla ortaya koyulan paradoksları ve problemleri dramatize etmek konusunda istekli olan Husserl'e özellikle uygulanabilir. "Teori"nin, salt yapılandırmacı hipotezler anlamına gelmediği müddetçe, fenomenoloji için erişilemez olduğu da söylenemez. Husserl'in kullandığı anlamda fenomenoloji, bilincimizin amaç edindiği bir "rasyonellik" (*Vernunft*) iddialarının gözlemsel bir değerlendirmesini de imâ etmektedir.

Belki de Hartmann'ın fenomenolojisinin en karakteristik niteliği *verililik maksimumu* olarak adlandırdığı ve *metafiziğin minimumu* ilkesiyle karşılaştırılması gereken bir ilkedir. Söz konusu ilke "verililiğin mümkün en fazla maksimumu'nun gerçekten eleştirel bir tavrı tatmin edebileceğini"[10] açıklar. Bu nedenle, bu ilke, Almanya'nın dışında, Ockamlı'nın usturası ve düşünce ekonomisi ilkesi olarak yaygın biçimde bilinen bir verilişin minimumuna yönelik geleneksel ve –iddialara göre– bilimsel bir talebe karşı meydan okumayı temsil eder.

Bununla birlikte, fenomenoloji gelişigüzel bir veriler koleksiyonuyla sonlanmaz. Bu yalnızca onun başlangıcıdır. Bu türden bir karışıklığın içinde yönümüzü bulmak adına, tümel ve özsel olanın seçilip karşılaştırılması gerekir. Hartmann, bu nedenle, onun fenomenolojik yönteminin esas parçası olarak fenomenologların verdiği anlamda özlerin görüsüne (*Wesensschau*) başvurmuştur.[11] Bu, Hartmann'ın yazılarının tümünde ete kemiğe bürünmektedir.

---

[10] *Metaphysik der Erkenntnis*, s. 42.

[11] Bu kabul söz konusu prosedüre yönelik yanlış anlaşılmaları dışlamaz, örneğin Hartmann'ın özsel görüyü fenomenolojik görüyle özdeşleştirmesi, bu sonuncusu ilineksel olanın özsel olandan çıkarılması olarak yorumlanır (*Aufbau der realen Welt*, s. 47).

Hartmann *Aufbau der realen Welt*'te (1940) fenomenoloji tartışmasına döndüğünde, ontoloji evrelerine ad vermekten ziyade onun fiili süreçleriyle ilgileniyordu. Hartmann analiz adını verdiği şeyin başlangıç noktası olarak betimleyici-fenomenolojik bir evreyle başlamıştı; söz konusu analiz –eleştirel ontolojisinin üçüncü bölümünde ana ilgi alanını oluşturan– başlıca ontolojik kategorileri ona sağlıyordu. Aslında, bu sürece yönelik tartışma yaklaşık beş sayfayla sınırlandırılmıştı ve onlar da çok spesifik değildir. Öte yandan, Hartmann'ın, dolaysız verili olanın seçici-olmayan bir betimlemesine yönelik uğraşı fenomenolojiye yüklemiş olduğunu gözler önüne sermektedir. Bunun "verili" olanı somut bir durumda belirlemeye yönelik zahmetli ve sorumlu bir uğraş olduğunu kabul ediyordu. Ancak, verili olanın, büyük ölçüde, bilimsel yaklaşımımızın gelişimine bağlı olduğu yönündeki bir problem de mevcuttur. "Fenomenologlar"la varsayılan karşıtlık söz konusu olduğunda, Hartmann bilimsel verilerden naif olanlara dönmeyi imkânsız olarak görüyordu. Demek ki dünyaya dair gelişen kavrayışımızda somutlaşan verilerin değişen yorumlarından başlamak dışında bir alternatif yoktur. Bunun mevcut evrede ne kadar veri içereceğini anlamak kolay değildir. Elbette ki Hartmann'ın "verililiği" salt duyu verilerinin ötesine geçiyor ve tüm nesnelerden (*Concreta* [somut olanlardan]) oluşuyordu. İnsan bu nesnelerin hücreleri, molekülleri, galaksileri ve elektromanyetik dalgaları da içerip içermediğini merak etmiyor değil. Bununla birlikte, verili olandan daha sonra çıkarılan kategorilerin, söz gelimi (devamlılık olarak yorumlanan) töz, süreç ve gerçeklik, Hartmann'ın dolaysız verilisinin mutlak suretle parçalarıydı.

"Betimleyici-fenomenolojik" süreci tam bir fenomenin ya da "somut olan"ın içindeki kategorilere erişimimizi sağlayan *analitik yöntem* takip ediyordu. Bu analiz için Hartmann "geriye dönük çıkarım" ((*Rückschluss*) ifadesini de kullanıyordu. Buna karşın, daha yakından bir inceleme tümdengelimsel akıl yürütme gibi bir şeyi içermediğini göstermektedir. Onun işlevi somut fenomen içindeki soyut kategorileri keşfetmemizi ve görmemizi sağlamaktı. Söz konusu işlev ikincil ya da dolayımlı bir görüye götürmektedir. Demek ki analitik yöntem Hartmann'ın "kategoriler" adını verdiği bu formel kategorilere bizi götüren bir uğraşa uygulanan soyutlamayı yalıtmaktan başka bir şey değildir.

Eleştirel ontolojide üçüncü adım Hartmann'ın *diyalektik yön-*

tem olarak adlandırdığı şeydi. Onun başlıca işlevi fenomenlere dair perspektifimizi "yatay olarak" genişletmektir, buna karşın analitik-fenomenolojik yaklaşım onu yalnızca dikey olarak derinleştirmişti. Bununla birlikte, bu tür bir düşünmenin spekülatif ya da yapılandırmacı içerimleri olmadığı gibi, bir tez, antitez ve sentez gibi üçlü bir şemayla da uyumlu değildi. Söz konusu düşünme basitçe kategoriden kategoriye geçmekte, kategorilerin kendilerini sunduğu fenomenler arasındaki yapısal bir ağı takip etmektedir. Böylelikle, bu adımda içeriliyor görünen her şey söz konusu düşünmenin içinde bulunduğu daha geniş bağlamın farkındalığına doğru ilk çözümlemenin sınırlı alanının ötesine geçmektedir. Onun işlevi genişletilmiş bir görüyü hazırlamaktır.

Hartmann'ın ontolojik sürecinin son aşaması *sentetik ya da konspektif yöntem* veyahut da katmanlanmış perspektifti (*Schichtenperspektive*). Söz konusu yöntem bütün katmanlar boyunca kategorilerin nihai birliğini sağlamaktadır. Bu yöntem Hartmann'ın kategori katmanları teorisine dayanmaktadır; söz konusu teori burada ele alınmayacak ve alınması de gerekmiyor. Öte yandan, bu olmadan bile, ontolojik yöntemdeki bu nihai evrenin sentetik bir görü tipinden başka bir şey olmadığı açıktır. Bu olgu ışığında, Hartmann'ın fenomenolojik yönteme yaptığı katkılar salt başlangıç niteliğindeki görüsel edimlere dayanan daha yüksek görü düzlemleridir yalnızca. Fenomenoloji bunları desteklenmiş (supported) edimler (*fundierte Akte*) adıyla bilir.[12]

5. *Fenomenolojisinin Örnekleri*

Hartmann'ın fenomenolojik yöntemini ne zaman kullandığını ya da onu ne zaman kullandığına inandığını söylemek her zaman kolay değildir. Zira, özellikle ontolojik çalışmalarında, sürecini nadiren adlandırmıştır. Aslında, bu sonuçlara nasıl ulaşmayı düşündüğünü anlatmak yerine, onları çoğunlukla açıklıyordu. Aşağıdaki seçki hem güçlü hem de zayıf yönleri itibarıyla, onun fenomenoloji türevinin karakteristik örnekleri olarak nitelendirilebilecek şeyin yalnızca önemsiz bir bölümünü kapsamaktadır.

Metaphysik der Erkenntnis'ten alınan ilk örnek açıkça "fenomenoloji" olarak adlandırılır. Böyle hiçbir etiket Hartmann'ın realizmini oluşturan ve muhtemelen "fenomenologlar"ın fenome-

[12] Ayrıca bakınız Michael Landmann, "Das phänomenologische Moment bei Nicolai Hartmann" *Erkenntnis und Erlebnis* içinde. Berlin, 1951, s. 64 vd.

nolojisine bile daha yakın olan *Grundlegung der Ontologie*'de gerçek varlığın verililiği üzerine olan bir altbölüme eklenmez. Hartmann'ın *Ethik*'inin "fenomenolojik" kısmından alınan iki tipik ancak hiçbir şekilde temel nitelikte olmayan örnek, fenomenolojik etiğe yapılan en özgün eklerden bazılarını ortaya koyacaktır. Belli bir dokümana başvurmadan bile, posthumus estetiğinin en zengin fenomenolojik bulgulardan bazılarını içerdiği belirtilmeden geçilmemelidir. Burada Moritz Geiger'in fenomenolojik estetiğinin başlangıç niteliğindeki nüvelerini, Max Scheler'in çok daha iddialı –ve yüklü– etiğini sistematikleştirdiği ve yeniden yönlendirdiği bir estetikle mukayese edilebilir biçimde geliştirmiştir.

A. BİLGİ "METAFİZİĞİ" - Hartmann'ın *Bir Bilgi Metafiziğinin Anahatları* "Fenomen ve Bilgi Problemleri", yani bilgi fenomenolojisine ve "aporetik"ine hasredilmiştir. Bilgi probleminde "metafizik olmayan"la ilgili olan ilk altbölümden sonra, fenomenolojik altbölüm "metafizik" problemi ele alır, yani bilginin öznesi ve nesnesi arasındaki ilişkiye dair problemi, eşdeyişle mantığın bir kenara atmak zorunda olduğu problemi irdeler.

Böyle bir bilginin özsel bileşenlerinin bu türden fenomenolojik bir analizi temelindedir ki Hartmann aşağıdakilerin arasında seçeceğim bir dizi niteliği talep ediyordu:

i. Bilgi, bilen ve –açıkçası terimin yeni anlamıyla– "aşkınlık" adını verdiği, bilinen arasındaki ortak temel ayrımı (*gegenseitige Urgescheidenheit*) içermektedir.

ii. Yeni-Kantçıların bilgiyi yorumladığı şekliyle, onu yaratma ya da üretme ediminin aksine, bilgi bir nesnenin kavranması ya da ele geçirilmesine dayanır. Bu nesne bilgimizden bağımsız olarak varolmalı ve onu öncelemelidir. Bu nedenle, bilgi özünde aşkın bir sahaya yönelik bir "atılım"a dayanmaktadır. Aksi takdirde, bu bilgi olamazdı. Aşkın nesneye yönelik bu türden bir kavrayışın kendisinin bilginin özsel bir niteliği olduğu yönündeki bir kanıt Hartmann'ın kitabının başlangıç niteliğindeki ve temel tezini oluşturmakta, Hartmann'ın Kant ve Yeni-Kantçılara verdiği en gözü pek meydan okumayı temsil etmektedir.

iii. Bilginin nesnesi bir özne için nesne olmaktan daha fazlasıdır. Bir-nesne-olmak onun yalnızca ikincil ve rastlantısal niteliğidir, kendinde-olmak onun birincil doğasıdır ve nesneleştirildiğinde (*objiziert*), bir özneye maruz kaldığında nesneye dönüşür. Aksi takdirde, o yalnızca, bir nesne olabilen (*objizierbar*), potansi-

yel bir nesnedir, aksi takdirde "nesne-ötesi"dir (*transobjektiv*). Demek ki epistemolojik nesne kavramı bizi kendinde-olmak gibi metafizik bir kavrama geri gönderir ve epistemoloji de tekrardan metafiziği varsayar. Sırası gelmişken, her varlık nesne olamaz. Hartmann daha sonra hiçbir şekilde bilinemez diye düşündüğü akıldışının ya da "kavranılabilirlik ötesindeki"nin kapsadığı alanı takdim eder. Bu, söz konusu izahta bu fenomenlere yönelik bir tartışmanın dâhil edilmesine kadar götürecekti.

iv. Bilgiyi kavrama işlemi üç aşamayı içermektedir: (1) Öznenin kendinden çıkarak aşkın ve heterojen bir dünyaya uzanması, (2) onu ele geçirmesi ve (3) onun hakkındaki bilginin öznede toplanması (*einholen*).

Şimdiye dek Hartman'ın açıklaması, bilişsel bir girişimin ona sağladığı, insanın aklına gelen sıradan bir fikri yansıtıyor gibi görünüyor. Dolayısıyla, balık tutmak gibi bir şeyi önermektedir. Yine de bu aşamada Hartmann bu türden oldukça harcıâlem bir modelden ve daha da önemlisi, dolaysız verili olana sıkı sıkıya bağlılıktan ayrılıyor görünmektedir. Hartmann bilen kişinin hiçbir zaman nesnenin kendisini ele geçiremeyeceğinin ve onu âdeta gasp edemeyeceğinin de pekâlâ farkındaydı. Zira, bilinen nesne "el değmemiş" (*unangetastet*) kalmak zorundadır ve hiçbir zaman da içkin olamaz. Hartmann'ın çıkış yolu bilgimizle fiilen geri getirilen şeyin, yani –nesnenin imgesi (*Bild*) olarak da adlandırılan– bir yaratım (*Gebilde*) şekliyle nesnenin içkin bir çift (*Wiederkehr*) olduğu sonucuna varır.

Bu içkin "imge" tam olarak nedir? Onu nasıl bilebiliriz? Hartmann onun, bilinen nesne gibi doğrudan verili olmadığını teslim ediyordu. Yalnızca düşünümsel bir analiz onun farkındalığını bize verebilir. Bu türden bir analiz yanılsama (*Täuschung*) durumuyla başlamak zorundadır. Burada bir imge, yanılsama açığa vurulduğunda, genel olarak belirlenebilir. Şimdi, varsayılan her bilginin potansiyel olarak bir yanılsama içerdiği yönündeki bir fark edişten başlamak suretiyle, Hartmann tüm bilişsel ilişkilerin, yanıltıcı olmayanların bile, sıklıkla "idea" (*Vorstellung*) olarak adlandırılan bir üçüncü unsuru içerdiği çıkarımında bulunuyordu. Bu, bir argüman parçası olarak pek net görünmeyebilir. Ancak, daha da önemli olansa, yanıltıcı olanlar da dâhil olmak kaydıyla, sözüm ona bilgi durumlarının aslında içkin "imgeleri" içerdiği yönündeki fenomenolojik bir varsayımı [Hartmann'ın] ortaya koyup koyamayacağı sorusudur. Paul Linke'nin

bu noktada karşı çıktığı Hartmann, yanılsama olanağının düşünüldüğü andan itibaren –söz gelimi müteakip düşünümün sonucu olarak– kendi edimlerimize yönelik farkındalığımızla karşılaştırılabilecek bir tarzda dikey bilgide bile söz konusu imgeyi görmenin mümkün olduğunu düşünüyordu. Konjonktür şu konuda bütünüyle mesnetsiz değildir: Hartmann'ın imge teorisinin doğrudan bir fenomenolojinin neticesi değil, bilginin ne olması gerektiği yönündeki başlangıç niteliğindeki bir kavrayışı (söz gelimi bir tür avı yakalama faaliyeti), bir avın henüz yakalanmamış olduğu ve bilmemizden etkilenmeyeceği yönündeki net bir olguyla uzlaştırma girişiminin neticesidir.

Demek ki Hartmann'ın bilgi fenomenolojisi, bağımsız nesnelerin ele geçirilmesi olarak ve –apaçıklığın kesinlikle daha az doğrudan ve kesin olduğu– "imgeler" gibi entitelerin tanıtılmasıyla fenomenlerin yapılandırmacı bir yeniden-yorumunun kavranması olarak, bilginin amacı ve doğası konusundaki mütevazı görüşümüze yapılan yürekli bir vurgunun tuhaf bir karışımını içermektedir.

B. GERÇEKLİĞİN VERİLİLİĞİ – Hartmann'ın kavradığı şekliyle ontoloji hem idealizm hem de realizme doğru katı bir taraf-sızlıkla başlamaktadır. Fenomenleri fenomenler olarak tanımlamaktadır. Hartmann şeylerin fenomenlerini gerçek şeylerin kendileriyle özdeşleştirme hakkımız olmadığını ısrarla vurguluyordu, "fenomenologlar"ı bu kafa karışıklığıyla suçluyordu.

Bununla birlikte, fenomenolojiye dayanan bir ontolojinin daimî olarak tarafsız kalması gerekmiyordu. Belli fenomenler aşkın bir gerçeklik dünyasının ötesine geçmemizi sağlayabilir. Gerçekliğe uzanan yol Hartmann'ın "aşkın" –açıkçası "aşkın" bilgi nesnesi olarak adlandırdığı şeyden farklı bir anlamda aşkın– olarak adlandırdığı edimler grubunda yatmaktadır. Bu edimler, kelimenin düz anlamının imâ ettiği üzere, kendilerinin "ötesine geçerler" ve böylelikle aksi takdirde bilinç alanımız dışında kalacak bir sahaya erişimimizi sağlarlar. İşte bunlar gerçekliğin kendisinin, salt fenomenalliğin aksine, verili olduğu bu edimlerdir.

Hartmann'a göre, böyle bazı edimler vardır. Biliş hiçbir şekilde tek edim olmamakla birlikte, en açık olanı da değildir. Bunlar arasında daha önemlisi, "duygusal anlamda aşkın edimlerdir", "etkinlik, enerji, mücadele, müdahil olma, risk, acı çekme ve etkilenme" (*Betroffensein*) içerikleriyle (*Zur Grundlegung der Ontologie*,

s. 177), başka bir deyişle, önümüzdeki nesneyle olan gerçek nedensel temasımızla, karakterize edilir. Hartmann duygusal anlamda bu aşkın edimleri etkin ya da kendiliğinden edimler, söz gelimi isteme ve alıcı [receptive] edimler ve Hartmann'ın ana ilgi alanını oluşturan neşelenme olarak altbölümlemiştir. Umut ve korku edimlerinin yanı sıra, beklenti, hazır olma ve önsezi gibi ileriye yönelik duygulara da dikkat çekmişti; ne var ki bunlar için hiçbir bilişsel iddiada bulunmamıştır.

Bilgimizle yaklaştığımız nesnelerin içinde, Hartmann onların neliği (*Sosein*) ile bunluğu [thatness] (*Dasein*) arasındaki bilindik ayrımı yapar. Hartmann'a göre, gerçek yaşamın doluluğundan göreli olarak kopan bir edim olarak teorik bilgi, bu nesnelerin bunluğuna değil de yalnızca onların neliğine yeterince sıkıca sarılır. Teorik-olmayan ya da duygusal olarak aşkın edimlerin işlevi, bunluklarıyla ya da gerçeklikleriyle geçerli bir temas kurmaktır. Şüphesiz ki Hartmann "duygusal" edimler için gerçekliği açığa çıkarma işlevi iddiasında bulunan ilk kişi değildi. Maine de Biran'dan Scheler'e volüntarist felsefeciler iradeye yönelik kendiliğinden edimleri, gerçekliği –sahiden gerçek nesnelerden elde ettikleri– direnç olgusuyla sınama ve onu açığa çıkarma gücüne bağlıyorlardı. Hartmann'ın getirdiği yenilik "kendiliğinden" edimlerden daha geçerli bir kanıt sağlayanın duygusal anlamda "alıcı" deneyimler olduğu varsayımına dayanmaktaydı.

Duygusal anlamda alıcı edimlerde olan şey, Hartmann'a göre, bilen kişinin kelimenin empatik anlamıyla bir "deneyim" tarafından "vurulması" ya da çarpılmasıdır (*betroffen*). Bunu ifade etmek için, Almanca "*Erfahrung*"dan daha ifade edici kelime: "*Widerfahrnis*", yani bir şeyin, İngilizce "vuku bulma" kelimesinin harfi anlamında imâ edildiği şekliyle üzerimize "geldiği" bir deneyim. Bir-deneyimi-yaşantılama ve hatta ona-katlanma [suffer-through] anlamında bile *Erlebnis* bu duygusal şokun benzer formlarına biçim verir.

Şimdi bu gerçeklik şoku kesinlikle bütünüyle gerçek bir olaydır. Dolayısıyla, rahatsız edici ya da sıkıntı verici bir şeyden, yani şoke eden ya da meydana gelen bir nesneden etkilendiğimizi imâ etmektedir. Özellikle acı çekme bize bu acı çekmenin kaynağının gerçekliği hakkında yanılmaksızın bir şeyler söyler. Sertlik ya da peklik gerçekliğin kendisini sürekli ve upuygun şekilde deneyimlememizi sağlar. Yine de bu deneyimin çarpıcılığının, onunla meşguliyetimize bağlı olarak türevleri vardır. Allak bullak ol-

mak, tutulmak, bir şeyin güçlü etkisi altında kalmak bu deneyimin tüm formlarını teşkil etmektedir. Ancak, deneyimler ve verilişin mütekabil formları değişse de onlar aracılığıyla verili olan, yani tüm haşinliğiyle gerçekliğin kendisi aynı kalır.

Bu veriliş formuyla karşılaştırıldığında, gerçekliğin kendiliğinden iradi edimlerimize direnç göstermesiyle tezahür etmesi Hartmann için ikincil bir şey olarak görünmektedir. Daha çarpıcı olan, ona göre, nesnelerin kendi inisiyatifleriyle bize söylemek zorunda oldukları şeydir. Bu nedenle, yalnızca kendiliğinden edimlere yoğunlaşmak yanlış olur. Bu temele dayanarak, kişi gerçekliği bir iradenin dışavurumu olarak yorumlamak için voluntarist metafizikle devam ederse, bu özellikle yanıltıcı olacaktır.

Bu yine de bu türden bir verilişin gerçekliğe dair kesin bir kanıtı teşkil edip etmediği sorusu havada kalır. En baştan şu fark edilmelidir ki Hartmann hiçbir zaman algıya dayanan duygusal edimlerin (yine de bu yanlış bir adlandırmadır, patetik bir yanılgıyı imâ etmektedir) fenomenlerin neliği için geçerli bir kanıt oluşturacağını iddia etmiyordu. Burada asıl mesele yalnızca onların bunluğudur. Ancak bunda bile, Hartmann gerçekliğin söz konusu fenomeni aştığını fark etmişti. Onun varsayımı yalnızca şudur: "Etkilenmenin ve onun değişimlerinin kipinde, belli fenomenal içerikler fenomen olmayan bir şeye, ancak karakteristik olarak fenomenal-dışı ya da trans-fenomenal olan bir şeye doğru kendiliğinden ve hatta zorunlu olarak (*gebieterisch*) ve de kaçınılmaz olarak götürür."[13] Teorik olarak bilişsel edimlerle duygusal olanlar arasındaki fark, Hartmann'ın anlayışına göre, bu ikincisinin fiili yaşamımızın tümünün gerçekliği içinde derinden derine gizlenmiş olduğu olgusuna dayanır, buna karşın ilki [bilişsel edimler] nispeten istisnai olan bağımsız durumları temsil eder.

Bir şüpheci bile gerçeğin dikkat çekiciliğiyle, haşinliğiyle ve dizginlenmiş gücüyle pek başa çıkamaz, tıpkı duygusal olarak aşkın ve özellikle duygusal olarak alıcı edimlerde ortaya konulduğu gibi. Ancak bu deneyimlerin daha büyük bir etkisi onları yanılmaz hâle getirmez. Zira, onlar bile, yalnızca düşlerde değil, daha ciddi bakıldığında, takıntılı fikirler durumunda da bizi yanıltabilirler. Gerçeklik dışındaki faktörler alıcı edimlerin yarattığı şoku açıklayabilirler. Hartmann gerçeklik fenomenolojisine önemli bir bölüm eklemiştir. Ancak, Hartmann'ın kendi öncülle-

[13] *Zur Grundlegung der Ontologie*, s. 225.

rine dayanarak, gerçekliğin kendisine yönelik mutlak bir atılım gerçekleştirdiğini iddia etmek mübalağa olurdu.

C. DEĞERİN KEŞFİ VE DEĞER BİLİNCİNİN DARLIĞI

Hartmann'ın *Ethik*'inin fenomenolojik kısmının başlıca ilgisi değerlerin kendilerine yönelik sistematik bir incelemeye dayanır. Bununla birlikte, bu, değer bilincini ve onun çeşitli formlarını göz ardı edebileceğimiz ve etmiş olduğumuz anlamına gelmez. Söz konusu nokta, Hartmann'ın değerlerin keşfedilme biçimine yönelik tartışmasıdır.

Hartmann da etik kanıların ve bireylerin ve de uygarlıkların felsefelerinin farklılaştığı ve değiştiği olgusuyla ilgileniyordu. Yine de değerlerin farklılaşan ve değişen değerlendirmelerden bağımsız olduğu kanısına sıkı sıkıya bağlıydı. Değerler insanlık gelişip büyürken keşfedilir. Hartmann, değerler âlemindeki bu tür yeni keşiflerin bakış açısından, Yunan değerlerinden Hristiyan değerlerine, Hristiyan değerlerinden de Nietzsche gibi görünürdeki devrimcinin modern değerlerine olan değişimini açıklıyordu. Değişen, değerler değil, değerlerin kendilerini dışa vurduğu değer bilincidir.

Yine de bu, değerler alanımıza sürekli eklemede bulunduğumuz anlamına gelmez yalnızca. Açıklanmayan nedenlerden ötürü, insani değer bilincimiz sonsuzca yayılamaz, dar bir alanla sınırlıdır. Sonuç olarak, bir yanda yeni keşfedilen değerleri eklediğimizde, diğer yanda onları yitirmeye ya da unutmaya uygun hâle geliriz. Başka bir deyişle, değer bilincimiz bir sahne ışığı gibi değerler alanı boyunca "göç eder". Demek ki değerlendirmedeki değişikliklerin değerler spektrumundan bakıldığında farklı seçimler bakımından açıklanması gerekir. Bu sınırlara karşın, Hartmann daralan alanımızdaki küçülmenin yanı sıra genişleyen bir büyümeyi de kabul ediyordu. Ancak, büyüme daha sınırlı deneyimlerin yoğunluğu ve dolaysızlığı pahasına gerçekleşir. Değerler alanı boyunca değer bilincinin hareketindeki dalgalanmalar değişen hızlarda gerçekleşir, bazıları o denli hızlıdır ki devrimlere karşılık gelmektedir. Hartmann için, bu türden devrimci bir değişim örneği komşuluk sevgisinin Hristiyanlık tarafından keşfiydi.

Değerlerin bir keşif sürecinin nesnesi olduğu fikri, diğer fenomenologlar tarafından imâ edilse de Hartmann tarafından hiçbir zaman o denli açık ifade edilmemiştir. Öte yandan, Hart-

mann hakiki bir keşfin konstitüsyonunu, bu keşfi sözde keşiflerden ayırt edecek kadar yeterli bir ayrıntıyla betimlemiyordu; bu sözde keşiflerde değerlere yönelik hiçbir "bulgu" vuku bulmuyor, ancak sadece değer-vermemiz geçici heves ve moda gibi ikincil etkiler altında değişikliğe uğruyordu.

D. HAREKETE GEÇİRİLMİŞ İDEALLER (*Aktuales Seinsollen*)[14] – Hartmann'ın etiği yalnızca Scheler'in değerler sistemini kopyalamaz. Hartmann'ın etiği söz konusu sistemi önemli yönler itibarıyla değişikliğe uğratır ve ona diğer yönler bakımından eklemede bulunur. Görünüşe göre küçük, ancak potansiyel olarak oldukça verimli olan ve karakteristik bir ekleme, sırası gelmişken Scheler bizzat bunu hoş karşılamıştır, Hartmann'ın ideal olması-gerekenle etik olması-gereken arasına yerleştirdiği bir olması-gereken tipinde örneklenir. İdeal bir olması-gerekenin olgusal koşullarla çelişkili olduğu her noktada bir yeri vardır. Sonuç iki alan arasındaki ideal bir gerilim durumudur. Hartmann'ın "edimsellik" terimiyle gösterdiği işte bu gerilimdir ki; bu terim ideal olması-gerekenin aksi takdirde yalnızca potansiyel bir statüsü olduğunu imâ etmektedir. İki düzen arasındaki uyumsuzluğa ve aynı zamanda ideal olması-gerekenin rütbesine bağlı olarak, bu edimselliğin dereceleri vardır. Bu fenomene iki sayfadan daha az ayıran Hartmann ona değinmekten biraz daha fazlasını yapmıştır. Ancak, bu iki sayfa böyle belirlenen ideal gerilimin sui generis bir fenomeni oluşturduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Daha fazlası bu keşfin tüm önemini ortaya koymak için geliştirilecektir.[15]

6. Hartmann'ın Fenomenolojisinin Değerlendirilmesine Doğru

Hartmann fenomenolog olduğunu bizzat beyan etmese de mevcut bağlamda, eleştirel ontolojisinde bu fenomenolojinin değerlendirilmesini gerektirecek kadar fenomenoloji bulunmakta-

---

[14] Stanton Coit'nın çevirisi (vol. I, s. 249) bunu "pozitif olması-gereken" terimiyle tartışmalı bir karşılık verir.

[15] Yazar *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* LXVI'da (1958), 243-53, "Zur Ontologie des idealen Sollens" başlığı altında bir kısmı yayımlanan hakların ve ödevlerin ahlaki temelleri üzerine yazdığı yayımlanmamış Almanca bir elyazmasında buna girişmiştir.

dır. Bunun yanı sıra, görmüş olduğumuz üzere, onun "aporetik"inde ve "teori"sinde bile kabul ettiğinden çok daha fazla fenomenoloji bulunmaktadır. Zira, Hartmann en geniş anlamıyla fenomenolojinin temel ilkelerine, fenomenlerin görüsel farkındalığına felsefeyi dayandırma gerekliliğine kesinlikle uymuştu, her ne kadar düşüncenin zaman zaman görüyü (*Anschauung*) aşmak zorunda olduğunu beyan etse de. Aynı zamanda, tüm ontolojisi boyunca, özlerin görüsünün ve özsel bağlantıların haklılığını savunup uygulamıştır. Onun başlıca ilgisinin verililik tarzından ziyade, nesnelere yoğunlaştığı söylenebilse de yine de verililik problemlerine kimi zaman özel bir ilgi göstermiştir (söz gelimi, aşkın edimlere yönelik çalışmasında); görünüş kiplerinin özellikle önemli olduğu estetiğinde belki de çok daha fazlasını yapmıştır. Realist Hartmann'ın Husserl'in fenomenolojik indirgemesini ortodoks bir anlamda uygulamadığı doğrudur. Yine de ontolojisini realizme olduğu gibi idealizme yönelik de tarafsız bir tutumdan hareketle başlatmak konusunda endişeli olduğuna dikkat çekilmelidir.

Tüm bu yapılanlar Hartmann'ın genel olarak Fenomenolojik Hareketle hiçbir zaman kendini özdeşleştirmeyeceği olgusunu telafi etmez. Onu ölümünden sonra bu hareketin mensuplarından birine dönüştürmek bu nedenle haksızlık olurdu, bu isterse onursal olsun. Basitçe söyleyelim: Hartmann'ın felsefesi bağımsız ve fazlasıyla ortodoks olmayan bir müttefik statüsüne onu yakıştıracak denli yeterli fenomenolojik içeriği kapsar.

Bununla birlikte, yalnızca bu olgu fenomenolojik başarısının niteliksel bir methiyesini henüz imâ etmemektedir. Bazı yönlerden bakıldığında bu olağanüstüydü. Başka hiçbir fenomenolog onun yazısının ayırt edici niteliği olan muazzam bir basitlik ve netlikle yazmamıştır; bu nedenle [diğerlerinden hiçbiri] onunki denli tercüme edilebilir değildir. Kimi zaman bu basitlik yanıltıcı olabilir. Zira ifadenin açıklığı düşüncenin aynı ölçüde açık olduğu anlamına gelmez. Ancak bu, Alman felsefecileri arasında fazlasıyla nadir olan bir yazım tarzının meziyetinden bir şey yitirmez.

Scheler'in tam aksine, Hartmann verimli üretiminin açık ve özenli düzenliliği bakımından da emsalsizdir. Tüm bunların hepsi inandırıcı olmayabilir. Ancak okurunu felsefi bir sarayın geniş koridorlarında kaybolmasından alıkoymak için elinden geleni yapmıştır.

Fenomenolojiyle bağlantılı başka hiçbir düşünür Nicholai

Hartmann kadar kapsamlı bir felsefi düşünce sistemi geliştirmemiştir. Bu, ilk bakışta, sistem kurmaya, en azından spekülatif bir damarda, şüpheyle bakan bir felsefe için düzülen şüphe götürür bir methiye olarak görülebilir. Bu nedenle, Hartmann tarzı sistematik bir düşünmenin emsalsiz olmasa da farklı olduğunu anlamak, çözümler değil, bir problemler sistemi takdim ettiği müddetçe önemlidir. Onun çıkardığı sonuçlarda esnek olmayan ve kavranılması zor hiçbir şey yoktur. Daha uygun sonuçlar için kapıyı da daima açık bırakıyordu. Hartmann'ın, kayda değer bir sıklıkla, bir kapısı bile yoktu ve söz konusu problemi bütünüyle açık bırakıyordu.

Böyle bir açıklık, kapsamlılık girişimine –her ne kadar erimizin ötesinde olsa da– karşı olmayan ve olmaması gereken fenomenolojik bir felsefe yapma tarzının tinine uygundur. Öte yandan, Hartmann'ın yazma tarzını işbaşındaki fenomenolojik bir yöntemin özellikle iyi bir örneği olarak önermek pek tavsiye edilemez. Zira onun takdim ettiği şey çoğunlukla, bu sonuçları elde etme şekline dair bir içgörü sunma formundaki bir yaklaşımının, değişmez olmasa da hazırlop sonuçlarıydı. Aslında, Hartmann'ın bulgularını ortaya koyma biçimi dogmatik bir bildiri görünümündeki bir kesinlik ve özgüven içermektedir çoğunlukla. Bu, daha eleştirel bir okura onları topyekûn reddetme ya da bütünüyle benimseme arasında talihsiz bir seçim sunmaktadır çoğu zaman.

Hartmann'ın verili olana müdahale etmeme konusundaki endişesine rağmen, kişi Yeni-Kantçı geçmişinden rahatlıkla arta kalabilen belli düşünce kalıplarının çarpıtıcı etkisi değilse de bir biçimlenmenin de farkına varabilir. Kategoriler formelleştirici kesinliklerini büyük ölçüde yitirse de onda fenomenleri kategoriler gözünden görme eğilimi vardır. Daha yakından bakıldığında kat'i işlevsel ilişkilerin kesinliğini pek az taşıyan, ancak eğilimlerden çok da fazlası olmayan yasalar biçimindeki genel içgörüleri açıklamayı sever.

Son olarak, Hartmann uzlaştırılamaz antinomileri ve nihai akıldışılıkları keşfetmekten neredeyse gurur duyuyor gibidir. Bu eğilimin rahat bir uyumdan kaçınan kullanımları olabilir. Ancak problemlerin vaktinden evvel hasıraltı edilmesine de götürebilir –ve Hartmann'da bu kimi zaman olmuştur– dolayısıyla bizi yarı gizemli bir atmosferde bırakabilir. Hartmann kendini fenomenleri –kişinin Kantçı ve Hegelci diyalektiğin kalıntılarından pekâlâ

şüphe duyabileceği– bu tür bozguncu şemalar ışığında görmekten hiçbir zaman alıkoymamıştır. Onlar fenomenlerle olan erişimi engellememiş, ancak kimi zaman yorumlara müdahale etmişlerdir.

Hartmann'ın fenomenolojisi fenomenolojinin en saf formu olmayabilir. Ancak onun en zengin cevherlerinden bazılarını içermektedir.

7. Hartmann'ın Takipçileri ve Fenomenoloji

Bu arada Hartmann'ın felsefesinin Alman felsefesinde ne denli daimî bir etki bıraktığını tahmin etmek zordur. Hartmann'ın her zaman umut ettiği ve ortaya koyduğu gibi, temel ontolojik girişimini yürütmeye hazır geçici bir takipçilikten daha fazlasını çekmeyi ne denli başardığı açık bile değildir. Onun akademik etkisi kesinlikle yavaş hissediliyordu. Bir tek Köln yılları boyunca (1925-1931), daha geniş çaplı ve işbirlikçi öğrenciler grubuna sahiptir. *Das Problem des geistigen Seins*'a yazdığı önsözde bu öğrencileri methetmiştir. Akademik başarısının zirvesine ulaştığı yıllarda, Berlin'de ve son olarak da Göttingen'de, bir o kadar takipçi daha çektiği yönünde daha az kanıt bulunmaktadır. Daha önceki ve daha sonraki bir öğrenciler grubunun onun anısına yayımladığı bir kitap başlıca kaygılarına yönelik ilginin hâlâ ne denli canlı olduğunu göstermekten yoksundur. Bu gruba en yakın olan Göttingen'deki HERMANN WEIN'dır. Ancak, mevcut bağlamla ilgili olan şey onun takipçilerinin fenomenolojik çabalarla ne denli ilgilendiği sorunudur. Şimdiye dek bu yönde açık bir kanıt bulunmamaktadır.

Seçilmiş Kaynakça

Başlıca Eserler

Platos Logik des Seins (1909).

Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis (1921). Tercüme: Fransızca (1947) R. Vancourt.

Ethik (1926). Tercüme: İngilizce (1932) Stanton Coit – Bazı teknik terimler dışında iyi bir çeviridir.

Das Problem des geistigen Seins (1933).

Zur Grundlegung der Ontologie (1935).

Systematische Philosophie in eigener Darstellung (1935).

Möglichkeit und Wirklichkeit (1938).

Der Aufbau der realen Welt. Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre (1940).

Neue Wege der Ontologie (1949). İngilizce Tercüme (1953) R. C. Kuhn – iyi bir çeviri; bazı bölüm başlıkları aşırı basitleştirilmiş.

Philosophie der Natur. Abriss der speziellen Kategorienlehre (1950).

"Hartmann, Nicolai" makalesi, Ziegenfuss içinde, Werner, *Philosophenlexikon (1949).*

Ölümünden sonra yayımlananlar

Teleologisches Denken (1951).

Ästhetik, editör Frida Hartmann (1953).

Almanca Monograflar

HEIMSOETH, HEINZ ve HEISS, ROBERT, eds., *Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk (1952).*

İngilizce makaleler

BECK, LEWIS W., "Nicolai Hartmann's Criticism of Kant's Theory of Knowledge," *PPR* II (1942), 472-500.

COLLINS, JAMES, "The Neo-Scholastic Critique of Nicolai Hartmann," *PPR* VI (1945), 109-32.

CREEGAN, R. F., "Hanmann's A priorism," *Philosophical Review* L (1941), 528-30.

EATON, HOWARD, O., "The Unity of Axiological Ethics," *International Journal of Ethics* XLIII (1932), 23-36.

GARNETT, A. C., "Phenomenological Ethics and Self-realization," *Ethics* LIII (1943), 159-72.

GIBSON. W. R. BOYCE, "The Ethics of Nicolai Hartmann," *The Australasian Journal of Psychology and Philosophy* XI (1933), 12-28; XII (1934),33-61; XIII (1935), 1-23.

HAZELTON, R., "On Hartmann's Doctrine of Values as Essences," *Philosophical Review* XLVIII (1939), 621-32.

HEISS, ROBERT, "Nicolai Hartmann: A Personal Sketch", *The Personalist* 42 (1961), 469-86; Heimsoeth H. ve Heiss, R., ed.'den (1952) çevrilmiştir.

HOOK, SIDNEY, "A Critique of Ethical Realism," *International Journal of Ethics XL* (1929), 179-210.

JAMES, Sr. HELEN, "Nicolai Hanmann's Study of Human Personality," *The New Scholasticism* 34 (1960),204-33.

JENSEN, O. C., "Nicolai Hartmann's Theory of Virtue," *Ethics* LII (1942), 463-79.

LANDMANN. MICHAEL. "Professor Nicolai Hartmann and Phenomenology," *PPR* III (1944), 393-423.

MOHANTY. J. N., "Remarks on Nicolai Hartmann's Modal Doctrine," *Kant-Studien* 54 (1963), 181-88.

OAKELY, H. D., "Nicolai Hanmann's Concept of Objective Spirit," *Mind* XLIV (1931), 39-57.

RAMSEY. K. V., "Theism and the Ethics of Nicolai Hartmann," *Church Quarterly Review* CXIX (1935), 208-25.

SCHAPER. EVA, "The Aesthetics of Hartmann and Bense," *Review of Metaphysics* 10 (1956), 289-307.

SCHILPP, P. A., "Is Standpointless Ethics Possible?" *Philosophical Review* XLIV (1935), 227-32.

SCHLARETZKI, W. E., "Ethics and Metaphysics in Hartmann," *Ethics* LIV (1943), 273-82

SMITH, JOHN E., "Hartmann's New Ontology," *Review of Metaphysics* VII (1952), 583-601.

WALKER, M. G., "Perry and Hartmann: Antithetical or Complementary?" *Ethics* XLIX (1938), 37-61.

İngilizcedeki Çalışmalar

MOHANTY, J. N., *Nicolai Hartmann and A. N. Whitehead. A Study in Recent Platonism.* Calcutta, 1957.

SAMUEL, OTTO, *A Foundation of Ontology. A Critical Analysis of Nicolai Hartmann* (1954).

En Kapsamlı Kaynakçalar

BALLAUF, THEODOR, Heimsoeth H. ve Heiss, R., eds., *Nicolai Hartmann* içinde. ss. 286-308.

WIRTH, INGEBORG, *Realismus und A priorismus in Nicolai Hartmanns Erkenntnistheorie.* Berlin: de Gruyter. 1965, ss. 141-48, 1952'den sonraki yayınlar için.

VII
BİR FENOMENOLOG OLARAK MARTIN HEIDEGGER (1889-1976)

Wege, nicht Werke.[1]

1. *Heidegger'i Anlamak Üzerine*

Ellilerde ve altmışlarda Martin Heidegger adı Alman sahnesini değil, aynı zamanda Kıta ve İspanyol-Amerikan felsefe sahnesini de gölgede bırakmıştı. Bu olgu en azından Anglo-Amerikan dünyası için bir muammaya işaret etmektedir. Heidegger türünde bir düşünüre duyulan hayranlığı ne açıklayabilir? Kesinlikle ilk yayınlarının hacmi değil. Bunun yanı sıra, onun en hacimli eseri, *Sein und Zeit* bir torso olarak kalmıştır ve böyle kalmaya devam edecektir. Yine de okurunu, ister geçmişteki isterse de şimdiki diğer pek çok felsefeden –fiilen yasaklayıcı olmasa da– daha fazla talepkâr bir dil ve düşünme tarzıyla karşılar. Heidegger'in yaşam tarzını çepeçevre saran bazı hadiseler tipik Alman üniversitesi felsefecilerininkiyle karşılaştırıldığında fazlasıyla sıra dışı olsa da ne onun kişiliği ne de görünüşü akademik ve akademi dışındaki dünya üzerindeki tesirini yeterince açıklamaz.

Bununla birlikte, Heidegger'in Anglo-Amerikan düşünürler üzerinde hiçbir izlenim bırakmadığını düşünmek de yanıltıcı olacaktır. Bu izlenimin ölçüsü Gilbert Ryle gibi bir analitik felsefecinin onun magnum opusunu gözden geçirirken bir zamanlar ona gösterdiği hürmette bulunabilir; söz konusu eser ağır tenkide ve çıkarılan negatif sonuçlara karşın, aşağıdaki gibi cümleleri içeriyordu:

Özel girişiminden ve takip ettiğim kadarıyla söz konusu girişim-

[1] Motto Heidegger tarafından ölümünden iki gün önce çalışmalarının *Gesamtausgabe*'si için önsöz yerine seçilmiştir.

deki bu başarılarından ötürü ona yalnızca hayranlık duyuyorum... O, muazzam inceliğiyle ve bilince dair incelemesinin araştırmacılığıyla, yöntemlerinin ve çıkardığı sonuçların gözü pekliği ve özgünlüğüyle, ortodoks felsefe ve psikolojiye dair bilindik kategorilerin ötesinde düşünmesini sağlayan bitmek bilmeyen enerjisiyle kendini gerçekten önemli bir düşünür olarak ortaya koymaktadır.[2]

Sidney Hook'un otuzların başında Almanya'ya yaptığı bir çalışma gezisinden dönüşünün ardından, John Dewey'in Heidegger'e, özellikle insanın durumuna dair kavrayışına ve ihtimam göstermeklik (*Sorge*) kavramına, kayda değer bir ilgi duymaya başladığından bahsetmekte de fayda var; bununla birlikte, Dewey'in kendi düşüncesinde [Heidegger'in düşüncesiyle] çok az paralellik bile yoktur.[3]



17. Martin Heidegger (1930'lar)

[2] *Mind* 38 (1928), 555-70; Collected Papers I (1971), 197-214.

[3] Kişisel iletişim; ayrıca bakınız Sidney Hook's Portrait: "John Dewey," *The American Scholar* XVII (1948), 108.

Heidegger'in düşüncesine başka bir yaklaşım Paul Tillich'in etkisiyle ortaya konulur. Zira Tillich Heidegger'in düşüncesinin 1924-1925'ten bu yana, her ikisi de Marburg Üniversitesinde meslektaşken, yani Heidegger'in *Sein und Zeit*'ı oluşum hâlindeyken, kendi çalışmaları üzerindeki belirleyici etkisini teslim ediyordu.[4] Heidegger'in önemi, Rudolf Bultmann söz konusu olduğunda çok daha güçlüdür; Bultmann'ın ünlü Yeni Ahit teolojisinin "mitolojiden arındırılması" (*Entmythologisierung*) Almanya dışında bile giderek artan bir ilgi uyandırmıştır.[5]

Ancak temel bir paradoks devam etmektedir. Bunu bütünüyle çözüme ulaştırmak için, yalnızca böyle muhteşem bir yankı uyandıran bir sesi değil, aynı zamanda Almanya'da ve dünyanın diğer yerlerindeki akustik durumları da değerlendirmek gerekecektir. Bundan önce bile, Heidegger'in tüm felsefesinin net ve eksiksiz bir takdimi, bugün herkesin erişebildiği kadarıyla, elzem olacaktır. Bu türden bir girişim yine de vakitsiz olacak ve şüphesiz ki benim gücümü aşacaktır. Bunu eleştirel bir tavırdan vazgeçmeksizin, şerh edilerek yorumlanmayı gerektiren klasik metinler gibi satır satır incelendiği müddetçe, Heidegger'in yazılarına gömülmeye hazır olanlara bırakıyorum.

Ne mutlu ki mevcut girişimin gereksinimleri daha sınırlıdır. Bunun için tek gereken şey Heideggervari bir muammayla, üzerinde böyle mukadder ve neredeyse ölümcül bir etki bıraktığı

---

[4] "Marburg'da 1925'te *Sistematik Teoloji* üzerine çalışmaya başladım; bunun ilk cildi 1951'de yayımlandı. Heidegger'in Marburg'da felsefe profesörü olduğu aynı zamanda, en iyi öğrencilerden bazılarını etkileyen yirminci yüzyıldaki varoluşçulukla yolum kesişti. Benim kendi düşünmemde bu karşılaşmanın etkisinin bütünüyle farkında olmadığım yıllardı. Direndim, öğrenmeye çalıştım, onun verdiği cevaplardan daha fazlasını düşünmenin yeni bir yolunu kabul ettim" (Kegley, Charles W. and Bretall, Robert W., eds., *The Theology of Paul Tillich*. New York: Macmillan, 1952, "Autobiographical Reflections," s. 14). – Ayrıca bakınız Paul Tillich, *The Interpretation of History* (New York: Scribner, 1936), s. 39 vd. – Tillich'in teolojisi örneğin Varlık ve "bir varolan" arasındaki ayrımı tam da Heidegger'in yaptığı gibi vurgular; bakınız Paul Tillich, *Systematic Theology* I (1951), s. 163 vd.; *Love, Power and Justice* (1953), ss. 18 vd. Ayrıca, Tillich'in, *varolanlar*la ilgilenen bilimlerden ayırt edildiği şekliyle, öznesinin *Varlık* olarak tanımlandığı tüm ontoloji kavrayışı, Heidegger'in düşüncesini yansıtır. Elbette ki Heidegger, Tillich'in yaptığı gibi, Varlığı Tanrıyla özdeşleştirmeyi inatla reddetmiştir.

[5] Burada Heidegger'in varoluşsal yorumu tam da Kitab-ı Mukaddes metninin mitik-olmayan bir anlamının imâ ettiği şeyi belirleme ölçütü olarak kullanılır. Bakınız Erich Dinkler, "Existentialist Interpretation of the New Testament," *Journal of Religion*, XXXII (1952), 87-96; John Macquarrie, *An Existentialist Theology. A Comparison of Heidegger and Bultmann*. London: SCM Press, 1955.

Fenomenolojik Hareket arasındaki bağlantıyı belirlemektir. Bu, çalışmasının fenomenolojik yönüne dair bir tartışmayı gerektirir yalnızca. Elbette ki bu türden bir ayrımın mümkün oluşu sorgulanmaksızın kabul edilemez. Bununla birlikte, bu olanak Heidegger'in bizzat fenomenolojiye verdiği neredeyse tüm referansları *Sein und Zeit*'tan sonra yazdığı yazılardan çıkartmış olması ve bu yazıların yalnızca kırkların sonunda yaptığı geriye dönük tartışmayla tekrar gün yüzüne çıkması gerçeğiyle imâ edilir.

Heidegger'i, özellikle Heidegger'in belirleyici orta dönemini, anlamak konusundaki en büyük güçlük şüphesiz ki dilseldir. İstisnai ölçüde Almanca bilmeyen hiçbir okurdan Heidegger'in dilinin ve tüm çağrışımlarının anlamının derinliğini kavramaları beklenemez. İngilizceye tercümedeki aksaklıklar açıkçası öncelikli olarak bu zorlukla ilişkiliydi. Ancak, ana dili Almanca olan biri bile çoğu zaman Heidegger'in yazma tarzını nüfuz etmesi zor olarak görür; söz konusu yazma tarzının neredeyse gündelik Almancaya tercüme edilmesi gerekebilir. Zira Heidegger kelimelerin artık kullanılmayan kök anlamlarına dayanan yeni terimler oluşturmakla kalmamış, kılavuz nitelikte bir sözlük vermeksizin yeni ve hiç duyulmamış amaçlara yönelik olarak varolan kelimeleri kullanma ya da açık tanımlarla yeni kullanımları tanıtma yolunu izlemiştir. Bu nedenle Alman okurunun, tıpkı ana dilini, yani o dilin kullanımlarını deneme yanılma yöntemiyle gözlemleyerek öğrendiği gibi, gerçekten de Heidegger'in dilini öğrenmek dışında bir seçeneği yoktur. Dil probleminin gerçekten de Heidegger'in temel problemine yaptığı başlıca saldırısını savuşturduğunu daha sonra göreceğiz.

Heidegger'in yazım tarzının zorlukları onun etkisine yönelik muammayı derinleştirmektedir sanki. Bu nedenle, *Sein und Zeit*'tan sonra, Heidegger'in yazım tarzının tam anlamıyla olgunlaştığına değinmekte yarar var. [*Sein und Zeit*'ın] Kendine has niteliklerinden hemen hemen hiçbiri, Duns Scotus üzerine yazdığı Habilitasyon'u gibi daha önceki yayınlarında geçmez. Aslında, ilk başarısı ve şöhreti Freiburg'da ve Marburg'da verdiği derslere ve bu derslerin uyandırdığı beklentilere dayanıyordu. Ancak bu temel üzerindedir ki *Sein und Zeit*'ın Husserl'in fenomenolojik yıllığının VII. sayısında yayımlanmasının böyle güçlü ve dolaysız bir etkisi vardı.

Heidegger'in öğretme tarzının yazma tarzından kayda değer ölçüde farklılaşması onun konferans derslerinin daha sona ya-

yımlanmasından öğrenilebilir. Bu dersler *Sein und Zeit*'ın temel nitelikteki altbölümlerinin birbiriyle bağlantısı hakkında pek bir şey göstermez. Aslında onun ders verme tarzı "netliği ve titizliği/planlılığı" ile nitelendiriliyordu; Anglo-Amerikan dünyasında Ralph Barton Perry gibi bir açıklık ustası bile onun derslerinden birine katıldıktan sonra buna tanıklık ediyordu. Ayrıca, kişisel temasları, dingin sadeliği ve mütevazı açıklığı bakımından da Heidegger yalnızca tumturaklı yazma tarzıyla ve titizce zamanlanmış ders verme biçimiyle değil, aynı zamanda pek çok Alman akademisyenine özgü mesafeliliği, yani onun hayret verici ve çoğunlukla da esrarengiz olan mesajını çok daha etkili hâle getirmesine katkıda bulunan bir tezat bakımından da çarpıcı bir karşıtlık sergilemekteydi.

Bununla birlikte, Heidegger'in felsefi önemi onun yayınlarına dayanmak durumunda kalacaktır. Bunlardan kaçınmanın yolu yoktur. İkinci-elden izahlar, eğer varsa da çok azdır, bunlara giden yolun zeminini hazırlayabilir. İngilizcede şimdi mevcut açıklamalardan pek çoğu, varoluşçuluğa yönelik izahların – Heidegger bunları reddetmiştir– yanıltıcı bağlamında bulunacağı gerçeğiyle ihlal edilir. Onların pek çoğu Heidegger'in düşüncesindeki gelişimin farkına varamadı. Bu izahlar Heidegger'in çalışmasının fenomenolojik yönlerinin tanıtılmasından bile daha az uygundur. Bu nedenle, Heidegger'in fenomenolojisine yapılan hakiki bir tanıtımı ortaya koymaya yönelik zorlayıcı problem çözülmeden kalır. Bunu açıklamakla, onun önemli bir kanıttan yine de yoksun olduğu bir evrede çözülebileceğini imâ etmedim. Yine de zamanımızın önde gelen felsefi akımları arasında daha iyi ilişkiler kurmak adına da olsa bu girişimde bulunulmalıdır.

Sınırlı uğraşıma dönmeden önce son bir öneride bulunmak istiyorum, zira bunun Heidegger'in fenomenolojik yaklaşıma yönelik tavrının gelişiminde bile bir etkisi vardır. Heidegger'in Hölderlin çalışmaları 1936'da gün yüzüne çıkmaya başladığından beri, şiirin Heidegger'in düşüncesinde emsalsiz bir yer işgal ettiği ortaya çıkmıştı. 1954'de "Düşünme Deneyiminden" (*Aus der Erfahrung des Denkens*) başlıklı küçük bir cilt yayımlandı;[6] söz

---

[6] Albert Hofstadter tarafından *Poetry, Language, Thought* içinde çevrilmiştir. New York: Harper, 1971. *Gedachtes* başlığı altında altı ek şiir *Hommage à René Char* içinde yayımlanmıştır. Paris: Editions de l'Herne, 1971, ss. 179-81; Raymond Panikkar'ın University of California, çev. Santa Barbara için ek bir şiirle Keith Hoeller tarafından *Philosophy Today* 20 içinde çevrilmiştir (1976), 286-91.

konusu çalışmada onun iki kısa şiiri ruh hâlini belirleyen, bir sayfada şiirsel imge bakımından çarpıcı olan, karşı kutupta da daha soyut genel bir düşünümün takip ettiği bir protasisten [bir şiir ya da oyunun giriş kısmı] oluşan aforizmalar dizisini çepeçevre kuşatır. Bu şiirler –özellikle geç dönem düşüncesinde Heidegger'in ana kılavuzlarından bazıları olan– Hölderlin ve Parmenides'in tarzının eşsiz bir sentezini ortaya koyar. Şiir sanatına bu dönüş belki de Heidegger'in sırrına dair en iyi ipucunu verir. Temelde, saf felsefecilerden ziyade dünyanın filozof-şairlerine çok daha yakındır. Coleridge, Thoreau ve T. S. Eliot ona klasik sistem kurucularından daha yakındır.

Bunun yanı sıra, bu aşamada Heidegger'in tüm düşüncesini yorumlama girişiminin en azından elli yedi ciltlik çalışmalarının (*Gesamtausgabe*), üçte ikisi daha önce yayımlanmamıştı, nihai edisyonuna yönelik muazzam bir proje tamamlanmadan önce, hazırlık niteliğinde ve koşullu kalması gerektiğinin de farkında olunmalıdır. Açıkçası, bu koşul okurlarının çoğu hayattayken bile yerine getirilemez. Yine de şu anda yapabileceğim tek şey yakın gelecekte üstlenilmesi gereken yeni bir perspektife göre şimdi bana göründüğü şekliyle [bu çalışmanın] bir resmini sunmaktır.

2. *Fenomenoloji Tarihindeki Yeri*

Heidegger'in düşüncesi haklı olarak Fenomenolojik Hareket içine ne denli dâhil edilebilir? Mevcut girişim için kayda değer bir önem arz eden bu soru genelde sorulmadığı gibi buna cevap vermek de kolay değildir.[7] Özellikle, Hareket dışındakiler arasında bilindik öykü, Heidegger'in Husserl'in kendi tavsiyesiyle Freiburg'daki mevkisine geçişinin gösterdiği gibi, Husserl'in meşru varisi olduğuydu; sonuç olarak Heidegger'in felsefesi Husserl'in fenomenolojisinin meşru bir gelişimini temsil etmektedir; ve fenomenolojinin savunulması ya da ona karşı konulması Heidegger'in çalışmasındaki mantıksal sonuca bakılarak çözülebilir. Ancak, Husserl'in Heidegger'in düşüncesini nihai reddedi-

---

[7] Daha önceki tartışmalar için bakınız Bernard Delfgaauw, "La phénoménologie chez Martin Heidegger," *Études philosophiques* IX (1954), 50-56, ve Jean Hyppolite, "Ontologie et phénoménologie chez Martin Heidegger," *A.g.e.* 307-14. Şimdi durum değişmiştir. William Richardson'un *Through Phenomenology to Thought*'undan ayrı olarak bakınız, örneğin Bernard Baelen, *"Martin Heidegger as a Phenomenologist"* (1963) Bossert, P. J., ed., *Phenomenological Perspectives* içinde (1975).

şini daha iyi bilmelerinden ötürü ve belki de fenomenolojiyi Heidegger'in varoluş felsefesi için üstlendiği sorumluluktan kurtarma arzusundan hareketle, onda "ortodoks" fenomenolojiyi yozlaştıran ya da onu fenomenolojiden dönen kişi olarak görenler de vardır.

Heidegger'in fenomenolojiyle ilişkisinin tarihi Edmund Husserl'le ilişkisinin tarihiyle neredeyse aynıdır. Yirmilerin sonunda Scheler'le olan temasları, Scheler'in fenomenolojiye duyduğu ilginin zayıfladığı bir zamanda ve felsefi bir antropoloji başlıca ortak ilgilerine dönüştüğünde söz konusu olmuştur. Münih Çevresiyle kayda değer hiçbir teması yoktu.

Husserl ve Heidegger arasındaki ilişkinin son bir değerlendirmesi olgulara dair yeterli tüm bilgileri önvarsayar. Şüphesiz ki önemli bir kanıt hâlâ erişilebilir değildir. Ancak, yeterli malzeme en azından öykünün anahatlarını yeniden yapılandırmak adına mevcuttur.[8] Husserl tarafından bakıldığında, [söz konusu kanıt] hata bulmanın saçma olduğu kadar beyhude olacağı kişisel bir trajedinin tüm izlerini taşımaktadır. Üstelik, bu karutın büyük bir bölümü bu öyküyle ilgili değildir, geçici bir ilişkiden daha fazlasına mahal vermek adına, fazlasıyla bağımsız-fikirli olan ve kendilerini karakteristik uğraşlarına fazlasıyla veren iki düşünür arasındaki geçici ve nihai yabancılaşmayla ilgilidir sadece. Öte yandan, bu ilişkideki kronolojik olguların basitçe kayda geçirilmesi de gerekmektedir.

Göttingen dönemi boyunca, Husserl'le Heidegger arasında kişisel hiçbir temas yoktu. Doğrudur, Heidegger'in 1909'dan bu yana [Husserl'in] *Logische Untersuchungen*'ine dair özel çalışmalarına dayanarak ona duyduğu ilgi onunla kişisel olarak çalışma fırsatını isteyecek denli güçlüydü. Ancak, finansal zorluklar bunu engelledi ve onu memleketi Baden'de, Freiburg Üniversitesinde çalışmalarını tamamlamaya sevk etti.[9] Husserl 1916'da Freiburg'a vardığında, Heidegger felsefi eğitimini, özellikle Heinrich Rickert'in himayesinde tamamlamakla kalmamıştı, aynı zamanda fakülteye *Privatdozent* olarak da kabul edilmişti; 27 Haziran 1915 tarihli ilk dersi tarih yazımında zaman kavramıyla ilgiliydi. Duns Scutus üzerine habilitasyonuna yazdığı önsöz, söz

[8] Bunun çoğunluğu Karl Schuhmann, "Zu Heideggers Spiegel-Gesprach Über Husserl", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 32 içinde (1978) bulunabilir, 591-612.
[9] Sözlü iletişim, 12 Eylül 1953.

konusu tezde yayın bursuna dair talebiyle bağlantılı olarak Husserl'in yardımı için teşekkür etmiştir, ilk kişisel görüşmelerin Husserl'in 1916 Nisan'ında gelişinden hemen sonra gerçekleştiğini imâ etmektedir. Ancak, bu, Heidegger'in Birinci Dünya Savaşı'nda askerliğini bitirmesine ve daha yakın temasın kurulduğu tam zamanlı öğretim süreci başlayana dek gerçekleşmeyecekti. Bu nedenle Heidegger, özel kişisel bir sadakat beklentisinin Münih fenomenologlarından beklenenden daha fazlasını öngören bir anlamda hiçbir zaman Husserl'in öğrencisi olmamıştı. Üstelik, Heidegger Husserl'le tanışmadan da önce bazı yayınları olan kendi çapında oturmuş bir araştırmacıydı. Bununla birlikte, o zamandan bu yana tam zamanlı bir profesörle genç bir *Privatdozent* arasındaki yoğun felsefi kişisel ilişki ve dostluk şekillenmeye başlamıştı, özellikle Heidegger Husserl'in (Ocak 1919 tarihli) seminerinde asistanı olduktan sonra. Bu ilişkiyi tam manasıyla anlamak için Husserl'in neredeyse bütünüyle yeni öğrenci gruplarıyla Freiburg kariyerine başladığını hatırlamakta yarar var.

Daha de önemlisi, Husserl'in felsefi gelişimi, fenomenolojinin yeni idealist yorumuyla *Ideen*'in ilk cildinin yayımlanmasından bu yana onu uygulamada yalnız bırakmıştı. Sürekli artan yeni problemlerle ve biriken elyazması yığınlarını düzenlemekle başa çıkma uğraşında işbirlikçileri olarak yetkin öğrencileri ve araştırmacıları çekmeye fazlasıyla can atıyordu. Husserl kısa bir süre sonra yeni meslektaşının özgünlüğünü ve canlılığını keşfetmişti. Aynı zamanda, Heidegger'in fenomenolojiye duyduğu canlı ilgi, her ne kadar çoğunlukla *Logische Untersuchungen*'deki fenomenolojiye olsa da Husserl'de yakın işbirliği umutlarını, özellikle yaklaşmakta olan emekliliğinden sonra, Heidegger'in onun mevkisini devralacağı ve sonuçlandırmak zorunda olduğu çalışmasını devam ettireceği yönünde bir umut uyandırmıştı. Bizzat Heidegger'in bu umudu ne denli özendirdiği konusu muhtemelen cevaplanamayacak bir sorudur. Bununla birlikte, Heidegger'in fenomenoloji davasıyla kendini özdeşleştirdiği gerçeği, "Fenomenoloji ve Değerin Transendental Felsefesi" üzerine dersi ilk kez duyurduğunda, yani 1919'dan bu yana verdiği derslerin başlıklarından bellidir; Değerin Transendental Felsefesi açıkça Heinrich Rickert'in Yeni-Kantçı değer teorisini kastediyordu. O zamandan bu yana, 1923'te Heidegger Marburg'a tayinine dek her dönem, başlığında "fenomenoloji" kelimesi geçen ders ve seminer verdi. Bu, Marburg'da felsefi bağımsızlığı içinde geçirdiği beş önemli yıl boyunca bile devam etmişti. Husserl'in halefi ola-

rak Freiburg'a döndükten sonraki ilk dönemde, yeniden fenomenolojik seminerler vereceğini duyurmuştu. Çok daha çarpıcı olansa Heidegger'in bundan sonra akademik olarak ortaya koyduklarından fenomenoloji kelimesinin bütünüyle ortadan kalkmasıdır, Hegel'in *Phänomenologie des Geistes*'ı üzerine verdiği dersle (1930-31) ilişkili olanı hariç tutarsak.

Heidegger'in yayınlarında bu yönde kanıtlar bulunmaktadır. 1916 tarihli Duns Scotus kitabı, net bir sadakati ifade etmeden, Husserl'in fenomenolojisine duyulan yoğun ilgiyi ve onu tarihsel bir yorum yönünde kullanma teşebbüsünü göstermektedir. Heidegger hâlâ Marburg'dayken fenomenolojik *Jahrbuch*'ta çıkan ve ayrı bir kitapta Husserl'e özel bir ithafın bulunduğu (*"in Verehrung und Freundschaft"*) *Sein und Zeit* her ne kadar Husserl'e yapılan belli referanslar nispeten az olup pek göze çarpmasa da fenomenolojinin en çok dillendirilen birlikteliğini içeriyordu. Bununla birlikte, "fenomenoloji" kelimesi "Vom Wesen des Grundes"te, Heidegger'in 1929'da Husserl'in yetmişinci doğum günü için yazdığı *Festschrift*'e katkısı, Heidegger'in Freiburg'a dönüşünden bir yıl sonra yayımlanmıştı. Aynı yıl yayımlanan *Kant und das Problem der Metaphysik* söz konusu terimi, Heidegger'in nazarında, onun yeni *Fundamentalontologie*'siyle bizzat tamamlamaya niyetlendiği bir uğraş için nihayetinde yetersiz olan Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ni ele alışıyla bağlantılı olarak, nispeten kenarda köşede kalmış yerlerde yalnızca iki kere kullanmıştır. Bundan sonra, 1959'dan önce Heidegger'in yayınlarında fenomenolojiye dair daha açık olan iki atıfı bulabiliyoruz. Her iki atıf da *"Hümanizm Üzerine Mektuplar"*da (1949) geçer. Burada, tarihin Marksist yorumunun diğer bütün [yorumlara] göreli üstünlüğünü (dünyada modern insanın yabancılaşmasının ve yersiz-yurtsuzluğunun farkında oluşundan ötürü) teslim ettikten sonra, Heidegger şu açıklamada bulunuyordu:

> Ne Husserl ne de Sartre, şimdiye dek görebildiğim kadarıyla, Varlıkta tarihsel faktörün esas yerini (*das Geschichtliche*) tanımadığı için, ne fenomenoloji (*die Phänomenologie*) ne de varoluşçuluk yalnızca Marksizmle girdiği yapılandırmacı bir tartışmanın vuku bulduğu bir boyuta girmemiştir.[10]

---

[10] *Brief Über den Humanismus* (1949) s. 27 (Gesamtausgabe 9, s. 340); E. Lohmann tarafından Barrett, Wm., ed., *Philosophy in the Twentieth Century III* (1962) içinde çevrilmiştir, ss. 271-302.

Bu beyan kulağa sanki Heidegger kendini, yalnızca Husserl'in fenomenoloji versiyonundan değil, tüm fenomenolojiden koparmış gibi gelmektedir. Bununla birlikte, Heidegger'in fenomenolojiyi topyekûn olarak reddettiği böyle tek bir paragrafın gücü konusunda çıkarımda bulunmak acelecilik olurdu. Tam da aynı mektupta "fenomenolojik görmenin esas yardımına sıkıca sarılmak" istediğini vurgulayan başka bir cümle de vardır, buna karşın "bilim"e (*Wissenschaft*) ve "araştırma"ya (*Forschung*) "uygun olmayan bir yükselişi" reddediyordu (s. 41; GA 9, s. 357). Üstelik, Heidegger hiçbir zaman Fenomenolojik Hareketi topyekûn reddetmemiştir. Peki öyleyse, tüm fenomenolojik terminolojiyi uygulamada reddetmesinin anlamı ve ardında yatan neden nedir? Burada tekrar, onların fiili işbirliklerinde Husserl ve Heidegger arasındaki ilişkilerin gelişimi hakkında gerçeklere dayalı daha fazla bilgi edinmek önemlidir.

Heidegger'in Marburg yılları süresince, Husserl'le kurduğu temaslar hâliyle daha seyrek olmakla birlikte, Heidegger Kara Ormanlarda tur kayağına giderken Freiburg'a uğramayı sürdürüyordu. Bununla birlikte, başarısızlığı tüm ilişkiye kayda değer bir ışık tutan somut bir ilişki girişimi söz konusuydu. Muhtemelen, 1922'de Londra derslerinin devamı olarak, Husserl'den *Encyclopaedia Britannica*'nın on dördüncü edisyonu için fenomenoloji maddesi yazması talep edilmişti. Husserl bu durumun kendisiyle –elbette kendi yazdığı taslağa dayanan– ortak bir açıklama yaparak işbirliğinde bulunmaya Heidegger'i davet edecek denli önemli olduğunu düşünmüş gibi görünüyor. Bu ona Heidegger'i transendental fenomenolojinin son evresinde daha etkin bir katılımcıya dönüştürme şansı da veriyordu. Bu makalenin tarihi Walter Biemel tarafından, çok kapsamlı olmasa da kayda değer bir ayrıntıyla belirlenmiştir.[11] Mevcut bağlamda, aşağıdaki dokümanlar özel bir ilgiyi hak etmektedir:

i. Heidegger'in 1927 tarihli ayrı taslağı, daktiloyla yazılmış on bir sayfadan oluşmakta, *Sein und Zeit*'i hâlihazırda tamamladıktan sonra, Husserl'in ona yazdığı notlarla temiz bir şekilde hazırlanmıştı.[12]

---

[11] "Husserls Encyclopaedia Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu," *Tijdschrift voor Philosophie* XII (1950), 246-280, McCormick, P. M. ve Elliston, F. ed., *Husserl: Expositions and Appraisals* içinde çevrilmiştir. Notre Dame University Press, 1977.

[12] O zamanlar yayımlanmamış olsa da şimdi *Husserliana* IX'da bulunabilir, 256-63; Joseph A. Novak tarafından *The New Scholasticism* XLIV (1970) içinde "The Idea of

ii. Heidegger'in Husserl'in ana taslağı üzerine yaptığı yorumlar, Heidegger'in o zamanlar gördüğü şekliyle ortak bir zemini formüle etme girişimini temsil ediyordu.

Heidegger'in taslağı Husserl'in önceki versiyonuyla mukayese edildiğinde, özellikle yol göstericidir. Zira, burada Husserl kısa giriş niteliğindeki bir tanımdan sonra, hemen fenomenolojik bir psikolojinin tartışmasına girişmiştir. Böylece, öznel daireyi kendi çıkış noktası yaparak, ikinci bölümde öznel fenomenolojinin daha radikal bir formuna, yani transendental fenomenolojiye geçmiştir. Heidegger'in taslağı daktiloyla yazılmış iki sayfadan daha fazla tutan genel bir girişle başlar; söz konusu giriş "felsefe idesi ve bilince [sonsuz] gerileme[yle] (*Rückgang*)", bu sayfalarda tüm felsefenin kaygısı –Heidegger'in tüm metinlerine sirayet eden bir tema– "varlık olarak Varlık" diye nitelendirilir. Parmenides'ten bunu dile getiren ilk düşünür diye söz edilir. Şimdi Heidegger için kayda değer olan şey en başından beri bu problemin bu "Varlık" hakkındaki düşünceyi düşünümlemekle (*Besinnung*) bağlantılı olduğu olgusudur. Fenomenoloji, daha sonra, "bilincin bir gerilemesinin temel bir gerçekleşmesi, bu gerileme adımlarını yöneten biçim ve yasaların radikal ve net bir belirlenimi, bu gerileme süresince açılan sahanın temel sınırlarının çizilmesi ve sistematik olarak incelenişi" diye tanımlanmaktadır.[13] Bu formülasyon Husserl'in transendental öznelliğe yaptığı çok önemli vurguyu karşılayacak kadar ileri gidiyor görünse de, Heidegger bir keresinde şöyle eklemektedir: "[Öznellik], tür ve aşamalarının açıkça ortaya konulmuş türevinde, varolanın Varlığı (*Sein des Seienden*) hakkındaki sorunun hizmetindedir" – *Sein und Zeit*'in meselesiyle bağlantılı olarak tesis edilen bir ekleme. Pozitif bir bilim olarak psikolojinin, o zaman, aşkın bir varlığın kendini kurduğu öznel deneyimin ihtiyaç duyulan uğraşını devralmayı başaramadığı bildirilir. Bu takdimden sonra, Heidegger'in taslağı Husserl'in nihai formundaki fenomenolojik psikoloji izahına –ne var ki söz konusu izahta Heidegger'in takdimi bütünüyle çıkarılmıştır– neredeyse bütünüyle paralel olarak gider. Notlarından ve

---

Phenomenology" olarak çevrilmiştir, 323-44; ayrıca Thomas Sheehan tarafından *Listening* 12 (1977) içinde çevrilmiştir, 111-21.

[13] "Die grundsätzliche Einsicht in die Notwendigkeit des Rückganges auf das Bewusstsein, die radikale und ausdrückliche Bestimmung des Weges und der Schrittgesetze dieses Rückganges, die prinzipielle Umgrenzung und systematische Durchforschung des auf diesem Rückgang zu erschliessenden Feldes bezeichnen wir als Phänomenologie."

paranteze-almalardan hareketle, Husserl Heidegger'in felsefenin amacını Varlıkla ilgilenme olarak tanımladığı paragraflara özellikle itiraz ediyor gibidir.

Husserl'in "Transendental Fenomenoloji" başlığını taşıyan makalesinin ikinci bölümü için, Husserl Arşivleri Heidegger'in elinden geçmiş bir taslağı içermemektedir. Daktilo çıktısının yarısı boş olan son sayfası böyle bir taslağın bulunduğu yönünde bir ihtimale el vermemektedir. Bununla birlikte, orada, Heidegger'den gelen, *Husserliana* IX, 600-01'de yayımlanan, 22 Ekim 1927 tarihli bir mektup bulunmaktadır; söz konusu mektupta, kendi pozisyonunu transendental fenomenolojiyle ve özellikle transendental indirgemeyle ilişkili olarak, transendental fenomenolojiyi tartışan *Sein und Zeit*'taki altbölümlerin (ss. 207-8; çev I. ss. 251-2) sınırları dâhilinde tanımlamaktadır. Bu açıklamaları okuyarak, özellikle *Sein und Zeit*'ın paralel açıklamaları ve sessizlikleri açısından ve bu kitap ışığında bakıldığında, Heidegger'in Husserl'in konumundan nasıl bütünüyle uzaklaştığını ve fenomenoloji yorumlarının arasındaki makasın ne denli açılmış olduğunu ve de Husserl'in transendental felsefesinin ve özellikle de transendental indirgemenin Heidegger için ne denli az kabul edildiğini göz ardı etmek zor görünmektedir. Aslında, Husserl'in 26 Aralık 1927 tarihinde Roman Ingarden'e gönderdiği mektup "Heidegger fenomenolojik indirgemenin tam anlamını kavramamış" şeklinde bir açıklamayı içeriyordu. Bu nedenle, Freiburg fenomenolojisinin iki başrol oyuncusu arasında bir mutabakat sağlama fırsatını değerlendirme girişimi başarısız olmuştu.[14]

İşbirliği girişiminde bulunulan ikinci durum Heidegger'in Husserl'in –1905 yılına dek giden– içsel zaman bilinci üzerine Göttingen derslerini *Sein und Zeit*'ın yayınlanmasının hemen ardından takip eden *Jahrbuch* (IX, 1929) cildi için düzenlemesiydi. Heidegger'in böyle bir konuya duyduğu ilgi yalnızca doğal bir ilgiydi. Buna karşın, kısa önsözü bu dersleri, Husserl'in zaman bilincine yönelik daha sonraki yoğunlaştırılmış analizlerine pek de atıfta bulunmadan *Logische Untersuchungen*'e yazdığı ekler olarak takdim etmişti. Heidegger'in editörlüğünün sonuçlarından Husserl'i hayal kırıklığına uğratan da bu olgu olabilir.[15]

---

[14] Bakınız özellikle Husserl'in Pfänder'e 6 Ocak 1931 tarihli mektubu; *Pfänder-Studien* içinde yayınlanmıştır, editör E. Avé-Lallemant ve H. Spiegelberg, The Hague: Martinus Nijhoff.

[15] A.g.e.

Giderek artan yanlış anlaşılmalara rağmen, Husserl Heidegger'i Freiburg'a dönüşünden sonra eğitebileceği yönünde bir umuda tutunmuştu. Bu nedenle, onun adını tek nitelikli halefi olarak ibraz etmişti. Bu umutların hiçbiri, Heidegger Husserl'in 1928 güzünde mevkisini devraldığında ete kemiğe bürünmemişti. Bunun yerine, ilk iki ay sonrasında, onların temasları daha da seyrekleşmişti. 1929 yazında, Husserl aynı zamanda *Sein und Zeit*'a yönelik yoğun bir çalışmaya gömülmüştü.[16] Bu çalışmaya ve Heidegger'in Kant kitabına (*Kant und das Problem der Metaphysik*) yönelik derkenar notları kendisiyle Heidegger arasındaki farklılıklara yönelik artan farkındalığını ve Heidegger'in metnindeki gizli saldırılardan şüphe duymasını açıkça gözler önüne sermektedir.[17] Açıkçası, onun başlıca izlenimi Heidegger'in saf egoyu insan varoluşuyla (*Dasein*) ikame ederek, fenomenolojiyi antropolojiye dönüştürdüğüydü, bu antropoloji Husserl'in bir zamanlar *Logische Untersuchungen*'in ilk cildinde psikolojizmin bir türü olarak mücadele etmiş olduğu antropolojinin ta kendisiydi. Husserl'in fenomenolojik ya da transendental indirgeme öğretisine ve aslında, onun son zamanlardaki tüm çalışmalarına verilen atıfın yokluğu onu Heidegger'in fenomenolojisinin henüz doğal ya da "naif" tutumun ötesine geçemediği ve felsefesinin de "nesnelcilik", "natüralizm" ya da "realizm"in yalnızca başka bir formu olduğu sonucuna varmaya sevk etmiştir.

Belirtiler Husserl'in Heidegger'in Freiburg'a dönüşünden kısa bir süre sonra giderek artan samimiyetle Heidegger'in fenomenolojisini onaylamayışını ifade etmeye başladığı yönündedir. Heidegger'in felsefe yapma tarzının en açık reddi *Jahrbuch*'un (*XI, 1930*) son sayısının son sayfalarında, özellikle *Ideen*'e yazılan, –Husserl'in W. R. Boyce Gibson'un yaptığı İngilizce çeviriye yazdığı önsözün biraz değiştirilmiş bir versiyonunu sunan– bir *Nachwort*'te görünür hâle gelmiştir. Burada, tercümeyi vurgulayan metne eklenen giriş bölümünde, Husserl açıkça listelenmeyen, ancak alenen Heidegger'e atfedilen belli itirazlara karşı çıkmış ve kapsamlı bir şekilde şunu dile getirmiştir: Bu itirazların tümü

---

[16] K. Schuhmann, *Husserl-Chronik*, s. 349.

[17] Bu notların örnekleri için bakınız: Alwin Diemer, *Edmund Husserl*, s. 29 vd.; bir kısmı Marvin Farber, *Naturalism and Subjectivism* içinde, ss. 356-64 çevrilmiştir.

yanlış anlaşılmalara ve temelde de, amacının aşan bir düzlemden benim fenomenolojime doğru hareket ederek yanlış yorumlandığı bir olguya, başka bir deyişle, fenomenolojik indirgemenin temel yenilikçiliğini, yani dünyevi bir öznellikten (yani, insandan) transendental bir öznelliğe ilerleyişini anlamayı başaramadığı gerçeğine dayanmaktadır; sonuç olarak, ister empirik isterse de a priori olsun – benim öğretime göre, henüz hakiki felsefi bir düzeye ulaşamayan ve felsefe olarak yorumunun "transendental [bir] antropolojizm"e ya da "psikolojizm"e geri dönüş anlamına geldiği– antropolojide takılıp kalmıştır.[18]

Bu suçlama, Frankfurt'ta, Berlin'de ve Halle'de 1931 yılında Husserl'in verdiği "Fenomenoloji ve Antropoloji" dersinde daha da vurgulu ifade edildi,[19] her ne kadar Heidegger'in adı Scheler'inki gibi metinde yer almasa da. Burada antropolojizm, Husserl'in fenomenolojiyi insan varoluşuna (*menschliches Dasein*) dayandıran psikolojizm olarak tanımladığı Dilthey türünde bir antropolojizm, transendental fenomenolojinin bütünüyle karşıtı olarak damgalanmıştır. Bu süre zarfında, Husserl de Heidegger ve Scheler'e felsefi karşıtları olarak atıfta bulunmaya başlamıştır.

Bu ve diğer gelişmeler Heidegger'in başlıca yazılarında, özellikle Husserl'in söz konusu terime dair açıklamalarını da dikkate alırsak, fenomenolojiye dair tüm atıfları çıkarmasına katkıda bulunmuş olabilir. Resmi bir ara vermeden, kişisel temaslar bile Heidegger politikaya girmeden önce sonlanmış görünmektedir, özellikle yeni Nazi rejiminin ilk yılında, 21 Nisan 1933'te, yine de meslektaşları tarafından seçildikten sonra Freiburg Üniversitesinin rektörü olduğunda; on ay sonra Nazi olmayan dekanların atanması gibi eylemlere yapılan resmi müdahalelere karşı protesto olarak istifa etmiştir. Açıkçası, Heidegger'in uzun süre önce emekli olan Husserl'in ve diğer Yahudi profesörlerin 10 Nisan 1933'te üniversiteden hatalı bir şekilde uzaklaştırılmasıyla ve iddialara göre üniversite ve kütüphane yerleşkesinden dışlanmalarıyla ve hatta 1936'da Husserl'in adının üniversite kataloğundaki emeritus listesinden çıkarılması gibi daha sonra yapılan ayrımcılıklarla hiçbir bir ilgisi yoktu.[20] Bu araştırmaya tabi olan olgular

---

[18] *JPPF* XI (1930), 551; ayrıca *Husserliana* V, 140.

[19] İlk olarak *PPR* II (1941) içinde yayımlanmıştır, 1-14; çeviri Richard G. Schmidt Chisholm, R. M. ed., *Realism and the Background of Phenomenology* (1941) içinde, ss. 129-42.

[20] Heidegger'in 1933 olayları hakkındaki tek olumlu beyanı 23 Eylül 1966'da *Spiegel*'e verdiği röportajda yayımlanmıştı; söz konusu röportaj Heidegger'in isteği

Husserl'in alenen itham edilmesinden sonra, Heidegger, ortodoks anlamıyla Fenomenoloji Hareketinin bir üyesi olduğu iddiasında bulunmuyordu artık. Fenomenolojik yıllığın sessiz sedasız sona ermesi –bu yıllarda derginin yönetimi Husserl'den daha çok Heidegger'in yakın bir dostu olan Oskar Becker'in ve Heidegger'in ellerindeydi– bu sonucu teyit etmektedir.

Bununla birlikte, 1960'dan sonra Heidegger'in, kendi düşüncesinin *Zu den Sachen* düsturunu sadakatle takip ederek, fenomenolojinin temel fikrine Husserl'in transendentalizminden daha yakınlaştığını iddia ederek "fenomenoloji"ye taze bir ilgi duyduğuna inanmak için kayda değer bir kanıt bulunmaktadır. Aslında, 1973 yılında Freiburg-Zähringen'deki evinde verdiği son özel seminerini, izlediği "totolojik" düşünme yolunun özgün anlamıyla fenomenoloji olduğunu iddia ederek kapatıyordu.[21]

Heidegger'in fenomenolojiye duyduğu tazelenmiş ilginin en çok dile getirilen ifadelerinden biri William J. Richardson'un kitabı (ss. VIII-XV) için yazdığı önsöz niteliğindeki mektupta bulunabilir. Fenomenolojinin ilkesini "Şeylerin Kendilerine" (*Zu den Sachen selbst*) diye açıklayan Heidegger, Husserl'in kullandığı anlamda "fenomenoloji"nin (*die Phänomenologie*) Descartes, Kant ve Fichte'nin izlediği yoldan hareketle, özgün felsefi bir tutum içinde ayrıntılı olarak hazırlandığını bildiriyordu şimdi. "Bir düşüncenin tarihselliği böyle bir tutuma bütünüyle yabancı kaldı... *Sein und Zeit*'ta ortaya koyulan Varlık sorunu bu felsefi tutumdan ve bugün hâlâ inandığım üzere, fenomenoloji ilkesine duyulan daha (*sachgerechter*) sağlam bir bağlılığa dayanan bir tutumdan ayrılır" (Kısmen benim çevirim). Bu nedenle, program niteliğindeki cevabında, Heidegger Richardson'un ilk alt-başlığını onaylamıştır

---

üzerine -1976 yılının 23. baskısında yayınlanmıştır– ölümünden önce basılmayacaktır. Bu gecikme ("çalışmam için duyduğum kaygıdan ötürü" [*Sorge für meine Arbeit*] ne yazık ki bazı nihai açıklamaların ve henüz yayınlanmamış diğer dokümanlarla olan çelişkili izahların yolunu tıkamaktadır, örneğin Heidegger'in Husserl'in cenazesine katılmaması gibi. Bu konuda bakınız: Yukarıda 8. notta alıntılanan K. Schuhmann'ın makalesi. Ayrıca bakınız: İki Fransız araştırmacının yaptığı büyük ölçüde esaslı araştırmalar, François Fedier ("Trois attaques contre Heidegger" *Critique* 234 içinde, 242, 251, 1966) ve Jean-Michel Palmier (*Les Écrits politiques de Heidegger*, 1968). – Bana göre hâlâ açıklanmasına ihtiyaç duyulan şey Heidegger'in, Peder Van Breda'nın Husserl'in yazılarını Leuven'e taşıyarak bu yazıları kurtarmasından önceki dört ay süresince Nisan 1938'deki ölümünden sonra onların kaderine duyduğu açık ilgisizliğidir.

[21] *Vier Seminare:* Le Thor (1966/1968/1969) - Zähringen (1973). Frankfurt: Klostermann, 1977.

("Fenomenolojiden Düşünceye"), fenomenolojinin Husserl'in kullandığı anlamda anlaşılması şartıyla. Bununla birlikte, fenomenolojiyi kendi verdiği anlamda ele alarak, "Varlığı Düşünmeye Fenomenoloji *Aracılığıyla* Giden Bir Yol" altbaşlığını önermiştir. Nihai altbaşlığında ("Bir Yol") Richardson'un çıkardığı bölüm Heidegger için bunun tek yol olmadığı anlamına geliyordu.

Heidegger'in, ilk ciltleri 1975'te çıkan çalışmalarının yeni bir edisyonunun kronolojik bir sıraya ve tüm plana uymadan onun kararına göre[22], "*Grundprobleme der Phänomenologie*" (Fenomenolojinin Temel Problemleri) başlığıyla 1927 tarihli Marburg dersleriyle başlaması da kayda değer görünmektedir. Söz konusu dersler Heidegger'in, bir ontoloji yöntemi, yani bilimsel felsefe olarak kendi fenomenoloji versiyonunu geliştirme girişiminin doruk noktasını oluşturmuş olabilir, her ne kadar –fenomenoloji idesi üzerine özel bir altbölümü içeren– bu kitabın planı kısmen yerine getirilmiş olsa da. Ancak bu son yayınlar fenomenoloji tarihinde kendi yerini geri kazanmaktan ziyade, orijinal hareketi canlandırma girişimine pek tekabül etmez.

3. Temel Mesele: Varlık, Hakikat ve Zaman Arayışı

Heidegger'in fenomenolojisinin doğası ve işlevine yönelik soruna devam etmeden önce, daha geniş bir çerçeve içinde fenomenolojisinin yeri ve işlevinin anlaşılmasına ve değerlendirmesine izin verecek, tüm felsefesine yönelik bir izlenim oluşturmak durumundayım.

Heidegger bir zamanlar şöyle söylemekteydi: Her büyük düşünür "yalnızca tek bir düşünceyi düşünür" (*einen einzigen Gedanken*).[23] Heidegger'in kendi düşüncesinde böyle merkezi bir düşünceyi belirlemek konusunda bir zorluk yoktur. Onun en yol gösterici formülasyonlarından biri görünüşe göre daha önemsiz bir yerde, 1934 tarihli *Metafizik Nedir?*'e yazılan zeylde geçmektedir. Şöyle yazmaktadır:

> Bir tek insan tüm varolanları... tüm harikaların harikasını, *Varolanın varolduğunu* (dass *Seiendes* ist), deneyimler.[24]

---

[22] Bakınız editör F.-W. von Herrmann'ın Nachwort'u, GA 2 içinde, s. 581.

[23] *Was heisst Denken?* (1954), s. 20.

[24] *Was ist Metäphysik?* Altıncı Edisyon 1951, s. 42 ve *Wegmarken* (1967) s. 103; GA 2, s. 307. Ayrıca bakınız *Kant und das Problem der Metäphysik*, 2. ed., s. 204: "Varlıktaki şeylere aşinayız –Peki Varlığın kendisine? Bu meseleleri tanımlama ya da yalnızca

Belki de bu cümleyi Husserl'in yazılarındaki paralel bir açıklamayla karşılaştırmak dışında, Heidegger'in ve Husserl'in temel amaçları arasındaki temel farkı göstermenin daha iyi bir yolu yoktur: "Tüm harikaların harikası saf bendir ya da saf bilinçtir." Heidegger'in temel harikasının odağı Varlık olgusu; Husserl'inkiyse bilinçtir. İki odak noktası, ikisi arasındaki geçici bir mutabakatı hesaba katacak denli birbiriyle bağlantılıdır. Ancak, Husserl ve Heidegger birbirlerinden temel anlamda o denli uzaklaşmışlardı ki yollarını ayırmaları elzemdi. Söz konusu aynı temel fark, Heidegger'in Aristoteles'i ve daha sonra da Parmenides'i merkeze alan tarihsel yöneliminde de ifade edilir; bu filozoflara karşı Husserl –Heidegger'in şiddetle karşı çıktığı– Descartes'e duyduğu temel ilgiyle karşılaştırıldığında, tuhaf bir biçimde kayıtsızdı.

Heidegger (Husserl'in *Sein und Zeit*'e yazdığı derkenar notlarında şaşkınlıkla çıkarsadığı gibi, fenomenoloji de dâhil olmak üzere) tüm felsefe tarihindeki Varlığın anlamı sorusunu açıkça soran ilk düşünür olduğunu bizzat açıklıyordu.[25] Böyle bir iddianın meşruluğunu değerlendirmek onun anlamının açığa kavuşturulmasını varsaymaktadır.[26] Heidegger Varlık sorununun bü-

---

kavrama ihtiyacı hissettiğimizde, her zaman baş dönmesine (*Schwindel*) maruz kalmaz mıyız?"

[25] *Einführung in die Metäphysik*, s. 64; çev. s. 70.

[26] Heidegger'in Varlık olarak Varlığın gizemi, teknik anlamıyla filozof olmasalar da, diğer düşünürler tarafından neredeyse hiç bilinmemektedir. Özellikle çarpıcı bir örnek Coleridge'in *The Friend* metninden aşağıdaki alıntıda bulunabilir:

Hiç aklını başına devşirip varoluşu, kendinde ve kendisiyle, salt varolma edimi olarak düşündün mü? Kendine düşünsel olarak o anda, önünde ister bir insan isterse bir çiçek isterse de bir kum tanesi olsun o anda hiçbir şeyin önemsiz olduğunu –kısacası varoluşun bu ya da şu tikel kipi veya formuna atıfta bulunmaksızın– söyledin mi? Buna ulaşmış olsaydın, merak ve hayranlık içinde ruhunu raptetmen gereken bir gizemin mevcudiyetini hissetmiş olacaktın... Olmamak imkânsızdır; olmak anlaşılmazdır. Mutlak varoluşa dair bu sezgiye hâkim olsaydın, aynı şekilde onun başka bir şey değil de daha önceki çağlarda soylu zihinleri, insanlar arasındaki seçilmiş olanları bir tür kutsanmış korkuyla ele geçiren bu şey olduğunu öğrenmiş olacaktın... Bu varolma, özü itibarıyla varolma, sınırsız olma fikrini geliştiren güç kendi sınırlarını büyüyüp genişlemesi içinde kavrar ve kendini görünür tümseklere yoğunlaştırır –peki bunu nasıl adlandıracağız? (*The Complete Works*. New York: Harper, 1868, II, 463 vd.).

Daha sonra Walt Whitman'ın "muammalar muamması ... biz ona Varlık diyoruz" (26) hakkındaki "Song of Myself" (*Leaves of Grass*) şarkısındaki haykırışı vardır:

Bir formda olmak, nedir ki bu?
(Dönüp dolaşıp hep geri dönüyoruz oraya) (27).

tünüyle unutulduğuna (*Seinsvergessenheit*) inanmaktadır. Aslında, Hümanizm Üzerine Mektup'ta Heidegger *Sein und Zeit*'ın Varlığın genel olarak unutulmuşluğuna yönelik fundamental bir deneyimden (*Grunderfahrung*) kaynağını aldığını açıklıyordu (s. 17; GA 2, s. 328), bir deneyim ki Varlığın mucizesinin tamamlanması olarak görünmektedir. Varlığın bu unutulmasıdır ki Heidegger onu insanın bu gezegendeki düşüş ve krizinden sorumlu tutar.

Ancak, Varlığa (*Sein*) yönelik bu soru tam manasıyla ne anlama gelmektedir?[27] Heidegger'in aradığını iddia ettiği, Varlığın kendisi değil, Varlığın anlamıdır (*Sinn*). Bu fark neyi içermektedir? İlk bakışta, içerilen her şeyin, "Varlık" kelimesinin kullanımlarının bir listesi sayesinde, söz konusu kelimenin gönderenlerinin keşfi olduğunu düşündürebilir. İşin aslı, özellikle *Metafiziğe Giriş* derslerinde, Heidegger kayda değer ölçüde etimolojiye ve hatta "*sein*" kelimesinin gramerine odaklanmıştı. Öte yandan, *Varlık ve Zaman*'la başlamak suretiyle, yalnızca tedrici ve dolaylı olsa da "Varlığın anlamı"nın (*Sinn von Sein*) çok daha spesifik bir anlama geldiği daha da görünür kılınır. Zira burada "anlam" çoğunlukla, bir şeyi anlaşılır kılan nihai bir erek (*das Worauf hin*) olarak tanımlanır (s. 151; çev. s. 193). Bu, böyle bir Varlığın belli bir varış yeri olduğunu varsayıyor gibidir. Aslında, Heidegger yalnızca insan varoluşunun anlamlı ya da anlamsız olabileceğini bize söyler. Varlık, insan varlığı (*Dasein*) için örtük bir anlamı olduğu müddetçe[28] ya da böyle bir insanın içine "nüfuz ettiği" sürece bir anlam taşır (*sofern es in die Verständlichkeit des Daseins hereinsteht*). Bu nedenle, görünüşe göre, Varlığın anlamıyla ilgili bütün sorunun oldukça sınırlı bir ölçeği vardır, çünkü bu sorun Varlığın yalnızca insan varlığıyla ilişkisini etkilemektedir. Bununla birlikte, Heidegger geç dönem yazılarında, söz konusu sorunun anlamını kayda değer ölçüde genişletmiş görünmektedir.

---

[27] Belli bir süre için, belki de kırklardan bu yana, Heidegger görünüşe göre antik Almancanın *Seyn* ifadesini kullanıyordu. Ayrı kısa bir metinde, *Zur Seinsfrage* (1956), *Sein* kelimesi, negatif olarak Varlığın insandan ayrı bir şey olarak ele alınmaması gerektiğini ve pozitif olarak da insanın meskeninin dört bölgesiyle (Geviert), yer ve gök; ilahi varlıklar ve ölümlüler (*Vorträge und Aufsätze*'de de imâ edilen kafa karıştırıcı bir kavrayış, s. 147 vd.) ve kesişimde onların birliğiyle ilgili olduğunu imleyecek şekilde demir parmaklıklar ardına dahi yerleştirilir. *Seyn*'in *Sein und Seiendem* arasındaki fark olarak *Sein*'dan farklılaşan başka bir *kullanımı* için, *Essence of Truth*'daki son nota bakınız (GA 2, s. 201).

[28] Heidegger'in Almanca *Dasein* kavramını insan adı verilen varlık olarak (SZ s. II), genellikle "insan varlığı"yla çeviriyorum.

Dolayısıyla, *Metafizik Nedir?*'in altıncı baskısına yazılan 1951 tarihli takdim yazısı "anlamı" "bir şeyin anlaşılabileceği erişilebilir ya da açık bir alan" olarak nitelendirmekteydi.

Heidegger'in Varlık mucizesinin anlamına yönelik daha eksiksiz bir anlayış birbiriyle bağlantılı iki kavrayışın, "varlık kipi"nin (*Seinsart*) ve "ontolojik fark"ın, net olarak kavranmasını varsayar.

Ontolojik fark (*ontologische Differenz*) *Sein* ve *Seiendes* arasındaki farktır. Bu ayrımı İngilizcede yapmak kolay değildir, çünkü isim hâline getirilmiş mastar (*das Sein*) "Olma" [the Be] diye tercüme edilemez, ancak yalnızca Varlık [Being] olarak tercüme edilebilir ve zira "varolan"da [being] *Seiendes*'e eşdeğer belirsizlikten yoksun bir sıfat-fiil yoktur. "Varlığın Taşıyıcısı" [What has Being] *Seiendes* için en az belirsiz olanıdır, ancak bir o kadar da hantaldır. Pek çok durumda, çoğul "varolanlar"ı kullanmak yeterli olacaktır, bu Ralph Manheim'in "essent"ini kullanmaktan daha az yapaydır. Heidegger'in düşüncesi, bu ayrımı göz ardı etmenin yalnızca batı felsefesinin giderek yaklaşan çöküşünden değil, aynı zamanda batı uygarlığının çöküşünden de sorumlu olduğudur. Zira [batı felsefesi ve uygarlığı] Varlığın temaşasından varolanların incelenmesine ve son olarak da varolanların teknik kullanımına ve boyun eğdirilmesine sapmıştır. Demek ki metafizik, bilim ve teknoloji giderek, ontoloji ya da Varlığın incelenmesi olarak adlandırılan şeyin yerini almıştır. Özellikle ilk Yunanlıların zamanından bu yana gelişen metafizik; varolanların, onların doğalarının ve kullanımlarının soruşturulmasına doğru bütünüyle yolundan saptırılmıştır.

Heidegger'in önceki tüm felsefenin temel bir revizyonu talebinin imâ ettiği gibi, Varlığı varolanlardan bağımsız olarak incelemek ne denli mümkündür? Yayımlanmış yazılarında bu soruya net bir yanıt bulmak zordur. *Sein und Zeit*'taki yaklaşım belli bir varolanın, yani özün gereği Varlık anlayışına (*Seinsverständnis*) sahip olan insan varlığının (*Dasein*) analiziyle ilerler. Demek ki Varlık varolanların bir yüklemi, soyut bir nitelik ya da bağlı parça olarak görünmektedir. Yine de Heidegger ona çok daha yüksek bir onur atfediyor gibidir, özellikle felsefesinin geç dönem evrelerinde. Zira burada Varlık etkin bir rol üstlenir, kendini düşünmeye açar ya da ondan saklar, hatta varolanların yazgısını bile belirler. Heidegger onu metaforik olarak yıldırım ya da fırtınaya benzetir.[29] Bu yönden bakıldığında, Varlık insan varlı-

[29] *Holzwege*, s. 32; *Vorträge und Aufsätlze* s. 229. Karl Löwith, *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*. S. Fischer Verlag, 1953, s. 39 metni, Varlığın varolanlardan bağımsız

ğının aklına bir ölçüde Aristotelesçi ve Thomist etkin bir "form" olarak existentia kavramını getirir. Heidegger'in Varlık felsefesi için sorulacak can alıcı sorulardan biri yalnızca "ontolojik fark" değil, aynı zamanda varolanlarla ilişkisi olan Varlığın yerine dair bu kavrayışın ne denli elle tutulur olduğudur. Aksi takdirde, varolanlar pahasına Varlık'a yapılan tüm vurgunun "yanlış yerleştirilmiş somutluk" durumuna (Whitehead), yani Varlığa ayrı bir entite olarak gerçeklik atfetme durumuna karşılık gelebilir. Aslında, 1962 tarihli *Zaman ve Varlık* dersi Varlığı varolanları dikkate almaksızın düşünmeye yönelik kasıtlı bir girişimidir (s. 25; çev. s. 24).

Böyle bir Varlık, ne kadar gizemli olsa da ilk bakışta, kendini oldukça kapsamlı bir çalışmaya zor bela hasreden, tekdüze olmasa da pek farklılaşmamış bir konu olarak görünmektedir. Bu olanaklı tekdüzeliği hafifleten şey, Varlığın varlık tarzlarında (*Seinsarten*) vuku bulmasıdır. Heidegger'den bile önce, Alınan felsefeciler, söz gelimi gerçek varlıkla ideal varlık (matematik entitelerin, Platonik İdeaların ya da değerlerin varlığı) arasında ayrım yapma alışkanlığını benimsemişlerdi. Heidegger, kuşkusuz ki, daha önce yapılan bu ayrımları reddetmiş ya da daha doğrusu göz ardı etmiştir. Bunun yerine, fiziksel nesnelerin salt vuku bulması (*Vorhandensein*) gibi varlık tiplerini, Heidegger'in dolaysız deneyimimizde bir öncelik bile atfettiği gündelik aletlerin "mevcudiyeti" (*Zuhandensein*, kelimesi kelimesine el-altındalık) ve insan varlığının çeşitli kiplerini takdim etmiştir. Özellikle, *Sein und Zeit* zamanında, insandaki varlık kiplerinin incelenmesi Heidegger'in girişiminin temelidir. Heidegger, izlediği yolda, eksistenz (*Existenz*), ruh halleri (*Stimmungen*), ihtimam gösterme (*Sorge*) ya da ölüme-doğru-varlık (*Sein zum Tode*) gibi varlık durumları (*Seinsverfassungen*) arasında ayrım yapmıştır. Bu, Heidegger'in "varlık kipi" kavramıyla varolanların diğer nitelikleri arasındaki farkı gündeme getirmektedir. Bu temel kavramın bariz bir tartışması Heidegger'in yayımlanmış yazılarında geçmez.[30] Varolanların kipleriyle (*existentiale Analytik*) sınırlanmış "insanın varlığına yönelik ontolojik bir çalışma"yı tüm niteliksel özellikle-

---

olarak karakterize edildiği *Metafizik Nedir?*'in (1934) dördüncü edisyonuyla Heidegger'in Varlığın hiçbir zaman varolanlar olmadan vuku bulmadığını söylediği beşinci edisyon (1940) arasında, bu tutumdan tuhaf bir geri çekilme olarak vurgulamaktadır.

[30] Bu problem için ayrıca bakınız Alphonse de Waelhens, *La Philosophie de Martin Heidegger*. Leuven, 1942, s. 309.

ri itibarıyla eksistensiyel analitiğinden (*existentielle Analytik*) ayırt etmeye yönelik kararlı girişimini gerekçelendirmek pek mümkün görünmüyor. Bu, insan varlığının belli özelliklerinin seçici analizleri olarak Heidegger'in açıklamalarının değerini gözümüzden düşürmez; ama onun sunacağı şeyin varlığın insani kipine yönelik bir açıklama olarak ve genel olarak Varlığı belirleyen bir şey olarak ne denli anlaşılabileceğine şüphe düşürmüş olur. Üstelik, Varlık kipine dair net bir kavramın yokluğu bir yandan Heidegger'in "ontolojisi"yle öte yandan da bilim –özellikle antropoloji– arasındaki sınırları belirsizleştirmekle tehdit eder. Varlık kipi kavramının açığa kavuşturulması Heidegger'in girişiminin hem anlaşılması hem de nihai olarak gerekçelendirilmesi için can alıcı nitelikteydi.

"Varlık" kelimesi Heidegger'in metinlerinde hep soyutlanmış olarak görünmez. Oldukça sık olarak ve giderek artan şekilde, "Varlığın Hakikati" tabirini kullanıyordu. Aslında, Heidegger'in mantık kavrayışının seçkin teması olan Hakikat kimi zaman karşıt bir tema olarak oraya çıkar. Daha yakından bir inceleme hakikatin onun için öncelikli olarak, artık önermelerin bir niteliği olmadığını, Varlığın bir niteliği, yani Varlığın düşünceye esas bir açıklığı olduğunu açığa vurmaktadır. Aslında, hakikat bir süreçtir, Varlığın insana kendini açtığı olaydır. Her ne kadar ikisi örtüşmese de Varlık ve hakikati yine de o denli birbiriyle kaynaşmıştır ki Heidegger'in temel temasının tekilliğini sorgulamak için bir sebep yoktur.

Bu, öncelikle, Varlığın biricikliğinin görünüşe göre başka bir rakibi için bile doğrudur. İlk bakışta, *Sein und Zeit* başlığının zamanı Varlıkla aynı şey olarak değerlendirdiği gibi bir düşünceyi akla getirebilir. Zaman muammasının genç Heidegger'i Varlığın daha geniş kapsamlı mucizesiyle hemhâl olmadan önce büyülediği de doğrudur. Bununla birlikte, *Sein und Zeit*'a bir ilk bakış iki temanın da hiçbir şekilde aynı düzeyde olmadığını gözler önüne serer. Zira burada zaman açıkçası ikincil ve tamamlayıcı bir meseledir. Zaman Varlıktan ayrı bir şey değildir. Ancak Varlık özünde zamansaldır. Zamansızlık idesi ve özellikle sonsuz Varlık idesi Heidegger için başından beri anlamsızdır. Zaman "Varlık anlayışının olanaklı bir ufku" olarak takdim edilir, bir formülasyondur ki zamanın öncelikle en vaat edici bir referans çerçevesi olduğunu ve sonunda da Varlığa dair anlayış için temel nitelikte olduğunu imâ ediyor gibidir.

Şayet Hakiki-Olmaklık [Being-Truth] ve ona giden yol olarak zaman Heidegger'in tüm felsefe yapma temalarının altında yatan şeyi temsil ediyorsa, Heidegger'in düşüncesinin, özellikle kendi nazarında, pek çok yanlış yoruma maruz kalması şaşırtıcı görünmektedir. Bunlar özellikle, ona yaftalanan çeşitli etiketlerde kendini göstermektedir. Spesifik olarak, Heidegger'in felsefesi, birbirinin yerine geçebilir şekilde varoluşçuluk, varoluş felsefesi, felsefi antropoloji, metafizik ya da ontoloji olarak sınıflandırılmıştır. Heidegger, tüm yaftalara, bazı durumlarda en başından beri, diğer durumlarda da yalnızca geç dönemi süresince itirazlarını sürdürmüş, ancak sınırlı bir başarı elde etmiştir. Bu karşı çıkışların ardında yatan olgular kısaca şöyle ifade edilebilir:

i. Heidegger varoluşçu olduğunu ya da *varoluş filozofu* olduğunu daima reddetmiştir. Zira insan varoluşu, onun için ne öncelikli ne de nihai felsefi problemdir. Onun felsefesinin varoluş felsefesi olduğu yönündeki inancı aslında *Sein und Zeit*'ın tamamlanmamışlığının sonucudur. Zira, Heidegger eksistensiyal çalışmalarını yalnızca kendi temel problemi, yani genel olarak Varlığın anlamı için meseleyi törpülemek adına kullanmayı tasarlarken, daha sonraki kısımlarının yayımlanmaması yalnızca onun eksistens analitiğinin mevcut olduğu anlamına geliyordu. Yayımlanan altbölümlerin etkileyiciliği, söz konusu bölümlerin insan varoluşunun sırf kendisi uğruna yapılan çalışmalar kadar etkili olduğu gerçeğinin ardında yatıyordu, zira Heidegger'in bir sonraki adımının yönü büyük ölçüde karanlıkta kalıyordu. Başka bir deyişle, umum'un nazarında, Heidegger kendine rağmen bir varoluşçu olmuştu.[31]

ii. Heidegger Max Scheler'in tarzında felsefi bir antropolog olduğunu hep reddetmiştir. İnsanı *Sein und Zeit*'ı bile gölgede bırakacak şekilde bir çıkış noktası olarak kullandığı ve Kant'ın, özü gereği metafizik-yönelimli insana duyduğu ilgiyi vurguladığı Kant kitabından sonra verdiği izlenimdi bu. Husserl bile, yukarıda bahsedildiği üzere, Heidegger hakkındaki bu görüşü paylaşıyordu. Buna karşın, felsefi antropolojinin bazı yönleri orta dönemi süresince Heidegger'in ilgisini kayda değer ölçüde çekse de bunları elbette ki ontolojiye giden yolda yalnızca bir sıçrama tahtası olarak kullanıyordu.

---

[31] Bakınız "Brief über den Humanismus" s. 18; çev. Barrett, W., ed. s. 280. Jean Wahl'e mektup, *Bulletin de la Société Française de philosophie* XXXVII (1937) içinde, s. 193.

iii. Heidegger artık bir *metafizikçi* olarak anılmak istemiyordu. Aksi bir izlenim 1929 tarihinde Freiburg'da "Metafizik Nedir?" başlıklı ilk dersleri, *Kant ve Metafizik Problemi* kitabı ve metafizik üzerine verdiği çeşitli konferans dersleri için özellikle geçerliydi; söz konusu konferans derslerinden biri 1953 gibi geç bir tarihte eski adıyla yayımlanmıştı. Bununla birlikte, 1936'dan sonra Heidegger metafiziğin *Überwindung*'unun gerekliliğini ilan etmeye başlamıştı, söz konusu kelime ilk bakışta metafiziğin ele geçirilmesi ya da üstesinden gelinmesi gibi bir anlama geliyor gibiydi; ancak bu deyimin daha sonra yanıltıcı olduğunu gören Heidegger, kelimesi kelimesine "sıkıntılı bir deneyimi atlatmak" anlamına gelen Almanca *verwinden*'le bağlantılandırıyordu; metafiziğin Varlık tarihinde zorunlu bir evre olduğunu da açıklıyordu.[32] Heidegger'in ilgilendiği şey Varlık ve varolanlar arasındaki ayrımdır. Heidegger metafiziği, Varlığın temel meselesiyle değil, varolanlarla (*Seiendes*) mukadder bir zihinsel-meşguliyetten sorumlu tutuyordu. Açıkçası, Heidegger'in metafizikçi olarak adlandırılmasına gösterdiği tepki bu özgün kavrayışı ve metafizik yorumu ışığında yargılanmalıdır.

iv. Ancak Heidegger artık bir ontolog olarak adlandırılmayı bile istemiyordu. *Sein und Zeit* zamanında, ontoloji, metafiziğin aksine, Varlığın incelenmesi olarak nitelendiriliyordu ve bu çalışma fenomenolojik bir felsefenin tek kayda değer öznesi olarak tanımlanıyordu. Onun görevini hazırlayan, insan varlığının (*Dasein*) "fundamental ontolojisi"ydi (*Fundamentalontologie*). Sonunda, Heidegger de eski terimin geleneksel metafizikle kendi kastettiği anlamı ifade edemeyecek denli yakından bağlantılı olduğu sonucuna varmıştı.

v. Aslında, benzer nedenlerden ötürü, Heidegger "felsefe" adını bile sonunda reddetmişti. Bu isim o kadar umutsuzca itibarsızlaştırıldı ki Heidegger'in yeni düşünme tarzı için uygun bir başlık olarak hizmet edemez oldu. "Felsefe" aslında düşünmenin "düşmanı"dır.[33] Heidegger'in felsefesi için uygun isim Varlığın Düşüncesidir (*Denken des Seins*). Yine de, böyle bir "düşünme" "bilgelik sevgisi"ne dayanıyordu.[34] 1964 tarihli Unesco sempozyumu için verilen bir derste, Heidegger "felsefenin sonu"nu bile

---

[32] *Vorträge und Aufsätze*, s. 71 vd.

[33] *Holzwege*, s. 247.

[34] "Brief über den Humanismus," s. 47; GA 2, s. 364.

ilan etmişti, çünkü felsefe teknolojik bilimlerin gelişimiyle güncelliğini yitirmiş, şimdi "düşünme uğraşı"na yerini bırakmıştı.[35]

Dolayısıyla, Heidegger'in nazarında Varlık Düşüncesi tamamen benzersiz ve tasnif edilemez bir şeydi. Bu iddianın tartışılacağı yer burası değildir. Sorulması gereken soru, bu "düşünce"nin hâlâ fenomenoloji olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği ya da ne denli nitelendirileceğidir. Heidegger'in bu noktada kendi sessizliği kesinlikle kafa karıştırıcıydı. Ancak tüm bu teknik dilden sakınışının, geleneksel terminolojilerin yükünden bağışık olan uğraşına yeni bir yaklaşımın bir parçasını oluşturduğunu açıkça beyan ediyordu.[36] Bu, "fenomenoloji" terimiyle kastedilen şeyin kendi düşüncesinden yitip gitmiş olduğunu imâ etmez. Şimdi araştırılması gereken sorun budur.

4. Heidegger'in Varlık Düşüncesinin Gelişimi

Bir tarihi olan sadece Heidegger'in Varlığı değildir. Bu, Varlık hakkındaki kendi düşüncesi için de geçerliydi. Mevcut amaçlar için, [söz konusu düşüncenin] en azından başlıca evrelerinin izini sürmek önemlidir. Heidegger'in birinci tekil şahsı neredeyse hiç kullanmadığı erken dönem yazılarındaki ve kendi gelişimi hakkındaki ketumluğundan bu yana büyük miktarda otobiyografik malzeme ön plana çıkmıştır, özellikle 1947 tarihli Hümanizm üzerine mektubundan bu yana. Ancak, tutarlı entelektüel bir otobiyografisi yoktur. 1919'dan 1961'e kadar kronolojik bir düzendeki önemli denemeleri içeren *Wegmarken*'in yayımlanması en azından izlediği yolun önemli uğraklarını gözler önüne sermektedir. Şimdiye dek, William J. Richardson Heidegger'in düşünme sürecinde izlediği yolu yayın yayın ortaya koyma görevini, bu etkileyici ve muazzam işi, en azından *Sein und Zeit*'tan 1963'e kadar, hakkıyla yerine getirmiştir.[37] Girişimimin sınırlı

---

[35] "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens" *Zur Sache des Denkens* içinde, ss. 61-80; çev. Joan Stambough. 1972.

[36] 1959'da *Unterwegs zur Sprache* seçkisinde içerilen, Japon bir ziyaretçiyle diyalogunda Heidegger, geç dönem yazılarında "hermeneutik" ve "fenomenoloji" gibi terimlerin çıkarma nedeni hakkındaki soruya cevap verirken şunları dile getiriyordu: "Pek çok kişinin inandığı gibi, fenomenolojinin önemini reddetmek adına değil, düşünme yolumu isimsiz (*Namenlose*) olarak bırakmak için yapıldı bu" (s. 121). Bu aynı zamanda 1953'te bana şifahen yaptığı açıklamadır.

[37] *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1963. – Almanca çalışmalar arasında Otto Pöggeler'in *Der Denkweg Martin Heideggers*

olması dolayısıyla, fenomenoloji kavrayışı için bizi ilgilendiren, yalnızca bu yolun evrelerine odaklanacağım.

Bu perspektifle, ani kırılmalarla değil, çoğunlukla yeni motiflerin ortaya çıkmasıyla, yaklaşımlarla ve tarz değişimleriyle belirlenen üç ana dönemi ayıracağız. Heidegger'in kendi temel meselesini kavradığı, ancak yine de bu meseleyi ele almak için uygun bir metodoloji arayışında olduğu bir hazırlık evresi bulunmaktadır. Husserl'le kişisel olarak karşılaşmasının ardından, *Sein und Zeit* projesinin de şekillendiği açık fenomenolojik bir evre başlamıştı. Üçüncü dönem bu çalışmanın terk edilmesiyle ve artık fenomenoloji değil de "Varlık düşüncesi" olarak vurgulanan yeni bir "dönüş"le (*Kehre*) karakterize ediliyordu.

A. HAZIRLIK EVRESİ – Heidegger'in felsefi başlangıcı hakkında bildiğimiz, fenomenolojiyle ilk kez Husserl'in yazılarında karşılaştığında, böyle bir fenomenolojinin erken dönemde ilgi alanına girmediği, bir ayak bağı değilse de daha çok bir muamma olduğuydu.

Feldweg üzerine yazdığı 1953 tarihli büyüleyici pastoral bir şiirde[38], Heidegger, "zaman ve zamansallıkla özel bir ilişkisi olan ... kilise çanını çalarken ellerini sıcak tutmak için sıklıkla ovuşturan" Messkirch'deki Aziz Martin'in zangocunun küçük oğlu olarak kendini tanıtmıştır. Heidegger'in *Sein und Zeit*'a giden yolda felsefi tefekkürlerini başlatan, zaman muamması olduğu yönünde bir imâ olabilir mi bu? Her hâlükârda, "Fenomenolojiye Giden Yol"a[39] yönelik izahı, 1907'de daha sonraki Freiburg başpiskoposu olan hocası Conrad Groeber'in, on sekiz yaşındaki öğrencisine, Aristoteles'te varlığın çok-katlı anlamı (*Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles,* 1862) üzerine yazdığı 1862 tarihli Berlin'deki doktora tezini verdiği Freiburg Gymnasium'unda geçirdiği yıllarla başlar. Bu tezin yazarı Franz Brentano'dan başkası değildi. Bu bilimsel ancak heyecandan

---

(Pfullingen: Neske, 1963), Heidegger'in ana temalarının nüfuz edici bir analizi, tarihsel bir çalışma olarak emsalsizdir. Friedrich Wilhelm von Herrmann, *Die Selbstinterpretätion Martin Heideggers* (Meisenheim: Hain, 1964) Heidegger'in yoluna dair kendi perspektifinin mevcut metinlerle önemli bir karşılaştırılmasını önerir.

[38] F. O'Meara tarafından "The Pathway" olarak *Listening* VIII içinde çevrilmiştir, 32-39.

[39] Joan Stambough tarafından *On Time and Being* içinde çevrilmiştir. New York: Harper, 1972, ss.74-82.

yoksun olan eserin, şayet Varlık sorunu bu erken aşamada onu hâlihazırda rahatsız etmeseydi, Heidegger'i ne denli derinden etkilediğini anlamak zor olacaktı. Yine de Brentano'nun ayrımları genç Heidegger'in Brentano'nun Aristoteles'indeki çok-katlı anlamların müşterek kökenine duyduğu ihtiyacı tatmin etmiyordu.[40]

1909'da Heidegger Freiburg Üniversitesine Katolik teoloji öğrencisi olarak girdiğinde, Brentano'nun öğrencisi Husserl'in iki ciltlik *Logische Untersuchungen*'iyle, bu kitabın sorularına yanıt bulmaya onu yaklaştıracağı umuduyla ilk temasını kurmuştu, söz konusu kitabı ilahiyat öğrencisi yurdundaki (*Konvikt*) masasının üzerinde iki yıl boyunca tutmuştu. Ancak, en azından, ona felsefede bütünüyle yeni olan bir araştırma yöntemini sunuyordu. Ayrıca, burada "fenomenoloji" gibi tuhaf terimle ilk kez karşılaşmıştı, o zamanlar onun için net bir anlama sahip değildi. İki yıl sonra, *Vom Sein* (1896) kitabı Heidegger'in kendi düşüncesi üzerinde büyük bir etki bırakan Carl Braig'in dogmatikler üzerine verdiği dersleri hariç tutarsak, Heidegger teolojiden felsefeye geçmişti. Ancak, felsefede iklimi büyük ölçüde, Heinrich Rickert'in Yeni-Kantçı teorisi belirliyordu. O, resmi danışmanı olan Katolik felsefeci Carl Schneider'le birlikte, Heidegger'in psikolojizmde yargı teorisi üzerine yazdığı doktora tezinde de danışmanlığını üstlenmişti. Bu projenin içerdiği Husserl'in eserinin yenilenmiş bir çalışması Heidegger'in "fenomenoloji"nin nasıl icra edileceğine dair "başlıca zorluğu" henüz çözüme ulaştırmadığı gibi, 1913 tarihli *Ideen* de bu zorluğu bir çözüme ulaştırmamıştı. Artakalan kafa karışıklığının yavaşça giderilmesi için, Freiburg'a varışından sonra Husserl'le kişisel karşılaşmasından medet umuyordu.

1913'te doktora tezini tamamlamadan bile önce, Heidegger mantıkta son zamanlardaki bir araştırmanın eleştirel bir incelemesini yayımlamıştı.[41] Bu, Russell ve Whitehead'ın matematiksel

---

[40] "Pek çok altüst olma, sapma ve kafa karışıklarından ötürü o zamanlar yalnızca karanlık, değişken ve hantal *kalan* Varlıkta manifoldun tek biçimliliği sorunu *(das Einfache des Mannigfachen)*, yirmi yıl sonra çıkan *Varlık ve Zaman* incelemesi için sabit *bir* özendiricidir." *Frühe Schriften.* Frankfurt: Klostermann, 1972, s. X.

[41] *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland* XXXVIII (1912), 465-472, 517-524, 565-570. –Heidegger'in Katolik teolojiye yönelik çalışmayı terk etmesinin onun Kiliseyle ilişkisi için ne anlama geldiği hâlâ net değildir. Elbette ki onunla olan bağlarını hiçbir zaman bütünüyle kesmedi ve örneğin Sartre tarafından ateist

mantığını içeren ilgili literatürle aşinalığını göstermekteydi. Husserl'den aşağıdaki paragraflarda sürekli söz edilmektedir:

Husserl'in ihtiyatlılığına ve isabetli bir şekilde formüle edilmiş araştırmalarına büyük bir önem atfetmek istiyoruz. Zira, bu araştırmalar gerçekten de psikolojizmin büyüsünü bozmuş ve daha önce söz edilen ilkelerin açığa kavuşturulmasını harekete geçirmiştir (s. 466).

Bunun yanı sıra, Husserl bu aşamada bile fenomenolojiyi "edimlerin anlamına yönelik çalışma" olarak "kurmasıyla" ve "bu zor alanda başarılı bir iş" yapmasıyla Heidegger'in güvenini kazanmıştı (s. 520). Ph. D tezi zamanın Freiburg felsefesinin Yeni-Kantçı ruhunu gözler önüne sermekteydi. Zamanın önde gelen süreli felsefi yayınlarında[42] iki sayı hâlinde yayımlanan altbölümler sağlam geleneksel bir ustalığı gösteriyordu. Heidegger psikolojist öğeleri yalnızca Wilhelmd Wundt'ta değil, aynı zamanda Franz Brentano ve Theodor Lipps'te de gözlemlemişti. Husserl'in psikolojizm eleştirisinden daha önceki incelemesininkiyle neredeyse aynı kelimelerle yalnızca Takdim'de söz ediliyordu.

1912 yılı da kısa bir makalenin, *Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie*,[43] modern felsefede gerçeklik problemi üzerine, yayımlanacağını gösteriyordu. Görünürdeki ana amacı, Würzburg Okulu'nun kurucusu Oswald Külpe'nin eleştirel realizmine yönelik bir tartışmaydı; söz konusu Okul onun epistemolojik çalışmasını Heidegger'in hâlâ görünüşe göre özdeşleştiği Aristotelesçi Skolastiklerin dikkatine sunarak küçük çekincelerle tavsiye etmişti. Belki de daha da önemlisi, ilk kez bir makale Heidegger'in Varlık problemine olan ilgisini dışa vuruyordu, her ne kadar epistemolojik bir gerçeklik probleminin geleneksel formunda olsa da. Bu problemin mağrur bir reddine karşın, "varsayılan gerçekliğin (*Selbstverständlichkeit*) kasvetli ağırlığından (*Bleilast*) enerjik bir kurtuluşun, çözüm gerektiren bir uğraşın daha derinlere inen bir farkındalığının zorunlu bir koşulu olduğunu" ısrarla

---

olarak tasnif edilmesine şiddetle karşı çıktı. Messkirch'deki cenazesi Kilisenin yardımıyla yapıldı.

[42] *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* CLV (1914), 148-172; CLVI (1915), 41-78; *Frühe Schriften* içinde tekrar basılmıştır.

[43] *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* XXV, 353-63; çeviri Philip J. Bossert *JBSP* IV (1973) içinde, 64-71.

vurguluyordu. Ayrıca söz konusu makale Heidegger'in daha sonra Husserl'in fenomenolojik idealizmini reddetmeye yönelik elle tutulur bir reddini çok daha anlaşılır kılan bir şekilde Humecu ve Machçı bir "sonuçsalcılık"a (*Konszientialismus*) ve Kantçı fenomenalizme karşı iddialarını ayrıntılı olarak sunuyordu. Yine de Husserl'in adı mantıkta psikolojizm eleştirisiyle bağlantılı olarak bir dipnotta yalnızca bir kere geçmektedir.

Heidegger'in 1915'te Freiburg Üniversitesine *Privatdozent* olarak kabul edilmesi münasebetiyle sunduğu mühim tez, görünüşte salt tarihsel bir özneyle ilgileniyordu: *Duns Scutus'un Kategoriler ve Anlamlar Öğretisi*.[44] Bununla birlikte, bir orta çağ figürü seçmekle Heidegger'in, Thomas Aquinas yerine, Duns Scutus'u "şüphe götürmez modern özelliklere sahip bireysel [bir] düşünür"ü tercih etmiş olması kayda değerdir (s. 12; F.S. s. 145). Çalışmasının ana temeli Erfurtlu Thomas'ın ünlü "*Grammatica speculativa*"sıydı, tesadüfe bakın ki Charles Sanders Peirce'ü kategoriler üzerine yaptığı "fenomenolojik" çalışmalarına giden yolda cezbeden aynı metindir, öyle ki Peirce kendini İskoç bir realist olarak adlandırıyor,[45] ancak o zamandan bu yana –Heidegger'in "fenomenoloji terminolojisiyle" yaptığı yoğun yoruma övgüler düzen– Martin Grabman söz konusu metnin izini, aksi takdirde tanınmayacak bir magister olan Erfurtlu Thomas'a dek sürüyordu.[46]

Heidegger'in görünüşe göre oldukça uzmanlaşmış ve uzaktan çalışmasının içerikleri, gelişimi için, başlıkta görünenden çok daha büyük bir öneme sahiptir. Zira, Heidegger'in yalnızca skolastik felsefeden değil, hatta Rickert'in transendental felsefesinden Husserl'e, aslında *Logische Untersuchungen*'in Husserl'ine değil, *Ideen*'in Husserl'ine tam bir geçişini göstermektedir. Bu çok daha dikkat çekicidir, çünkü o zamanlar Heidegger'in Husserl'le henüz kişisel bir teması yoktu, her ne kadar son bölüm Husserl'in Freiburg'a varışından sonra yazılmış olsa da. Aslında, Heidegger'in ilk kitabı Husserl'in erken fenomenolojisinin tarzını ve ruhunu geç dönem yazılarından daha fazla yansıtmaktadır. Bunun yanı sıra, geriye dönüp bakıldığında, Heidegger'in daha

---

[44] Şimdi *Frühe Schriften* (F.S.) içinde yeniden basılmıştır. Frankfurt: Klostermann, 1972, ss. 133-375.

[45] Charles K. McKeon, "Peirce's Scotistic Realism", Wiener, Philip P. Ve Young, Frederic H. eds., *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce* içinde. Harvard University Press, 1952, ss. 238-50.

[46] *Mittelalterliches Geistesleben*. Munich: Max Hüber, 1926, I, s. 116 vd.

sonraki bütün gelişiminin kayda değer belirtilerini açığa vurmaktadır, her ne kadar skolastik ve teist geçmişiyle olan bağlantılarını hâlâ sürdürse de. Kitabın kapağı akademideki en önemli hocası Heinrich Rickert'e bir ithaf (*in dankbarster Verehrung*) içerdiği ve felsefesinin dilini sıklıkla kullandığı doğrudur. Bunun yanı sıra, kayda değer çekincelerini imâ etse de Heidegger hâlâ bir değer teorisine dair umutlarını dışa vurmaktadır (Önsöz ve s. 235; *F.S.*, ss. 346 n. 4, 352), o zamandan bu yana giderek artan bir sertlikle reddettiği bir terimdir. Bununla birlikte, kişiler dizinine bir bakış hem Rickert hem de Husserl en çok alıntılanan yazarlar olsa da Husserl'in Rickert'e nispeten biraz daha önde olduğunu ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra, Husserl'in belirleyici önemi "saf mantık ve anlam teorisi" yönünde vurgulanır (s. 14 dipnot 1). Son olarak, Husserl'in "saf bilinç" hakkındaki beyanları "bilincin zenginliğine yönelik belirleyici bir önbakışı (*Durchblick*) veren" ve "genel olarak bilincin boşluğu hakkında sıkça ifade edilen bir fikri ortadan kaldıran" olarak alıntılanır (s. 234; *F.S.* 346 n. 4).

Bu değerlendirmeler, giriş ve sonuç bölümlerindeki program niteliğindeki açıklamalarıyla birlikte düşünüldüğünde, Heidegger'in, öznel olana yaptığı vurguyu dahi içeren Husserlci fenomenolojiye dönüşünün nedenleri söz konusu olduğunda kayda değer ipuçları sunmaktadır. Hiçbir şekilde eleştirel olmayan orta çağ felsefesine dair izahında, Heidegger söz konusu felsefenin metodolojik bilincinin eksikliğini, otoriteden bağımsız sorular sorma dürtüsünün ve cüretinin yokluğunu ve soyut ilkelerle somut yaşam arasındaki bağlantının yokluğunu vurgular:

> Orta Çağlar modern tin için karakteristik olanı meydana getirir: Öznenin çevreyle olan bağından özgürleşmesi, kendi yaşamının sıkıca tesis edilişi orta çağ insanı için, çoklu hemhâl oluşlarıyla kendine özgü yaşam akışı, sapmaları, çeşitli ve geniş ölçüde dallanıp budaklanan koşullanmalarındaki düşünümleri en derine gömülüdür (*verschüttet*) ve genel olarak tanınmaz (s. 8; *F.S.* s.141).

Doğrudur, Heidegger skolastik yöntem için güçlü bir talepte bulunur, bunun nedeni söz konusu yöntemin fenomenolojik görüleme (*Betrachtung*) öğelerini içermesi değildir sadece, belki de diğer her şeyden daha fazlasını kapsamasıdır" (s. 11; *F.S.* s. 144). "En azından Aristoteles'in hakiki tiniyle yayıldığı müddetçe", bu

yöntem empirik ve genetik açıklamadan ziyade betimleyici bir içeriğe yöneliktir diye vurgular. Ancak, metafizik düşünme tarzının "fenomenolojik indirgeme"yi ortadan kaldırdığını hatta olanaksız kıldığını da teslim eder. Nihayetinde Heidegger skolastik psikolojiye yönelik yoğun bir çalışma gereksinimini vurguluyordu; söz konusu psikoloji yönelimsellik fenomenlerine yönelik bir çalışma için psikolojist olmasının yanı sıra yararlıdır da. Onun anlam teorisi imlemeye yönelik öznel bir edime geri dönme durumunu temsil eder. Daha sonra açıkça şunları ekler:

> Mistik, etik-teolojik olanın felsefi, aslında fenomenolojik tetkikini ve skolastik psikolojinin temel karakterine yönelik belirleyici bir içgörü için özellikle acil olan orta çağ skolastisizminin asketik literatürünü dikkate alıyorum (s. 15; *F.S.* s. 147).

Bu bağlamda, Heidegger Meister Eckhart'ın mistisizmine yönelik çalışma planını gözler önüne serer (s. 232; *F.S.* s. 344 n.).

Bu nedenle, söz konusu tezin yazıldığı zamanda, Husserl'in öznelliğe yaptığı vurgunun Heidegger'in skolastik felsefeye yönelik çekinceleriyle ve eleştirileriyle son derece uyuştuğunu açıkça ortaya koyuyor. Söz konusu vurgu, Heidegger'in geldiği geleneksel skolastik nesnelciliğe karşı modern bir dengeyi oluşturuyordu. Zannedersem bu, yeni girişiminin sembolü olarak neden Duns Scutus'u seçmiş olmasının başka bir nedeniydi.

Son olarak, Duns Scotus kitabı Heidegger'in onu temel meselesiyle bağlantılandırdığında, onun yeni bir evresinin habercisiydi: Yani Varlığın. Zira, skolastisizmin nesnel mantığını destekleyecek öznel bir mantık gereksinimine karşın, kategorilerin ve anlamların mantıksal problemlerinin ötesine geçen felsefenin hakiki optiği (*eigentliche Optik*) olarak (özgün metindeki kelime koyu renkle yazılmıştır) mantık-ötesi bir *metafizik*'e duyulan nihai ihtiyacı ilan ediyordu. İlk kez, kısa bir dipnot (s. 237; *F.S.* s. 349 n.1) Varlığa, Değere ve Olumsuzlamaya yönelik, daha ayrıntılı olan temel taahhütleri de (*prinzipielle Festsetzungen*) içeren, erken dönem bir inceleme umudunu dışa vurmaktadır. Burada *Sein und Zeit*'ın çekirdeği bulunmaktadır. Ancak, söz gelimi "hakiki gerçeklik" ve "gerçek hakikat" için bilinebilirliğin bütünü aracılığıyla bir atılım talebinde, gelecekte meydana gelecek gelişimlerin başka işaretleri de vardır (s. 236; *F.S.* s.348).

Duns Scotus tezi tarihin temasını da ortaya koymaktadır.

Tüm mantıksal-epistemolojik daireyi kategoriler ve anlamlara yönelik problemleriyle altını çizdiği söylenen "yaşayan bir tin"in özünde tarihsel olduğu dile getirilmektedir. Bu yaşayan tinin tarihsel bir felsefesi, Heidegger sonuç itibarıyla onu tasvir ediyor gibidir, hem felsefeyi hem de mistisizmi kucaklayacaktı. Zira, salt rasyonalist bir yapı olarak felsefe güçsüzdür, salt irrasyonalist bir *Erleben* olarak mistisizmse amaçsızdır. Bu, en güçlü tarihsel *Weltanschauung*'la uzlaşmak zorunda kalacaktır, yani adı kitabı sonlandıran, bir düstur olarak da kitabın açılışını yapmış olan Hegel'in *Weltanschauung*'uyla.

Zaman ve tarih de Heidegger'in "Tarih Yazımında Zaman Kavramı" üzerine ilk dersinin konularını oluşturmaktadır. Burada Heidegger'in sonraki çalışmalarının daha temel bir motifi bile açıklanır, her ne kadar [bu çalışmaların] Varlık problemiyle bağlantısı herhangi biri için henüz görülemese de [söz konusu problemle] şekillenmiştir. Zira, görünüşe göre, burada değerlendirilen yalnızca tarih yazımıdır. Öte yandan, tarihin zaman kavramı Heidegger'in Einstein ve Planck'la olan aşinalığını gösterecek biçimde doğa bilimi kavramıyla tamamen zıttır. Bilimin kavramından ayırt edildiği şekliyle tarihsel zaman heterojen ve niteliksel olarak tanımlanır, zira tarihsel varolanların yaşamında yoğunlaşmış ya da "kristalleşmiştir"; salt kronolojik olayların zamanıyla özdeş değildir. Bu, insan varoluşunda yaşandığı şekliyle zamanın daha öznel bir tipinin bir göstergesine işaret ediyor gibidir. Bununla birlikte, bu derste fenomenolojiye yapılan net bir atıf yoktur.

Göz ardı edilmemesi gerekense, geriye dönüp bakıldığında Heidegger bunları heyecan verici (*erregend*) yıllar olarak nitelemektedir,[47] 1910 ve 1914 arasındaki yıllar Nietzsche, Kierkegaard, Dostoyevski, Schelling, Hegel, Rilke, Trakl ve de Dilthey'ın *Toplu Eserleri*'nin ilk edisyonunu özümseyişini, bu sonuncu olay belki de en dolaysız etkiye sahip olandı, içermekteydi. Bu tohumlar daha sonra tomurcuklanıp çiçek verecektir. Her hâlükârda, Heidegger'in fenomenolojisinin temel meseleleri, Varlık, zaman ve tarih, Heidegger Husserl'le kişisel temas kurduğunda hâlihazırda formüle edilmişti. Ayrıca, bu meseleleri seçmesinin yanı sıra, Heidegger Husserl'in fenomenoloji tarzıyla yapılan öznel bir yaklaşımın, kendi amacına ulaşmak için Aris-

[47] *Frühe Schriften*'e Önsöz, s. X; çev. *Man and World* III (1970) içinde, 3-4.

totlelesçi-skolastik yöntemin en önemli uzantısı olduğu sonucuna zaten varmıştı. Ancak, Heidegger'in I. Dünya Savaşı'ndan sonra tam zamanlı öğretimine başladıktan sonra, kendini Heinrich Rickert tarzında geleneksel Freiburg felsefesinin bir takipçisi olarak değil, bir fenomenolog olarak gördüğü yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlamıştı.

B. FENOMENOLOJİK DÖNEM - İkinci dönemin dışsal olguları, bu süre zarfında fenomenoloji olarak fenomenoloji Heidegger'in düşüncesinde temel bir kaygı ve meseleydi, Husserl'le ilişki kurduğu müddetçe, kayda geçilmişti. Ancak onların önemini Heidegger'in kendi felsefesinin gelişimiyle bağlantılı olarak henüz tartışmadım.

Heidegger'in toplu eserlerinin yeni baskısı başlamadan önce, Duns Scutus kitabıyla *Sein und Zeit* arasındaki on bir yıl süresince yapılan yayınların eksikliği, gelişiminin takibini ve bu önemli dönem boyunca özellikle fenomenolojisinin takibini imkânsız kılıyordu. Şimdi, Marburg'daki konferans derslerinin çoğunun metin olarak ortaya çıkması bu boşluğu çoğunlukla doldurmamıza izin vermektedir. Hâlâ eksik olan, ve mevcut editöryal planlar çerçevesi içinde görünüşe göre beklenemeyecek olan, Marburg derslerini önceleyen, 1919 ve 1923 yılları arasında Freiburg'da verdiği derslerin metinleridir. Yine de, Pöggeler'in Oskar Becker gibi Freiburg'daki dinleyicilerinin aldığı bazı notları incelemesi, daha ilk derslerinde bile Heidegger'in Husserl'in fenomenolojiyi tanıtma tarzına yönelik eleştirilerini, özellikle onun temellerini anlamak (*verstehen*) yerine betimlemeyi vurgulamasını[48], dile getirdiğini; eidetik ve transendental yaklaşımlardan bile ayrıldığını gözler önüne sermektedir. Heidegger "Saf Fenomenolojinin Seçilmiş Problemleri" dersinde (1919/20) *Umwelt* (çevreleyen dünya) analizine yönelik takdimi yalnızca Dilthey'ın çalışmalarının önemini vurgulamakla kalmıyor, aynı zamanda –Husserl'in reddetmemekle birlikte göz ardı ettiği– problemlerle uğraştığını da gösteriyordu. Heidegger Aristoteles'in *Fizik*'inin Husserl'in fenomenolojik eşdeğeri (1921/22) olarak yorumlanmasını da öneriyordu. "Ontoloji" üzerine verdiği son Freiburg dersi (1923) "Olgusallığın [bir] Hermeneutiği"ni içeriyordu. Velhasıl, Heidegger daha ilk Freiburg döneminde fenomenolojiyi yorumlama ve ge-

[48] *Der Denkweg Martin Heideggers*, s. 69.

liştirme konusunda bağımsızlığını ilan etmişti. Bunun yanı sıra, *Sein und Zeit*'ın önemli içerikleri de bu yıllar zarfında formüle edilmişti. Yine de 1923 kışından sonradır ki görünüşe göre, bu projeye yönelik sistematik bir çalışmaya başlamıştı.[49]

Ancak, yalnızca Marburg Üniversitesindeki yeni mevkisindedir ki Heidegger kendi düşüncesini tamamen bağımsız olarak ve yeni felsefi hareketle ilişki içinde geliştirebilmişti. Marburg derslerinin yayımlanması, yalnızca *Sein und Zeit*'ın değil, aynı zamanda yeni fenomenolojisinin de oluşum sürecinin eksiksizce anlaşılmasına, özellikle Husserl'in *Logische Untersuchungen*'iyle ilişkili olarak anlaşılmasına, izin veren ilk özgün metinleri sağlamaktadır; Heidegger'in klasik fenomenoloji metni Husserl'in *Ideen*'inden ziyade *Logische Untersuchungen*'idir.[50] 1925/26 tarihli "Logik: Hakikat Sorunu" üzerine dersler, yeni edisyonda ilk ikisinden biri yayımlanacaktır, *Sein und Zeit*'ın yayınını öncelemekte ve onunla en fazla ilişkili şey olarak görünmektedir. Walter Biemel'in editörlüğünü yaptığı yeni metin Heidegger'in kendi notlarına dayanmakta ve muhtemelen Heidegger'in de onayıyla, farklı renkler katan dinleyicilerinden bazılarının notlarını da içermekteydi; hazırlık niteliğinde bir çalışma (*Vorbetrachtung*) Husserl'in psikolojizm eleştirisinden başlamaktadır. Söz konusu çalışma Alman felsefi mantığının mevcut durumunu özetlemekte, ancak öncelikle felsefi bir belirleyici olarak hakikat problemine odaklanmaktadır. Husserl'in mevcut psikolojizm eleştirisini sunarken ve ona tam anlamıyla hakkını teslim ederken, Heidegger, hakikatin ve öncelikle de Varlığın anlamını belirlemede bu eleştirinin yetersizliğini imâ eden belli "eleştiri-karşıtı sorular"la son noktayı koyar. Müteakiben, dersin başlıca kısmı Aristoteles'in doğruluk mantığını Varlığın "örtüsünün kaldırılması" (*aletheia*) olarak takdim eder, söz konusu dersin daha üstün bir hakikat fenomenolojisini önerdiğini imâ etmektedir. Ancak bu fenomenoloji bile yanlışlığa yönelik korelatif bir problemin izahı olarak yetersiz olacaktır. Onun çözümü, "fenomenolojik kronoloji" adı altında zaman fenomeninin bir incelemesini içeren dersin ikinci başlıca kısmında, daha fazla "radikalleştirme"yi gerektire-

---

[49] Bakınız Thomas J. Sheehan, "Heidegger's Early Years", *Listening* 12 (1977), 14-17.

[50] Husserl'in fenomenolojisinin çok daha ayrıntılı eleştirel bir açıklaması *Gesamtausgabe*'nin 20. Cildinde "Zamanın Tarihi. Tarih ve Zaman Fenomenolojisine Prolegomena" başlıklı 1925 tarihli dersinde takdim edilmiştir.

cektir. Bu, ihtimam göstermenin (*Sorge*) yapılarıyla tam kapsamlı bir *Dasein* analizine götürecektir; bunun için, özellikle Kant'ın transendental estetiği önemli bir sıçrama tahtası teşkil edecektir.

"Fenomenolojiye Giden Yolum"da (1963) Heidegger'in, bu sömestir boyunca, akademik baskıların onun için belli aralıklar hâlinde yeni fikirlerini yayımlamayı ne denli zorunlu kıldığını neredeyse şaka yollu anlatmıştır. Bu, Husserl'in 1927 tarihli *Jahrbuch*'unun (şimdi onu derginin kapağı üzerinde katkıda bulunan olarak listelemektedir) sekizinci sayısında, *Sein und Zeit*'ın ilk yarısının ilk iki bölümünün yayımlanmasıyla sonuçlanmıştır. Bu çalışmanın başlıca içeriği Heidegger'in önceki derslerinde açıkça hazırlanmıştır; söz konusu derslerde kendi yeni fenomenoloji kavrayışını da sağlamlaştırmıştır. Fakat, şimdi bu kavrayış onun temel meselesine uygulanmıştır. Demek ki [çalışmanın] yayımlanması çarpıcı bir yenilik anlamına geliyordu. Onun oluşumunun öyküsü, bütünüyle izi takip edildiğinde, kendi başına metne dolaysız bir yaklaşımın yerini tutamaz, zira zamanın felsefi ve fenomenolojik kamuoyuna göğüs germişti.

Bunu ayrıntılı olarak yapmak *Sein und Zeit*'a yazılacak eksiksiz bir yorumu gerektirecektir.[51] Burada tüm yapabileceğim bu şaşkınlık verici torso'da başlıca yeniliklerden bazılarına parmak basmak, onu Husserl'in kavrayışlarıyla mukayese etmektir.

i. *Sein und Zeit*'a Husserl'in çalışmalarını okuyarak gelen herhangi biri için en çarpıcı olan şey dilinin ve terminolojinin bütünüyle farklı olmasıdır. İfade formundan ayrı olarak bile, görünüşe göre, kaygılar ya da çakışan konular nadiren birbiriyle benzerdir. Husserl'in yazılarına yapılan belli atıflar şaşırtıcı ölçüde azdır, hacim itibarıyla çok daha kısa olan Duns Scotus kitabından bile azdır ve bu atıflar çoğu *Logische Untersuchungen*'de geçen ufak meseleleri ele almaktadır yalnızca. *Ideen*'den bu yana Husserl'in başlıca kaygısı olan hem eidetik hem de transendental indirgemelerin adı bile anılmaz. Bununla birlikte, söz konusu ithaftan ayrı olarak,

takip eden soruşturmalar –*Logische Untersuchungen*'i fenomenoloji için bir atılım anlamına gelen– Husserl'in döşediği zemin olmasaydı imkânsız olurdu.

---

[51] *A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Michael Gelven (New York: Harper, 1970) İngilizce çevirilerin başlıca altbölümlerinin destekleyici özetlerini verir.

diye açıklayan bir paragrafta Husserl'e hakkını teslim eder.

Bu paragrafa yazılan bir dipnotta, Heidegger "Freiburg'daki çıraklığı süresince (*Lehrjahre*) etkili kişisel kılavuzluğuyla ve yayımlanmamış çalışmalarına olabildiğince serbestçe erişim sağlamasıyla" fenomenolojik araştırmanın çok çeşitli sahalarıyla onu aşina kılarak onun daha da ilerleyişini (*einige Schritte vorwärts*) mümkün kılan Husserl'e olan kişisel borcunu da teslim etmiştir (s. 38).[52] Bununla birlikte, Husserl'in o zamandan bu yana yayımlanan ya da başka bir şekilde bilinen elyazmalarına yönelik bir çalışma, Husserl'in yayımlanmamış yazılarının Heidegger'in çalışmasını, meydan okuma yolu dışında, etkilemiş olduğu yönünde ufak bir kanıt bulunmaktadır.[53]

Heidegger'in Husserl'in daha sonraki felsefe yapma tarzının temel ilkelerinden bazısını örtük olarak reddetmesinin sorumlusu [olan şey] nedir? Öncelikle, cevap Heidegger'in merkezi teması, Varlık ve Husserl'in indirgeme yönteminin bu Varlığın anlamını belirlerken ona ne denli yardım etmiş olabileceği yönündeki soru ışığında verilmelidir. Genel özlere eidetik bir indirgeme uyarınca, Heidegger'in Varlık olarak Varlığın bir yorumuna yöneldiğini ve böylelikle genelleştiren bir soyutlamanın eidetik yöntemine itiraz edemeyeceği belki de düşünülebilir. Ancak, Heidegger'in ilk tezlerinden biri, Varlığın bir tür [genus] doğasını taşımadığıdır (s. 3). Eski skolastik bir anlamda "transendental" bir kavram olarak [Varlık] geleneksel kategorileri "aşar", böylece hiçbir genelleme türü ona erişemeyecektir. Bunun yanı sıra, Heidegger özellikle insan varlığı anlamında Varlığın temelde tikelleştirildiğini vurgulayan özel bir noktaya değinir; bu durum Platoncu bir yaklaşımda kolayca göz ardı edilir.

Fenomenolojik ya da "transendental" indirgemeye gelince, varoluşun salt paranteze alınması formunda olsa bile, söz konusu açıklamayı bulmak çok daha kolaydır. Zira, indirgeme öncelikle, en azından geçici olarak, verili herhangi bir fenomenin var-

---

[52] J. Macquarrie ve E. Robinson'un çevirilerine verilen sayfa atıflarının üzeri çizilmiştir, çünkü mantıklı bir şekilde satır aralarında özgün Almanca metnin sayfa numaraları verilmektedir.

[53] *Ideen* II'ye verilen atıflar (*Sein und Zeit*) s. 47 not) böyle bir uyarının iyi bir örneğini temsil etmektedir. Heidegger'den Husserl'e, tersine olan olası etkilere dair bir soruyu gündeme getirir bu. Böyle bir etki varsa da pek bilinçli oldukları söylenemez. Olsa olsa *eksistensiyal* ve *Lebenswelt* gibi terimlerin kullanımının Husserl'in 1927'den sonra Heidegger'i okumasıyla güçlenmiş olacağından şüphe duyulabilir. Ayrıca bakınız Alwin Diemer, *Edmund Husserl*, s. 65 vd.

lığı olup olmadığı yönündeki soruyu askıya almaya dayanır. Varlığın "anlamı"nı araştırırken böyle bir yöntemin nasıl bir yardımı dokunabilir? Her ne kadar Husserl bunun nihai olarak yardımı dokunabileceğine inanmış olsa da böyle bir probleme, ilk evvela bakışını ondan çevirerek yaklaşmak oldukça tuhaf görünmektedir. Ayrıca, indirgemeyi icra ederken, Husserl'in "varoluşu" paranteze aldığında ve yalnızca "salt fenomenlere" yoğunlaştığında, askıya aldığı şeyin ne olduğunu ilk olarak belirlemek için çok az zaman harcadığı da şüpheye yer bırakmayacak ölçüde doğrudur. Başka bir deyişle, çünkü Heidegger'in eidetik ve transendental fenomenoloji girişimi, varoluş ve varlık söz konusu olduğunda, olsa olsa yararsız, en kötü ihtimal yanlışlayıcı olurdu. Görünüşe göre Heidegger bu vesileyle Husserl'i indirgeme konusundaki inadından döndürmeye çalışıyordu, ancak beyhude yere uğraşıyordu. Yine de açıklanmayan nedenlerden ötürü meseleyi açıkça ortaya koymayı uygun görmedi, en azından Husserl hayattayken yayımladığı yazılarında.

Yine de *Sein und Zeit*'ta bu farkın neredeyse gün yüzüne çıktığı paragraflar bulunmaktadır. En azından böyle bir durumda, Heidegger geleneksel terminolojiden, Husserl'in bilinç (*Bewusstsein*), özne ve kişilik kavramlarıyla fenomenolojisinin terminolojisini de dahil ederek, bu terminolojiden kaçınması için daha derin nedenler olduğunu üstü kapalı imâ ediyordu. İfade ettiği biçimiyle, tüm bunlar "varlık/olmak" kelimesinin imlediği şeylerde (Almanca Bewusst*sein* kelimesi aslında "varlık" bileşenini içermektedir) Varlık sorununa yönelik tuhaf duyarsızlıkla (*Bedürfnislosigkeit*) nitelendirilmektedir. Zira, Dilthey ve Bergson'la karşılaştırıldığında "kişiliğin fenomenolojik yorumu temelde daha radikal ve daha şeffaf olsa da *Dasein*'ın varlık boyutuna ulaşamaz" (s. 47). Bu noktada, Heidegger'in yeni hermeneutik fenomenolojisi işi üstlenmeye hazırdır.

Demek ki *Sein und Zeit* ve Husserl'in düşüncesi arasındaki farkı yaklaşım ve gelişim bakımından vurgulamak daha nüfuz edici bir çalışmanın gün yüzüne çıkarabileceği ortak temaları ve perspektifleri en aza indirmemelidir. Her ne kadar Heidegger "yönelimsellik" gibi terimlerden neredeyse tanıtlayıcı bir tarzda sakınsa da onun gösterdiği fenomen "dünyada-olmaklık" kavramında hazır ve nazırdır. Bu elbette ki bir tesadüften fazlasıdır. Ancak, metinlerden başka kanıtlar olmadan, olası etkilerin türü ve miktarını belirleme şansı pek azdır.

ii. Açık farklılıklara rağmen, Heidegger'in yeni fenomenolojisi bile, Husserl'in versiyonuyla en azından genel çıkış noktasını, yani insan varlığındaki (*Dasein*) özneyi, bilinçli özne formunda olmasa bile, paylaşıyordu. Zira, *Sein und Zeit*'ın stratejisi, insanın kendi varlığını mesele edinen ve dolayısıyla da en başından bu yana Varlığa dair, ne denli sakat olsa da, belli bir anlayışı olan ayrıcalıklı bir entite olduğu müddetçe, bu varlığın analizi yoluyla Varlığın anlamına yapılan bir saldırıya dayanır. Böylece insan fundamental anlamda "ontolojik"tir, yani "ὄν" (varlık) hakkında düşünür. Böylece ilk yarısı itibarıyla *Sein und Zeit* bu insan varlığının analiziyle başlar. Bu yarısı üç altbölüme ayrılır; sadece ikisi yayımlanmıştır, ilki ontolojik yapısı itibarıyla insan varlığının hazırlık niteliğindeki analiziyken, ikincisi zamansallıkla ilişkisi içinde bu varlığın fundamental (*ursprüngliche*) bir analizini vermektedir. Üçüncü altbölüm, sonunda vazgeçilmiştir, insan varlığı ve zamansallığından zaman ve Varlığın kendisine bir geçişi olanaklı kılmaktaydı; burada insan varlığı artık Varlık için münhasır bir ipucu olarak işlev görmez. Eserin ikinci yarısı –bundan da vazgeçilmiştir– muhtemelen, zamansallık analizine dayanan ontoloji tarihinin "fenomenolojik bir yıkımı-ve-yapılandırması" [destruction] olarak tahsis edilmekte ve felsefe tarihinde üç belirleyici evre'nin eleştirel bir yorumu yoluyla [eserin] sistematik ilk yarısında çıkarılan sonuçların bir teyidini sağlayacağı anlamına gelmekteydi. İnsandan başlayan ve Varlığın kendisine götüren bu yaklaşım en azından bir ölçüde Husserl'in öznellik konusundaki temel vurgusunu, *Ideen*'de ve sonraki yazılarında ortaya koyulduğu şekliyle yansıtmaktadır. Bununla birlikte, söz konusu yaklaşım saf bilinç yerine insan varlığının ikame edilmesiyle farklılaşmaktadır. Bu ikamenin gerçek anlamı nedir? Bu iki kavrayış arasındaki ilişki nedir? Burada belki de Husserl'in ve Heidegger'in fenomenolojileri arasındaki belirleyici fark yatmaktadır.

Heidegger'in insan varlığı [human being] kavramı varoluş kavramıyla yakından bağlantılıdır, her ne kadar katı anlamıyla varoluş (yani "kendi olma ya da olmama olanağı") insanın yalnızca bazı temel özelliklerinden biri olsa da. Bu noktada Heidegger'in fenomenolojisi onun kendi niyetlerinin ötesine geçerek fenomenoloji ve varoluşçuluğun neredeyse özdeşleştirilmesine yol açan varoluş felsefesiyle mühim ve mukadder bir teması olanaklı kılar. Şimdiye dek Heidegger'i, (özün aksine) skolastik kullanımdan temelde farklı olan yeni varoluş kavramına götüren şeyi

söylemenin bir yolu yoktur; zira söz konusu skolastik kullanım Heidegger'in Duns Scotus kitabında dahi bulunabilir. Kierkegaard'a yönelik çalışma (Birinci Dünya Savaşından sonra Almanya'da yaygın hâle gelmiş ve Jaspers'in ona yönelik izahıyla daha da desteklenmiştir, Jaspers'in kendisinin varoluş felsefesini bütünüyle geliştirmesinden önce bile) bununla ilgili yapacak çok şeyin olduğunu göstermektedir sanki.[54]

Bununla birlikte, daha da önemli olan, Heidegger'in varoluş analizinin amacını anlamaktır. Zira Heidegger bu analizin, Jaspers'in varoluşa yönelik teşrihinin (*Existenzerhellung*) anlamı – Heidegger Almanca bir sıfat olan "*existentiell*"i kullanmaktadır– söz konusu olduğunda insan varoluşunun tam kapsamlı bir çalışmasına dönüşmeyeceğinin anlaşılmasını istemektedir. Onun kendi analizi "*eksistensiyal*" olarak ortaya konulur, "Almanca'da yeni uydurulan bir kelimedir, insan varoluşunun *neliği* ya da doğası için değil de yalnızca "kategoriler"i için incelenmesi gerektiği yönünde bir fikri verdiği düşünülmektedir, çünkü bu, genel olarak varlığa yönelik öne sürülen yaklaşım için ihtiyaç duyulan her şeydir. Elbette ki, Heidegger için Varlık insan varlığının belirleyici noktasıdır, öyle ki insanın üzerinde ve üstünde bir insan özünün olup olmadığından emin bile değildir: "İnsan varlığının özü varoluşunda yatar" (s. 42). Buna göre, Heidegger'in varoluş analitiği üzerine düşeni yaptıktan sonra bir varoluş felsefesi için geride bir şey kalıp kalmayacağından pekâlâ şüphe duyulabilir. Bu arada, Heidegger'in gördüğü şekliyle varoluş bir tür teorik analizle değil, yalnızca fiilen varolarak yürütülebilen teorik-olmayan bir ilişkidir (s. 12).

Ancak bu, Heidegger'in bilincin yerine insan varoluşunu koymasının sebebini henüz açıklamaz. Heidegger'in cevabı, Descartes'ın olduğu gibi Husserl'in bilinçli ben'inin de böyle bir bi-

---

[54] Bakınız, örneğin, *Sein und Zeit*, s. 338. Aslında, Kierkegaard'ın adı yalnızca üç kere ve nispeten *Sein und Zeit*'ın sonlarında ve yalnızca tesadüfen geçer (ss. 190, 235 not, 338). Jaspers'in *Psychologie der Weltanschauung*'unun daha önce yayımlanmamış bir gözden geçirme yazısı Hans Saner, ed., *Karl Jaspers in der Diskussion* içinde (Munich: Piper, 1973, ss. 70-102), *Wegmarken*'de ilk bölümde, GA 2, s. 1-44, Heidegger'in "Ben varım" (*ich bin*) şeklindeki varoluşa dair temel deneyiminin yoğunluğunu gözler önüne sermektedir. Bakınız: David Farrell Krell, "Heidegger's Early Review (1920-21) of Jaspers's *Psychologie der Weltanschauungen*", *JBSP* VI (1975), 147-156.

lincin varlığı sorusunu bütünüyle yanıtsız bırakacağıdır.[55] Bu bir ölçüde şaşırtıcı görünebilir, zira Husserl her ne kadar tüm "aşkın" dünyanın varlığını "paranteze alınış" olsa da elbette ki bu türden mutlak bir varlığın içerdiği şeyi ayrıntılarıyla ele almaksızın saf bilincin "mutlak", "apodiktik" ve şüphe götürmez varlığını ısrarla vurgulamaktaydı. Heidegger'in görünüşe göre gözden kaçırdığı şey kendi ele aldığı şekliyle varlığın "anlamı"na – konstütitif işlevleri itibarıyla bilincin amacıyla ilgili bir şeye– yönelik tartışmaydı. Son evresinde Husserl bu tür problemleri teleoloji başlığı altında irdelese de bu kesinlikle Heidegger'in insan varlığının analitiğiyle karşılaştırılabilecek bir şeye tekabül ediyordu.

Böylece Heidegger transendental ego'ya dönen Husserl'den çok daha radikal olduğuna inansa da başka bir anlamda bu denli ileri gitmekte isteksizdi. Belki de bu en iyi Heidegger'in Husserl'in *Encyclopedia Britannica*'ya yazdığı makalenin taslağından alıntıladığı aşağıdaki cümleye yapılan yorumlardan açıkça ortaya konulabilir: "(Transendental) indirgemeyi kendim için gerçekleştirirsem, ben bir insan ego'su değilimdir." Yorumunda Heidegger "Ben(im)" ve "değil"in altını çizmiş ve "ya da belki de ben en spesifik, en harikulade (*'wundersamst'*) eksistensiyal olanağında tam olarak buyumdur." diye eklemiştir. Derkenarda da şöyle soruyordu: "Neden olmasın? Bu etkinlik insanın bir potansiyeli/olanağı değil midir...?" Burası giderek artan bölünmenin en derin kökenidir: Husserl için insan, bilinciyle kurulan bir entitedir; Heidegger içinse yüceltilmiş fenomenolojik formunda bile bilinç insan etkinliğidir; bu etkinlik onun tarafından kurulur. Meselenin esaslarına yönelik bir hüküm vermeye karar kılmadan, nihai farkın bir odak farkına dayandığını teslim ediyorum: Husserl öncelikle epistemolojik yönle ilgileniyordu (İnsanı nasıl biliriz?), Heidegger'se "ontik" bir açıdan bakıyordu (Varlık nedir ve Onun kuşatılmışlığında felsefileştirmenin ve fenomenolojikleştirmenin temelleri nedir?) Heidegger fenomenolojinin ağırlık merkezini, bilinçten ziyade insan varlığını dayanak noktası yaparak değiştirme görevini üstlenir. Onun ontolojik taahhüdünü paylaşmayanlar için bu gerçekten de antropolojik temelli bütü-

---

[55] *Sein und Zeit*, ss. 46, 207 vd. Bu noktaya Heidegger'in Husserl'in *Encyclopaedia Britannica* maddesinin üzerine yaptığı yorumda da büyük bir vurguyla değinilir. (*Tijdschrift voor Philosophie*, XII, s. 274).

nüyle yeni bir fenomenolojiye karşılık gelmektedir. *Sein und Zeit*'ın fenomenolojisi insanı kalkış noktası yaptığı ölçüde hâlâ öznelcidir. Ancak bu artık Husserl'in kullandığı anlamıyla transendental bir fenomenolojiye kesinlikle dayanmaz.

iii. Heidegger'in *Sein und Zeit*'taki tutumu hakkındaki diğer bir noktaysa onun özellikle Husserl'in indirgeme yöntemini es geçmiş olduğu gerçeği ışığında burada bahsedilmeyi hak etmektedir: Fenomenolojik ya da transendental idealizme yönelik tavrı.

Husserl'in *Sein und Zeit*'ına yazıdığı derkenar notları, Heidegger'in felsefesinin, Husserl'için taşıdığı anlamın, Thomas Aquinas'ın bile eski skolastik realizmiyle ilişkili bir realizm tipinden başka bir şey olmadığını açıkça ortaya koymaktadır; Husserl Heidegger'in kendini ondan henüz tam anlamıyla özgürleştiremediğini düşünüyordu. Elbette ki Heidegger bu tür bağlılıkları bizzat onaylamıyordu, ancak bunun yerine, onun yeni yaklaşımının köşeye sıkışmış realizm ve idealizm probleminin dibini oyduğunu iddia ediyordu; bu problem söz konusu meseleyi insan varlığına olan bağlılık yerine, bilince olan bağlılık sorunuyla ilişkilendirmektedir. Öte yandan, Husserl'in referans noktasını reddetmek dışında, Heidegger "*Erschlossenheit*" kavramında, yani düz anlamıyla dünyamızda karşılaştığımız şekliyle şeylerde kilitlenmiş-bir-şeyin-açılması ya da bir şeyin ifşa edilmesi, realist bir öğeyi kabul ediyordu. Realizme yalnızca Varlığın varolanlara indirgenebilirliğini imâ ettiği sürece karşı çıkıyordu (s. 210 vd.) – bu, realizmin geleneksel yorumlarından değildi pek. Birkaç sayfa sonra, fiziksel ve kültürel nesneler anlamında gerçekliğin insan varlığına bağlı olduğunu özellikle reddediyordu. Bununla birlikte ancak "insan varlığı, yani varlık anlayışının ontik bir olanağı, olduğu müddetçe, 'Varlık' gibi bir şey de var olacaktır" ("*es gibt*"). "*Es gibt*" özel bir anlamda yorumlanmazsa, bu kulağa elbette ki en güçlü anlamıyla idealizm gibi gelmektedir. Bununla birlikte, o zamandan bu yana, Heidegger bu açıklamayı "insan varlığı varolduğu, yani Varlığın 'açıklığı' (*die Lichtung des Seins*) [ormandaki açıklık bir alan -çn] olduğu müddetçe ancak, Varlık kendini insana (*übereignet sich*) açar/verir" gibi bir anlamda yorumluyordu.[56] Bu nedenle "*es gibt*" kelimesi kelimesine "kendini vermek" anlamına geliyor

[56] "Brief über den Humanismus" 1949, s. 24; GA 2, ss. 331-37. "*Es gibt*"in bu anlamı *Zeit und* Sein'da daha da geliştirilir.

olmalıdır, "vuku bulma" anlamında değil; bu durumda Varlık bu kendini veriş evresini pekâlâ önceleyebilir ve ondan daha uzun süre kalıcı olabilir. Açıkçası, bu Husserl'in transendental idealizminin tatmin edici uyarlaması olarak kabul edilemez. Heidegger'in sonraki gelişimi bu dönemdeki transendental idealizminin görünürdeki izlerini bütünüyle silmiştir.

iv. *Sein und Zeit*'a dair yukarıdaki tartışma yalnızca Heidegger'in genel gelişimi üzerinde etkisi olan yönleri ortaya koyma niyetindedir. Bu nedenle, fenomenolojik yöntemini aydınlatan tezleri daha sonra seçeceğim, onun diğer tezlerini özetlemeye yönelik problemli bir girişim yerine, Heidegger'in çalışmasının ilk yarısının yayımlanmış iki altbölümünün sonunda okura bıraktığı bir evreyi kaba hatlarıyla ortaya koyacağım.

İlk altbölümde insan varlığına dair, insanın gündelik varoluşundan başlayan, hazırlık niteliğinde analiz, Heidegger'in kendisi için *Sorge* (ihtimam gösterme) terimini kullandığı, insan varlığının "Varlık anlamı"nın (*Sinn des Seins*) belirlenmesine yol açmıştır. İkinci altbölüm, zamansallık [temporality] formundaki bir zaman [time] öğesini, yani varolmamızın zamansal-yapısını, takdim ederek bir bütün olarak insan varlığını yorumlama girişimiydi. Aslında, zamansallık şimdi ihtimam göstermenin (*Sorge*) "anlamı" (*Sinn*) olarak adlandırılıyordu; daha önce insanın varlığı olarak adlandırılmıştı. Dolayısıyla, söz konusu eserin yayımlanmış altbölümleri Heidegger'in en azından ilk amacına ulaşır: Varlığın bir tipinin, potansiyel anlamda en fazla açığa vurucu varolanın, insanın Varlığının anlamının belirlenmesi. Bu, diğer Varlık tiplerini belirlenmemiş bırakır. Daha önemlisi de, genel olarak Varlığın anlamına yönelik en can alıcı soruyu hâlâ yanıtlanmamış bırakmasıdır, her ne kadar insan varlığının zamansallığının "Zaman ve Varlık", III. Altbölümün bildirilen konusu, arasında köprü olacağı düşünüldüğü sanısına kapılsa da. Yayımlanan kısmın son sayfaları okuru, ilk bakışta salt retorik görünen, okurunun beklentisini yoğunlaştırma amacı güden, bir sorular silsilesiyle boğar. Bununla birlikte, geriye dönüp bakıldığında, ana soruya saldırmanın en olanaklı yolu söz konusu olduğunda her yana hükmeden belli bir kararsızlık duygusu fark edilir. Aslında, sonunda bize söylenen, Varlığın yorumuna dair tartışmayı sonlandırma şansının olmadığıdır, çünkü şimdiye dek söz konusu sorunun ateşi yakılmamıştır (entfacht) bile.

Öte yandan, şayet *Sein und Zeit* bitmemişse, daha uygun bir

başlıkla, "İnsan ve Zamansallık" (*Dasein und Zeitlichkeit*, aslında 11. altbölümün başlığı) daha sınırlı bir konunun eksiksiz ve nihai bir ele alınışı olarak düşünülebilir en azından. Böyle kısıtlayıcı bir yorumla ilgili zorluk, bu altbölümlerin gelişiminde, salt ön hazırlık şeklinde tartışılan noktaların nihai bir çözümünün bekleneceğinin bize sıklıkla söylenmesidir. Bu gerçek ışığında, Heidegger'in sonraki çalışmalarının *Sein und Zeit*'ta hazırlamış olduğu etkileyici bir kemerin [arch] eksik olan kilit taşını* bir ölçüde sağlayabilir.

Bununla birlikte, 1975'te *Gesamtausgabe*'nin ilk cildinin yayımlanmasıyla, *Sein und Zeit*'ın hemen ardından bir ölçüde aydınlatıcı olan bir miktar kanıt mevcut hâle gelmiştir: Heidegger'in *Sein und Zeit*'ın yayınlanmasından kısa bir süre sonra, 1927 yaz sömestiri için verdiği Marburg dersleri; söz konusu metin defaatle buna atıfta bulunur.[57] Dersin ilk satırlarındaki bir dipnotta, bu metin *Sein und Zeit*'ın I. Bölümünün üçüncü altbölümünün "yeni" türevi (*Ausarbeitung*) olarak nitelendirilmektedir. Bu, yeni metnin yerini aldığı daha eski bir versiyon olduğunu imâ etmekteydi. Aslında, Heidegger'in editörüne şifahen söylediği, yazdıktan kısa bir süre sonra bu ilk versiyonu yakmış olduğuydu.[58] Ancak yeni versiyon artık eski başlık altında değil, tasarlanan "Zaman ve Varlık" başlığına açıkça atıfta bulunmadan "Fenomenolojinin Fundamental Problemleri" diye yayımlanmıştır. Söz konusu metin, Heidegger'in, felsefe ve ontolojiyle ilişkili olarak fenomenolojiye dair nihai kavrayışının en belirtik açıklamasıyla başlar, derslerin eksiksiz bir planıyla son bulur (§6). Bu girişi üç bölüm takip ediyordu; ilk bölüm "Varlık Hakkındaki Bazı Geleneksel Tezlerin Fenomenolojik-Eleştirel Tartışmaları", ikincisi "Genel olarak Varlığın Anlamı Hakkında Fundamental Ontolojik Soru. Varlığın Fundamental Yapıları ve Fundamental Kipleri" ve üçüncüsü "Ontolojinin Bilimsel Yöntemi ve Fenomenoloji İdesi".

Sein und Zeit'ın temel sorusu konusundaki belirleyici bir sözü vaat eden açıkçası ikinci bölümdür. Ne yazık ki, dört altbölüme ayrılan bu bölüm; "Varlığın (essentia, existentia) Fundamental Artikülasyonu Problemi" üzerine olan bölümü, "Varlığın Ola-

---

* Kilit taşı: bir mimarlık terimi, kemerin en tepesinde bulunup onun dağılmasını önleyen taş -çn.

[57] *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. F. W. von Herrmann. Gesamtausgabe vol. 24. (1975).

[58] GA 2, s. 584.

naklı Değişime-Uğramaları ve Türdeş-Olmayan-Çokluğun [Manifoldedness] Birliği Problemi", ve özellikle "Varlığın Hakikat Karakteri" hakkındaki bölümleri yazılmamış bırakarak "Varlık ve Varolanlar Arasındaki Ontolojik Fark Problemi" üzerine ilk bölümden sonra kesintiye uğrar. Dolayısıyla, geliştirilmiş bölümlerden hareketle Varlık olarak Varlığın anlamına yapılan herhangi bir tahmin kesinlikle riskli olacaktı. Heidegger'in bu yeni torso üzerinde çalışmalarını devam ettirmediği olgusu, söz konusu çalışmanın –*Sein und Zeit*'ın altından kalkamadığı bir atılımı– zamandan Varlığa dönüş (*Kehre*) atılımını gerçekleştirdiğini de düşünmediğini imâ etmektedir. Bunun yanı sıra, Heidegger'in kendi fenomenolojik soruşturmalarının başlangıç noktası klasik metafizikçilerin, özellikle de Aristoteles ve Kant'ın, daha önce yaptığı tartışmalardır. Onlar bu nedenle *Sein und Zeit*'ın dil metafiziğine bağlı olmasından ötürü başarısızlığa uğradığı yönündeki daha sonra verdiği bir hükmün kapsamı içindedir.[59]

Heidegger'in 1929 tarihli *Husserl Festschrift*'e yaptığı Temelin Özü Üzerine (*Vom Wesen des Grundes*) başlıklı katkının *Sein und Zeit*'ın devamı olduğu iddia edilemez. Bütün olarak bakıldığında, bu alışılagelmedik ölçüde yoğun kısmın önemi, onu yorumlamanın kolay olmamasıdır. Bu, "temel"in [ground] geleneksel anlamlarına atıfta bulunmaz. Ancak, [bu temelin] *Dasein* incelemesi aracılığıyla, özellikle Heidegger'in şimdi onun "aşkınlığı", yani insan varlığının dünyaya yönelik aşkınlığı adını verdiği şey aracılığıyla fenomenlere yaklaştığı ölçüde, Sein *und Zeit*'ın planını takip eder. Bu aşkınlık öyleyse insan özgürlüğünde temellenir. Bununla birlikte, bu, Heidegger'in dünyayı *Dasein*'ın özgür ediminden, bir tür varoluşsal idealizme karşılık gelen bir şeyden türetmek istediği anlamına gelmiyordu. Zira, yeterince paradoksal olarak, söz konusu özgürlük dünyaya kendi yolunu izlemesine izin vermeye (*Weltenlassen*) dayanır ki bu, dünyaya hükmetmekten ziyade ona kendi özgürlüğünü vermek gibidir. Son tahlilde, temellendirmeye yönelik özgür edim *Dasein*'ı dünyayı sadece tasarlayan/ileri-fırlatan [Weltentwurf] olarak değil, aynı zamanda dünya tarafından özümsenmiş (*Eingenommensein*) olarak da açığa vurur. Aslında, insan varlığı kendisi dışındaki varlıkların ortasında bir varlık olarak kavranır şimdi. Bu nedenle, insan varlığı "temel" ve "Varlık" gibi kavramlara öncelikli erişim olarak orta-

[59] *Brief über den Humanismus*, s. 16; GA 2, s. 328.

ya çıkıyorsa hâlâ, o şimdi Varlıkta ontolojik olarak gizlenmiştir ve kesinlikle bir tür kurucu işlev ve öncelikle donanmış değildir, tıpkı transendental idealizmde olduğu gibi.[60]

Freiburg'a dönüşünden yaklaşık bir yıl sonra, Heidegger ünlü ve belki de en çok alıntılanan, göreve geldiğinde yaptığı ilk dersi "*Metafizik Nedir?*"i verdi. Görünüşe göre, bu kitap varolanların zeminine dair bir incelemeyi içeren metafiziğin yeniden canlandırılmasını savunur. Nitekim, 1934 tarihli bir zeyl ve hatta 1951 tarihli giriş, metafiziğe yönelik temel sorunun formülasyonunun ne kadar çok yanlış anlaşılmaya yol açtığını göstermektedir ("Neden bir şey var da hiçbir şey yok?") Heidegger'in en geniş anlamıyla metafiziği, Varlık problemi etrafında yeniden-yönlendirmeden ziyade, yeniden yapılandırma yolunda olduğu yönündeki izlenim şüphesiz ki anlaşılabilir. Bu, diğer şeyler arasında, metafiziği "aşma" yönündeki daha sonraki mücadelesini açıklayabilir.

Dersin kendisi *Sein und Zeit*'ın yaklaşımına, insan varlığından Varlığa olan geçişinde, uyar. Ancak, Varlık problemine yeni bir yönden, yani hiçlikle karşıtlığı yönünden bakar. Heidegger'e göre, hiçliğin kendisi ne kadar kafa karıştırıcı olsa da, kaygı [anxiety] adı verilen insan varoluşunun fundamental deneyiminde (*Grunderfahrung*) erişilebilir hâle gelir; bu deneyimde varolanlar bizden geri çekiliyor ya da kaçıyor gibidir. Heidegger'e göre, bu metafizik deneyim aslında insan varlığının bir parçasıdır, gerçekte de insan deneyimindeki fundamental bir olaydır, öyle ki Heidegger metafiziğin insan varlığının kendisi olduğunu bile açıklar. Bu nedenle, o, sorularıyla ve deneyimleriyle, Varlık olarak Varlığa imtiyazlı bir yaklaşımı sağlıyor görünen insan formundaki öznedir hâlâ.

1929'da Heidegger üçüncü kitabı *Kant und das Problem der Metaphysik*'i yayımlamıştı. Bu, bir ölçüde, *Sein und Ziet*'ın ikinci bölümünün tasarlanan ilk altbölümünün bir kısmı olarak değerlendirilebilir; Heidegger'in taze başlangıcına mâni olabilecek ana engeller olarak ele aldığı üç fundamental ontolojinin "fenomenal olarak ortadan kaldırılması"nı sağlamaktaydı. Ancak, mevcut hâliyle, kitap bağımsız olarak anlaşılmış görünüyor olabilir ve bir bütün olarak *Sein und Zeit*'a bir tür tarihsel prolegomena ola-

[60] Bu makalenin "yanıltıcılığı" görünüşe göre varolanların metafiziğiyle ilgilenmesidir, bakınız: *Der Satz vom Grunde*, 1957, s. 84.

rak görülebilir. Özgün metinleri güvence altına alırken çekilen zahmetli belgeleme sürecini, kullanımlarındaki herkesçe kabul edilen bir şiddetle benzersiz bir şekilde bir araya getiren tarihsel yorumlardan ilkidir bu kitap. Bu, aynı zamanda Heidegger'in geç dönem yayınlarında oldukça karakteristik olan geçmiş filozoflarla kendisi arasındaki bir diyalog formunun fenomenolojik olarak yazıya dökülüşünün ilk örneğidir.

Daha geniş bir bağlamdan bakıldığında, Kant kitabı sahih bir felsefe ve metafiziğin temeli olarak, zamansallık fenomenine odaklanan, insan varlığının "fundamental ontolojisi"ne duyulan ihtiyacın, *Sein und Zeit*'ın temel savunmasının dolaysız bir teyidi ve pekiştirilmesi anlamına gelmektedir kabaca. Bir dereceye kadar, bu kitap Heidegger'in gelişimindeki kayda değer bir değişimi temsil etmez. Yine de özellikle Kantçı felsefenin daha eksiksiz ve daha az zorlamalı görüşüyle mukayese edildiğinde fazlasıyla yol göstericidir.

Söz gelimi, insan doğasına dayanan bir metafiziğin temellerini döşeme girişimi olarak *Saf Aklın Eleştirisi*'nin yorumu aydınlatıcıdır. İnsan şimdi, her ne kadar empirik olarak mükemmellikten yoksun olsa da, a priori ideal bir özne olarak tanımlanmaktadır, bunun ana nedeni onun bilgisinin öncelikle *Anschauung* oluşudur –bu ikinci görüş fenomenolojiyle uyumlu olmakla birlikte, belki Kant'ın *Anschaaung* ve *Begriff* arasındaki ilişkiye dair görüşü ışığında sorgulanabilir– ve çünkü bu *Anschauung* yaratıcı değildir ve hâlihazırda varolan bir şeye bağlıdır (s. 31), bu nedenle de türetilmiştir –Kant'ta olmasa da, Heidegger'deki realist bir öğeyi tekrar gösteren bir görüştür bu.

Heidegger'in Kant yorumunun diğer ayırt edici özelliği, görü ve düşünce arasındaki sentezin kökeni olarak, özellikle transendental şema öğretisi problemiyle ilişkili olarak, sentetik hayalgücüne (*Einbildungskraft*) yüklediği belirleyici değerdir. Eşit ölçüde önemli olansa, sentetik hayalgücünün işleyiş biçiminin anlaşılması için zamana atfedilen roldür.

Ancak söz konusu kitabın en önemli yönü Heidegger'in *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci edisyonundan sentetik hayalgücünün çıkarılmasına getirdiği açıklamadır. Zira Heidegger bu metinde Kant'ın kendi yaklaşımının imâlarından geri adım atışının (*Zurückweichen*) bir emaresini görmektedir: O, öznenin öznel karakterinin gerçekleşmesini taşıyamaz (s. 194). "Öznenin öznelliğine giden yolu sorgulamak (*Hineinfragen*), 'öznel dedüksiyon', karan-

lığa götürmektedir." *Saf Aklın Eleştirisi* için öznel bir temel kurma girişiminde bulunan Kant bunun fiilen dibini oymuştu: Temeller çökme işareti vermekte ve metafiziğin dipsiz kuyusunu (*Abgrund*) açığa vurmaktadır. Bu yorumun ne denli berrak ve ikna edici olduğundan bağımsız olarak, Heidegger'in Kant'ın yaklaşımına dair sonuç niteliğindeki eleştirisinin içerimlerden biri, onun öznel yaklaşımın başarısızlığını, dolayısıyla Husserl'in – onun Kant'a giderek artan bir ilgi ve hayranlık duymasına neden olan– öznellik fenomenolojisinin yaklaşımını, dolaylı olarak açığa vurmasıdır. Heidegger için öznelcilik şimdi, insanın esas bir sonluluğundan ötürü, yani *Anschauung*'unun kendine değil de yetilerine bağlı olması nedeniyle bir başarısızlıktır. Kant'ın başarısızlığı demek Husserl'in de başarısızlığı demektir.

Son olarak, Max Scheler'in anısına ithaf edilen bu kitap metafiziğin alternatif bir temeli olarak Scheler'in felsefi antropolojisine dair bir tartışmayı içerir. Bu, –insanın sonluluğunu anlamayı olanaklı kıldığı söylenilen– *Sein und Zeit*'ın "fundamental ontolojisi" lehine reddedilir. Bu nedenle, Heidegger'in düşüncesinde başka gelişmelerin göstergeleri söz konusu olsa da, Varlığa insan varlığı aracılığıyla temel bir yaklaşımda bulunmak değişmeden kalmaktadır. Yine de, *Sein und Zeit* ötesinde temel bir ilerleyiş, yirmiler boyunca Heidegger'in yayınlarında açık değildir.

1929'dan sonra, Heidegger'in yayınlarının listesi başka çarpıcı bir boşluğu gözler önüne sermektedir. Otuzların başı Nazi rejimiyle geçici, fakat meşum bir ilişkiye girişine tekabül ediyordu. Mevcut bağlamda, onun politik beklentileri ve gerçekleri erkenden anlamaya başlaması doğrudan bir öneme sahip değildir. Bununla birlikte, önemli olan, Nazizm gibi aktivist ve vahşi politik bir hareketle ilişkili olduğu gerçeğidir. O zamanlar Heidegger'in kavradığı şekliyle, sahih varoluşun *kararlılığı* (*Entschlossenheit*) gerektirdiği doğrudur (*Entschlossenheit*, gündelik Almancada yalnızca volüntarist çağrışımları vardır bu kelimenin). Ancak, ölüme doğru bir yönelişin (*Sein zum Tode*) anlamının ötesinde, *Sein und Zeit*'ın kastettiği yaşam türünü tanımlamaktan yoksundu.[61]

Bu yıllar süresince, Heidegger de, görünüşe göre, felsefesinin

---

[61] Karl Löwith "Les Implications politiques de la philosophie d'existence de Heidegger" başlıklı bu makalesinde (*Les Temps Modernes* II (1946), 347), derslerinden birinden "ben kararlıyım; yalnızca hangi konuda [kararlı] olduğumdan emin değilim" haykırışıyla çıkan, Heidegger'in öğrencilerinden birinin öyküsünü anlatır.

yalnızca Nazi ideolojisini özümsemediği, aynı zamanda Alfred Rosenberg'in *Yirminci Yüzyılın Mitleri*'nden daha uygun bir temel sağladığı yönünde bir yanılsama oluşturmuştur.[62] Bu, hatanın groteskliği bu episodun görünüşünü ahlaki anlamda daha doğru kılmaz.

Bu dönemden artakalan tek yayın Heidegger'in "Alman Üniversitesinin Kendini-Doğrulaması/Kendilik-İddiası" gibi yeterince tuhaf bir başlığı olan 1933 tarihli Rektörlük Konuşmasıdır. Bu yazıda kendini açığa vuran bölüm, onun kavradığı şekliyle yeni politik model bağlamında bilimin tekrar yorumlanmasıdır. Konuşma Heidegger'in insanın evreni içinde kaderini şekillendirecek –bilim söz konusu olduğunda– tüm şeylerin özünün kilidini açacak bir kaldıraç olarak iradeye yönelik yüce talebini içermektedir. Dahası, evren şimdi insana öyle düşman görünmektedir ki bu konuşma Heidegger'in yazılarında her yerde bulunabilen bariz bir ateizme en yakın olan şeyi ifade etmektedir.[63] Bir anlamda bu konuşma, Führer'e yönelik utanç dolu çağrıları gibi bu dönemden artakalan benzer beyanlarla birlikte,[64] Heidegger'in insan varlığının –Varlığı sırrını açığa vurmaya zorlama– yetisine olan güveninin en yüksek noktasını ve muhtemelen de bu güvenin bir dönüm noktasını temsil ediyordu. Nietzsche'nin güçistenci bunun sembolik ifadesidir. Heidegger'in politik dünyaya yolculuğunun başarısız olması onun aktivizminin sonu anlamına gelmiyor sadece, aynı zamanda iradede somutlaştığı şekliyle öznelliğin güçlerinin ve insan varlığına yönelik güveninin de sonu anlamına geliyordu.

---

[62] Ayrıca bakınız 1935 tarihli metafiziğe girişindeki (*Einführung in die Metaphysik*) ünlü formülasyon 1953'te yayımlanmıştır (s. 152, çev. s. 166); "Nasyonel Sosyalizmin felsefesi olarak günümüzde pazarlanan şey bu hareketin içsel hakikati ve büyüklüğüyle ilgili bir şey değildir..."

[63] "Friedrich Nietzsche'nin, yani Tanrıyı tutkuyla arayan son Alman filozofun, 'Tanrı öldü' dediği şey doğruysa – varolanların ortasında modern insanın terk edilmişliğini ciddiyetle kabul etmek zorundaysak... o zaman varolan dünyadan önce Yunanların azmi, beğeni tininde, şimdi gizli ve belirsiz yanda sorgulanabilir olana bütünüyle korunaksız olarak maruz kalır." Bilim şimdi "bir bütün olarak varolanların belirsizliği ortasındaki sorgulayıcı, korunaksız bir direnişe dönüşür" (s. 12 vd.). Buna karşın, Heidegger'in 1943'te Nietzsche'yi yeniden yorumlaması (*Holzwege*, 1950, s. 293 vd.) kendi tutumu konusunda bizi bütünüyle belirsiz bırakır. Marburg'daki 1928 tarihli Leibniz derslerine bir dipnotta (GA 26, s. 211) Heidegger "ontik yorumlandığında bile eksiksiz olarak gerekçelendirilen" "ucuz" ateizm suçlamasını sineye çekmeye hazırdı.

[64] Bakınız Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*. Bern, 1962, ss. 148-150.

C. DÖNÜŞ (*Kehre*) - *Sein und Zeit*'tan sonra ve özellikle de, politikayla olan ilişkisinin sonlanmasının ardından, Heidegger'in düşünüşünde ne derece bir kırılma olmuştur? Aktif olarak kullandığı terminolojisinden "fenomenoloji" teriminin geçici olarak metinlerde görülmemesi gibi belli değişiklikler gün gibi açıktır. Ancak Bunlar Heidegger'in yüz seksen derece dönüş yaptığı yönündeki inancı gerekçelendirebilir mi? Böyle bir yorum örneğini Karl Löwith gibi bilgili bir eleştirmen çok güçlü bir şekilde ortaya koymuştur.[65] Bununla birlikte, Heidegger böyle bir kırılma olduğunu bizzat reddetmiştir. Elbette ki o *Sein und Zeit*'ı hiçbir zaman yadsımamış, ancak kendisinin en daimî ve muhtemelen de en büyük başarısı olarak ondan bahsetmeye devam etmiştir.

Seleflerinden ayrı olarak Heidegger'in düşüncesinde, daha sonraki dönemini belirleyecek denli yeterli olan, ciddi kaymaların olduğu yönündeki görüşün somut kanıtlarını ortaya koyarak başlayacağım.

İlkin, *Sein und Zeit*'ın eksik kısımlarını yayımlama planını ertelemesi ve sonunda da bundan vazgeçmesi söz konusudur. Heidegger'in bu dönüş için kendi açıklaması *Sein und Zeit*'ın –"*Zeit und Sein*" başlığı altında Varlığın anlamı sorununa verilecek nihai yanıtı ortaya koyacaktır– ilk yarısının üçüncü altbölümünün, ilk altbölümlerin yayımlanacağı zamanda "geri çekilmiş" olmasıydı, "çünkü düşünme '*Sein und Zeit*'tan '*Zeit und Sein*'a dönüşü (*Kehre*) uygun bir şekilde ifade etme girişiminde başarısız olmuş ve metafiziğin dilini kullanarak amacına ulaşamamıştır."[66]

Öte yandan, daha önemli bir kendini-yorumlama girişimi, Heidegger'in, *Sein und Zeit*'a yönelik yanlış anlaşılmalara bir açıklama getirmeye çalışırken, "önemli [bir] nokta"da yolun kesilmesinden (*Abbruch*) söz ettiği Nietzsche derslerinde (Vol. II, s. 194 krş.) geçmekteydi. "Yolun bu kesintiye uğrayışı, seçilen yolun ve girişimin gayri ihtiyarı olarak öznelliğin yeniden sağlamlaştırılması riskine girdiği gerçeğinde ve bu öznelliğin de belirleyici adımların, yani öznelliğin özsel performansındaki upuygun

---

[65] *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, Bölüm I.

[66] "Brief über den Humanismus" – Özgün tasarısını terk etme nedenleri için yaptığı daha sonraki açıklamalarda, örneğin *Unterwegs zur Sprache*'de (s. 93), Heidegger kendi "düşünme yolu" için dil ve Varlık arasındaki ilişkinin öneminden söz ederken şöyle yazıyordu: "Belki de *Sein und Zeit* kitabının temel eksikliği vaktinden evvel çok ileri giderek riske girmemdi." Şayet başlangıçta daha uygun bir dil geliştirmiş olsaydı, bu, söz konusu soruya cevap verebileceğini mi imâ etmekteydi?

sunumumunun, yolunu tıkadığı olgusunda temellenmiştir." Başka bir deyişle *Sein und Zeit* da öznelci fenomenoloji tuzağına yakalanmıştır.

Heidegger *Hakikatin Özüne Dair* (*Vom Wesen der Wahrheit*) başlıklı dersinin "1930'da anlaşılıp okunması, ancak 1943'e dek basılmamış olması" *Sein und Zeit*'tan Zaman ve Varlığa belirleyici "dönüş"ünün düşünülmesine "belli bir ışık" tutmaktadır. Bu iddianın savunulabilirliği ve aslında dersin yayımlanmasındaki gecikme, bu derse *Von der Wahrheit des Wesens*'in (Özün Hakikati Üzerine) ikinci dersinin eklenmiş olduğu ölçüde, dersin en sonunda bulunan "bir not"la açıklanmaktadır[67] muhtemelen: Ancak "bu ders hümanizm üzerine mektuplarda şimdi imâ edilen nedenlerden ötürü başarısız olmuştur (*misslang*)." Mektuplarda bu derse dair belli bir atıf bulunmadığından, bu ikinci başarısızlığın temelinde yatanın, metafizik dilin tekrardan yetersizliği olduğunu tahmin edebiliriz.

Bununla birlikte, plan değişikliğine ve başarısızlığına yönelik bu çarpıcı kabuller Heidegger'in otuzlarda ve kırklardaki göreli sessizlik döneminden sonra hızla artan yayın sayıları bağlamında görülebilir. Onların neredeyse hepsi, 1950'den bu yana bir kitap hâline getirilen –ki bunların biri (*Nietzsche*) iki ciltlik bir kitaba tekabül etmektedir– derslerden ve kısa makalelerden oluşmaktadır. Şiir ve aforizmaların ince bir cildi bile mevcuttu (*Aus der Erfahrung des Denkens*, 1954).

Daha da önemlisi açıkçası bu yeni üretkenlik patlamasının içeriği ve itici gücüdür. Daha sonraki çalışmalarında çeşitli başlık ve konularda çalışan Heidegger için ortak bir payda bulmak kolay değildir. Zira Heidegger'in ilgi alanında şaşırtıcı bir genişleme söz konusudur. Güzel sanatlara, müziğe, özellikle de şiire yönelik görünüşe göre aniden duyduğu, önceki üretim faaliyetinde yokluğuyla dikkat çeken, yeni bir ilgi söz konusudur. Bu, Heidegger'in politikaya girişine bir son vermesinin neredeyse hemen ardından ortaya çıkmış ve Yunan hayranı Alınan Romantiği Hölderlin'in, nispeten göz ardı edilmiş ve zor şiirleri konusunda, (bariz yakınlığı olmasına karşın reddettiği) Rilke ve Georg Trakl üzerine yaptığı yorumlar dizisinde kendini göstermekteydi. Bunun yanı sıra Heidegger teknolojinin doğası ve anlamına duyduğu yoğun ilgiyi de dışa vuruyordu. Bununla birlikte,

[67] *Vom Wesen der Wahrheit*, s. 91; GA 2, s. 201.

bu konuların giderek artan kapsamı hiçbir şekilde onun asıl ilgi alanlarını terk ettiğini göstermez, aksine yeni alanlara yöneldiğini gösterir.

Daha önce yaptığım gibi, insanın aklına bu evreyi ("Hölderlin İmzasıyla") –Heidegger daha öğrencilik yıllarındayken keşfetse de giderek rehberine dönüşen– Hölderlin'in adını hatırlatarak tanımlamak gelebilir (*Spiegel-Röportajı*, 1966). Ancak, şimdi inanıyorum ki Heidegger ilk olarak 1947 tarihli hümanizm üzerine mektupta tanıttığı, "ters dönüş" olarak değil, "dönüş" olarak çevrilen "*die Kehre*" teriminde daha anlamlı ortak bir payda bulunmaktadır. Zira söz konusu terim metafizik dilin gerçekleştirmeyi başaramadığı *Sein und Zeit*'taki değişime negatif olarak işaret etmekle kalmıyor, aynı zamanda Heidegger'in William J. Richardson'un *Heidegger: Fenomenolojiden Düşünceye* (1963) başlıklı kitabına yazdığı Önsözde sorduğu soruya cevap vererek bizzat kabul ettiği üzere, onun kendi düşüncesindeki dönüm noktasına da pozitif olarak işaret ediyordu. Bu nedenle, bu söz başka bir yerde, *Die Kehre*'nin içinde bulunduğumuz zor duruma yönelik bir içgörünün sonucu olarak Varlığın görünmesi "olayı" sayesinde vaat edilen bir kurtuluş olduğu, teknolojinin tehlikeleriyle ilgilendiği bir ders dizisinin sonunda verilen 1949 tarihli bir dersin başlığında en dikkat çekici şekilde tekrar geçer. Ancak bu pozitif dönüşün neye dayandığını idrak etmek tam anlamıyla kolay değildir. William J. Richardson'a verdiği açık yanıtta Heidegger bunun öncelikle şeylerdeki bir dönüş, yani özellikle Varlık ve Zaman arasındaki ilişkide bir dönüş ve kendi düşüncesinde yalnızca ikincil olarak gerçekleşen bir dönüş olduğunu beyan ediyordu. Peki zaman ve varlık arasındaki ilişki hangi anlamda kendine "dönebilir"? Her hâlükârda, bu Dönüşe yanıt olarak, Heidegger'in kendi düşüncesi bile dönüşüm geçirmiştir. Peki bu dönüşüm neydi?

Mevcut bağlam tüm bu değişimlerin ayrıntılı bir izahını gerektirmiyor, ancak sadece süregelen özelliklerin bazılarını vurgulama girişimini ve daha önce dile getirilen fenomenolojik evreyle ilişkilerini belirleyecek kadar yeterli olan sonuçları gerektirmektedir. Daha göze çarpan karakteristiklerle başlamak için, Heidegger'in bu döneme ait olan yazıları yalnızca daha kısa değildir, aynı zamanda daha sınırlı bir kapsamda daha tamdır. Bu yazılar geleneksel felsefe terminolojisinden bilerek kaçınır, ancak yine de eski sözcüklerin düz anlamının tüm içeriğini zorlamak

ve kimi zaman da onlara yeni bir yaşam aşılamak için çırpınıp durur. Pek çok terim ve kavram, özellikle daha teknik olanlar, söz dağarcığından çıkarılmıştır. Diğerleriyse yeniden yorumlanmış ve hatta yeniden-yazılmıştır, söz gelimi varoluş (şimdi: *Ek-sistenz)* ya da *Sein* (çoğunlukla: *Seyn*) ve kimileri de örneğin teknolojinin ürünleri için *Ge-Stell* ya da "şey"in (*Ding*) varlık kipi olarak *Dingen* eklenmiştir. Genel olarak bakıldığında, Heidegger ne kadar az terim kullanıyorsa, kalan terimleri o kadar çok anlamla yüklemektedir. Yazım tarzıyla daha az ilgilenmekle birlikte, özellikle dersler, Heidegger'in tüm düşüncesine belki de en iyi girişi olanaklı kılan bir intizamın ve hatta sözcük seçiminin berraklığını gözler önüne sermektedir. Kişi özellikle derslerde okurla iletişim ve temasa yönelik yoğun ihtiyacı hissetmiyor değildir. Bu, onların anlamının hazmedilmesi kolay olduğu anlamına gelmez. Şimdi bile, "için" ve "çünkü"yle kelimenin *geleneksel* anlamında ortaya konulan noktaları ispatlamaya yönelik pek az girişim bulunmaktadır. "Hiçbir şey bu alanda kanıtlanamaz, ancak bazı şeyler gösterilebilir."[68] İnsan onları göstermeye yönelik desteklenmiş bir çabayı bile fark etmiyor. Bunun yerine – yazarın böyle demesi kabul edilmeyecekse, okurun anlama ve doğrulama konusundaki anlayışlı çabalarını talep eden– "hakikat"in çırılçıplak dile getirilmesini buluruz çoğunlukla.

Her şey hesaba katıldığında, *Sein und Zeit* zamanında bile Heidegger için daima önemli olan dil; şimdi Heidegger'in düşüncesi için, yalnızca metafizik dilin başarısızlığından ötürü olmamakla birlikte, temel bir önem kazanmaktadır. Zira dilde "Varlığın evi"ni bile görür. Dile hasrettiği pek çok makale ve ders, sonunda *Unterwegs zur Sprache* (Dile Giden Yol) başlığı altında birleştirilmiştir. Bununla birlikte, bunların kullanıldığı yeni teknik-olmayan dilde, çoğunlukla çarpıcı bir şekilde düşündürücü olmalarına rağmen, okunmaları kolay değildir. Sonunda, hâlâ yalnızca yoldayız ve dile yönelik yeni düşüncenin şimdi dilde ikamet eden Varlığın anlamına giden yolda metafizik dilin başarısızlıklarını telafi edip edemeyeceği ve nasıl telafi edilebileceği belli değildir.

Heidegger'in sonraki düşüncesinin karakterindeki en çarpıcı değişiklik belki de Varlığın, *Sein und Zeit*'ın amacından çok uzak-

---

[68] *Identität und Differenz*, s. 10; ayrıca "Zeit und Sein" *Zur Sache des Denkens* içinde, ayrıca *Zaman ve Varlık*, s. 3; çev. s. 1.

tır, şimdi o denli yakın ve erimiz içinde görünmesidir ki ondan kaçmayı bıraktığımız andan itibaren, onun örtüsünü kaldırmak için özel herhangi bir yönteme neredeyse ihtiyaç duymayacak olmamızdır. Daha önceki başyapıtının 488 sayfası Varlığın anlamını göz ardı edişimizi ve aslında Varlığı yalnızca insan varlığı ve hatta yalnızca bir hiçlik deneyimi üzerinden Varlığa yaklaştıktan sonra, Varlığı örtüsü kaldırılacak olan mümkün en karanlık gizem hâline getireceği yönündeki soruyu yok saydığımızı sürekli vurgulamıştı. Şimdi ortaya çıkansa, Varlığın özünde açık olduğu ve kavrayış alanımız içinde olduğu ve onu artık unutmadığımızda onunla doğrudan bir erişimimizin olacağıdır. Bununla birlikte, bu evrede bile, Heidegger Varlığın ortasında "açıklık"ta (*Lichtung*) yaşadığımızı ve aslında bu "açıklık"tan başka bir şey olmadığımızı söylemekten öteye gitmemiş, bu açıklık etrafında Varlığın karanlık bir orman olarak kalacağını imâ etmiştir. Dahası, insanı Varlığa giden yolda zorlamak onun düşüncesi için verili değildir, ancak Varlık kendi inisiyatifiyle, onun bizimle konuşmasıyla (*Zuspruch*) düşünmeye kendini açar. İnsan "yumuşak [bir] dinginlik" (*Gelassenheit der Milde*) içinde ona ya direnmekten ya da karşı çıkmaktan başka bir şey yapamaz. Heidegger'in genellikle lütuf'un eşdeğerlisi olan oldukça yakın Almanca ifade kullanması kayda değerdir: *Huld*, lütuf/bağışlama ya da *Gunst*, yani kayra.

En kavranışlı hâliyle düşünmenin bu yeni yorumunun en açık ifadesi Heidegger'in 1951-1952 tarihli *Was heisst Denken?* başlıklı derslerinde bulunabilir. Aynı zamanda bu nedenden ötürüdür ki Heidegger şimdi insanı, Rilke'yi anımsatan bir dille, ana işlevi "Varlığın evi"ni, yani dili izlemek olan Varlığın "çobanı" ya da "koruyucusu" olarak adlandırır. "*Was heisst Denken?*" Almancada "*heissen*" kelimesinin çeşitli anlamlarına dayanan düşünmenin manası hakkındaki sorunun dört anlamını ortaya koyar; söz konusu kelime "anlam" ve "talep etme"/"sevk etme"yi içerir. Heidegger için, bu anlamların en önemlisi "bizi düşünmeye sevk eden şey nedir?" Buna verilecek yanıt Varlığın kendisinden başka bir şey değildir. Bu nedenle, düşünme kendiliğinden bir etkinlik karakterini yitirir ve bunun yerine Varlığın sesini duymaya ve kabul etmeye dayanır.

Düşünmenin şimdi şiirin hemen yakınına taşınması aynı modelin bir parçasını oluşturmaktadır. Heidegger hâlâ Varlık "diyen" düşünürle Kutsalı "adlandıran" şair arasında ayrım yapar-

ken,[69] bu ikincisi kesinlikle daha aşağı düzeyde değildir ve zaman zaman düşünürden daha yüksek düzeyde görünebilir. Düşünmenin bile şiirin yan ürünlerinden biri olarak ortaya çıktığı yerler vardır aslında. Düşünme, kendine yani "şerir" tehlikesinin aksine; felsefeye, yani "kötü" tehlikesinin aksine, şiire yakın durmalıdır, şiir onun "iyiliği" ve dolayısıyla da iyileştirici (*heilsam*) tehlikesidir.[70] Bu tür bir düşünmenin yöntem gibi bir şeye çok az yer bıraktığı gün gibi ortadadır. Aslında Heidegger'in kastettiği yeni anlamıyla mantık –"*Logistik*" ya da matematiksel mantığın, pratikte modern teknolojinin başka bir dalının, öncüsünden başka bir şey olarak görmediği– geleneksel mantıktan bütünüyle farklı bir anlama gelir. Açıktır ki bunun –nesnesine araştırmacı bir ruhla yaklaşan– felsefi bir yöntem olarak fenomenoloji fikrini de etkilemesi gerekir. Zira, hiçbir yöntem hakikatin açığa çıkmasına çağrıda bulunamaz, olsa olsa düşünürde hakikate giden yolu hazırlayabilir.

Heidegger'in geç dönemindeki, Varlık merkezli bir yaklaşımla yakından ilişkili olan ve fenomenolojiye yönelik bu yeni yaklaşımda kayda değer bir önem taşıyan başka bir öğe, felsefede öznelcilik ve öznelliğe yaptığı saldırıdır. Bunun, Duns Scotus kitabında kategorilerin nesnel mantığına ek olarak [yazılan] öznel çalışmaların gerekliliği talebiyle ters düşmesi gerekir.[71] *Sein und Zeit* saf bilincin öznesi yerine insan varlığını koyma çabasını temsil ediyordu, ancak hâlâ Varlığa aynı yönden yaklaşıyordu. Şimdi, "tıpkı *Sein und Zeit*'ta hâlihazırda olduğu gibi, bir özne olarak insan anlamında her tür antropoloji ve öznellik geride bırakılmakla kalmıyor... Aynı zamanda derslerin tarzı bu farklı zeminden (*Da-sein*) başlayarak düşünme yoluna koyuluyordu."[72] Bu yeni anlamıyla *Da-sein*, tire ilk heceyi vurgulamaktadır, dünyayla ilişkisi bakımından değil, varolanla, yani açıklığı ya da "hakikat"i içindeki Varlıkla, insanın nüfuz edebileceği bir şeyle ilişkisi bakımından insan varoluşudur.[73]

---

[69] *Was ist Metaphysik?* Nachwort, s. 46; GA 2, s. 312.

[70] *Aus der Erfahrung des Denkens*, s. 15.

[71] "'Öznel mantık'ı dikkate almadan, içkin ve aşkın ("*transeunt*") geçerlilik hakkında konuşmak bile anlamsızdır... Nesnellik (*Gegenständlichkeit*) sadece yüklemleyen bir özne için anlamlıdır, bu özne olmaksızın geçerlilikle (*Geltung*) kastedilen şeyin tüm anlamını ortaya koymak hiçbir zaman olanaklı olmayacaktır." (*Die Kategorien –und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, ss. 234 vd.; *F.S.* s. 346).

[72] *Vom Wesen der Wahrheit*, s. 27.

[73] *Was ist Metaphysik?*, Einleitung (1951), s. 13.

Belki de Heidegger'in öznelliğe yönelik en ağır suçlaması Nietzsche'nin felsefesine dair eleştirel tartışması üzerinden gelişir. Zira, Heidegger onda Descartes'ın düşünme tarzının bir uzantısını görür. Descartes'ın *ego cogito*'su ki aynı zamanda Husserl'in de temel taşıdır, Heidegger için modern çağın sembolüne dönüşür. Söz konusu *cogito* Varlık olarak Varlığa karşı bir başkaldırıyı temsil eder, tüm varlıkları bir özne için nesnelere dönüştürür ve en nihayetinde de onları öznelliğin içinde yutar. Sonuç olarak, bunlar güç-istencinin değere yönelik kararlarının kontrolünde salt perspektiflere indirgenir.[74] Dolayısıyla, bir düşünür olarak Nietzsche'ye duyduğu hürmete rağmen, Heidegger onda öznelliğin yaptığı başkaldırıdaki en yüksek noktayı görür.

Heidegger'in Nazilerle ilişkisi süresince yaşadığı deneyimin bir sonucu olarak istence yönelik tahminini tersine çevirdiğini söylemek pek mümkün görünmüyor. Rektörlük Konuşmasında, net kavranmayan bir ulus-yazgısına yönelik istenci onun için Varlığın bir kılavuzu olarak da görünmekteydi. İstencin bu doruğuna ulaşan patlamasıyla gerçekleri görmeye başlaması, Hölderlin'in tefekkûrâne bakış-açısına dönüşüyle birleştirildiğinde, özne-merkezli herhangi bir fenomenolojiyi içeren öznelciliğin tüm türlerinin topyekûn reddiyle ilgili olabilir.

Bu zaman zarfındaki başka bir değişiklik Heidegger'in kesin bir bilim olarak fenomenolojiye duyduğu ilgisizliği açıklayabilir. Rektörlük Konuşmasına dek, Heidegger hem doğa bilimleri hem sosyal bilimler hem de insani bilim çalışmalarını (*Geisteswissenschaften*) içeren terimin Almanca anlamıyla, bilim fikrine yaptığı itirazları ya da ciddi tereddütleri hiçbir zaman ifade etmediği gibi, Husserl'in kesin bir bilim olarak felsefe fikrine de itiraz etmemiş ve hatta 1927 tarihli fenomenolojinin temel problemleri başlıklı Marburg derslerinde bu fikri desteklemişti. 1933 tarihli konuşmada bile, bilimler insan varoluşunun en yüksek olanaklarından biri olarak ortaya çıkmaktaydı. Bunun yanı sıra, Heidegger bazı bilimler üzerinde, özellikle insan bilimleri üzerinde fazlasıyla uyarıcı bir etkide bulunmuştu.[75]

Bilime yönelik bu tavır –ilk kez böyle bir bilimin saldırıya uğradığı– *Holzwege*'yle (1950) değişmişti. Zira, Heidegger'in şimdi

---

[74] *Holzwege*, s. 241.

[75] Bakınız özellikle *Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften*, Festschrift zu seinem 60. Geburtstag. Bern, 1949.

açıkladığı, sanatın aksine bilimin asıl hakikati keşfetmediği, hâlihazırda bilineni geliştirdiğidir (s. 50). Daha ciddi bir yapıyı – Heidegger'in, irade metafiziğinin gelişiminden başka bir şey görmediği– modern teknolojiye yaptığı saldırı takip etmekteydi, bu saldırı araç-gereç (*Zeug*) olarak gündelik dünyamızın şeylerine yönelik daha önceki analizine dayanıyordu. Böylelikle, modern bilim totaliter devletle birlikte bilimin, üzerine kurulu olduğu söylenen modern teknolojinin zorunlu sonucu olarak yorumlanıyordu.[76] Çok daha ciddi bir suçlamaysa bilimin "düşünme"nin yozlaşması olarak adlandırılmasıdır, çünkü bilim gerçekten de hiçbir şeyi düşünmemektedir.[77] Bunun yanı sıra, bilimlerin, söz gelimi doğayla, tarihle ve dille kastedilen şeyi idrak edemeyeceği gibi "afallatıcı" bir olayın ortaya çıktığının dile getirilmesidir. Bir tek düşünümsel meditasyon (*Besinnung*) bunu yapabilecektir.[78] Açık olan şu ki Heideger'in giderek artan bilimkarşıtı tonu bilimsel olmayı ya da en azından bilimle iş yapmayı amaçlayan fenomenoloji gibi bir felsefenin ilkelerini etkileme eğiliminde oluşudur aynı zamanda.

Heidegger'in Varlığa yönelik uzun soluklu soruşturmasının neticesi nedir?

i. Yalnızca tarumlayıcı ve kasten verilecek basit yanıt Varlığın "Kendisi"dir (Varlık söz konusu olduğunda, Heidegger genellikle Almanca *es* zamirini büyük E'yle kullanır). Onun hakkındaki diğer açıklamaların çoğu salt negatif olabilir.

ii. Varlığın çeşitli karakteristikleri arasında, öne çıkan onun "hakikati"dir. Bununla birlikte, hakikat Heidegger tarafından, gizli-olanın-açığa çıkması (*Unverborgenheit*) ya da açıklığı olarak Yunanca "*a-lethiea*" sözcüğünün harfi olarak tireyle ayrılması temelinde yorumlanır. Yine de Varlık, görünüşe göre, gizlenmeksizin (*Bergen*) verilmez; aynı zamanda saklanma ve geri çekilme gibi bir eğilimi de vardır. Onun açıklığı karanlık bir ormandaki, *Holzwege*'yle (ağaçlıklı çıkmaz patikalarla) dolu açık bir alandır (clearing).

iii. Hakikati içinde Varlığın açığa çıkması onun kendi yaptıklarıdır. Bu nedenle Varlık edilgen değil, etkin bir süreç, kendinibelirleme anlamındaki Varlık, olarak kavranmalıdır. Tüm düşünmemizin yapabileceği şey "Varlığa bırakılmışlık"tır (*Seinlassen*).

---

[76] *Holzwege*, s. 267; *Vorträge und Aufsätze*, ss. 45 vd.

[77] *Was heisst Denken?*, s. 4.

[78] "Wissenschaft und Besinnung", *Varträge und Aufsätze* içinde, s. 66.

iv. Varlık zamansaldır, zamansız ya da ezeli-ebedi değildir. Heidegger bu tezin tanıtlamasını *Sein und Zeit*'ta takdim etmemiş olsa da her ikisinin de ayrılamaz olduğu görüşünü açıkça savunuyordu.

v. Varlığın gelişme anlamında bir tarihi vardır. Varlığın bu tarihi belki de Heidegger'in araştırmasının görünürdeki sonuçsuzluğunun ana açıklamasını oluşturmaktadır. Onun *Einführung in die Metaphysik*'ini (1935) okurken, kişide bıraktığı ilk izlenim burada sonunda Heidegger'in kurtarıcı kelimeyi bulduğudur: Yani Varlık bir *bulunuş*tur (*Anwesenheit*). Bununla birlikte, daha yakın bir inceleme, hatta bunun Yunanların en iyi yanıtı olduğunu gözler önüne sermektedir. Bu nedenle söz konusu inceleme Varlığın tarihinde yalnızca Yunan evresini tanımlar; bu evrede onun zamansal boyutlarından yalnızca biri ele alınmıştı. Bunu diğer evreler takip etmişti, son zamanlardaki en can alıcı olan evre Nietzsche'nin varlığı iradenin bir dışavurumu olarak kavramasıydı. Dolayısıyla, Varlığa dair tüm değişen görüşler aslında Varlığın kendisinin parçalarını oluşturmaktadır. Böyle bir yanıt Varlığın tarihindeki tüm bu olaylar arasındaki temel halkaya yönelik başka bir soruyu gündeme getirmektedir: Neticede, bizim onların hepsini bir ve aynı dayanağa [substratum], Varlığa, atfetmemize izin veren şey nedir?

vi. Heidegger'in Varlığa dair son zamanlardaki tartışmalarından biri onun tüm varolanların zemini olduğunu ileri sürmesiydi. Bununla birlikte, Varlığın kendisi zeminsizdir.[79]

vii. Heidegger'in Varlığa yönelik geç dönem açıklamalarında Varlığın en önemli özelliği belki de insanla olan karşılıklı bağımlılığıdır: İnsan Varlığa ihtiyaç duyar ve Varlık da insana. Her ikisi de birbirine bağlıdır.[80] Böyle şaşırtıcı bir tahminin Varlığın otonomisi pahasına insanın önemine ne denli katkıda bulunacağını ayrıntılı olarak dile dökülmesine gerek yok. Yine de bu görüş iki kutup, Varlık ve insan, nesnel ve öznel, arasındaki nihai dengeyi imâ etmektedir.

viii. Heidegger'in Varlığın anlamına yönelik son sözü 1962'de Freiburg'da verdiği son dramatik dersti, ancak söz konusu ders 1969'a dek yayımlanmadı. Onun başlığı *Zeit und Sein, Sein und Zeit*'taki can alıcı boşluğun doldurulacağını ya da en azından eş-

---

[79] *Der Satz vom Grund*, s. 205.

[80] *Der Satz von der Identität*, s. 22 vd.

değer bir yanıt vereceğini vaat ediyor gibiydi. Bununla birlikte, ders asıl projeye açık bir atıfı içermiyordu ve ona eklenen ders metni hakkındaki müteakip seminerin yalnızca tutanakları eski başlığın dersin düşüncesinin *Sein und Zeit*'la olan devamlılığının sadece bir hatırlatıcısı olarak hizmet ettiğini açıkça ortaya koymuştur. Aslında, Heidegger bu muammalı metnin hayret verici doğasının pekâlâ farkındaydı, Varlığın anlamına yönelik asıl soruyu neredeyse cevaplamadan bırakmıştı. Çünkü hemen ardından hem zaman hem de Varlığın anlamının kökeni sorusuna dönmüştü. Başlığın sırasını tersine çevirerek, Varlığa ve zamana insan varoluşunun daha önceki aracıları olmadan doğrudan yaklaşmış ve ortak paydasını Almanca *"es gibt"* tabirinde bulmuştu. Bu terimin Almanca düz anlamı, Fransızca *"il y a"*yla ve – İngilizce "there is"le çok daha az olmak kaydıyla– eksik bir paralellik taşısa da, Varlığın ve zamanın gerçekten –*"es"*in bahşettiği– farklı türde vergiler/armağanlar [gifts] olduğu fikrini çıkarmıştı. Bu zamirin göndereni daha sonra *Ereignis* sözcüğündeki özgün anlamıyla özdeşleştirilir (genel olarak: olay, ancak düz anlamıyla kişinin kendisinin kılması ya da temellük etmesi olarak yorumlanır). Bu *Er-eignis* kavramı, hümanizm üzerine mektuptan bu yana, Heidegger'in düşüncesinde giderek artan bir rol oynamıştı. Ancak, son tahlilde *Ereignis* hakkında söylenebilecek her şey *Ereignes ereignet* totolojisidir. Bu totolojik derinliğin Varlığın ve zamanın armağanlarının kökenini ne denli izah edebileceği açıklanmadan kalır. Daha da önemlisi Heidegger'in son sözünün Varlık ve zamanın kökenlerine dair soruyla Varlığın anlamına yönelik asıl soruşturmanın yerine geçmesidir.

Bu formülasyonlar Heidegger'in başlangıçtaki büyük sorusuna ne ölçüde yanıt vermektedir? Kimi zaman, sona doğru insan, soru "canlandırıl"dığı andan itibaren, artık nihai bir cevapla ilgilenmediği ve soruyu tüm boşuna umutlandıran gizemiyle cevaplanmamış bıraktığı hissine kapılıyor. Jaspers'in yüklediği anlamda olmasa da, kayaya çarpmış "gemi enkazı/hakiki başarısızlık" (*echtes Scheitern*) bile yalancı bir çözümden daha isabetli olacaktır (SZ 148). *Was heisst Denken?*'in sonu, özellikle *Vorträge und Aufsätze*'de yayımlandığı şekliyle, bir cevap için henüz hazır olmadığımızı imlemektedir (SZ 148). Biz olsa olsa Varlığın "komşuluğu"nda "yolumuz üzerinde"yizdir. Peki Heidegger hakkında ne demeli? Yanıtı bizzat bilmeseydi, ona yakın olduğumuzu bize söyleyebilir miydi? Yanıtın posthumus yazılardan çıkabileceği yönünde ufak bir umudumuz bulunmaktadır.

5. *Fenomenoloji Kavrayışı*

Şimdiye dek Heidegger'in düşünme tarihinde, fenomenolojiyle neyi kastettiğine dair tam bir fikir vermeden yalnızca fenomenolojinin rolünü inceledik. Şimdi boşluğu doldurma zamanı geldi. Bunu Heidegger'in kendi fenomenoloji yorumunu dikkate alarak ve onu daha yol gösterici uygulamaların bazılarında gözlemleyerek yapmaya çalışacağız.

Heidegger'in kendi fenomenoloji kavrayışının kökenlerini ve erken dönem gelişimini belirlemek için hâlâ çok erken. İlk Freiburg dersleri ve Marburg derslerinin ilk yayınları hakkındaki bilgi, en başından beri Heidegger'in yeni yaklaşımın kendi versiyonunu geliştirme özgürlüğü iddiasında bulunduğunu açıkça ortaya koyar. Emareler *1925/26* tarihli *Logik*'te (GA 2) hâlihazırda mevcut olanlardan daha önemli metinlerin bu tasviri zenginleştireceği yönündedir. Şimdilik, en iyi yol *Sein und Zeit*'ta geliştirilen fenomenoloji kavrayışını, yani çoğunlukla onun "hermeneutik fenomenoloji"sine yoğunlaşmak gibi görünmekte, ancak hemen ardından 1927 yazında verilen *Die Hauptprobleme der Phänomenologie* başlıklı derste ona önemli değişiklikler eklemektedir.

Öte yandan, Husserl'in *Logische Untersuchungen*'i vasıtasıyla "Fenomenolojiye Giden Yol"una dair son açıklamasında, Husserl'le kişisel olarak görüşene dek, Husserl'in yeni fenomenoloji idesinden açıkça bir şey anlamadığını itiraf ettiğini vurgulamak yerinde olacaktır. 1924 ve 1925/26 tarihli Marburg dersleri Heidegger'in, Husserl'in betimleyici fenomenoloji fikrini benimseyerek, yönelimsellik, kategoryal görü ve yeni a priori kavrayışı gibi temel fikirlerinden bazılarını nasıl özümsediğine, ancak aynı zamanda Husserl'in –Heidegger için Husserl'in geç dönem felsefesinin öznelci transendentalizminin kökeni olarak görünen– ilkelerin ilkesi olarak adlandırdığı şeyi ne denli eleştirdiğine dair bir ilk fikir oluşturmayı mümkün kılmaktadır. Akılda tutulması gereken şey, en başından bu yana Heidegger için fenomenolojiye dair temel fikrin "Zu den Sachen" şiarında ifade edilmiş olmasıdır ki söz konusu şiar Husserl'in kendi yazılarında yalnızca laf arasında geçmekteydi. Onun –yalnızca görü ilkesi değil, aynı zamanda eidetik içgörünün erken fenomenolojinin müşterek zeminini ifade ettiği– *Jahrbuch*'un başında kendini "platform"la özdeşleştirip özdeşleştirmediği daha az açıktır. Bu nedenle *Sein und Zeit*'ın fenomenolojisiyle başlayacağım ve bunun ardından

Heidegger'in daha sonraki metodolojisini, onun asıl anlamıyla hâlâ ne denli fenomenolojik olarak görülebileceğini belirlemek amacıyla, tartışacağım.

A. HERMENEUTİK FENOMENOLOJİ[81] *Sein und Zeit*'tan önceki dönemde bir sıfatla nitelendirilmeyen görünüşe göre problematik-olmayan fenomenoloji kavramıyla karşılaştırıldığında, Heidegger'in "hermeneutik fenomenoloji" başlığıyla şimdi takdim ettiği şey spesifik ve ikircimli iddialarda bulunmaktaydı. Bu fenomenoloji Girişin ikinci, metodolojik bölümünde ortaya çıkmaktadır. İlki "Varlık Sorununun Zorunluluğu, Yapısı ve Önceliği"yle ilgileniyordu. Şimdi, ödevi çözmek için takdim ettiği yöntemde, kaçınılmaz hazırlık niteliğinde bir süreçle başlar ki bunu ontolojinin "fenomenolojik olarak yok edilip yeniden inşa edilmesi" olarak adlandırıyordu.

Bu tür bir hazırlığa duyulan ihtiyaç Heidegger'in, felsefi problemlerimizin formülasyonlarının ta kendisini, aslında fenomenlerimizin betimlemelerini bile yanlışlayan metafizik kabulleri belirlemeden ve nötrleştirmeden önce taze bir başlangıç yapamayacağımız yönündeki kanısının sonucuydu. "Bilinç", "özne" ya da "töz" gibi kelimeler fenomenlere yönelik tüm yaklaşımımızı canlandıran metafizik teorilerin sonuçlarıdır. Bu yönden bakıldığında, Heidegger için, Husserl'in fenomenolojisi bile geleneğe hâlâ haddinden fazla bağlıdır ve önvarsayımlardan bağışık değildir. Metafizik geçmişimize yaptığımız bilinçdışı kölelikten bizi özgürleştirmek fenomenolojik yıkım-ve-yapımın görevidir.

Bununla birlikte, "yıkım ve yeniden yapılandırma" (destruction) ikonaklastik terimi tüm geleneğin reddi ya da ontolojik nihilizm veya göreliliğin bir türünün salt negatif anlamıyla anlaşılmaması gerekir. Bunun yerine, "yıkım ve yeniden yapılandırma" katılaşmış bir geleneğin gevşetilmesi ve geleneğin sorumlu tutulduğu örtülerin (*Verdeckungen*) kaldırılması (*Ablösung*) olarak tanımlanmaktadır. Bu anlamda yıkım ve yeniden yapılandırmanın aslında pozitif bir göndereni vardır, geleneğin oluşturulduğu ve onun doğum sertifikasını oluşturan ilksel deneyimler

---

[81] Heidegger'in 1959'daki bu yeni tabiri *Unterwegs zur Sprache*'de şöyle açıklanıyordu: "Fenomenoloji içindeki yeni bir eğilimle (*Richtung*) ve onun yeniliğiyle bile ilgilenmiyordum. Aksine, daha temel bir düzeyde (*ursprünglicher*) onu böylece özellikle oksidentalist felsefenin uygun bir bağlamına (*Zugehörigkeit*) yerleştirmek için fenomenolojinin özünü düşünmeye çalışıyordum." (s. 95).

(*ursprüngliche*). Bu anlamdadır ki Heidegger batı felsefesinin üç belirleyici dönüm noktasında; Kant, Descartes, Aristoteles (bu sıralamada), bu düşünürlerin attığı adımları yeniden belirleme ve tersine çevirme girişiminde, ontoloji tarihini "yıkma ve yeniden yapılandırma" niyetindeydi. Bununla birlikte, *Sein und Zeit*'ın taslağında Heidegger'in bu yıkım ve yeniden yapılandırmayı bu eserin –I. Bölümün 3. Altbölümün kaderini paylaştığı– ikinci yarısına ertelemiş olması önemlidir. Görünüşe göre, yıkımı ve yeniden yapılandırmayı varsayan fenomenoloji değil, asli deneyimlerin fenomenolojisini varsayan yıkım ve yeniden yapılandırmaydı.

Peki öyleyse Heidegger'in kastettiği anlamda fenomenoloji nedir? *Sein und Zeit*'ın yayımlanmış bölümlerinde, Heidegger fenomenolojiye dair iki kavrayışı önerir, daha gelişmiş olan, aslında yalnızca daha ön hazırlık niteliğinde bir doğaya (*Vorbegriff*) sahip birincisi; fenomenoloji idesi (*Idee*) olarak adlandırılan betimleyici olan ikincisi; ne yazık ki daha eksiksiz bir incelemenin girişi görünümündeki, muhtemelen *Sein und Zeit*'ın eksik bölümlerinde, bir taslak olarak ortaya konulmuştur yalnızca; aslında bu başlık *Fenomenolojinin Temel Problemleri*'nin III. Bölümünde tekrar gün yüzüne çıkar, ancak tekrar hayata geçirilmez. Bu nedenle, ön hazırlık niteliğindeki kavram, tüm niyet ve amaçlar doğrultusunda, Heidegger'in kendi fenomenoloji kavrayışının en belirtik formülasyonudur hâlâ.[82]

En başından beri, Heidegger *Sein und Zeit*'ta fenomenolojiyle anladığı şeyin Husserl'in kastettiği şeyle özdeş olmadığını ve fenomenolojiyi Husserl'le ulaştığı evrenin ötesinde kendi kavrayışı temelinde geliştirme hakkı olduğunu açıkça ortaya koymuştur. Elbette ki Heidegger, Husserl'in fenomenolojisinde bu tür bir gelişimin vazgeçilmez temelini görmüş, ancak bu bağlamda, *Ideen*'de değil, *Logische Untersuchungen*'de en gelişmiş formuna ulaşan fenomenolojiye yapılan "atılım"dan yeterince kayda değer bir şekilde bahsetmişti. Çok daha önemlisi, felsefi bir okul (*Richtung*) olarak aktüel olmanın fenomenolojiyle ilgili özsel bir şey olmadığını belirtmesidir: "Olanak etkinlikten daha yüksektir. Feno-

---

[82] Husserl'in *Encyclopaedia Britannica* maddesine (bakınız s. 343) yazılan karşıtaslağın içerildiği metin, Heidegger için daha etkili görülen bir tarzda Husserl'e kendi kavrayışını formüle etmesinde yardımcı olma girişiminden daha fazla anlam ifade etmiyordu; bu tanımda, Heidegger'in daha *Sein und Zeit* evresinde çıkardığı bir terimin, "bilinç" teriminin geçtiğine dikkat edin.

menolojiyi anlamak onu bir olanak olarak kavramaya dayanır" (s. 38). Ayrıca, Heidegger için fenomenoloji ne bir "bakış açısı" ne de bir "okul"dur: "Kendini anladığı müddetçe" de hiçbir zaman bir okul olamaz. Zira:

"Fenomenoloji" terimi öncelikle bir yöntem kavramı anlamına gelir. Felsefi araştırma nesnelerinin niteliksel içeriğini (*das sachhaltige Was*) değil, onlara yaklaşma biçimini (*das Wie*) karakterize eder. "Fenomenoloji" başlığı böyle formüle edilebilen bir maksimi ifade etmektedir: "Şeylerin kendilerine!": Desteklenmeyen (*freischwebenden*) tüm yapıların, ilineksel bulguların, yalnızca görünürde doğrulanan kavramların sorgulanmaksızın bir kabul edilişinin ve nesiller boyunca, "problemler" olarak kavradığımız (*sich breitmachen*) sözdesoruların aksine. Bununla birlikte, bu maksimin yine de oldukça açık olduğu (*rechtlich selbsverständlich*) ve bunun yanı sıra, tüm bilimsel bilginin ilkelerinin bir ifadesi olduğu yönünde bir cevap verilebilir. Bu bayağılığın bir araştırma türü başlığı (*Titelbezeichung*) altına açıkça dâhil edilmesi gerektiği gibi bir anlam çıkarılmaz. Bu, gerçekten de söz konusu olan bir "bayağılık"tır (*Selbstverständlichkeit*) ki söz konusu araştırmanın açığa kavuşturulmasıyla ilgili olduğu ölçüde bizim daha da yaklaşmak istediğimiz şeydir (s. 27 vd.)

Heidegger'in bu görünüşte "önemsiz" yöntemle ilgili ön hazırlık niteliğindeki açıklaması, karakteristik çıkış noktasını, "fenomen" ve "logos"un, iki bileşenin ilk önce birbirinden ayırt edildiği ve sonra da birlikte yorumlandığı bir analizden çıkar. Sonuç Husserl'in yorumundan o kadar farklıdır ki bu ikisini birbirinin karşısına koyarak başlamak yerinde olabilir.

Husserl Böl. III'te gösterildiği şekliyle "fenomenoloji" terimini benimsediğinde, "fenomen"le kastettiği şeyin belirtik bir tanımı ya da tartışmasını vermemiştir. Onun yeniden tarımını gerekli gördüğü şey, fenomenoloji idesinin felsefe için ayırt edici ve temel bir şeye doğru kristalize olduğuydu yalnızca. *Logische Untersuchungen*'de (II, I, no. 5, §11) terimin Brentano'nun kullandığı anlamını terk ettikten sonra, ona kesin bir anlam atfetmiştir, ilki 1907 tarihli "Fenomenoloji İdesi" konusundaki mühim derslerinde ve sonra da *Ideen*'e Girişte. Burada yeni fenomenolojinin "saf fenomenleri", eidetik indirgemeyle elde edilen empirik fenomenlerin bireysel olmayan genel özleri olarak ve bunun yanı sıra, bu özlerin gerçekliğini paranteze alan fenomenolojik indirgemeyle rafine edilen gerçek-olmayan fenomenler olarak betim-

lenir. Sonuç olarak, onların ontolojik ya da metafizik statüsü, son söz onların varlığını bilince borçlu olduğu yönünde olsa da başlangıçta kasıtlı olarak muallakta bırakılmıştır.

Bilince bağlılık bir yana dursun, böyle hiçbir nötrallik, Heidegger'in fenomen kavramında imlenmez. Bunun yerine, "fenomen" burada kendini gösteren şey" olarak, daha belirgin ifade edersek, hatta "kendini kanlı canlı gösteren şey" (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende)* ya da ayan beyan olan (*das Offenbare*) şeklinde yorumlanmaktadır. Bu ayan beyan olmaklık kimi zaman Heidegger'in fenomeninin yanıltıcı bir görünüş arkasında kendini gizlediği bir olanağı ortadan kaldırmaz. Ancak onun özel indirgeyici işlemlerin damıtılmış hâli olmadığı da açıktır. Daha çok, düşünmemizden bağımsız olan ve onu önceleyen, kendi güçleri olan özerk bir varlıktır.

Bununla birlikte, bu, Heidegger'in gündelik söylemde ve aynı zamanda bilimde kullanıldığı hâliyle "fenomen" kelimesinin günlük konuşma dilindeki kullanımına döndüğü anlamına gelmez. Doğrudur, Heidegger'in diğer başka kelimelerin, özellikle empirik dünyaya uygulananların ve muhtemelen doğa biliminin "fenomeni"de olanların yanı sıra, bu kelimenin harcıâlem (*vulgär*) oluşunun farkındaydı. Heidegger "ilk ve öncelikli olarak" (*zunächst und zumeist*) kendini göstermeyen, ancak kendini gösteren şeyin anlamı (*Sinn*) ve zemini (*Grund*) olarak kalmaya devam eden fenomen kavramı olarak "fenomenolojik fenomen kavramı"nı bundan ayırıyordu (s. 35).

Dolayısıyla, "fenomenolojik fenomen", Heidegger'in yalnızca laf arasında söz ettiği ve az kullandığı, doğrudan bir tanıtlama ve doğrulama yoluyla salt betimleyici fenomenden çok daha fazlasını gerektirir. Bu, normalde gizli ve unutulmuş olanı bize gösteren bir yönteme ihtiyaç duyar. Şimdi "logos", "fenomenoloji" kelimesinin ikinci bileşeni, Heidegger'in bu bileşenin düz anlamına dair yoğun yorumunda, aksi takdirde gizlenen şeyi bize gösterme, saklı olanı saklanışından çıkarma yöntemi ve onu "gizlenmişliğinden kurtararak", hakikat (*a-letheia*) olarak belirleme yöntemi anlamına gelmektedir.[83] Bu nedenle kelimenin asıl anlamıy-

---

[83] Bununla birlikte o bunu ileri süren ilk kişi değildir. Bakınız Nicolai Hartmann, *Platos Logik des Seins*. Marburg, 1909, s. 477. –Bu yorumun filolojik sağlamlığına gelince, bakınız şimdi Paul Friedlander, *Plato* I, Böl. XI: Aletheia. Heidegger'in etimolojisi ve etimolojiyi kullanan *logos* felsefesi için ayrıca bakınız *Was heisst Denken?* ss. 120 vd., 170 vd. ve *Vorträge und Aufsätze*, ss. 257 vd. *Formale und transzendentale*

la fenomenoloji Heidegger için saklı olanın örtüsünü kaldırma ya da fenomenolojik betimlemenin metodolojik anlamı olarak da adlandırdığı "yorum"a (*Auslegung*) dönüşmektedir. (s. 37).

Şimdi, bu anlamda açığa kavuşturulması gereken öncelikli fenomen Varlıktır, Varlık ve varolanlar arasındaki "ontolojik farkın" alışılageldik unutmuşluğumuzun kurbanıdır. Aslında, Heidegger için, varolanların Varlığının bilimi ya da ontolojinin yalnızca fenomenoloji olarak mümkün olduğu ortaya koyulur. Dahası, başka bir neden verilmese de, Heidegger için bile tersinin geçerli olduğu ortaya çıkar: İçeriğine göre fenomenoloji ontolojiyle çakışır. Bu kadar ileri giden Heidegger sonunda, "felsefenin –imâ yollu olarak, fenomenolojiyi bir ve tek felsefi yöntem hâline getiren– insan varlığının (*Dasein*) hermeneutiğine dayanan evrensel fenomenolojik bir ontoloji"den başka bir şey olmadığı sonucuna varmıştır.

Bu çıkarımın şaşırtıcı pervasızlığından ayrı olarak, böyle fenomenolojik bir ontoloji fikri Husserl'in kavrayışıyla keskin bir tezat oluşturmaktadır. Zira, Husserl'e göre, en azından o zamanlarda, "ontoloji" adı varolanların Varlığının bilimini değil, öncelikle onun saf mantığının bir dalını, yani –farklı özsel doğaları içinde her bilimin üst kategorileriyle ilgilenen "bölgesel" ontolojilerin takip ettiği– tüm varolanların her yana nüfuz eden kategorilerinin eidetik bir bilimini (formel ontoloji) ifade ediyordu. Doğrudur, Husserl'in kavrayışına göre, bu ontolojiler bile asli görülerden fenomenolojik bir türetimle desteklenmek zorundaydı. Ancak böyle fenomenolojik olarak desteklenmiş ontoloji açıkçası Varlık olarak Varlık yerine varolanların sınırlı bir alanıyla kısıtlanmıştı. Heidegger'in ontolojisi, tüm varolanların yalnızca belli özelliğiyle ilgilendiği ölçüde, oldukça farklı bir anlamda sınırlanmıştı. Husserl'in problemlerini muhtemelen bütünüyle bilimlere bırakmıştı.

Peki Heidegger'in fenomenolojik ontolojisinin talep ettiği bu yeni tür yorum tam olarak nedir? Bu bağlamda, "hermeneutik" terimi Heidegger'in ontolojisinde gün yüzüne çıkmıştır. Hermeneutik yeni bir terim değildi. Hermeneutik Kitab-ı Mukaddes'in tefsirinden kökenini almakta ve ayrıca tarihsel belgelerin incelenmesine de uygulanmaktaydı: Söz konusu terimi Heidegger'in

---

Logik'te geliştirildiği şekliyle Husserl'in "logos"a verdiği anlam yalnızca mantıksal varlıkların birtakım katmanlarıyla ilgilenmektedir.

sürekli övgüler düzdüğü Dilthey ön plana çıkarmıştır. Ancak, Heidegger'in şimdi kullandığı şekliyle söz konusu terim artık belgelere ya da sembolik ifadelere değil, gerçek dünyanın sembolik-olmayan olgularına, insan varlığına ya da *Dasein*'a atıfta bulunuyordu. Aslında, Heidegger varlığın bu özel türünün yorumu için "hermeneutik" terimini kullanıyordu. Yalnızca dolaylı olarak, hermeneutik genel olarak ontolojiyle ilişkilidir, çünkü *Dasein*'la, tabi genel olarak Varlık yorumunun temelini sağlayan bir varlık tipiyle ilgilenmektedir (s. 47).

Böyle sembolik-olmayan bir olguyu insan varlığı olarak "yorumlamak" da ne demektir? Yorum yorumlanan şeyin anlamını hedefler. Bu nedenle yorumlanacak şeyin bir anlamı olduğunu önceden varsayar. Şimdi, Heidegger'in temel varsayımlarından biri insan varlığının yorum kabul eden bir manada anlam taşıdığıdır. Zira, insan varlığı özünde, kendisi için "mesele edindiği" kendi varlığıyla ilişkilidir: "Bu varlığın özü onun [bir şeye] doğru olmaklığıdır" (*Zu-sein*) (s. 42). İnsan varlığının "kendisine doğru" varolduğu şeyi elbette ki, bir olanağa, özellikle sahih olma ya da olmama olanağına dayanmaktadır. Bu nedenle, kendi dışındaki olanaklara bu yönelişinde, insan varlığı "ne-içinliği"ni (*woraufhin, um-zu*) belirleyerek kendinin ötesindeki bu olanakları saptayan bir yorumu hayata geçirebilir.

Ancak, insan varlığı böyle bir yorumu *yapabilmek*le kalmaz, aynı zamanda onu talep de eder. Zira, Varlığın unutulup gitme eğilimi olduğu gibi, insan varlığı da Heidegger'in –çürüme anlamında anlaşılabilecek bir terim olduğu gibi, delicesine aşık olma anlamına da gelen, hermeneutik fenomenolojinin başlangıç noktasını aldığı insan varlığının gündelik bir kipinin karakteristiği– *Verfallen* olarak adlandırdığı şeye yönelik içkin bir eğilim taşır. Bu aynı zamanda neden hermeneutik yorumun âdeta akıntıya karşı yüzmek ve Heidegger'in naifçe kabul ettiği gibi, belli bir şiddet kullanmak zorunda olduğunu açıklar.

Bu, böyle bir yorumun aslında nasıl hayata geçirilebileceği ve onun ölçütlerinin ne olduğu yönündeki bir sorunu ortaya çıkarır. Heidegger'in bizzat vurguladığı, anlama ve yorumun belli önkavrayışlara bağlı olduğudur. Dolayısıyla, gündelik yaşamdaki alışılageldik parçaların her yorumunun onun kapsadığı (*Vorhabe*) bir referans çerçevesine (*Bewandtnisganzheit*) bağlı olması, beklenen anlamlara doğru bir önbakışı (*Vorsicht*) imlemekte ve ona yönelik kavramsal kalıpları (*Vorgriff*) gerektirmektedir (s. 150).

Heidegger bu sürecin önvarsayımlardan bağımsız bir şey olmadığını ve kısır döngünün tüm emarelerini taşıdığını teslim eder. Bununla birlikte, hermeneutik yorumun tahminlerinin tesadüfi fikirlerle ya da popüler kabullerle değil, "şeylerin kendileri"yle belirlendiği sonucuna varır. Bu süreci tarihsel çalışmalarda kullanılan genel bilimsel yöntemlerle ilişkilendirme girişiminde de bulunmaz. Öte yandan, onu höristik kavramların kullanımıyla değilse de, hipotezin mantığıyla ilişkilendirmek çok zor olmasa gerek.

Hermeneutik fenomenoloji, bu nedenle, insan gibi hedefyönelimli varlıkların normalde gizli kalmış amaçlarını ortaya çıkarma yöntemi olarak tanımlanabilir. O, bu varlıkların böyle amaçlı bir yapıya sahip olduğunu önvarsayar; ancak neden bu önvarsayımın doğrulanmaması gerektiğinin ve fiilen doğrulanmadığının nedeni yok gibidir. Bu nedenle, hermeneutik, apaçık olanın salt betimlemesini aşan yöntemleri ve beklentisel araçlarla gizli anlamları açığa kavuşturmaya çalışmaktadır. Neredeyse şaşırtıcı olan şu ki bunlar bilinçdışının örtüsünü kaldırma girişiminde psikanalizin teknikleriyle karşılaştırılmaz ve ona karşı koyulmaz. Heidegger için, bunların fazlasıyla kavramsal ya da teorik bir doğada olduğundan ve de Varlığın tüm çerçevesi içinde insan varlığının yeterli ölçüde temel bir yorumundan yoksun olduğundan yalnızca şüphe duyulabilir.

Şüphesiz ki, tüm bunlar hâlâ Heidegger'in fenomenolojisinin hazırlık niteliğindeki bir kavramıyla ilgilidir. Bu, ardında betimleyici kavrama yönelik soruyu cevaplanmamış bırakmaktadır. Bu konuda, Heidegger'in *Sein und Zeit*'ta verdiği tek ipucu insan varlığının eksistensiyal analizinin sonuna doğru bir altbölümde geçer (s. 357 vd.). Burada, zamansallık "insan varlığının [nihai] Varlık anlamı" olarak teşhis edildikten sonra, Heidegger, aralarında bilimin de bulunduğu, çeşitli insani girişimlere bu yeni içgörüyü uygulamaya çalışmıştır. Ve özellikle bu evrede, Heidegger fenomenolojiyi hâlâ bir bilim olarak gördüğü için, bu yorumun fenomenoloji üzerinde de bir ağırlığı vardır. Bilim, daha spesifik olarak teorik bilimsel etkinlik, burada çevremizle birşey-için-bakışa dayanan alışılageldik ilgilenişimizin bir değişikliğe uğratılması olarak yorumlanır. Bu etkinlikte, pratik ilgilerimiz ya nötrleştirilir ya da göz ardı edilir. Bununla birlikte, bilimin bu genel yorumunun fenomenoloji bilimine uygulanışı verilmemiştir. Onun fenomenolojik yaklaşımı gündelik yaşamın somut anlamının bir sınırlanışı olarak bile gösterebileceği akla yatkındır.

Öte yandan, fenomenoloji aynı zamanda –salt bilimsel bir yaklaşımın sınırlarını açığa çıkarabilen– bilimsel bir yorum türü olabilir.

Öyleyse ne anlamda ve ne ölçüde hermeneutik fenomenoloji, terimin asıl anlamıyla fenomenoloji olduğunu iddia edebilir? Bu tür bir yorumda Heidegger'in hayata geçirdiği, ihtiyaç duyulan bir şiddet öğesinden ayrı olarak, şayet dolaysızlık ayan beyan veriliş anlamına geliyorsa, fenomenoloji "dolaysız" verili olanın ötesine geçmiştir. Bu onun ötesine geçen beklentileri, açıklayıcı bir hipotezin yaptığı gibi, gerektiriyor ve doğrudan sunuların ötesindeki bir kestirime ihtiyaç duyuyordu. Elbette ki bu, genişletilmiş bir anlamda fenomenolojidir. Buna karşın, onun hakiki fenomenoloji olarak kabul edilip edilmeyeceği, büyük ölçüde, salt mahrem ve ikna edici bir doğadan daha fazlasına sahip olan görüsel bir doğrulama aracılığıyla, söz konusu fenomenolojinin tahminlerini fenomenlerin anlamlarıyla desteklemenin ne denli mümkün olduğuna bağlıdır. Heidegger bunu ne ölçüde başarabilmiştir?

B. HERMENEUTİK İŞBAŞINDA – Bu altbölüm hermeneutik fenomenolojinin bazı temsil edici nitelikteki örneklerini vermeye çalışacak, adı kötüye çıkmış olanlar üzerine yoğunlaşacaktır. Kuşkusuz ki Heidegger'in en temel fenomenolojik analizleri *Sein und Zeit*'ta geçmekteydi. Her ne kadar, konularının sırasını izlesem de bu çalışmanın argümanlarını açıklamaya yönelik hiçbir girişimde bulunulmayacaktır. Bununla birlikte, Heidegger'in metodolojik stratejisini hatırlatmak yerinde olacaktır. O, çıkış noktasını "ilkin ve öncelikle" (*zunächst und zumeist*) gündelik varoluşumuzdaki (*Alltäglichkeit*) verili olandan alan "insan varlığının hazırlık niteliğinde [bir] analizi"yle işe başlar. Yalnızca bu temele dayanarak, anlamın daha derin köklerine (*ursprüngliche existentiale Interpretation*) varana dek inen bir yorum düzeyine geçmiştir.

Aşağıdaki örnekleri sunmanın başlıca zorluğu Heidegger'in açıklamalarının fazlasıyla yoğun oluşundan kaynaklanmaktadır. Nadiren, eğer varsa, daha önceki fenomenologların kastettiği anlamda betimlemeler vermektedir. Ana dili Almanca olan birinin bile farazi bir anlayışa doğru el yordamıyla ilerlemesini sağlayan yeni, kışkırtıcı ve kimi zaman da şaşırtıcı terimler vasıtasıyla fenomenlere işaret etmektedir çoğu zaman.

(1) Kendiminki (Ipseity) (*"Jemeinigkeit"*) *ve "Varoluş"*. Heideg-

ger analizine kışkırtıcı bir cümleyle başlar: "Analizini üstleneceğimiz varlık bizzat kendimizdir. Bu varolanın Varlığı 'hep-benimki'dir (*je meines*) (s. 41). Bu durumda, varolanın bu kişiselleştirilmiş karakterine Heidegger yeni uydurduğu ismi, *Jemeinigkeit*'ı eklemiştir; düz anlamıyla "her-kişinin-kendininkiliği" gibi bir şeye karşılık gelecektir. "Kendiminki"nin [Ipseity] en azından sözlükte bir yeri vardır ve amaçlarımıza uyabilir. Peki bu neyi içermektedir?

Heidegger'in kavrayışı açıkça Kierkegaard'ın, mutlak yalnızlığı içindeki varolan tekil birey tasviriyle ilgilidir, her ne kadar Heidegger ondan bu bağlamda bahsetmese de. Bununla birlikte, bu yönle sırf o birey uğruna değil, ontoloji için ilgilenmektedir. Onun başlıca noktası "kendiliği" içindeki insan varlığının kendi kişisel varlığıyla "ilişkili" (*verhält sich zu*) oluşu, ona "teslim edilişi"dir (*überantwortet*). Bu, insan varlığının buna, kendi varlığına (*Zu-sein*) doğru *yöneltilişi* ve onun, yaşamında kendi için mesele olan bu varolan olduğu, –aslında bu varolanın yalnızca kendisinin mesele oluşu– anlamında doğrudan yorumlanır. (Bu yorum Heidegger'in nihai amacı için temel niteliktedir, zira daha şüpheci bir okur için daha kuşkulu görünebilir. Zira, kendilik insan varlığının temel karakteristiklerinden biri olacaksa, onun kafasını kurcalayanın özünde Varlık sorunu ve temel olarak da kendi Varlığına yönelik sorun olduğu gibi bir sonuç çıkmaz mı?)

Heidegger kişinin kendi Varlığı için duyduğu kaygıyla birlikte kendiminkilikten, insan varlığının kendi müstakbel olanaklarına doğru yöneldiği yönündeki bir içgörüyü de türetir. Bu olanakları seçmeye yönelik temel bir olanak için, "kendi olma ya da olmama", yani sahih bir varolma şeklini üstlenmek ya da onu bertaraf etmek diye adlandırdığı olanaklar için, Heidegger "eksistens" (existence) terimini hem Kierkegaardcı hem de Skolastik olan daha önceki kullanımlardan farklı bir anlamda kullanır. Heidegger'in kilit nitelikteki cümlesini bu manasıyla anlamalıyız: "İnsan varlığının özü (*Wesen*) varoluşunda yatar", yani farklı var olma biçimlerini seçme olanaklarında. Bunun bir abartı olup olmadığını pekâlâ merak edebiliriz, çünkü olanağın kendisi bile en azından bir gerçekleşmeyi temeli olarak varsayar. Aslında, sonraki tavsifler, en dar anlamıyla "eksistens"in insan varlığının "özü"nü tüketmediğiniz, ancak hakkında daha fazla söz söylenebilecek olan olgusallık (*Geworfenheit*) ve düşmüşlük (*Verfallen*) gibi edimselleşmiş karakteristikleri de içermektedir.

Heidegger'in "eksistens" kavramını ele alırken, hâlihazırda *Sein und Zeit*'ta, yani insanın "Varlığın açıklığında duruşu", Varlığın açıklığına açık olmak" ya da varlığa erişebilecek şekilde "Varlığın ortasında durmak" gibi terimin bir anlamını daha tanıtmış olduğu gerçeğini göz ardı etmemeliyiz.[84] Heidegger'in sonraki yazılarında terimi "Ek-sistenz" şeklinde yazması ki ilk olarak *Wesen der Wahrheit*'ta (1943) ortaya çıkmıştır, kelimenin etimolojik düz anlamını yeniden uyandırmaya yönelik tipik bir girişimdir. Daha da şaşırtıcı olansa insan varlığının "ek-statik", yani "Varlığın açıklığında duran" olarak nitelendirilmesidir; aslında şimdi insanın kendisi "Varlığın açıklığı" olarak adlandırılıyordu.[85] Fenomenolojik ya da başka türlü olsun, ilk yorumdan ikincisine olan bu geçişin hiçbir türevi verilmemişti. Bu geçiş insan varlığının hermeneutiğinden Varlık "düşüncesi"ne doğru değişimi yansıtıyordu.

(2) Dünyada-Olmaklık. Hermeneutik fenomenolojide ele alınan belki de en önemli yapısal karakteristik dünyada-olmaklıktır (*In-der-Welt-Sein*). Zira Heidegger'in anladığı şekliyle insan varlığı, kendisine ait olduğu, kendisini yerleştirilmiş bulduğu onu çepeçevre saran bir dünya çerçevesi dışında vuku bulmaz, hatta bulamaz. Bu basitçe –insan varlığının kutu içindeki kutu gibi dünyada sarıp sarmalandığı– parça-bütün ilişkisi meselesi değildir. İlişki çok daha mahremdir. Her ikisi de birbiriyle ilişkili olması dolayısıyla olduğu şeye dönüşür.

Şayet bu dünyada-olmaklık insan varlığının temel yapısıysa, bilinç ve özellikle bilgi altta yatan temel ilişkinin sadece değişikliğe-uğramalarıdır. Bununla birlikte, bu birbiriyle-sıkıca bağlanmış ilişkide Heidegger üç bileşeni ayırır: (1) Dünya, (2) dünyada-olmaklık, (3) "içinde" olma ilişkisi. Bunlar başlangıçta ayrı ayrı analiz edilir.

Dünyanın "dünyasallık"ı (*Weltlichkeit*) başlığı altında, Hei-

---

[84] Elbette ki Heidegger böyle bir kaymanın olduğunu kabul eder görünmüyordu. Dolayısıyla *Was ist Metäphysik?*'e *Einleitung*'da (Altıncı Edisyon, 1951, s. 14; GA 2, s. 371) *Sein und Zeit*'ta bile varoluşun "Varlığın açıklığına açık olma olarak insan varlığının açıklıkta duruşunu" ve "ona katlanarak bu açıklıkta duruşunu (*ausstehen*)" kastediyordu. Teyit edilmemiş benzer bir yorum yalnızca insan varlığıyla sınırlı olmayan, aynı zamanda Varlık olarak Varlığa atıfta bulunan ihtimam gösterme (Sorge) durumunda gerçekleşmiştir.

[85] "Brief über den Humanismus" s. 15; GA 2, s. 325.

degger bilimin türetilmiş bir dünyasının aksine, gündelik deneyim dünyasını araştırır. Bu dünya deneyimlendiği sürece merkezine insan varlığını alır ve öznel çevremiz (*Umwelt*) ya da ortamımızla (milieu) çakışır. Heidegger bu dünya içindeki şeylerin kabaca "mevcut" olarak (*vorhanden*) olagelen fiziksel nesneler olarak değil de pratik bir dünya içinde olanaklı uygulamalara atıfta bulunan ve böylece "el altında" olan (*zuhanden*) kullanışlı şeyler ya da araç-gereç (*Zeug*) olarak nasıl öncelikle verildiğini etkileyici bir şekilde göstermiştir. Bu tür şeyler birbirine atıfta bulunur ve ortak anlam referansı sistemi oluşturur.

Bu analizler, bütünüyle yeni değilse de belki de hermeneutik fenomenolojinin en ilgi çekici ve verimli kısımlarından birini temsil ediyordu. Bunlar psikopat kişiliklerin dünyasını tutarlılığı içinde anlamaya çalışan Ludwig Binswanger gibi fenomenolojik psikopatologların girişimlerini etkilemişti özellikle. Dünya ve dünyasallık erken Husserlci fenomenolojinin ayırt ettiği, aksi takdirde ilişkisiz olacak yönelimsel yapıları kapsamakta ve desteklemektedir. Yine de Heidegger'in bu yapılara duyduğu ilginin yalnızca geçiş niteliğinde olduğu göz ardı edilmemelidir, çünkü o, insan varlığını, Varlığının analizi için bir varış noktası olarak değil, bir çıkış noktası olarak kullanıyordu.

(3) *Kişisel-Olmayan Varlık* ("*Onlar*"). Hermeneutik fenomenolojinin çok daha etkili bir örneği, dünyada insan varoluşunun taşıyıcısına, "kim olduğu"na yönelik bir analizle bağlantılı olarak gerçekleşir. Bu analiz ego'ya –hermeneutiğin güvenilmez rehberidir– ve paylaşılan dünyadaki toplumsal varoluşa yönelik önemli bir tartışmayla başlar. Bundan sonra, dört sayfadan daha az olacak şekilde, Heidegger kendinden kaçma ve gayrisahih varlığa düşme (*Verfallen*) eğiliminde olan gündelik kişisel varoluşun en etkili açıklamalarından birini verir. Haddi zatında bu, belgisiz zamir olan "onlar" ya da "insanlar"la (Almanca "*man*") imâ edilen bir öznenin kılavuzluğunu ve kontrolünü kabul eder. Demek ki "onlar" sürekli, diğer insanlarla olan uygun mesafeyi korumakla, ancak aynı zamanda başkasını, onun kendi varoluş formunu belirlemesine izin veren bir itaat durumunda tutmayla ilgilidir. "Onlar" ortalama olana yakın durmak ister. Varoluşun diğer olanakları sürekli "insanlar"ın ne yaptığıyla ilgilenmemizin seviyesine indirgenir. Demek ki "onlar" kişisel varoluşumuzun yükünü alır, bağımlı ve gayisahih bir tarzda varolmamızı

sağlar. İnsan varoluşu ilkin ve öncelikle "onlar"ın varoluşudur, "kendisi"nin değil.

Elbette ki hem felsefi hem de felsefi-olmayan yazarlar arasında bu yorumun pek çok selef ve halefi bulunmaktadır. Sosyologların aklına kaçınılmaz bir şekilde G. H. Mead'in "genelleşmiş başkası" kavramı gelecektir. Ancak, onun kavrayışının tam anlamına yönelik problemi bir yana bırakırsak, bu kavrayışın genel çerçevesi oldukça farklıdır. Ve dolayısıyla evrimi de: Mead bireysel ben'in, kendisinden ortaya çıktığı toplumsal matrisin evrimsel problemiyle ilgilenmektedir. Heidegger için bu, bireyin kişisellikten-sıyrılmış nötr bir varoluşa doğru kaçmaya çalıştığı gayrisahih toplumsal bir varoluş formunu tanımlama meselesiyken, Mead için sahih varoluş problemi gibi bir sorun pek ortaya çıkmaz – David Riesman'ın başkasına-yönelmişlik kavramı Heidegger'in *man*'ının daha yerinde bir muadilidir.

"Çıplaktır dünyaya fırlatılan [somut insan...]."
William James, *The Sentiment of Rationality*

(4) Ruh Halleri ve "Olgusallık." Heidegger'den önce, ruh halleri (Almanca "*Stimmungen*", yani düz anlamıyla "uyumlar/ahenkler") birtakım psikolog ve duygu fenomenologunun dikkatini çekmiş olabilir. Ancak, "yönelimsel" ya da gönderimli duyguların aksine, ruh halleri genellikle kendi tuhaf oluşumlarının ötesinde bilişsel bir imleme sahip olmayan salt öznel ilişkiler olarak kabul ediliyordu. Bu, Heidegger'in hermeneutiği ışığında değişmektedir. Mademki insan varlığı kendini, dünyada temellenen anlamlarla bir dünyaya yerleştirilmiş olarak buluyor ve bu dünyanın merkezi göz önüne alınıyor, o zaman onların ilişkisine yönelik soru, yani insanın böyle bir dünya içindeki varoluşu sorusu ortaya çıkmaktadır. Bu ilişki için Heidegger İngilizce "orada olma"nın (being there) eşdeğerini, yani *Da-sein*'ı kullanır, bu sefer kelimenin iki bileşeni ayrı olarak vurgulanır ve onların düz anlamlarını uyandırmaya yönelik açık bir niyetle aralarına tire koyulmuştur. Zira kendimizi kendine has temel bir durumda bulma (*Befindlichkeit*) anlamında dünyadayızdır. Heidegger'in iddiası, belli temel ruh durumlarını yorumlayarak bu temel durumun anlamı hakkında bilgi edinebilecek olmamızdır. İşin garip yanı, onun seçtiği ruh durumlarının "uyumlu olduğumuz" ("in tune"/einstimmig -çn) ruh durumları değil, korku ve kaygı

gibi bizim uyumumuzu/ayarımızı bozan (ya da "bu türden") ruh durumlarıdır. Onların açığa çıkardığı şey, (omuza yüklenen) sorumluluk olarak Varlıktır. Coşkun ruh durumları bile bunu bizi bu yükten kurtararak açığa vururlar (s. 134). (Neden bu yorum doğrudur da karşıtı değildir, hiç tartışılmaz. Yine de yokluğu depresif ruh durumlarında açığa vurulan vital élan türünden bir şeyin itici gücüyle destekleniyor görünen ruh durumları vardır.)

Böyle kendini gösteren insan varoluşunun yükü insanın "varolduğu ve varolması gerektiği, ... ama bu nedenle de karanlıkta kaldığı" gerçeğine dayanıyor. Bu açıkça Edward Fitzgerald'ın *Ömer Hayyam*'ının iyi bilinen dizelerinde ifade edilen duygudur:

> Su gibi geldim, rüzgar gibi gidiyorum
> Bu Dünyaya, ve ne Nedenini biliyorum
> ne Nasılını, gönülsüzce akan bir su gibi.

Olgusallığın bu durumu için Heidegger, hantal da olsa, çarpıcı bir kelime olan –atmak, fırlatmak ya da fırlatıp atmak gibi fiillerin geçmiş zaman kipindeki bir sıfat fiilin edilgen hâliyle çevrilmesi gereken– "*Geworfenheit*"ı kullanıyordu. Bununla birlikte, Heidegger için "fırlatılmışlık" salt çıplak bir olgu değildir: Varolma biçimimizin mahrem bir parçasını temsil eder, her ne kadar genellikle arkaplana itilse de. Ruh durumları bir bütün olarak dünyamızın belli karakterlerine ve varoluşsal olanaklarımıza da erişim sağlar. Böylece tehdit edicilik ya da korkunçluk bize korku ya da dehşet durumunda kendini gösterir.

Bu yorumların hiçbirinde Heidegger ruh durumlarının, dünya hakkındaki duygumuzun yorumu için iyi ipuçlarını sağlasa da dünyayı anlamak için güvenilir rehberler olup olmadıklarını ve ne ölçüde olduklarına yönelik bir soru bile sormaz. Bu soru çok daha aciliyetlidir, çünkü bazı ruh durumları onların delalet ettikleri şeyin karşıtlarının emareleri olarak anlaşılır. Kişi bu yorumları ne kadar önemli addederse addetsin, onların sınırlı olmaları kaçınılmazdır.[86]

(5) Kaygı ve Hiçlik. Heidegger'in felsefesinde çok az şey bunlardan daha fazla itiraza ve hatta alaya yol açmıştır. Heidegger'in

---

[86] O. F. Bollnow *Das Wesen der Stimmungen* kitabında (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1942) Heidegger'in analizlerinin oldukça farklı sonuçlarıyla önemli eleştirel bir gelişimini verir.

anladığı şekliyle kaygı (*Angst*), tüm temel durumların (*Grundbefindlichkeiten*) en fazla açığa vuranıdır. Peki neyi açığa vurmaktadır? Bunu değerlendirmek için, Heidegger'in, hermeneutik anlamı bakımından kaygı ve korku arasındaki ayrımı ele alınmalıdır.

Korku, özellikle dehşete düşürücü olan, belli belirsiz bir şeyden korku duyduğumuz, insan varlığının bir ruh durumu olarak tanımlanır. Onun konusu (*worum*) insan varlığıdır. Korkunun işlevi bizi ilgilendirme biçimi bakımından tehdit edici olana maruz bırakmaktır. Yönelmiş çehrelerin, kaynağın ve deneyimin hakkında olduğu şeyin vurgulandığı işlevle tanımlama, her ne kadar onun içsel doğasından söz edilmese bile, hermeneutik ve betimleyici fenomenoloji arasındaki farkın iyi bir tasvirini oluşturmaktadır.

Buna karşın, kaygı boş konuşmaya, meraka ve müphemliğe gündelik kaçışımızın ardında yatan bir koşul olarak betimlenir. Bizi burada tehdit eden ve kaçmamıza neden olan şey "özellikle hiçlik", "hiçbir şey ve hiçbir yerde" olan bir şeydir. Nihayetinde Heidegger kaygının nesnesini böyle bir dünya ve bu dünyadaki konumlanışımızın bütünü olarak belirlemiştir. Böyle bir kaygı durumunda, dünya kendine özgü bir tekinsizlik (*Unheimlichkeit*) karakteriyle görünürlük kazanır. *Sein und Zeit*'ın kaygısıyla örtüsü kaldırılan "hiçlik" bu nedenle bir bütün olarak dünyanın ve dünyada olmaklığımızın tekinsiz bir tanımlanamazlığından oluşmaktadır.

Kaygının ve onun işaret ettiği şeyin yorumu özel bir dikkat çeken *Was ist Metaphysik?* dersinde daha da ileri götürülür. Burada "hiçlik" Varlığın ta kendisinin doğrudan izi olarak hizmet eder, Heidegger'in hiçlikle görünürdeki zihinsel meşguliyetinde asıl ilgilendiği şey budur. Kaygı şimdi hiçlikten koparılma olarak yorumlanır. Heidegger bu hiçliği bütünlüğü içindeki varolanlarla özdeşleştiriyordu. Bu deneyimde, onlar bizden uzaklaşır ve aynı zamanda bizi uzak tutarlar. Bu belki de, daha uzak nesnelerin bizden ya da son astronomik fikirlere göre genişleyen evren modeliyle, uzaklaşıyor göründüğü agorafobi deneyimiyle karşılaştırılabilir. Heidegger'e göre genellikle "hiçlik" olarak adlandırılan şeyin özüne teşkil eden kendine has bir harekettir bu. Demek ki Heidegger'in hiçliği bir entite değil, kaygının kendine özgü ruh durumunda dünyaya ilişen bir olay ya da karakterdir. Bu olay için Heidegger Almanca hiç kelimesinin karşılığı olan özel bir fiili, "*nichten*", kullanır. Bu nedenle Heidegger'i hiçliğe bir

varlık atfetmiş olmakla suçlamak haksızlık olur, buna karşın o, terimin olumsuzlamadan ya da hiçleme gibi bir süreçten kaynağını aldığını reddetmiştir. Bu deneyin arkaplanına dayanarak, Varlık çok daha net ve keskin bir şekilde öne çıkar. Hiçlik karakterinin, Heidegger'in imâ ettiği üzere, Varlık deneyiminin ne denli gerekli öteki-yüzü olduğu başka bir sorudur.

Çok daha çarpıcı ve kışkırtıcı olansa Heidegger'in, bu "hiçlik"le ilişkisi bakımından insanın konumuna dair formülüdür: "İnsan varlığı hiçliğe tutunur (*Hineingehaltenheit*)"; ya da "hiçliğin bekçisidir (*Platzhalter*)." İlki çevreleyen bir aracın/ortamın statüsünden başka bir şeye atıfta bulunmaz. Her ikisi de yalnızca Varlığın göbeğinde değil, aynı zamanda kendini var-olmama olanağına maruz bırakılmış olarak bulan ve bu anlamda da onun varlığının salt olgusunu aşabilen bir varolan olarak insanın emsalsiz ayrımına yönelik bir fikri verir.

(6) İnsan Varlığının Fundamental Yapısı Olarak İhtimam Gösterme ("Sorge").

Şimdiye dek, çeşitli ifadeleriyle dünya-içinde-olmaklığın hermeneutiği Heidegger'in, kendisi sayesinde insan varoluşunu kavranabilir kıldığı ve insanın Varlığı olarak adlandırdığı her tarafa sirayet eden ipucunu henüz vermemişti. İnsanın durumunun temel haleti ruhiyesi olarak kaygı fenomenolojisinin işlevi bu yapıyı ortaya koyacaktır. Kaygı daima –olgusallığa tutulmuş ve gündelik varoluşa kaçmaya çalışan– insan varlığının varoluşsal olanaklarıyla ilgilidir. İnsan bu nedenle üç tür yönelmişlik göstermektedir: (1) Müstakbel olanaklarına yönelmiş olarak kendisinin önündedir (*Sich-vorwegsein*); (2) hâlihazırda olgusal bir varlıkla hemhâldir (*schon-sein in...*); (3) gündelik uğraşlarının dünyası içinde kaybolmuştur (*sein bei ...*). Bu üçlü yapı için Heidegger Almanca *Sorge* kelimesini kullanır. Bu en iyi, çok daha uygun şekilde "ihtimam gösterme (concern)" kelimesiyle karşılanabilir, "ilgilenme" daha şüphe götürür bir karşılıktır, çünkü Heidegger, çok başarılı olmasa da endişeye yönelik tüm çağrışımları dışta tutmak niyetindedir. İhtimam gösterme, öyleyse, gündelik uğraşlarımızın, özellikle gündelik yaşamımızdaki uğraş ve isteklerimizin, istememiz ve arzulamamızın kökeninde yatmaktadır. O, insanı öncelikle geleceğe uzanan olarak gösterir, çünkü insan kendini fırlatılmış bulduğu geçmişe bağlıdır ve kendi şimdisinin dünyasıyla yolundan saptırılmıştır.

"Yaşamın ölümle diyalektik ya da ideal (biyolojik olmayan) ilişkisinde, Heidegger'in muhteşem olduğunu düşünüyorum"
George Santayana, *Mektuplar*, s. 381.

(7) Ölüm. Önceki tüm analizler Heidegger tarafından hazırlık niteliğindeki analizlerin arasına dâhil edilir. Daha derin bir düzeyde (*ursprünglich*) varoluşsal yorumun en karakteristik örneklerinden biri ölümle ilgili olandır. Söz gelimi, Scheler'in posthumus yayımlanan ölüme yönelik analizleriyle mukayese edildiğinde[87] bu oldukça yetersiz görünebilir. Dolayısıyla Heidegger hiçbir zaman insan bilincinde ölme sürecinin, yetersiz ya da uzaktan olsa da, kendini kurma biçimini tanımlama girişiminde bulunmamıştır. Yine de, Heidegger'in ilgilenmediği şey ölüm fenomeni değil, insan varoluşunu "tamamlayan" bir olay olarak onun rolüdür. Böylelikle Heidegger ölümü yalnızca insan varoluşunun en sahih olanağı, varoluşun kendisinin imkânsız olduğu bir olanak olarak tanımlar ve nitelendirir. İnsan varoluşu özünde "ölüme doğru varlıktır". Bu, ölümün insan varoluşunun hedefi olduğu anlamına gelmez. En azından beklenti yoluyla ona doğru yöneldiği anlamına gelir.

Heidegger'in insanın tüm olanaklara son veren nihai olanağı olarak ölüme yönelik tavrını yorumlayışı ve ondan kaçma girişimleri hakkındaki pek çok şey etkileyicidir. Yine de, amansız bir kararlılık içinde bu olanakla yüzleşmenin, onun neden biricik ve tek sahih olanağı olduğunu insan merak etmiyor değil. Doğrudur, Heidegger ölümün fiziksel ya da teolojik görünümlerini saplantı hâline getirmiş değildir. Yine de insan varoluşunun herhangi bir alternatifini, söz gelimi Goethe'nin *Faust*'unun tiniyle bir yaşam projesinin gerçekleştirilmesini ya da Spinoza'nın bilge insanının ölüme yönelik yüceltilmiş kayıtsızlığını, düşünmez bile.

Aynı model Heidegger'in vicdan, suç ve kararlılıkta (*Enschlossenheit*), Almanca düz anlamıyla Heidegger'in belli türde bir açımlanmışlığı (*Erschlossenheit*) ifade ettiği bir kelime, gözlenebilir. Zorunlu bir düşüşle, suçlulukla ve geçicilikle (*Nichtigkeit*) olan kasvetli zihinsel-meşguliyeti *Sein und Zeit*'ın tüm bu altbölümüne kitabın diğer bölümlerinden daha fazla sirayet ediyor görünmektedir. Bununla birlikte, Heidegger daima bu yorumları teolojik bir çerçeveye oturtmayı reddeder. Tam da bu olgu söz

[87] "Tod und Fortleben" *Nachlass* I içinde, s. 1-52; G.W. 10, s. 9-64.

konusu yorumları, insanlık durumuna dair vahye/açımlamaya dayanan [revelational] teşhislerinin bağımsız teyidi olarak görebilen teologlara çok daha çekici kılmış olabilir.

(8) Zamansallık. Zamansallığın öznesiyle Heidegger'in yalnızca insan varlığının anlamına yönelik soruya değil, Varlığın kendisine dair soruya da cevap vermeyi umut ettiği bir "ufuk"un bakış açısına ulaşırız. *Sein und Zeit*'ın yayımlanmış bölümleri en azından zamanın insan varoluşunda nasıl "zamansallık" formunda kök saldığını gösterecek denli kılavuzluk etmektedir.

Zamansallık insanın Varlığını meydana getiren ihtimam göstermenin (*Sorge*) "anlamı" olarak tanıtılır. Bu bağlamda "anlam"ın neyi imlediğini belirlemek tam olarak kolay değildir. Emareler Heidegger'in aklındaki şeyin insan varoluşuna yönelik tasarılar için bir referans ya da "ufuk" çerçevesi gibi bir şeyin olduğunu göstermektedir; ancak ikincil tasarılarımızı mümkün kılan nihai bir amaca (*woraufhin*) yönelik bir çağrışım da söz konusu gibidir (s. 324). Öte yandan, gelecek, şimdi ve geçmişin üç evresinde zamansallık arasında açık bir paralellik bulunmakta, müstakbel bir varoluşun olanaklarına doğru kendimizi fırlattığımız *Sorge*'nin üç çehresi geçmişimizin olgusallığına "batmaktadır".

Zamansallık modelinde Heidegger, bize doğru gelen şey manasındaki Almanca "*Zukunft*" kelimesinin düz anlamına göre yorumladığı geleceğe öncelik atfeder. Bu geleceğin bizim şimdi ya da geçmişimizin kaynağı olduğu bile söylenir. Bununla uyumlu olan başka bir özellik zamansallığın tam anlamıyla varlığın kendisi olmadığıdır. Zamanın bir varlığı "olduğu"nu bile söylemek doğru olmayacaktır. Bunun yerine o kendini "zamansallaştırır". Heidegger'in bu bağlamda kullandığı Almanca kelime "*zeitigen* bütünüyle yeni değildir. Alışılageldik bağlamlarda dönüşlü olarak meydana gelmek (*sich zeitigen*) ya da geçişli olarak zaman akıp giderken çeşitli şeylerin varlığa gelmesi anlamına gelmektedir. Ancak zamanın kendisinin *Zeitigung*'un sonucu olduğunu söylemez elbette.[88] Heidegger bu terimin herhangi bir tanımını

[88] Daha önce bahsedildiği üzere söz konusu terim genişletilmiş anlamıyla da, Husserl'in geç dönemindeki –bilinçte konstitüsyonun ve zaman konstitüsyonunun en derin katmanıyla uğraşan– çoğunlukla yayımlanmamış olan elyazmalarında ortaya çıkar. Söz konusu terimin Heidegger'den Husserl'e geçip geçmediği açık bir soru olarak kalmalıdır. Eğer geçmişse, bu süreçte muhakkak anlamını değiştirmiştir.

vermese de zamanın bütünüyle kendine özgü bir varlık kipi olduğu fikri çıkarılabilir.

Zamansallık aynı zamanda "ekstatik" olarak kabul edilir. Heidegger'in bu terimin mistik esrime [ecstasy] gibi geleneksel bir anlamda kullandığı yönünde bir emare yoktur. Bunun yerine, kelimenin yoğunlaştırılmış düz anlamını, zamansallığı içinde insan varlığının daima kendinin ötesine uzandığı, yani ona "doğru gelen" gelecekte kendinin ötesinde olduğu, kendi geçmiş olgusallığına geri döndüğü ve şimdisini karşıladığı fikrini vermek için kullanılan kendinin dışına çıkma (*ausser sich*) anlamında düşünüyordu. Dolayısıyla gelecek, geçmiş ve şimdi zamansallığın "ekstazları" olarak da adlandırılmaktadır (s. 329). Zamansallık, en azından insan Varlığının belkemiği olduğu bir formda, ilişkisiz evrelerden değil, bir formun diğerini imâ ettiği dinamik bir referanslar sistemini oluşturmaktadır.

Elbette ki insan varlığının salt zamansallığıyla genel olarak Varlığın zamanı arasında kayda değer bir boşluk bulunmaktadır hâlâ. Fakat makul olan şu ki: Heidegger'in aklındaki şey her iki düzeyde de zaman yapıları arasında belli bir paralellik olduğuydu. Heidegger'in zaman felsefesinin tamamlanmamışlığı dikkate alındığında, özgünlüğü ve yeterliliğine göre onu değerlendirmek zor olacaktır. Kendi tanıklığına göre, zaman felsefesi çoğunlukla Aristoteles, Augustinus, Kant ve Hegel'le diyaloğundan (*Gespräch*) ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte, neredeyse şaşırtıcı bir sertlikle Bergson'un fikirlerini reddetmiştir. Belki de Heidegger'in kavrayışının en özgün özelliği geleceğin öncelikli oluşuna yaptığı vurgudur. Elbette ki Whitehead, John Dewey ve G. H. Mead'ın belli fikirleri kolaylıkla onunla ilişkili olabilir. Öte yandan, Heidegger'in yorumu Husserl'in 1905 tarihli Göttingen derslerinde –Heidegger bu dersleri düzenlemiş ve söz konusu dersler *Sein und Zeit*'ın çıkışından bir yıl sonra yayımlanmıştır– içerildiği şekliyle içsel zaman bilincimizin betimleyici fenomenolojisinden kayda değer ölçüde farklıdır.

Zamansallık ne ölçüde, "anlam" [sense] kelimesinin alışılageldik göndergesi [meaning] dikkate alındığında, insan varoluşunun anlamı [sense] olarak kabul edilebilir? Zamansallığın ve zaman akışının insan varlığını anlamlı kıldığını söylemek zor olurdu. O olsa olsa varlığımızın ortamı ya da matrisi olarak anlaşılabilir. Bu altbölümlerde Heidegger daha genel ontolojik bir problemle öyle meşguldü ki insan yaşamının kavranabilir bir yo-

rumu artık ilgisini çekmiyor, zamansallığın Varlık olarak Varlık yapısına yönelik bir ipucu olarak hangi işlevi içerdiğiyle ilgileniyordu.

(9) *Tarihsellik*: Heidegger'den önce fenomenologlar tarih problemine yalnızca sınırlı ve ikincil bir önem atfediyorlardı. Husserl çağdaş göreliliğin pek çok formlarından biri olarak tarihselciliğe şiddetli bir saldırıda bulunmuştu. Öte yandan, bu onun tarihi bütünüyle göz ardı ettiği anlamına gelmiyordu. Böylelikle 1913 yılındaki fenomenolojik "platform" fenomenolojinin daha önceki felsefenin içgörülerinden öncekinden çok daha eksiksiz olarak yararlanacak bir konumda olduğu fikrini ifade ediyordu. Husserl bizzat, seçici olarak, girişimini önceki tarih düşüncesiyle ilişkilendirmeye ve bu yönde gerekçelendirmeye çalışıyordu git gide.

En başından bu yana Heidegger'in tarihe yönelik tavrı oldukça farklı bir doğaya sahipti. Tarihsel çalışmalar başlıca ilgilerinden birini oluşturmaktaydı. Katolik bir teolog olarak, yalnızca Tomizme dalmamış, aynı zamanda Aristoteles, Augustinus ve Meister Eckhart'ın mistik geleneğine de eğilmiştir. Daha sonra, Heinrich Rickert etrafındaki felsefi atmosferde Kant'dan Hegel'e ve özellikle Nietzsche'ye Alman idealist düşüncesine duyduğu yoğun bir ilgi geliştirmişti. Ancak, genel olarak tarih, tarihyazımı ve Wilhelm Dilthey'ın hatları dâhilinde onun teorisine derin bir ilgi duymaya da başlamıştı. Sonradan, özellikle Marburg yılları boyunca ilgisi Platon'a ve Sokrates-öncesi (Heidegger'in pek hoşlanmadığı bir terimdir) Yunan düşüncesinin ilk kökenlerine dek kaymıştı. Onun göz ardı ettiği bir saha varsa da bu, Anglo-Amerikan felsefesi alanıydı.

1915 tarihli açılış konuşması kadar erken bir tarihte Heidegger tarihsel zaman problemini fiziki bilimlerin zamanından ayrı olarak ele alıyordu. Bu problem şimdi yerini insan varlığının eksistensiyal analizinde buluyordu. Daha sonraki gelişmeler onun tarihe yalnızca varolanların yapısında değil, aynı zamanda Varlığın bizzat kendisinde de önemli bir yer atfettiğini açıkça ortaya koyuyordu. Daha önce dikkat çektiğimiz üzere, Husserl'e yapılan en güçlü itiraz onun tarih hissiyatından yoksun olduğudur.

Bununla birlikte, Heidegger'in tarihe duyduğu ilgide fenomenoloji içinde tarihsel çalışmalara yönelik artan bir vurgu görmek yanıltıcı olacaktır. Aslında Heidegger'in kelime haznesinin

tercümesi onun gerçekten ilgi duyduğu şeyin doğru anlaşılması için bir problem teşkil etmektedir. Almancanın tarih için en azından iki terimi vardır, "*Geschichte*" ve "*Historie*". Bu ikincisi bir ölçüde modası geçmiş ve köhnemiş olsa da Heidegger onu yalnızca geçmişteki antikçağa yönelik çalışmalar için saklıyordu ki bu çalışmalara özel bir ilgi duymuyordu. Bununla birlikte, genellikle temelde farklı bir anlam taşımayan "*Geschichte*" Heidegger tarafından Almanca *geschehen*, yani vuku bulmak ya da olagelmek anlamına gelmektedir, kelimesinden türetilen düz anlamıyla yorumlanıyordu. Böylelikle bu kelime tarihsel olayların ya da oluşum hâlindeki tarihin hakiki vuku buluşunu ifade etmek için kullanılmaktadır. Macquarrie-Robinson'un "tarihsellik" [tercümesi] İngilizce mümkün en iyi karşılık olabilir.

Öte yandan önemli nokta, Heidegger'in yorumladığı şekilde belirlenen fenomeni anlamaktır. İnsan varlığının tarihselliği temelde –tevarüs eden, ancak seçilmiş olanaklar çerçevesi içinde kendi kararlılığına (*Entschlossenheit*) dayanan– bireyin yazgısından (*Schichksal*) ibarettir. Böyle bir varoluşta hem güçsüzlük hem de iktidarsızlık vardır. Tarihselliğin temeli yukarıda özetlendiği şekliyle insan varlığının zamansallığıdır. Zamansallık durumunda olduğu gibi, tarihselliğin çekim merkezi de gelecekte yatmaktadır. Zira insan varlığı geleceğe, öncelikle insanın tek sahih olanağına, ölüme yönelir. Bu nihai "enkaz"dan o, ona oldum olasılığını (*Gewesenheit*) veren olgusallığına geri fırlatılır. Onun "fırlatılmışlığı"nın (*Geworfenheit*) tevarüs eden olanağını devralarak, zamanı içinde anlık (*augenblicklich*) hâle gelebilir (s. 385). Kararlılık düz manasıyla tekrar-talep-etme [re-petition] ya da tekrar-ele-geçirme (*Wiederholung*) anlamındaki geçmişi bir gelenek formunda yeniden ele geçirmemize izin verir.

Bu yönlerden söz ederken, kişi Heidegger'in tarihsellik hermeneutiğinin tam bir portresini, yalnızca alışılagelmedik fazlasıyla ağır formülasyonlardan ötürü değil, aynı zamanda *Sein und Zeit*'ın yayımlanmış bölümlerinin sonundaki tutumundan, dolayısıyla da önceleyen yorumların temellerinin özümsenmesini varsaydığından ötürü, ortaya koyma girişiminin özellikle riskli olduğunu teslim etmelidir. Bu nedenle, her ne kadar deneme niteliğinde olsa da bu analizlerin fenomenolojik meziyetlerinin bir değerlendirmesine girişmek çok anlamlı olmayacaktır. Bu olmasa da Heidegger'in insan varoluşunda tarihin yeri problemine yaptığı saldırının özgünlüğünü kabul etmek mümkündür. Bu

saldırı geçmişe kölelik olarak tarihe kör bir inançtan ve ona karşı beyhude bir isyandan uzak durur. Ardında çok fazla müphemlik ve belirsizlik bıraksa da tarihsel bilince ve insan varoluşunda tarihin yerine yönelik yoğun fenomenolojik çalışmaların yolunu açar.

C. 1927 DERSLERİNDE "FENOMENOLOJİ İDESİ" – İlk bakışta Heidegger'in "Fenomenolojinin Temel Problemleri" (*Die Fundamental probleme der Phänomenologie*) üzerine verdiği Marburg dersleri fenomenolojiye duyduğu bağlılığın en yüksek noktasını belirliyor gibidir. (1970'te yayımlanan) Aynı yıl verilen "Fenomenoloji ve Teoloji" gibi kısa bir ders dışında, başlığında "fenomenoloji" terimini taşıyan onun izin verdiği tek yayınıdır. Daha da önemlisi, en azından derslerinin asıl planına göre, sonuç bölümünde onun "ide"sine yönelik en ayrıntılı tartışmayı içermiş olacaktı. Varlığın temel yapıları ve kipleri üzerine olan ikinci bölümün dörtte üçü kadar kısa olan bu bölüm hiçbir zaman ete kemiğe bürünmemişti. Tüm elimizde olan, Girişteki başlangıç niteliğinde bir tartışma ve tamamlanmış metnin sonundaki şaşırtıcı birkaç sayfadır (ss. 466-467).

Ayrıca, metnin yalnızca fenomenoloji problemleriyle, yani fenomenolojinin ne hakkında olduğuyla, bir felsefe olarak fenomenolojinin kendisiyle değil, ilgileneceği konusunda en baştan uyarmaktadır bizi. Dahası, fenomenolojinin diğer dallarla eşit düzeyde olan felsefi bir disiplin (*Wissenschaft*) olmadığı, hatta onlar için bir propedeutik bile olmadığı, sadece "genel olarak (*überhaupt*) bilimsel felsefe yönteminin adı" olduğu söylenir. Bu nedenle "fenomenoloji idesinin açığa kavuşturulması bilimsel felsefe kavramının teşhir edilmesiyle aynıdır." Böylelikle Heidegger Girişe "bilimsel" yani, *Weltanschauung*'un pratik felsefesine karşıt olarak teorik felsefenin bir tartışmasıyla başlar. Onun hakiki ve tek teması Varlıktır. Varlığın Biliminin adı ontolojidir. Ontoloji yönteminin başlığı fenomenolojidir, yani o yalnızca bir yöntem kavramıdır. Burada, *Sein und Zeit*'ta geliştirilen başlangıç niteliğindeki fenomenoloji kavrayışıyla karşılaştırılan yeni hiçbir şey yoktur. Yeni olan, Husserl'in kesin bir bilim olarak felsefe kavrayışıyla aslında uyumludur: Heidegger'in, salt *Weltanschauung* felsefesinin aksine felsefesinin "bilimsel" karakterine yaptığı vurgu.[89]

---

[89] Fenomenoloji pratiğinin pek çok etkileyici formülasyonu arasında aşağıdaki (s. 97), alıntı ve çeviriyi şöyle değerlendirmektedir: "Fenomenolojinin metodolojik

Ancak Heidegger'in fenomenolojik yönteme yönelik yeni açıklamasında da *Sein und Zeit*'ınkiyle karşılaştırıldığında yeni ve görünüşe göre farklı yönler bulunmaktadır. Zira Girişte Heidegger onun üç temel parçasını (*Grundstucke*) listeler ki onlardan ikisi (indirgeme ve yapılandırma) bütünüyle yeniydi ve üçüncüsü (yıkıp-yapılandırma [destruction]) takdim sırasına göre ilk olarak yayımlanmıştı.

Belki de en büyük sürpriz Heidegger'in Husserl'in fenomenolojik indirgemesini kabul ederken gösterdiği tüm gönülsüzlüğüne karşın, şimdi görünüşe göre ona ilk sırayı veriyor olmasıydı (s. 28 vd.). Bununla birlikte öncelikle anlaşılması gereken, Heidegger'in indirgemesinin Husserl'inkinden temelde farklı olmasıydı. Zira o bunu naifçe kavranan varolanlardan Varlığın kendisine atılan araştırmacı bakışın öncü yöntemi olarak tanımlıyordu kabaca. Bir keresinde de şöyle eklemişti: "Bu şekilde ifade tarzına göre bağlantı kurarız, Husserl'in fenomenolojisindeki temel bir kavramla [ifade edersek], şeye (*Sache*) göre değil. Husserl için, ilk kez açıkça *Ideen*'de (1913) geliştirmiş olduğu fenomenolojik indirgeme fenomenolojik bakışı insan yaşamının doğal tavrından (doğrudan) şeyler dünyasına ve kişilerden bilincin transendental yaşamına ve nesnelerin kendilerini bilincin korelatları olarak kurduğu noetik-noematik deneyimlerine götüren bir yöntemdir. *Bizim için* fenomenolojik indirgeme varolanın kavranışından, nasıl tanımlanırsa tanımlansın varolanın Varlığına yönelik bir anlayışa doğru fenomenolojik bir bakışa dek geri götürülme anlamına gelir... Diğer bilimsel bir yöntem gibi fenomenolojik yöntem de kendi desteğiyle yürütülen şeylere ilerleyişi temelinde gelişir ve değişikliğe uğrar. Bilimsel bir yöntem hiçbir şekilde bir teknik değildir. Buna dönüştüğü andan itibaren de asıl özünü yitirmiştir" (s. 29). Heidegger Husserl'in indirgemeye yönelik temel kavrayışına olan ilgisizliği konusunda daha açık olamazdı.

Heidegger'in yeni yönteminin ikinci bölümü, "fenomenolojik yapılandırma" tam anlamıyla bir yenilikti, burada Eugen Fink'in 1933 tarihli *Kantstudien*'de Husserl'in transendental konstitüsyonuna yönelik daha sonraki yorumunda söz konusu tabirin kimi

---

maksimini tekrar ve tekrar aşılamak aciliyetlidir: Fenomenlerin muammalı (*Rätselhaftigkeit*) karakterinden vaktinden evvel kaçmak için ya da onlardan kaba saba bir teorinin şiddetli bir darbesiyle kurtulmak için değil. Yalnızca bu şekilde kavramsal olarak, yani anlaşılır bir şekilde kavranabilir ve öyle anlaşılabilir ki fenomenlerin düğümünü çözmenin ipuçları şeyin (*Sache*) tam da muammasından kaynaklanır."

yerlerde kullanışını göz ardı etmekteydi. Aslında Heidegger'in yapılandırması şeylerden yüz çevirme, yani Varlığa pozitif bir dönüş ya da ilerleyiş (*sich hinbringen*) olarak indirgemesinin yalnızca karşıt kutbu anlamına gelmektedir. Daha açık ifade etmek gerekirse, bu Varlık "özgür [bir] tasarı"yla (*freier Entwurf*) açığa çıkarılmalıdır. Bununla birlikte girişteki altbölüm bu yapılandırmacı işlemin anlamını daha fazla aydınlatmaz. Bunun *Sein und Zeit*'ın hermeneutik yorumuyla ilişkili olduğundan şüphe duyulabilir, çünkü "hermeneutik" terimi derslerde açıkça geçmez.

Yalnızca üçüncü sırada, Heidegger *Sein und Zeit*'ın "fenomenolojik yıkım-ve-yapılandırma"sını –*Sein und Zeit'ta* bu ilk sırayı alıyordu– tanıtmıştır, her ne kadar bu başlıca "yıkıcı-yapılandırıcı" [destructive] analizleri yazılmamış II. Bölüm için saklasa da. Şimdi kaynaklarına erişim sağlayan felsefi bir geleneğin eleştirel olarak parçalarına ayrılmasına (*Abbau*) temel bir vurguda bulunuyordu. "Yalnızca yıkıp-yapılandırmayla ontoloji fenomenolojik olarak kavramlarının sahihliğinden emin olabilir" (s. 31).

Böylece Heidegger'in Takdimi fenomenolojik bir araştırmanın aşamalarının yeni bir üçlüsünü anahatlarıyla ifade etse de, insan onların gerçek öneminin derslerde ortaya konulup konulmadığını merak edebilir. Eğer yanılmıyorsam, bu terminolojiye hiç dönmedi, ancak planı açıkçası onu devam ettirmek ve yazılmamış III. Bölümün ("Ontolojinin Bilimsel Yöntemi ve Fenomenoloji İdesi") sondan bir önceki altbölümünde önceki metinlerle ilişkilendirmekti. Tüm görebildiğimiz ve değerlendirebildiğimiz ilk bölümün "Varlık Üzerine Bazı Geleneksel Tezlerin Fenomenolojik-eleştirel Tartışmaları"nı içermektedir. Altbölümler spesifik olarak "Kant'ın Tezinin Fenomenolojik Analizleri" (§ 8), Aristoteles'e kadar geri giderek Varlığa dair orta çağdaki tezin "Fenomenolojik Olarak Açığa-Kavuşturulması" (§ II), Varlığın temel tarzlarına yönelik problemin Kantçı çözümünün "Fenomenolojik [bir] Eleştirisi" (§ 14) başlığını taşır ve yüklemlemenin bazı temel yapılarının "fenomenolojik tanıtlaması"na (*Aufweis*) atıfta bulunur (§17b). Bu yeni teknik tabirlerin dışında bile, bunlar spesifik olarak "fenomenolojik" olarak adlandırılmayan diğerlerinin yanı sıra, yeni yöntemle ilgili olabilirler. Ontolojinin geleneksel tezleri üzerine olan bazı eleştirel altbölümler açıkçası "yıkıcı-yapılandırmacı"dır, buna karşın "indirgemeler" ve "yapılandırmalar" fenomenolojik özgüllükleri içinde daha az dikkat çekicidir. Velhasıl Heidegger'in fenomenolojik yönteminin yeni özel-

likleri olsa olsa örtüktür, onların belirtik yorumu burada "Fenomenoloji İdesi" üzerine son bölümün yokluğunda istikrarsız olacaktır.

Dolayısıyla söz konusu dersler öncelikle temel problemlerin fenomenolojik olarak ele alınışıyla ilgiliyken, bu başlığı vermekle Heidegger'in onların sayısını dörtle sınırlamış olması da kayda değerdir. Altta yatan soru elbette ki Varlık olarak Varlığın anlamına yönelik soru olarak kalmaya devam etmektedir. Onun başlıca alt-bölümleri (1) Varlık ve varolanlar arasındaki ontolojik fark problemi, (2) Varlığın öz ve varoluş içine fundamental eklemlenişi problemi, (3) Varlığın Varlık kiplerine olası dönüşümleri problemi ve son olarak (4) Varlığın hakikat karakteri problemi. Tüm bu dört problem görünüşe göre I. Bölümdeki dört geleneksel tezin "fenomenolojik-eleştirel tartışmaları"nda "yıkıcı-ve-yaplandırmacı" olarak ele alınır. Ancak "Varlık olarak Varlığın Anlamına Yönelik Fundamental-Ontolojik Soru. Varlığın Temel Yapıları ve Kipleri" başlıklı II. Bölüm yalnızca "Ontolojik Fark Problemi" üzerine olan bölümü içerir. Bu, eksik bölümlere dair bir tahmin için pek yeterli değildir. Açık olan, Aristoteles ve Kant'ın zamansallık [temporality] ve zaman [time] analizinin bu yapılandırıcı altbölümler için önemli bir sıçrama tahtası olmasıdır.

Neden fenomenolojinin temel problemlerinin dörtle sınırlandığını göstermeye yönelik net bir girişim yoktur. Heidegger'in ontoloji olarak adlandırdığı şeyin ötesinde tüm önceki ve gelecekteki fenomenoloji çalışmalarını saf dışı eden –fenomenolojinin– bu görünüşteki daralması, eksik üçüncü bölümde net bir gerekçelendirme girişiminde bulunulmuş olmasaydı yalnızca dogmatik görünecekti. Belki de en kayda değer olan, Heidegger'in *Grundprobleme*'sinin önceki Fenomenolojik Hareketin ve özellikle Husserl'in tam bağımsız bir fenomenoloji kavrayışını geliştirmiş olmasıdır. Heidegger'in Husserl'den herhangi bir şekilde bahsettiği birkaç yerde, ontolojinin klasik figürlerine yaptığı büyük bir vurguyla karşılaştırıldığında ona yalnızca ikincil bir rol atfetmiştir. Husserl'in indirgeme kavrayışını reddetmekle kalmıyor, aynı zamanda Husserl'in transendental fenomenolojisiyle ilgili bir şeyle de ilgilenmek istemiyordu. Aslında, Heidegger Varlık bilimini transendental olarak adlandırsa da, aşkınlığın yanı sıra bu terimi de varolanların Varlığa doğru aşılmasını, onun nesnelerine yönelik bilincini değil, imâ etme olarak anlıyordu. Ancak Husserl'in belki de en şaşırtıcı göz ardı edilişi zaman [time] ve

zamansallıkla [temporality] ilişkili olarak vuku bulur, burada Heidegger Bergson'un görüşlerini eleştirel olarak tartışmış, ancak Heidegger'in bir yıl sonra *Jahrbuch* için düzenlediği Husserl'in içsel zaman bilinci fenomenolojisinden bile söz etmemiştir.

Peki bu derslerin Heidegger'in fenomenoloji kavrayışı için önemi nedir? Açıkçası onların başlığına ve geliştirilen bölümlere bakıldığında, Heidegger'in "bilimsel" bir girişim olarak kendi fenomenoloji "olanağı"nı geliştirmeye yönelik üstün çabasıydı bu, yalnızca temel problemlerini göstermekle kalmıyor, aynı zamanda onlara metodolojik olarak saldırılma biçimlerini de gösteriyordu. Heidegger bu elyazmasını, açıkça niyetlendiği üzere, bir kitaba çevirip o zamanlar yayımlanmasına izin verseydi, fenomenolojisinin *Sein und Zeit*'taki salt hazırlık niteliğindekinden çok daha geçerli bir formülasyonu olurdu bu.

Neden Heidegger bu yeni metni, ders verdiği dönemi boyunca zaman bulamayıp yalnızca son yıllarında onun yayımlanmasına onay vermiş olsa da tekrardan eksik bırakmıştı? Bir açıklama fenomenolojinin söz edildiği metnin şaşırtıcı son paragrafı olabilir, [paragraf] şöyle başlamaktadır: "Fenomenoloji (*die* Phänomenologie) diye bir şey yoktur ve olsaydı bile, felsefi bir teknik gibi bir şeye asla dönüşemezdi "(s. 467). Bu formülasyon fiiliyata dökülmekten ziyade bir olanak olarak Heidegger'in fenomenolojiye yönelik daha önceki teyidini bile reddediyor görünmektedir. Mademki "bilimdeki ve felsefedeki tek şey şeyleri sahih sorgulama (*echtes Fragen*) ve onlara karşı verilen itaatkâr bir mücadeledir (*dienende Kampf*), Heidegger'in fenomenolojiye dair nihai bir fikri formüle etmeye yönelik özgün tasarısıyla devam etmesinin bir yararı olmadığında karar kılmış olabileceği anlamına gelebilir miydi bu?

Oldukça açık görünen şey Heidegger için yöntem probleminin –kısa süre sonra yalnızca *Sein und Zeit*'ın fenomenolojik yaklaşımıyla çözülemeyeceğini keşfeden, zira *Grundprobleme*'ye hâlâ hükmetmektedir– kayda değer problemlerden daha az önemli olduğudur. Fenomenolojinin Varlığın "bilimi" olan ontolojinin tek (*the* exclusive) yöntemi olarak varolana yönelik iddiasını yitirdiği anlamına da gelmektedir bu.

D. HEIDEGGER'İN GEÇ DÖNEM FELSEFESİNDE FENOMENOLOJİ – Fenomenoloji teriminin Heidegger'in yazılarından *Sein und Zeit*'tan sonra pratikte kaybolmuş olduğu gerçeğinden daha önce söz edildi. Belki daha da önemlisi, onun kendi terimi-

nin, yani "hermeneutik fenomenoloji"nin bile artık geçmediğidir. Bu, Fenomenolojik yöntemin ve onun hermeneutik bir değişikliğe-uğratılmasının bile ortadan kalktığı anlamına gelmiyor mu? Bunun bütünüyle gerçekleşmediği durum s. 342'de alıntılanan hümanizm üzerine mektuptaki – "bilim ve araştırmaya yönelik uygunsuz bir arzu"yu yadsırken fenomenolojik bir görmenin "özsel yardımı"nı yeniden teyit eden– pasajdan elde edilebilir. Dolayısıyla sorulması gereken gerçek soru ne ölçüde ve ne anlamda fenomenolojinin Heidegger'in düşünce yapısında merkezi bir yer işgal eden bir içerik olduğunun hâlâ söylenebileceğidir. Buna verilecek yanıt büyük ölçüde, Heidegger'in yeni Varlık yaklaşımının yeterince anlaşılmasına bağlıdır; Varlık için şimdi açık bir Almancayla *Denken* sözcüğünü kullanır. Bunun yanı sıra, Heidegger'in genel olarak yönteme yönelik tavrını, "düşünme yolları" (*Denkwege*) hakkındaki fikirlerinde ifade edildiği şekliyle ele almak durumunda kalacağız.

Heidegger geç dönem yazılarında "düşünme"yle neyi kastediyordu? Bu, teknik anlamda mantıkta incelendiği şekliyle – Heidegger'in salt teknoloji formu olarak reddettiği– soyut akıl yürütme tekniği gibi bir şey değildi kesinlikle. Daha da önemlisi onun düşünmeyi artık Kant ve Husserl tarzında, yani *Anschauung*'un ya da da görülemenin karşıtı ve kavramlarla sınırlanmış olarak kavramadığı olgusudur. Heidegger'in *Denken*'inin fenomenolojik statüsünü açığa kavuştururken üstlendiği ana uğraş fenomenolojik gelenekte, *Denken*'inin yapısı içinde görüleme (*Anschauung*) olarak adlandırılan şeyin yerini belirlemektir.

Denken, oldukça gündelik bir tarzda Varlık ve Hakikatin ana korelatları olarak takdim edildikten sonra, 1954'te yayımlanan, Heidegger'in 1951 ve 1952 tarihli konferans dersinin konusu olmuştur. Burada Heidegger'in düşünmenin yapısını aydınlatma biçimi kısmen etimolojiye, kısmen de Parmenides'den kalan bir fragmanın çevirisine dayanır.

Etimolojik yaklaşım *Gedanc* (orta çağ Almancasından bir kelime) olarak düşünme yorumuna yol açan, *Andacht* (yani, düz anlamıyla ibâdete dayanan tefekkür) ve *Dank* (yani, şükran) olarak düşünmenin yorumuna yol açmaktaydı. *Gedanc*'la Heidegger ayrıca *Gemüt* ya da gönülle özdeşleştirilen "toplanan, her-şeyi-bir-araya-getiren hatırlama"yı, tam da Pascal'ın *logique du cœur* modeline göre, kastediyordu. Aslında Heidegger mantığa-dayanan-rasyonel düşünceyi anımsanan (Gedächtnis) şeye sıkıca sarılmak

anlamında hatırlamayı içeren *Gedanc*'ın daraltılmış bir türevi olarak kabul ediyordu. Bu aynı zamanda müteşekkir olduklarımıza yönelik bir şükran ya da saygı anlamında düşünerek ortaya koyulan şeye duyduğumuz gönlün şefkatini de (Zuneigung) imlemektedir. Kök anlamların yoğunlaştırılmış yorumuna dayanan tüm bu imalar düşüncemizin içeriğini oluşturan şey üzerine tüm varlığımızla amaçlı ve hürmetkâr bir meditasyon olarak düşünme kavrayışına eklenir. "Being mindful" (Beden, zihin ve duyguların bilinçli olarak farkında olmak -çn) belki de böyle bir kavrayışın en yakın İngilizce muadili olabilir.

Parmenides metni üzerinden yapılan bu yaklaşım genellikle "Varlık'ın varolduğunu söylemek ve düşünmek zorunludur" (6. fragman) diye çevrilen metni kullanır. Heidegger'in tartışmasını başından sonuna dek takip etmeden "söylemek" (Yunanca: *legein*) ve düşünmek" (Yunanca: *noein*) terimlerine dair yorumlarına yoğunlaşacağım. *Legein* öncelikle bir şeyi önümüze koyma (ya da gösterme) (*vorliegen lassen*) anlamında anlaşılır; *noein* yalnızca alıcı bir süreç değil, bir şeyi etkin olarak ayrıntılı bir incelemeye [değerlendirmeye] tabi kılma anlamında kullanılır: Biz bir şeye dikkatimizi veririz ya da kulak (*in die Acht*) veririz, bununla birlikte, onu tam da nasılsa öyle bırakırız (D 123 vd.). Her ikisi de düşünmenin ayrılmaz parçalarıdır. Bir şeye dikkatimizi/kulağımızı vermek önümüzde duran [lies] şeyin bize doğru gelmesini sağlama olarak tanımlanır. Ona doğru uzanmak (*Zugreifen*) olmadığı gibi (D 127) ona saldırmak da değildir. Daha da önemlisi kavramlar (*Begriffe*) kullanma meselesi de değildir. Bu nedenle "düşünme" şeylere göre düşünürken, o kavramlar olmaksızın düşünür; Heidegger'e göre bu, Aristoteles'in kullandığı anlamda düşünme için bile doğrudur.

Düşünmeye dair spesifik bir durumda somut olarak gerçekleşen şeyin sürdürülebilir bir betimlemesine hiçbir şekilde eklenemeyen bu nitelendirmeden çıkarsanabilecek şey nedir? Açıkçası bu düşünme belli kuralların buyurulabileceği metodolojik bir süreç değildir. Bu ayrım hâlâ kabul edilebilir olduğu ölçüde, gönlün yanı sıra anlığı da [intellect] içeren tüm insani düşünürlerin meselesidir. Görünüşe göre bu ne bütünüyle alıcı ne de kendiliğindendir. Her hâlükârda, düşünce nesnesinin, yani içeriğini belirleyen Varlığın buyurucu kılavuzluğu altındadır.

Böyle kavramsal-olmayan bir düşünmeyi eski fenomenolojik anlamıyla sadece görüyle özdeşleştirmek mümkün müdür? Böy-

le bir yorum için ya da bu yoruma karşı sarih hiçbir açıklama Heidegger'in yazılarında bulunamaz. Kişisel bir soruşturmaya yanıt olarak Heidegger "*Anschauung*" ve "*Intuition*" [görü] terimlerinden, büyük ölçüde geçmişe yönelik çağrışımlarından ötürü, kaçındığını imâ ediyordu; bunların arasında, Husserl'in *Wesensschau*'su, Heidegger'in hiçbir zaman kullanmadığı bir terim, varsayılabilir. Yukarıda nitelendirildiği şekliyle düşünme işlemlerinin aslında pek bilegeldiğimiz şeyler olmadığına da dikkat çekmek gerekiyor. Bu işlemler olsa olsa bilgiyi öncelemekte ya da takip etmektedir. "Being mindful" anlamında ve Parmenides metnine dayanan düşünmenin etimolojik yorumu, ki bu yoruma göre düşünme nesnesini bizim önümüze koyar, gerçek bilgiyi sağlayan bir evreye işaret ediyor gibidir, buna karşın "gözetimi altına almak" bunu takip eden şeyi betimlemektedir. Bununla birlikte, Heidegger'in düşünmeye dair izahı bilişsel evreden açıkça söz etmese de, kesinlikle bunu dışlamaz. Peki düşünmenin fenomenolojik görüyle özdeş olduğunu iddia etmek için bu yeterli bir temel midir?

Heidegger'in geç dönem yazıları geleneksel anlamda yönteme dair pak az atıf içermektedir. Ancak çok daha sık olarak – Yunanca *methodos* (yani, "arkasından gitmek") kelimesinin tercümesi olan– *Denkwege*'ye (düşünme yolları) atıfta bulunuyordu. Bu *Denkwege* özellikle iki formda geçer. Bunlardan biri Almanca *Holzwege* gönderimini içerir, yani özellikle ormancıların kullandığı, ancak başka herkes için kör vadilerden başka bir şey olmayan orman patikaları ya da yolları; bu nedenle "*auf dem Holzweg sein*" konuşma diliyle "yanlış yolda olmak" anlamına gelir. Heidegger bu sözcüğü görünüşe göre ortak bir bağlantısı olmayan altı uzun denemenin başlığı olarak kullanıyordu. Yalnızca mistigojik [Dinin gizlerini öğretmeyle ilgili -çı] bir öndeyişte ormancıların ve korucuların (*Waldhüter*, yani "Varlığın çobanları"nı bize hatırlatarak) bu yolları "bildiğini" imâ eder. Bununla birlikte keçiyolları arasından geçen dolambaçlı ve müstakil kırsal patikaları imleyen *Feldweg* Heidegger tarafından büyüleyici otobiyografik bir kalıntının başlığı olarak kullanılmaktadır.[90] Bu patika hakikat elçisinin rolünü ve hatta insanı rahatlatan şey rolünü üstlenir. Bu nedenle, *Feldweg* etrafındaki şeylerin açıkça ifade edilmemiş dilinde, "Tanrı eninde sonunda Tanrıdır'". Yine de onun son mesajı kabullenilmiş bir chiaroscuro [Resimde ışık ve gölge

[90] Ayrıca bakınız *Holzwege*, s. 194; *Vorträge und Aufsätze*, s. 184.

oyunu -çn] olarak kalmaya devam eder: "Mesaj (*Zuspruch*) şimdi oldukça belirgindir. Bu konuşan ruh mudur? Dünya mıdır? Tanrı mıdır? Her şey aynı şeye boyun eğmekten söz eder... O, yalın olanın (*das Einfache*) tüketilemeyen gücünü bahşeder".

Heidegger'in sonraki "yolları"ndan [ways] hiçbiri kolay bir kral yolunun ya da normal bir anayolun bile doğasını taşımaz. Bunların hepsi sapa yollardır [byways]. Bu yolların gittiği yere dair hiçbir güvence olmadığı gibi evrensel geçerlilik iddiası da yoktur. Bize bunların nasıl kullanılacağını söyleyen net bir reçete de yoktur. Düşünme, aslında yolu inşa eden bir "yolda olmaya"/"oluş süreci"ne [underway] dayanır.[91] Aynı zamanda yalnız bir yoldur bu. Heidegger bu yolu "herkes tarafından görülebilir" kılmanın tavsiye edilebilirliğinden bile şüphe duyuyor gibidir. Bu nedenle "düşünme", gücümüz dâhilinde olduğu ve Varlığın inisiyatifine bir cevap olduğu ölçüde, öğretilecek ve öğrenilecek bir yöntem formuna sokulabilecek hiçbir şey yoktur açıkçası.

Bu sonuç için başka çarpıcı emareler de vardır. Yukarıda alıntılanan Parmenides metninin uygun bir tercümesini ve yorumunu zorlamaya yönelik belirleyici girişimde, Heidegger bir sıçramanın zorunluluğundan, Parmenides'in kastettiği şeyi bir an gören tek bir bakışın (*Blick*) sıçramasından söz ediyordu. Bu neredeyse Kierkegaard'ın ünlü inanç sıçraması gibi durmaktadır. Görünüşe göre böyle bir sıçrama için hazırlanabiliriz. Ancak Heidegger bunun nasıl yapılacağını bize anlatmamıştır (s. 141). Söylenebilecek tek şey onun bu sıçramada ne gördüğüdür. Öte yandan, nedenlerin ve karşı-nedenlerin bir etkisi yoktur. Daha sonra Heidegger Almancada "önerme" ve "sıçrama" gibi anlamlara gelen "*Satz*" kelimesinin çifte anlamıyla oynayarak –birdenbireliği metodolojik herhangi bir yaklaşıma izin vermeyen– Varlığa yapılacak bir sıçrama için sıçrama-noktaları olarak "yeterli neden ilkesi" ve "özdeşlik ilkesi" gibi temel mantıksal önermeleri bile kullanmıştır.[92]

Yeni "düşünce"nin metodolojik-olmayan karakterinin başka bir emaresi Heidegger'in "araştırma" terimini reddetmesidir. Onun için araştırma, alanının belli bir ön-kavrayışıyla (*Entwurf*) ve yöntemiyle nitelendirilen modern bilimin emaresidir. Araştırmacılar dünyanın insan, yani özne tarafından fethinin hizme-

---

[91] *Was heisst Denken?*, s. 164

[92] *Der Satz vom Grund*, s. 95 vd., 157; *Identität und Differenz*, s. 24 vd.

tindeki teknisyene dönüşürler âdeta. Heidegger'in felsefenin asıl uğraşı olarak bu araştırmanın karşısına koyduğu düşünüm (*Besinnung*) görünüşe göre açık ve öğretilebilir bir yöntem bakımından tanımlanamaz.[93] Yeni bir düşünmenin bu yöntemsel-olmayan karakteri için çok daha belirleyici olan, Heidegger'in kavradığı ve hatta uyguladığı şekliyle şiire duyduğu yakınlıktır. Heidegger'in şiirle neyi kastettiğine dair bir açıklama verme ve açığa kavuşturma girişiminde bulunmak bu tartışmanın olanaklarını ve ihtiyaçlarını aşacaktır. Ancak bunun salt imgesel bir dünyanın yaratımının ötesine geçtiği açıktır. Şiir yalnızca hakikati bulmakla kalmaz, onu gözde ancak şifreli kelimelerinden biri olan "*stiften*"i kullanarak kurar der Heidegger. O, Kutsal Olanı "adlandırır" ve bu nedenle de Tanrısal olana ve dolaylı da olsa Tanrı'ya giden yoldur.[94] Her hâlükârda şiir düşünmeye paralel bir girişimdir, en yüksek başarıları itibarıyla ondan üstündür bile. Kimi zaman Heidegger düşünmeyi yalnızca şiirin bir formu olarak düşünüyor gibiydi.[95] Elbette ki onların arasında artık keskin sınırlar yoktu. Her ikisi de insanın, yani şair ya da düşünürden çok Varlığın rehberliği ve kontrolü altındaydı.

Bu, bu tür bir düşünme için sınamaların olup olmadığı sorusunu ortaya koyar. Heidegger bizzat bu soruyu en vurgulu, en zorlama yorumlu çevirilerinden biriyle soruyordu. Burada bilimsel hiçbir karutın mümkün olmadığını teslim etmekle birlikte salt inanca duyulan güveni de reddediyordu. Bunun yerine, "Düşünmek düşünürlerin tarihsel diyalogunda Varlığın hakikatinin şiiridir" (*Dichten*) (*geschichlliche Zwiesprache der Denker*).[96] Bu diyalog Heidegger'in felsefe yapma tarzında tekrar eden bir motiftir. Ancak bunun nedeni açıkçası, aklındaki çağdaşlar arasındaki diyaloglardan ötürü değildi. Bunlardan bazıları 1929'da Heidegger ve Ernst Cassirer arasındaki görüşme gibi unutulmaz olaylardı.[97] Öte yandan bunlar birinin inançlarını pek değiştirmemiş ya da sınamamıştır, ancak büyük ölçüde halk içinde yapılan karşılaşmalardı. Heidegger için sınama zemini olarak bu diyalog geçmişin büyük düşünürlerinin metinleriyle kurduğu diyalogdu; Hei-

---

[93] *Holzwege*, s. 69; çeviri Marjorie Grene *Measure* II içinde, 269 vd. Ayrıca bakınız *Vorträge und Aufsätze*, s. 45 vd.

[94] *Was ist Melaphysik?* Nachwort (1934), 6. Edisyon, s. 46.

[95] *Aus der Erfahrung des Denkens*, s. 25; *Holzwege*, s. 343.

[96] *Holzwege*, s. 302 vd., 343.

[97] Bakınız, örneğin Hendrik J. Pos, "Recollections of Ernst Cassirer" P. Schilpp, ed., *The Philosophy* of *Ernst Cassirer* içinde, ss; 67-69; *Sein und Zeit*, s. 51 vd.

degger kendi problemlerine gözde bir yaklaşım olarak onların yorumlarına dönmekteydi. Bununla birlikte, gerçek partnerin en başından beri sessizliğe gömüldüğü bir diyalog bize konuşmacının kendi sesinin bir yankısından başka bir şey duyamayacağımız ufak bir güvence sağlar. Aslında Heidegger kendi yorumlarının hiçbir zaman ne bu mesele için ne de kendi dışında başka biri için geçerli olmadığının bizzat farkındaymış gibidir.[98]

Heidegger'in fenomenolojiye dair daha önceki yorumu bu evrede neye dönüşmüştür? Unutmayalım ki böyle bir fenomenolojinin zeminini ünlü fenomenolojik bir yıkımı-ve-yapılandırmayla hazırlanmıştı. Adı kullanmadan bile Heidegger bu tekniğe devam ediyordu, özellikle –örneğin Nietzsche ve Anaksimandros'un bunun muhteşem bir örneğini sunduğu *Holzwege*'sinde. Burada söz konusu metnin bir yorumunu araştırmak fenomenlere yapılan daha doğrudan bir yaklaşım için bir hazırlık olarak hizmet ediyordu.

Sein und Zeit'ın hermeneutik yönteminin neye dönüştüğünü söylemek daha az kolaydır. Zira kaybolan yalnızca söz konusu terim değildir: İnsan varlığı, böyle bir yorumun bir ve tek öznesi artık Heidegger'in soruşturmalarının öncelikli temasını oluşturmuyordu. Onun daha sonraki düşünüşünün temaları böyle sınırlı bir alandan alınmıyordu artık, ancak Varlığın kendisinin görünümlerinin yanı sıra sanat eserlerini de içeriyordu. Bu şu anlama gelir: Yorum artık insan varlığının hakiki amaçlarını açığa çıkarma formunu almadığı gibi bu türden bir yorumu terk ettiği anlamına da gelmez. Elbette ki, *Auslegung*'a ihtiyaç duyan, Varlığın kendisi ya da hakikat değildir. Şimdi Heidegger'in kendi felsefesi için başlangıç noktasını teşkil eden temel metinlerdir bunlar. Onların yorumu, 1921/1922 tarihli Aristoteles yorumlarıyla başlayan Heidegger'in ders ve seminerlerine duyulan dairnî bir ilgiyi teşkil etmekteydi. Daha geniş kitleye ulaşan ilk geniş kapsamlı örnek onun Kant kitabıydı. 1936'da başlayan, Hölderlin'in şiirine dair aydınlatıcı açıklamaları bu yorumu yeni bir sahaya tatbik etmiştir. *Holzwege*, özellikle Anaksimandros fragmanı söz konusu olduğunda, Heidegger'in –*Was heisst Denken?*'de Parmenides yorumunu takip eden– Sokrates-öncesi metinlere dair yorumunun ilk örneğini sunuyordu. Peki bu yorumlar filologların akademik yorumlarından ne denli farklıdır? Doğrudur, Heideg-

[98] *Was heisst Denken?* s. 110.

ger genellikle söz konusu metinlerin titiz bir incelemesiyle başlıyordu. Ancak analizinin, pek beğenmediği ya da saygı göstermediği salt filolojik yorumdan açıkça ayırt edilmesini istiyordu. Zira onun adı ister Kant isterse de Platon olsun bir düşünürü kendisini anlamış olduğundan daha iyi "anlamak" için metinlere şiddet uygulamaktan korkmuyordu. "Kendine özgü bir uğraşı olan tarihsel filoloji yöntemlerinin aksine, bir düşünme diyaloğu farklı yasalara tabidir."[99]

Verilen metinlerin bu yeni yorumlarının yöntemleri ve sınırlamaları ne olursa olsun, hermeneutik olsalar da, hangi anlamda onların fenomenoloji oldukları iddia edilebilir? Cevap onların hâlâ fenomenlerle ne ölçüde ilgilendiklerine bağlı olmalıdır, her ne kadar bu terim Heidegger'in "kendini kendi aracılığıyla gösteren şey"e bizzat verdiği anlamda anlaşılsa da.

Şiirsel olan ya da metinler dışındaki fenomenlerle ilgilenen metinlerin tıpkı metinler gibi fenomenler olduğu iddia edilemez. Dolayısıyla onların yorumunu sahiden fenomenolojik olarak tanımlamak oldukça uygunsuz olurdu.

Aslında, Heidegger'in son yazıları fenomenlerle ne denli doğrudan ilgilenmektedir? Hakikatin ve Varlığın "gizlenmemişliği" hermeneutik yorumu yüzeysel hâle getiriyor gibiydi. Öte yandan "hakikat", yalnızca Varlık içinde "açıklık" [clearing—ormandaki açıklık -çn] kazandığı için, bunu hermeneutik bir düşünüre meydan okuyacak denli karanlık bırakmaktadır. Bununla birlikte, Heidegger Varlığın ve Hakikatin böyle bir hermeneutiğini sunmadığı için, onun daha sonraki düşünceleri olsa olsa Varlığın hermeneutiğine bir giriş olarak anlaşılabilir.

Heidegger'in düşünmesinin sonunda "bilimsel" olmaya dair tüm numaraları terk etmiş olduğunun da farkında olmak gerekir. *Sein und Zeit*'ın hermeneutik fenomenolojisi, "belirleyici kavram"ında bile, hâlâ bir bilim olmaya çalışıyor ve Husserl'in kesin bir bilim olmaya yönelik orijinal özlemlerini sürdürüyora benziyordu. Bunun Heidegger'in, kendini-yorumlamasındaki bir farklılıktan ziyade, fiili sürecinde ne denli bir farklılığa karşılık geldiği başka bir meseledir. Ancak Heidegger'in asli fenomenoloji kavrayışını ve ona yönelik umutlarını ne denli terk ettiğini tekrar vurgulamaktadır.

Son olarak, Kasım 1953'te Martin Heidegger'le o zaman fe-

---

[99] *Kant und das Problem der Metaphysik*. 2. Edisyona Önsöz, 1950.

nomenolojiye yönelik tavrı konusunda kişisel bir görüşme yapmak gibi eşsiz bir imkân bulmuş olmam gerçeğinden bahsetmek istiyorum. Onun kelimelerini alıntılamadan, cevaplarının hulâsasını şöyle ifade etme hakkına sahip olduğumu hissediyorum: Heidegger transendental fenomenolojiyi reddettiğini içtenlikle kabul edip bunu tekrar dile getirmiştir. Ancak Fenomenolojik Hareketin genel amaçları uyarınca, kendini bu Hareketten ayırma niyetini ifade etmiyordu. Yöntemlerindeki –fenomenolojik yıkım-ve-yapılandırma ve fenomenolojik hermeneutik gibi yeniliklerle özellikle ilgili olmayan– önemli bir değişimin *Sein und Zeit*'ın yayımlanmasından bu yana gerçekleşmiş olduğunu da söylemiyor ya da imâ etmiyordu. *Sein und Zeit*'ın terk edilmesi söz konusu olduğunda, Varlıktan insana yapılan yeni yaklaşımın hiçbir şekilde insandan Varlığa olan daha önceki yaklaşımı dışlamadığını imâ ediyordu. Aslında *Sein und Zeit*'ı yeniden yazmış olsaydı, iki yaklaşımı birleştirmeyi deneyeceğini beyan ediyordu. Başka bir deyişle Heidegger için *Kehre* ya o ya bu meselesi değil hem o hem bu meselesidir.

Kendine dair bu yorumu az önce sunulan kanıt ışığında tartışma girişiminde bulunmayacağım. Her durumda, Heidegger yaklaşımındaki açık kaymayı reddetmiyordu. Bu nedenle, insan varlığının hermeneutik yorumu olarak anlaşılan fenomenolojinin düşünme kalıbında önceliğini yitirdiği yönündeki tahminimi teyit ediyordu. Daha sonraki yaklaşımın çerçevesi içinde bir fenomenoloji olarak böyle bir şeyin ne denli varolabileceği açık bir soru olarak kalmalıdır. Heidegger "fenomenolojik görmenin özsel desteği"ne atıfta bulunuyordu. Bununla birlikte, metinlere dair yorumlarının arasına serpiştirilenler dışında daha sonraki yazılarında bunun göze çarpan örnekleri bulunmaz. *Sein und Zeit*'ın fenomenolojisi durumunda yaptığım gibi, geç dönemdeki bu fenomenolojik düşünmenin örneklerini burada vermeye çalışmamın bir nedeni de budur.

6. *Heidegger'in Fenomenolojisinin Değerlendirmesine Doğru*

Heidegger'in fenomenolojisini Gilbert Ryle'ın *Sein und Zeit*'a yazdığı gözden geçirme yazısından alınan kayda değer bir övgüyle takdim etmeye başladım. Bununla birlikte, Heidegger'in çalışmasına yönelik içtenlikli yaklaşımına karşın, onun fenome-

nolojisine yönelik oldukça yıkıcı bir tahminde bulunduğu gerçeğini gizlemek yanıltıcı olacaktı. Tüm Fenomenolojik Hareket için önemi söz konusu olduğunda, onun çıkardığı sonuç geçmişe bakıldığında bile düşünmeye değerdir:

> Benim kişisel görüşüm İlk Felsefe olarak Fenomenolojinin şu anda hızla başarısızlığa ve felakete doğru yol aldığı ya kendini yok eden bir Öznelcilikle ya da boş bir Mistisizmle sonuçlanacağıdır... Bu görüşü tevazuyla ve çekincelerle ifade ediyorum, çünkü bu zor çalışmayı [yani *Sein und Zeit*'ı] ne denli eksik anladığımın pekâlâ bilincindeyim.

Tüm nitelikleriyle okunan bu mütevazı kehanet en azından bir ölçüde gerçek olmuştur. En azından, Ryle'ın aşina olduğu (Scheler'le açıkçası aşina değildi) otuzların Alman fenomenolojisinin bu kısmı için böyle olduğu kanıtlanmıştır. Zira Husserl'in radikalleştirilmiş öznelciliği üstadı yayımlanmasına izin verecek kadar tatmin eden bir versiyonda vaad edilmiş sisteminin son hâlini ortaya koymakta başarısız olmuştu.

Heidegger'in fenomenolojisine gelince, Ryle giderek artan mistik tutuma yönelik eğilimi kayda değer ölçüde tahmin etmişti. Heidegger pek çok Alman fenomenologunun zihnini ele geçirdiği ve âdeta "parsayı topladığı" için, "fenomenoloji" başlığından vazgeçmesi Hareketin iflası değilse de onun tasfiyesi olarak yorumlanabilirdi. Husserl'in bile eski asistanları Ludwig Landgrebe ve Eugen Fink'in fenomenolojiyi kapanmış bir defter olarak ilan ettikleri gerçeği söz konusu kehanetin nihai teyidinden biri olarak görülebilirdi.

A. HEIDEGGER NE ÖLÇÜDE BİR FENOMENOLOGDU?[100] – Açıkçası Heidegger hiçbir zaman, Husserl'in –idealist içerimleriyle– öznelci transendentalizmine göre tanımlanan kati bir anlamda fenomenolog değildi, bilhassa *Sein und Zeit* döneminde, geleneksel realizmi reddetse de. Özellikle, fenomenolojik indirgemeyi Husserl'in kastettiği anlamda asla kabul etmedi.

Veriliş tarzlarına yöneltilen dikkatin özsel olduğu fenomenolojinin kati anlamına gelince (anlam iii), *Sein und Zeit*'ın herme-

---

[100] Bu soru Bernard Bolen tarafından "Martin Heidegger as a Phenomenologist" üzerine yazılan bir makalede ele alınmıştır, *Phenomenological Perspectives* içinde, ed. Philip J. Bossert, The Hague: Martinus Nijhoff, 1975, ss. 93-116, ve buradakinden çok daha olumlu olarak yanıt vermiştir.

neutik analizleri en azından kayda değer örtük bir ilgiyi çekmektedir. Bu, insan varlığının temel durumunu az ya da çok dolaylı olarak açığa vuran ruh durumlarının yorumunda özellikle apaçıktır.

Heidegger'in fenomenolojisinin özlere yönelik içgörüleri vurgulayan daha geniş anlamda (anlam ii) bir fenomenoloji çerçevesine uyup uymadığı daha şüpheli olabilir. Zira hermeneutik fenomenoloji, son tahlilde genel olarak insan varoluşuna yönelik bir teşhiste bulunuyorsa hâlâ, insan varoluşunu her insanın kendisinin varoluşu olarak yorumlamayı amaçlar. Heidegger'in –en azından eidetik bir fenomenolojiyi, ondan söz etmesek istemese bile, uyguladığını imâ ediyor görünen– Varlığa ya da düşünmeye "özünde" ait olan belli özelliklerden oldukça sık söz etmesinden de bahsedilmelidir.

Bununla birlikte, Heidegger'in en geniş anlamıyla (i) Fenomenolojik Hareketin çerçevesi içine koşulsuzca oturtulup oturtulamayacağı hiçbir şekilde açık değildir. İlk sınama, tüm bilginin nihai kaynağı ve sınaması olarak görünün kabul edilmesi Heidegger'in geç dönem düşünme felsefesi durumunda bile muhtemelen gerekçelendirilebilirdi; bu düşünmede fenomenolojik görme, Heidegger'in yaklaşımının taşıyıcısı olmasa bile özsel bir destek olarak uygulanabilirdi. Daha da şüphe uyandıran şey, kendini bütünüyle ondan koparmasa da, hâlâ Fenomenolojik Hareketle fiilen özdeşleşip özdeşleşmediğidir. Belki de gerçek soru Heidegger'in böyle bir Hareketin hayatta kalışını ne olursa olsun kabul edip kabul etmeyeceğidir. Elbette ki [bu Hareketin] devam ettiğine ya da yeniden canlandırılmasına yönelik fiili bir ilgi beslediği yönünde bir kanıt sunmamıştı.

Özetle şunu hatırlamamız gerekir: Fenomenoloji Heidegger için sadece, temelde onun esas probleminin çözülmesinin bir aracıydı. Bu onun yalnızca kısmen etkili olduğu anlamına gelir. Felsefesinin ayırt edilmez bir parçasını oluşturmuyordu hiçbir zaman. Heidegger fenomenolojiye, ortaya koyduğu kendi temel sorularıyla gelmişti. Skolastik ve transendentalist felsefeden (Rickert) özgürleştiği günlerde ve özellikle Husserl'le tanıştıktan sonra, insan varlığının hermeneutik fenomenolojisinin (Husserl'in saf bilince dair betimleyici fenomenolojisinin aksine), onun probleminin çözümü için en iyi fırsatı sunduğunu düşünüyordu. Husserl'in bu yaklaşıma karşı zafer kazanmadaki başarısızlığı ve onlar arasında meydana gelen kopuş teknik anlamıyla fenomenolojiden geri çekilişinde önemli faktörlerdi. Daha da

önemlisi, insan varlığına yönelik bir analiz üzerinden Varlık problemine yaklaşımın Varlık bilmecesinin temel anahtarı olacağı umudunun yitirildiğinin farkına varılmasıydı, çünkü insan varlığının zamansallığından Varlığın zamanının ta kendisine geçiş yapılamazdı. İnsani anlamda öznel olanın ayrıcalıklı oluşundan bu geri çekilmeydi ki söz konusu çekilme Heidegger'in verili olarak verilene duyduğu ana ilgiden ötürü fenomenolojiden kopuşuna yol açmıştı. Fenomenoloji, Heidegger'in girişimi olarak kaldığı müddetçe, artık onun belirleyici bir parçası değildi. Temelde onun gelişimindeki bir aşamadan başka bir şey değildi. Elbette ki onun geçmişi ve geleceğine ilgi duymuyordu.

Bu sonuç bizi Heidegger'in somut fenomenolojik icraatlarının değerlendirilmesinden alıkoymaz. Dolayısıyla, bundan sonra bu bölümün ilk altbölümlerinde sunduğum rastlantısal açıklamaların ötesindeki daha ayrıntılı bir değerlendirme için ilgili görünen noktalarda bazı gözlemleri ortaya koyacağım.

B. HEIDEGGER'İN FENOMENOLOJİSİNİN GÜÇLÜ VE ZAYIF YÖNLERİ – Hermeneutik fenomenolojisinde Heidegger'in –fenomenologlar tarafından daha önce ele alınmamış olan ve alışılagelmedik perspektif ve ferasetle görünümleri ve karakterlerinden bazılarını ortaya koyduğu– korku, kaygı ve ihtimam gösterme gibi çeşitli fenomenlere saldırdığından pek şüphe duyulamaz.

Yine de fenomenolojik betimlemeler olarak alındığında Heidegger'in bu fenomenlere yönelik açıklamaları, genellikle zayıftı, bunun ana nedeni onların kurucu özelliklerini, türevlerini ve karşılaştırmalı karakteristiklerini belirlemek yerine, çarpıcı ve akılda kalıcı adlar vererek kendini bu fenomenlerle genel itibarıyla sınırlamasıydı. Bu eksiklik Heidegger'in tezahür eden fenomenlerin salt betimlenişi gibi bir uğraşın gereksiz olduğunu düşünmesi gerçeğiyle açıkça bağlantılıdır. Onun hermeneutik fenomenolojisinin kaygısı gizli fenomenleri ve özellikle onların anlamlarını açığa çıkartmaktır. Bununla birlikte, bu yönden bakıldığında Heidegger'in tezahür eden şeyin her zaman adamakıllı algılanmadığı, özümsenmediği ve yapıları ve türevleri itibarıyla anlaşılmadığı olgusunu göz ardı eden, açıklama derdindeki pek çok bilim insanının naifliğini paylaşıp paylaşmadığı sorusu meşru görünmektedir. Bu nedenlerden ötürüdür ki Heidegger'in yorumlarının betimleyici esası genellikle fazlasıyla dardır.

Hermeneutik fenomenolojinin haklarına dair genel bir soruyu ortaya çıkarmaktadır bu. Her ne kadar zor olsa da, Heidegger'in fenomenlerin ("fenomenolojik" fenomenler) gizli çehrelerini araştırma girişiminde bulunan fenomenoloji programı daha savunulabilirdir, özellikle onları –yalnızca dolaylı olarak doğrulanabilen– salt hipotetik açıklama alanında bırakmak yerine doğrudan erişilebilir kılmayı başarabildiğinde. Bu özellikle insan varlığının ve varoluşun hermeneutik yorumuna uygulanabilir. Onlara ilişkin şüpheler açıkçası iddialı ve zor olan bu girişimin ilkesine değil de pratiğine uygulanabilir. Heidegger kendisininki dışındaki yorumların olanaklarını dikkate almış olsa bile, bu nadiren gerçekleşmiştir. Genellikle, örneğin ruh hallerine yönelik tartışmasında, onu alternatifleri değerlendirmekten alıkoyan önyargılı bir yaklaşım izlenimine kapılmamak elde değildir. Görünüşe göre, hiçbir zaman okurlarına kriterlerini anlatma ihtiyacı hissediyormuş gibi görünmez. Apaçıklık sorununu göz ardı eden ve adanmışlar dışındaki her şeyin eleştirel anlamını zorlayan abidevi ve kehanetvari beyanında bir kesinlik vardır.

Erken fenomenologların çalışmalarına karakterini veren ihtiyat ve temkini hatırladığımızda, insan yeni fenomenolojinin, söz gelimi Varlığın tezahürünü sorgulamaksızın kabul ettiği bir mutluluk durumuna hayret etmekten kendini alamaz. Varlığın da saklama eğiliminde olduğu ya da onu unutmamız yönündeki, görünürdeki bir nitelik, söz konusu iddianın çarpıcı pervasızlığını hafifletmek için çok az şey yapar. Kozmik bir ölçekte bu saklambaç oyununu oynayanın Varlığın ta kendisi olduğu bize söylendiğinde de, kişisel kahramanlar olmadan bir fantazmagori izleniminden sakınmak zor görünmektedir. Elbette ki eleştirel bir fenomenoloji adına bu tür iddialara karşı çıkılmaması gerekir.

Eleştirel bir okura duyulan sabırsızlık Heidegger'in fenomenolojisinin belki de en ağır handikapına yol açmaktadır: Bu fenomenolojiyi formüle etmenin ve iletmenin zorluğu. Bu noktayı ortaya çıkarırken Heidegger'in söyleyiş ve tarzının yaratıcı özgünlüğü ve gücünü en aza indirgemek istemiyorum. Şayet bu nitelikler bir filozofun rütbesini tek başına belirleyebilseydi, Heidegger'in başarısının emsalsiz olduğu yönündeki soruyu akla getirmenin bir anlamı olmayacaktı. Yazılarında belli bir ihtişam vardır, yer yer yüce olanı gülünç olandan ayıran tek bir adım olsa bile.

Bununla birlikte, biçemden ziyade fenomenolojik dilin gerek-

sinimleri söz konusudur. Dil konusunda derinlemesine düşünen Heidegger'in kendisi dilin doğası ve potansiyeli hakkında fazlasıyla yüksek bir tahminde bulunmuştu. Belki de onun en yüce formülasyonu şu beyandır: "Dil Varlığın evidir. İnsan bu evde ikamet eder."[101] Bu nedenden de ötürüdür ki öncelikle şiir, sözlü olmayan sanatlara nispeten, Heidegger'in düşünmesinde böyle yüksek bir rütbe kazanmıştır.

Bu tahmin ışığında, tam anlamıyla dilin –yani "Varlığın evi"nin– zorluklarının, *Sein und Zeit*'ın yayımlanmış kısımları dışında, onun yoluna taş koymuş olması ve görünüşe göre Heidegger'in *Vom Wesen der Wahrheit*'ta ikinci yaklaşımının gelişimini bile kesintiye uğratması çok daha önemlidir (bakınız s. 372). Elbette ki başarısız olan, dilin kendisi değil, metafiziğin dilidir. Peki hangi dil onun yerine geçebilir? Bir "düşünür"den beklendiği gibi, "Kutsala ad veren", ancak bir "düşünür" olarak "Varlığı anlat"mayan bir şairin dili değildir bu.

Bu zorluk Heidegger'in fenomenolojisinin çok daha ciddi ve bir anlamda da en yüksek handikapına yol açmaktadır: Dil yoluyla iletişim kurulabilmesine. Heidegger'in okurlarını fenomenlerin fark edilmesi yönünde uyandırmaya ve hatta onları şaşırtmaya yönelik açık niyeti onun kendi amacını umulandan çok daha fazla boşa çıkarmıştır. Varolan kelimeleri onların manalarını, etimolojik olarak gerekçelendirmiş olsun ya da olmasın, kelimesi kelimesine yorumlayarak kılavuzlar ya da örnekler yoluyla okura ek bir kılavuz sağlamaksızın eğip bükmesi kolayca kandırılabilecek kişiler arasındaki eleştirellikten yoksun, yarım yamalak bir anlamanın ve eleştirenler arasında da düşmanca bir yanlış anlamanın alacakaranlığını yaratmaya uygundur. Doğrudur, fenomenoloji yeni fenomenler için yeni terimler tasarlama problemiyle daima yüzleşmek zorundaydı. Ancak okura yeni fenomenleri de tanıtmadan bu terimleri kullanmak hiçbir şekilde yeterli değildir. Tam da bu betimleyici bir fenomenolojinin işlevlerinden biridir. Okurlarına karşı duyduğu sabırsızlık ve empati yokluğu Heidegger'in hermeneutik fenomenolojisinin en zayıf noktasıdır. Bu durum hermeneutik fenomenolojiyi az ya da çok özel bir girişime ya da ezoterik bir külte indirger. Yine de bu onun onulmaz zayıflığıdır ve Heidegger'in pek çok içgörüsünü iletişim proble-

[101] "*Brief über den Humanismus*", *Platons Lehre von der Wahrheit* içinde, s. 53; GA 2, s. 313.

mine yönelik daha pervasız ve zorlu bir yaklaşımla kurtarmak mümkün olmalıdır. Heideggerci muhtevayı içeren Fransız fenomenolojisinin başarısı bu probleme duyduğu büyük ilgi sayesinde olabilir.

Son bir şüphe Heidegger'in geç dönem yazılarında dile getirilir. Erken evresi itibarıyla fenomenoloji daha önceki fikir ve teorileri dikkate almadan şeylerin kendisine yapılan cüretkâr bir saldırıyla nitelendiriliyordu. Heidegger'de klasik metinlerle ve temelde etimolojiye ve olsa olsa ikincil olarak fenomenlere başvurmaya dayanan bir yorumla "şeyler"e gitme yönünde artan bir eğilim söz konusudur. Dolayısıyla bu tekrardan, "şeyler"le onların taze görüsü arasında kalan kitapların ve geleneklerin ikincil dünyasıdır. Elbette ki fenomenoloji, kendini şimdi fenomenologların içgörülerini de içeren geçmişin içgörülerinden bütünüyle mahrum bıraksaydı, üzücü bir kayıp olurdu bu. Ancak "kaynaklara gitmek", fenomenlere gitmek yerine metinlere gitmek anlamını varsaysaydı, bu denli ölümcül olacaktı. *Sein und Zeit*'tan *Was heisst Denken?*'e giden yol bu yöndeki endişe verici bir eğilimi göstermektedir.

Heidegger'i dikkatli bir şekilde okumadan önce "Husserl genellikle Heidegger'e şunları söylüyordu: 'Sen ve Ben *die Phänomenologie*'yiz.'"[102] Böyle olsaydı, Ryle'ın kehaneti gerçekten de doğru olacaktı. Ancak burada, Husserl'in durumunda olduğu gibi, Heidegger'in *Sein und Zeit*'ta Husserl'den bağımsızlığını kazandığı kendi sözcüklerini hatırlatacağım: "Fenomenolojinin özü onun etkinliğine dayanmaz. Etkinlikten daha yüksek olan, olanaktır."

Sonraki bölümler bu tüketilmeyen olanakların gelişiminin öyküsünü anlatacaktır.

Seçilmiş Kaynakça

Başlıca Eserler

Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus (1916); *Frühe Schriften* (1972) içinde tekrar basılmıştır.

Sein und Zeit. Erste Hälfte (1927). John Macquarrie ve Edward Robinson (1962) çevirisi neredeyse imkânsız bir uğraşı kotarmakta fazlasıyla titizdir. Heidegger'inkileri bir Ek'e indirgese de yardımcı

---

[102] Dorion Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976, s. 9.

notlar, Almanca terimler lûgatı, İngilizce ifadeler ve özel isimler dizini Almanca orijinalinde yoktur.

Was ist Metaphysik?(1929); Nachwort 1944, Einleitung 1951. Çeviri R. F. C. Hull ve A. Crick, Werner Brock, *Existence and Being* (1949) içinde, *Einleitung, Existentialism from Dostoevski to Sartre* (1957) içinde Walter Kaufmann tarafından yazılmıştır.

"Vom Wesen des Grundes" *Festschrift für E. Husserl* (1929) içinde. Çeviri Terrence Malick. İki dilli edisyon (1969).

Kant und das Problem der Metaphysik (1929). Çeviri J. S. Churchill (1962).

Vom Wesen der Wahrheit (1943). Çeviri R. F. C. Hull ve A. Crick, Werner Brock, *Existence and Being* (1949) içinde.

Brief über den Humanismus (1949). Çeviri W. Lohner, W. Barrett ve H. Aiken ed., *20th Century Philosophy* III içinde (1962).

Holzwege (1950).

Einführung in die Metaphysik (1953). Çeviri R. Manheim (1958).

Vorträge und Aufsätze (1954).

Was heisst Denken? (1954). Çeviri F. D. Wieck ve J. Glenn Gray (1968).

Der Satz vom Grund (1957). Çeviri K. Hoeller (1974).

Identität und Differenz (1957). Çeviri K. Leyendecker ve J. Stambough (1960 ve 1969).

Unterwegs zur Sprache (1959). Çeviri P. D. Hertz ve J. Stambough (1971).

Nietzsche. İki Cilt. Çeviriler için bakınız aşağıda K. Hoeller.

Wegmarken (1967).

Zur Sache des Denkens (1969). Çeviri Joan Stambough (1972).

Çevirilere ilişkin ayrıntılar için, özellikle de *Nietzsche* ciltleri gibi daha geniş çalışmalardan elde edilen parçalar ve daha kısa parçalar için bakınız: Keith Hoeller, "Heidegger Bibliography of English Translations" *JBSP* 6 (1975), 206-208.

Burada GA olarak alıntılanan kapsamlı bir edisyon (*Gesamtausgabe*) 1975'te Vittorio Klostermann'da, Frankfurt, başlatılmıştır; onun 57 cildi duyurulmuştur. Şimdiye dek aşağıdaki ciltler (yayımlanma sırasına göre olmamak kaydıyla): 1, 2, 5, 9, 20, 21, 24, 25, 26, 32, 39, 55.

İngilizcede, özellikle Fenomenolojisine atıfta bulunan Heidegger Düşüncesi konusundaki Monografiler

Uyarı: Heidegger'e yönelik ikincil literatürünün çığ gibi yükselen artışı önemli yayınların adil bir değerlendirmesini vermeyi benim

için imkânsız hâle getirmiştir. Burada tüm yapabileceğim Heidegger'in, kendisinin ya da çevirmenlerinin şimdiye dek hazırlayabildiği dışında, çalışmalarına yönelik daha iyi bir erişimi sağlamakta yararlı olacağını düşündüğüm çalışmalara değinmek olacaktır,

GRENE, MARJORIE, *Martin Heidegger.* New York: Hillary, 1957. Bütünüyle aynı fikirde olmasam da, donanımlı, kısa bir yorum. Fenomenolojiyle bağlantılardan neredeyse hiç söz edilmez.

KING, MAGDA, *Heidegger's Philosophy.* New York: Dell 1964. Tarihsel bir arkaplana yer vermese de Heidegger'in fenomenolojisinin Husserl'inkiyle olan ilişkisinin tartışıldığı kısa ve özlü, iyi düzenlenmiş ve makul bir analiz.

KOCKELMANS, JOSEPH J., *Martin Heidegger, A First Introduction to His Philosophy.* Pittsburgh: Duquesne University Press, 1965. Heidegger'in düşüncesinin başlıca yönlerine ilk giriş olarak alışılagelmedik ölçüde yardımcı bir metin, özellikle ilk bölümler. Heidegger'in felsefi gelişiminin taslağını çizerken, onun fenomenolojisi ana mesele değildir. Dizini yoktur.

LANGAN, THOMAS, *The Meaning of Heidegger. A Critical Study of an Existentialist Phenomenology.* New York: Columbia, 1959. Heidegger'in çalışmasının birlikli yapısını gösterme girişimi, onu büyük ölçüde bir varoluşçu olarak takdim etmektedir. Fenomenolojik yönün adı anılır, ancak daha ileri götürülmez.

MARKS, WERNER, *Heidegger und die Tradition* (1961). Çeviri Th. Kisiel ve M. Greene (1971). Heidegger'in Aristoteles'ten Hegel'e felsefe geleneğinin üstesinden gelme ve bu girişimin eksikliğini gösterme teşebbüsüne yönelik bağımsız bir araştırma.

RICHARDSON, WILLIAM. J., *Heidegger: Through Phenomenology to Thought.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1963. Abidevi bir girişim, en azından İngilizcedeki en kapsamlı çalışma, Heidegger'in *Sein und Zeit*'tan, "dönüş"ün (*Kehre*) ardından Heidegger II'ye doğru dönüşümünün, bu iki evre arasındaki tutarlılığa halel getirmeden, izini sürmektedir. Heidegger'in yazarın sorularına verdiği cevapta mukaddime niteliğindeki mektubu (çift dildedir) bu çalışmaya özel bir değer katmaktadır, Heidegger'in akademik çalışmasının ve lûgat ve de kaynakçalarına ilişkin doğrulanmış bilgileri içeren bir Ek'le yapıldığı gibi. Heidegger'in fenomenoloji-öncesi dönemini es geçen kitap *Kehre*'den sonra pek çok küçük metnin analizi için özellikle değerlidir. Varsayımlarından ve Heidegger'in dilini paralel İngilizce neolojizmlerle kopyalamaya yönelik destekli bir girişimden ötürü, her zaman kolay bir giriş okuması sunmaz.

FAY, THOMAS, A. *Heidegger: The Critique of Logic.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1977.

İngilizce-olmayan Monograflar

Son zamanlardaki metinler, biyolojik ve kaynakça niteliğindeki bilgi içinde özellikle yararlı bilgiler barındırır.

BIEMEL, WALTER, *Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten.* Hamburg: Rowohlt, 1973.

COTTEN, JEAN-PIERRE, *Heidegger.* Paris: Le Seuil, 1974.

POGGELER, OTTO, *Der Denkweg Martin Heideggers.* Pfullingen: Neske, 1963.

FEICK, HILDEGARD. *Index zu Heideggers Sein und Zeit.* Tübingen: Niemeyer, 1963. Diğer metinleri de kapsayan ve kilit nitelikte alıntıları içeren önemli bir araştırma aracı.

MONGIS, HENRI. *Heidegger et la critique de la notion de valeur. La destruction de la fondation métaphysique.* Lettre-Préface de Martin Heidegger. The Hague: Martinus Nijhoff. 1976.

En Eksiksiz Kaynakçalar

SASS, HANS-MARTIN. *Heidegger-Bibliographie.* Meisenheim: Anton Hain, 1968.

Sonraki ürünler için bakınız:

SASS, H. M. *Materialien zur Heidegger-Bibliographie 1917-1972.* Meisenheim: Anton Hain, 1975; yeni edisyon hazırlanmaktadır.

IJSSELING, S., "Van en over Heidegger. Kroniek van de Heideggerliteratuur 1955-1965," *Tijdschrift voor Filosofie* 25 (1965), 587-609; 32 (1970), 721-739.

LAPOINTE. FRANÇOIS H., "Martin Heidegger: A Bibliographical Essay (1973-1978)" *Zeitschrift für philosophische Forschung* 34 (1980), 624-56.

III. BÖLÜM
HAREKETİN FRANSIZ EVRESİ

Giriş

Yirmilerin başından sonra Fenomenolojik Hareketin çekim merkezinin Fransız fenomenoloji dünyasına taşınmış olduğundan pek şüphe duyulamaz; Belçika ve Hollanda'nın ikincil bir savunma hattı olduğu söylenebilir. Peki Fransa'da felsefi bir hareket olarak fenomenolojiden söz etmek ne denli makuldür? O zamana dek Fransızca konuşan dünyanın Husserl gibi merkezi bir figür ya da onun etkisi altında yetişenlerle mukayese edilebilecek fenomenolojik bir hareketi mevcut olmadığı gibi bu dünyada Husserl'in yıllığı gibi fenomenolojik yayınlar da yoktu. 1931 ve 1937 arasında yayımlanan *Recherches philosophiques* dergisinin fenomenolojiye ayrıcalıklı bir nitelik yüklediği doğrudur. Ayrıca 1947'den bu yana Gaston Berger yönetimindeki *Études philosophiques* fenomenolojiye özel bir ilgi göstermiştir. Hatta eski *Revue de métaphysique et de morale* geç gelen, güçlü fenomenolojik bir çeşniyle tatlandırmıştır. Fenomenolojik gelişmelerin odağı olarak daha da önemlisi, Rahip H. L. Van Breda yönetiminde Leuven Üniversitesinde Husserl arşivlerinin tesis edilmesiydi. Zira burası fenomenolojide tarihsel araştırmanın merkezi değildi yalnızca. Arşivler, Brüksel'de 1951 yılındaki uluslararası bir kolokyumla başlamak suretiyle fenomenolojiyle ilgilenen düşünürlerin görüşmelerini organize ediyor ve bir dizi özgün fenomenolojik çalışmaya ön ayak oluyordu (bu çalışmaların arasında bu kitap bir tür bağımsız çalışmadır). Bu toplantılara iştirak eden ve fenomenolojiyi başlıca felsefi aracı olarak benimseyen Fransız katılımcılardan herhangi birinin kendini fenomenolog olarak adlandırdığı ya da bir hareketin mensupları olarak kabul edilmeyi arzuladıkları şüphelidir. Görünüşe göre Fransız katılımcılar – etiketleri onayladıkları müddetçe– yöntemlerine göre değil de başlıca kaygıları ve çıkardıkları sonuçlara göre tasnif edilmeyi tercih edeceklerdi, söz gelimi varoluşçular olarak (Sartre ve Merleau Ponty). "Hristiyan varoluşçuluk" yaftasını reddederek kendine "Hristiyan Sokratik" adını uygun gören, böylelikle de yöntemi tekrar vurgulayan Gabriel Marcel fenomenolojik bir etiket-

ten topyekûn kaçınmıştır. Bununla birlikte, varouşçuluğun bile hiçbir zaman organize bir hareket olmadığı da akılda tutulmalıdır. Fransız felsefesi bu türden bir birlikteliğe kolayca yanaşmaz.

Yine de, öyle ya da böyle ana metodolojisi olarak fenomenolojiye atıfta bulunanlar bir hareket olarak fenomenoloji çalışması içine dâhil olmalarını gerekçelendirecek kadar farklı bir grup oluştururlar. Hepsi de Husserl'den ya da en azından Scheler ya da Heidegger'den ilham aldıklarını kabul ederler. Ancak şimdiye dek bu müşterek çıkış noktasından ve ortak yöntemden –erken dönem Alınan fenomenologlar arasında bulunanla mukayese edilebilecek– bir dayanışma hissi doğmamıştır.

Peki bu Fransız fenomenolojik "akımı"nın Alınan selefleriyle mukayese edilecek kadar ayırt edici özelliği var mıdır? Bazı Fransız yorumcular bunları çoğunlukla yeni temalar üzerinden ele alırlar, söz gelimi bedenin, toplumsal dünyanın ya da tarihin önemi gibi. Ancak bu iddialardan bazıları Alınan dönemi boyunca yapılan fenomenolojik çalışmaların tüm kapsamını yeterince bilmemelerine dayanır –bu bir anlamda karakteristik handikaplarıyken, başka bir anlamda, taze ve bağımsız içgörüler sağlaması dolayısıyla Fransız fenomenolojisinin bir avantajıdır.

Daha da karakteristik olan, Fransız fenomenologlarının kendine özgü yöntemleridir. Bununla birlikte, felsefi olarak ortaya koydukları şeyleri okumak yöntem bakımından kararlaştırılmış farklılıkları açığa vursa da araştırma yöntemlerindeki farklılıkları, takdim edilen farklılıklardan ayırt etmek ve onlara parmak basmak kolay olmayacaktır. Aşikâr olan şu ki: Fransız fenomenologlar Alman fenomenolojisinin pek bilindik, ağır kanlı ve sıkıcı yazım tarzıyla mukayese edildiğinde çok daha edebi bir tarzda yazmaktadırlar. Kimi zaman neolojizmlerden sakınmasalar da, terminolojik yenilikler bakımından ısrarcı değillerdi. Kimi zaman da fenomenolojik söylemde daha önce kullanılmamış olan edebi bir araçtan [medium], söz gelimi –Gabriel Marcel'in doğrudan ve ciddiyetle, Sartre'ın ise *La Nausée* romanında dolaylı ve tahayyüli olarak benimsediği günlükten– yararlanmışlardı. Öte yandan, fenomenolojik yazım tarzına aşina olan bir okur –başlıkta bildirilse bile– açık fenomenolojik bir betimlemenin göreli yokluğuyla afallayacaktır. Bunun yerine, fenomenolojik yazım tarzının alışılageldik sesi görüsel sürecin bulgularını basitçe raporlamaktan ziyade söylemsel olarak bir meseleyi tartışmanın sesidir.

Fransız fenomenolojsiinin gelişimi birbiriyle çakışan iki evre-

ye ayrılabilir: Çoğunlukla alımlayıcı olan dönem, bu süre zarfında fenomenoloji –Almanların eğittiği uzmanlar tarafından temsil edilen ve çoğunlukla da felsefede uluslararası ilişkileri ilerletmeyle ilgilenen– egzotik bir bitki olarak kalmaya devam ettiği ve fenomenolojinin yerli Fransızların ellerinde etkin bir araca dönüştüğü ağırlıklı olarak üretici evre. Sınır hattı 1936'dan itibaren çizilebilir. Yeni dönemin ilk alametifarikası Jean-Paul Sartre'ın ilk bağımsız fenomenolojik yayınıdır.

Seçilmiş Kaynakça

HERING. JEAN, "Phenomenology in France" Farber, M., ed., *Philosophic Thought in France and the United States* içinde. University of Buffalo, 1950, ss. 67-86.

VIII
FRANSIZ FENOMENOLOJİSİNİN BAŞLANGICI

1. Toprak

İlk bakışta, Fransa'ya Alınan fenomenolojisinin gelişi ve giderek artan başarısı bir paradokstan daha fazlasını içermektedir. Birinci Dünya Savaşı'ndan kısa bir süre sonra Alman yazım tarzının en kötü alametifarikasıyla felsefenin Fransa'da kök salacağını tahmin etmeye kim cüret edebilirdi? Neredeyse Fransa'nın tüm politik varoluşunu yok etmiş olan İkinci Dünya Savaşı'nın arefesinde orada baskın felsefe olacağına kim inanırdı? Fenomenolojinin gelişinin kabaca ünlü Locarno [Antlaşması] tini dönemiyle çakışmış olduğu ve kendini kısmen Nazilerin yaptığı temizlikten artakalan bir sığınmacı olarak tesis ettiği olgusu onun ezici başarısını gerekçelendirecek kadar yeterli değildir. Belki de bu göç giderek artan kıta dayanışmasının ve felsefi ulusçuluğun düşüşünün ümit verici emarelerinden biridir.

Yüzyılın ilk yarısı boyunca Fransız felsefe sahnesiyle adamakıllı aşina olan herkes için, bu gelişimi eksiksizce açıklama girişiminde bulunmak açıkçası haddini bilmezlik olacaktır.[1] Yalnızca, bu felsefenin asimilasyonunu ön plana çıkarıyor görünen ve onu daha az şaşırtıcı kılan bazı faktörlere dikkat çekeceğim.

i. Bergsonculuk fenomenoloji sahneye çıktığında Fransa'da hâlâ hâkim felsefeydi. İkisi arasındaki net benzerlik aşikardır. Bergson ve Husserl hiçbir zaman görüşmedi. Bununla birlikte, Alexandre Koyré Bergson'un sezgi felsefesini 1911'de Göttingen

---

[1] Bu bağlamda, 1893 gibi erken bir tarihte Maurice Blondel'in "phémoménologie" ifadesini Hegel'in tinin fenomenolojisine yakın bir şey olarak kullandığından söz edilmelidir. Bakınız Henry Dumery, Merleau-Ponty, Maurice, ed., *Les Philosophes célèbres* içinde, 1956, s. 301. Henri-Fréderic Amiel'in 1853'ten sonra söz konusu terimi kullanmasıyla ilgili olarak bakınız benim "Amiel's 'New Phenomenology'", şimdi *The Context of the Phenomenological Movement* içinde, ss. 93-104.

Çevresine getirdiğinde Husserl "Hakiki Bergsoncularız"[2] diye haykırmıştı. Bergson'un çalışmalarının Almancaya tercümelerini ilk başlatan kişi Scheler'di. "Dolaysız bilinç verileri"ne odaklanan bir felsefeyle başlıca kaygısı verili olanın aslına sadık betimlenmesi olan felsefe arasındaki yakınlıklar yeterince netti. Kesintisizce akan içsel zaman bilinci gibi paralel kaygılar bakımından çok daha derin bir zemini paylaşıyorlardı. Fransa'da fenomenolojinin ilk sözcüleri bu mutabakat noktaları üzerinde durmuş ve kimi zaman da bu noktaları haddinden fazla vurgulamıştı, söz gelimi Jean Hering, Bernard Groethuysen ve Eugène Minkowski.

Bununla birlikte, fenomenoloji Bergsoncu felsefenin Alman versiyonunun hem daha azı hem de daha çoğuydu; daha azıydı, zira fenomenoloji sezgiyi/görüyü Bergson'un metafizik bir kullanımına tahsis etmediği gibi –daha açık konuşursak– yaratıcı tekâmül metafiziğine de hasretmemişti; daha çoğuydu, zira Bergson'un entelektüalizm karşıtlığını ve özellikle de matematiğe yaptığı tenkidi de dâhil olmak üzere analitik bir yaklaşıma olan düşmanlığı paylaşmıyordu. Üstelik, fenomenoloji Platonculuğa çokça yaklaşan –ve Bergson'un mütemadiyen reddettiği– spesifik bir genel özler görüsüne izin veriyordu. Dolayısıyla fenomenoloji serbestleştirilmiş bir Bergsonculuğun yerine kolaylıkla geçebilirdi.

ii. Léon Brunschvicg yirmiler ve otuzlarda Fransız felsefe sahnesinde Bergson'un sezgici metafiziğine karşıt bir kutbu temsil ediyordu. Bilinç kavramı temelde Kartezyen olması ve felsefesinin de bilime doğru yönelmesi dolayısıyla, Husserl'in Descartes'ın adını fenomenoloji kavrayışıyla ilişkilendirmesi özellikle isabetliydi, hatta Sorbonne derslerini "Yeni-Kartezyenizm" diye adlandıracak kadar ona yakınlaşmıştı. Bu, kesin bir bilim olarak felsefe programıyla birlikte düşünüldüğünde, yalnızca Brunschvicg'e değil, aynı zamanda genel olarak bakıldığında klasik Fransız geleneğine de çekici geliyordu. Özellikle Husserl'in idealizmi Brunschvicg için daha da çekici geliyordu.

iii. Tıpkı başka yerlerdeki gibi Fransa'da da Katolik felsefe çoğunlukla Yeni-Tomistti. Fenomenolojinin, takipçilerine en ba-

[2] Bakınız Jean Hering, "La Phénoménologie il y a trente ans", *Revue internationale de philosophie* I (1939) içinde, 368. Ayrıca bakınız: Roman Ingarden, "Erinnerungen an Husserl" *Briefe an Roman Ingarden* içinde, s. 121, Husserl'in 1917'de Ingarden'in Bergson'un saf süre açıklamasına dair beyanındaki not: "Bergson'un yerinde olsaydım, tam olarak bu olur[du]."

şından beri salık verdiği şey –"realist" bir Platonculuğun yoksun olduğu– genel özlerin rehabilitasyonuyla birleştirildiğinde, mantıkta psikolojizme karşı durmasıydı. Husserl'in idealizmi kolayca bir ayak bağına dönüşebilir. Ancak Husserl'in pek çok öğrencisinin onu özellikle fenomenolojik yaklaşımın zorunlu bir içerimi olarak kabul etmediği gerçeği uyarınca hafife de alınabilir. Yanlışlıkla da olsa yönelimsellik gibi kavramlar skolastik felsefeden ödünç alınmış gibi görünebilir. Fenomenolojinin belki de Thomist olmayan Katolikler için daha güçlü bir çekim gücü vardı. Bizzat Husserl Paris derslerinde fenomenolojiyi Aziz Agustinus'la ilişkilendirmişti. Scheler fenomenolojinin Agustinusçu-Scotusçu karakterini çok daha da fazla vurgulamıştı ki Étienne Gilson gibi bir otorite bu teşhisi paylaşıyordu.

iv. Protestan din felsefesi fenomenolojiyi özellikle verimli bir meydan okuma ve fırsat olarak takdim etmişti, aslında I. Dünya Savaşından sonra ilk takdim edilişiydi bu. Fenomenoloji kendini temelde Schleiermacher'in dini duyguların öznelliğine indirgemesine dayanan psikolojizmle Karl Barth'ın felsefe-karşıtı yeni-ortodoksisi arasında kısılıp kalmıştı. Fenomenoloji salt duyguların ötesine, onların yönelimsel gönderenlerine ulaşan dini bilinç kavrayışını öne sürüyor görünmekteydi. Bu nedenle çok daha geniş kapsamlı dini fenomenlere erişebilmiş ve onların geçerliliğine yönelik nispeten daha az önyargılı bir yaklaşımı teşvik etmiştir.

v. Fransız fenomenolojisi hakkındaki dikkate değer şeylerden biri psikoloji, psikopatoloji, sosyoloji ve tarih felsefesi gibi Fransa'da sağlam temellere oturtulmuş çalışmalara nüfuz ederken pek zorluk çekmemesiydi. Söz konusu sahalardaki duruma yönelik bir genelleme yapmak acelecilik olsa da belli bir durağanlık pekâlâ yeni fenomenolojik yaklaşıma duyulan alışılagelmedik ilginin arkaplanını oluşturmaktaydı. Bir başka harekete geçiriciyse hümanist eğilimleri olan erken dönem Marks'ı başlıca ilham kaynağı olarak alan Marksizmin giderek artan cazibesiydi. Bu da dolayısıyla Marks'ın temel kaynaklarından birine, her ne kadar hatalı bir şekilde Husserlci fenomenolojiyle özdeşleştirilse de Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ne olan ilgiyi körüklemişti. Bu, diyalektik materyalizmi kabul etmeksizin Marks'ın toplum ve tarih teorisinin meşru özüne hakkını veren alternatif arayışını da beraberinde getirmişti.

Tüm bu birleştirilmiş faktörlerden daha da önemlisi yirmile-

rin sonundaki yeni Fransız neslinin ruh durumu ve ihtiyaçlarıydı. Genç düşünürler Léon Brunschvicg'in idealist rasyonalizmiyle simgelenen Fransız akademik geleneğinden giderek hoşnutsuzluk duymaya başlamışlardı. Bu geleneğin problemleri, durumlarının Kierkegaard, Kafka, Proust ve Gide'in deneyimleriyle ve Fransızların felsefi olmayan bir yazma tarzının çok daha hassas bir medyumuyla ifade edildiği bir nesil için tuhaf biçimde ilgisiz görünüyordu. Görünüşe göre, bu ihtiyaçları karşılayabilen ilk kişi Gabriel Marcel'di. Onun özel semineri aslında –ister Fransız isterse de yabancı kökenli olsun– yeni fikirler için bir sınanma alanıydı. Ancak bu cazibenin de sınırları vardı. Zira onun yaklaşımı ve çıkardığı sonuçlar uzak ara sistematiklikten uzaktı ve fazlasıyla incelmiş felsefi bir gençliğin taleplerini karşılamak bakımından da anlaşılması güçtü. Onlar Heidegger'in kısa makalelerinin yalın yoğunluğundan çok daha derin ve kalıcı bir şekilde etkilenmişti. Onda varoluşsal bir dış etkinin yalnızca hayati meselelerini bulmakla kalmamış, aynı zamanda en azından görünürdeki bir yapısal açıklık ve kesinliği içeren bir incelemeyi de bulmuşlardı. Öte yandan, kesinlik arayışı okuru aynı zamanda Heidegger'in temel felsefi köküne, yani Husserlci fenomenoloji olarak görünen şeye dek geri götürecekti. Demek ki fenomenoloji ikinci ve kesin bir dinleyicisini elde etmişti.

2. *Alımlama Evresi*

Fransızların dünyasında fenomenolojinin yerlileştirilmesinin öyküsünü burada ayrıntılı olarak takdim etmenin pek bir anlamı olmazdı. Ana olguları sunmanın en tesirli ve yoğun şekli, bazı açıklayıcı işaretlerle desteklenen, Ek II'deki kronolojik çizelge olabilir.

i. Husserl'in Almanya dışında alımlanan ilk çalışmasının kamuya duyurulması ilginç bir şekilde –Husserl Arşivinin bulunduğu Leuven Katolik Üniversitesindeki Institut Supérieur de Philosophie'nin ikinci müdürü– Mosignor L. Nöel'in yazdığı bir makaleyle gerçekleşmiştir; söz konusu makale 1910'da *Revue Néo-Scolastique*'te yayımlanmıştı. Burada Husserl öncelikle, henüz bir fenomenolog olarak değil, psikolojizme karşı savaşında bir müttefik olarak görülerek hoş karşılanmıştı. Aynı ilgi bir sene sonra tarihçi Victor Delbos'nun Paris'te École des Hautes Études'te verdiği ve 1911'de *Revue de métaphysique et de morale*'de yayımlanan derse de sirayet etmişti.

ii. I. Dünya Savaşından sonra fenomenoloji Husserl'in girişiminin özü olarak tanınmıştı. Bu yeni Husserl'in yayıcıları çoğunlukla Alman geleneği içinde yetişen ve 1918'den sonra Fransız akademik dünyasıyla bütünleşen Alsaslılardı; örneğin Husserl'in Göttingen'deki bir öğrencisi olan Jean Hering ve aynı zamanda Georg Simmel'in de öğrencisi olan Charles Hauter ya da Alexandre Koyré, Georges Gurvitch, Eugéne Minkowski, Alexandre Kojève ve Aron Gurwitsch gibi bir süreliğine Almanya'da tahsil gören ve Fransa'ya taşınan Rus ve Leh araştırmacılardı. Lev Shestov ve Nicolas Berdyaev, her ne kadar daha az ilişki kurmuş ya da karşıt tiynette olsalar da yine de fenomenolojinin itici gücünü yaymışlardı. Aslında Wilhelm Dilthey'ın öğrencisi olup Max Scheler'in bir dostu ve Heidegger'in de hayranı olan Bernard Groethuysen yirmilerde başlıca Alman kökenli kaynaktı, daha sonra buna Scheler'in öğrencisi, Nazizm'den bir sığınmacı olarak Paris'e kaçan Paul-Ludwig Landsberg eklenmişti.

iii. Başlangıçta Husserl Fransızların fenomenolojide ilgi duyduğu bir çekim merkezi değildi hiçbir şekilde. Zira Scheler ve Heidegger onu gölgede bırakmıştı. Aslında fenomenolojinin Fransa'da alımlanmasının tarihi Almanların özgün tarihinde neredeyse ani bir dönüşü temsil etmektedir. Demek ki 1926 ve 1930 arasında yayımlanan Fenomenolojik Harekete yapılan kitap hacmindeki ilk üç takdime gelince, çoğunlukla Protestan din filozoflarını hedef almak kaydıyla, bir tek Jean Hering'in yaptığı sarih izahlar münhasıran Husserl'in temsil ettiği fenomenolojiyi içeriyordu. Ayrıca ilk çalışmalarından bazılarını Husserl'e atfeden Emmauel Levinas o zamanlar kendini Heidegger'e çok daha yakın hissediyordu. Alman felsefesindeki mevcut eğilimler konusunda yazdığı oldukça etkileyici kitabında Georges Gurvitch en geniş altbölümü (aslında üçte birini) Max Scheler'e ayırmıştı. Scheler Fransa'yı ziyaret eden ilk önde gelen fenomenologdu, ilkin Pontigny'de Fransız entelektüellerin yıllık toplantılarına davet edildiği 1924 senesinde bu ziyareti gerçekleştirmişti; 1926'de dört hafta süren ikinci ziyaretinde görünüşe göre Meyerson, Levy-Bruhl ve Bergson'la da[3] kişisel olarak görüşmüş, "kişiliğini

[3] Bu veriler için Frau Maria Scheler'e (Munich) minnettarım. Scheler'in Pontigny grubu üzerindeki etkisi için bakınız Ernst Robert Curtius, *Französischer Geist im neuen Europa*, Berlin, 1925, ss. 340 vd. ve Peter Wust, *Unterwegs zur Heimat*, 1956, s.

oldukça heyecanlı hâle getiren tetikte olan huzursuzluğu"yla (Brunschvicg) canlı bir izlenim bırakmıştı. Üstelik, sempati fenomenolojisiyle başlamak suretiyle çalışmaları Fransızcaya çevrilen ilk Alman fenomenologdu.

iv. 1955'ten önce Fransa'ya adım atmasa bile Heidegger tercüme edilen ikinci Alman'dı. Husserl için yazdığı *Festschrift*'teki makalesi 1931'de *Recherches philosophiques*'in ilk baskısında göze çarpan bir şekilde çıkmıştı. Aynı yıl *Was ist Metaphysik?* Alexandre Koyré'nin yazdığı dört sayfalık takdim yazısıyla *Bifur*'da yayımlanmıştı; Koyré onu Bergson ve Husserl'in sentezi, en parlak yıldız ve işin aslı çağdaş Alman felsefesini merkezi figürü olarak takdim etmişti. Bunu, bundan önce de Heidegger'in bizzat yazdığı özel bir önsözün ardından 1938'de Henri Corbin'in yaptığı büyük hacimli tercümeler takip etmişti; Heidegger aynı zamanda –1937'de ele aldığı şekliyle– "Varlığın özü ve hakikatine yönelik temel sorular" görünümü altında belli seçkiler konusunda ve bir takdim düzeninde karar kılmış görünmekteydi. Bu cilt "Metafizik Nedir" ve "Varlığın Özü Üzerine"deki tüm makaleleri, "Varlık ve Zaman"ın yayımlanmış kısımlarının son iki bölümünü, Kant kitabından bir bölümü ve "Hölderlin ve Şiirin Özü" üzerine denemelerini içermektedir. "Fenomenoloji" tabiri bu iki metinde pek geçmez. Ancak titiz bir çeviri Fransız fenomenolojik varoluşçuluğunun söz dağarının bir kısmının kaynağı olacak denli önemliydi. Demek ki Corbin yalnızca *Dasein* ve *réalité humaine* gibi eşdeğerli sözcükleri oluşturmakla kalmamış aynı zamanda "sahihlik" ve "gayrisahihlik" ifadelerini de Heidegger'in Eigentlichkeit ve Uneigentlichkeit tabirlerine kadar geri götürmüştür.

v. Husserl söz konusu olduğunda onun başlıca Almanca çalışmalarından birini tercüme etmek için 1950'yi beklemek gerekecekti. Öte yandan *Méditations cartésiennes*'de özel bir durum söz konusuydu, Husserl hayattayken özgün metnin Almanca yayımlanmasına hiçbir zaman cevaz vermediği bu metnin tercümesi hatadan münezzeh değildi. Dolayısıyla neredeyse özgün metin olarak kabul edilebilirdi. Bu metin *Société française de philosophie* ve Almanca Bölümünün ortak desteğiyle verilen 1929 tarihli Sorbonne derslerine dayanmaktaydı. Buna karşın Husserl'in ziyaretinin kişisel etkileri sınırlıydı; genç Jean Cavaillés onu bu

---

143 vd.; ayrıca bakınız Arthur R. Evans, Jr., *On Four Modern Humanists*, Princeton University Press, 1970, ss. 103 vd.

durumda şöyle betimler: "Frak ceketi ve gözlüğüyle çoğunlukla küçük bir kasabada görevli üniversite hocası tipini andırmakla birlikte, konuşma tarzı bakımından hakiki bir filozofun samimiyeti ve sadeliğini taşıyordu."[4]

Böylelikle Husserl genel olarak bakıldığında Fenomenolojik Hareketin miadını doldurmuş kurucusundan ziyade merkezi bir figürü olarak ortaya çıkmıştı. Görünüşe göre Sartre'a dek kimse Husserl'in –kendi başına incelenen– orijinal yazılarına dönmemişti. Gaston Berger'in 1941'de Alınan işgali sırasında ortaya çıkan, Husserl'in *cogito*su gibi titiz incelemeler yerli Fransızların kendi paylarına Husserl'e olan bu yeni ve doğrudan ilgiyi göstermekteydi.

vi. Fransızca konuşan dünyaya fenomenolojinin girişi için vuku bulan en önemli olaylardan biri 1931 Eylül ayında Juvisy'de Tomizm ve çağdaş Alman fenomenolojisi konusunda Société Thomiste'in yaptığı çalışma oturumuydu. Oturuma Jacquas Maritain ve M. Noël başkanlık etmişti. Salzburg Üniversitesinden Rahip Daniel Feuling, Husserl ve Heidegger üzerine ayrıntılı bir rapor hazırlamış ve Leuven Üniversitesinden Rahip Rene Kremer de Tomizmi fenomenolojik bir tutumla karşılaştırmıştı. Yalnızca M. Nöel ve Etienne Gilson değil, aynı zamanda Alexandre Koyré ve Edith Stein gibi eski fenomenologlar da mühim bir tartışmada öncü bir rol oynamış, fenomenolojinin idealist karakterini önemsiz göstermeye çalışmış ve Husserl'le Heidegger arasındaki farklılıkları vurgulamaya özen göstermişlerdir. Tartışmanın ruhu fenomenolojik yaklaşımın Katolik felsefecilerce özümsenme olanağını Husserl ya da Heidegger'in çıkardığı sonuçlara bağlı kalmaksızın ortaya koymuştur.

vii. Yirmilerin sonunda en çok ümit vaat eden genç Fransızlardan bazıları doğal yaşam alanı içinde, özellikle Freiburg'da fenomenolojiyi incelemeye koyulmuştu. *Méditations cartésiennes*'in ortak çevirmeni, aslen Litvanyalı olan ve Strasbourg'dan gelen Emmanuel Levinas 1928/29'da hem Heidegger'in hem de Husserl'in bizzat öğrencisiydi. Parlak bir mantıkçı, sonra da Direniş Hareketinin bir şehidi olan Jean Cavaillés, Husserl'le çalışamayacak kadar geç bir tarihte gelse de onu ziyaret etmeden dönmemişti[5]; 1934 yılı ağustos ayında Gaston Berger de aynısını yapmıştı.

---

[4] Gabrielle Ferrières, *Jean Cavaillés*. Paris: Presses Universitaires, 1950, s. 54.

[5] A.g.e.

Fenomenolojinin geleceği için çok daha önemli olan, Belçikalı bir Fransisken olan Herman L. Van Breda'nın 1938'de, Husserl'in vefatından dört yıl sonra Freiburg'a yaptığı ziyaretti. Husserl konusunda yazdığı tez için materyal arayışı vakti geldiğinde Husserl'in tüm elyazmalarından kalanları ve kütüphanesi onu, kısa bir süre sonra Husserl Arşivlerindeki pek çok çalışmanın edisyonlarının merkezine dönüşecek olan Leuven'e taşımaya sevk etmişti.[6]

viii. Peki Fransız fenomenolojisi rüştünü ne zaman ispat etmişti? Gabriel Marcel Fenomenolojik Hareketin tam anlamıyla bir üyesi kabul edilseydi şayet, 1927 tarihli *Metaphysical Journal* Fransız fenomenolojisinin ilk özgün başarısı olarak görülebilirdi. Oysaki Gabriel Marcel bizzat böyle bir iddiada bulunmadı ve fenomenoloji terimi *Journal*'de göze çarpan bir şekilde geçmedi. Yalnızca geriye dönülüp bakıldığında, bu kitabın pek çok bölümü otuzlarda Marcel'in bizzat fenomenolojik çalışmalar olarak adlandırmayı istediği şeylerin örnekleri olarak yorumlanabilir.

Özgün fenomenolojik katkıların çok daha açık bir örneği psikiyatrist Eugene Minkowski'nin "fenomenolojik psikopatolojik çalışmaları"dır; Minkowski "Yaşanan Zaman" (*Le Temps vécu*, 1933) ve, "Bir Kozmolojiye Doğru" (*Vers une Cosmologie*, 1936) başlıklı ikinci kitabında birleştirilen "fenomenolojik çalışmalar"la ilgilenmekteydi. Bununla birlikte, aslen Leh olan Minkowski'nin Birinci Dünya Savaşı bitene dek Fransa'ya yerleşmediği gerçeğini bir yana koyarsak, başlıca ilham kaynağı Bergson'du. Husserl'den yalnızca laf arasında bahsediyordu. Bunun dışında, yalnızca Scheler'in üzerindeki etkisinden bahsediyor, ancak pek çok paralellik olsa da Heidegger'den söz etmiyordu.[7]

Böylelikle Husserlci zemin üzerinde fenomenolojiyi yabancı bir çevreye uydurmanın ve faaliyete geçirmenin ana güvencesi, özellikle 1936 tarihli *Recherches philosophiques*'te yazdığı ilk makalenin tesiri ve 1936 ile 1940 yılları arasında hayalgücü ve duygular konusunda yaptığı kitap hacmindeki çalışmalar nedeniyle Sartre'a gitmekti.

ix. Bu aşama süresince özel bir önemde olan, yeni yıllıktı, ya-

---

[6] Husserl'in yazılarının kurtarılması ve taşınması H. L. Van Breda tarafından *Husserl et la pensée moderne*'de ayrıntılı olarak anlatılmıştır. The Hague: Martinus Nijhoff, 1959, ss. 1-42.

[7] Ayrıca bakınız *Phenomenology in Psychology and Psychiatry*. Evanston: Northwestern University Press, 1973, Böl. 8.

ni başlığı "araştırma" temasını içeren *Recherches philosophiques* gözle görülür derecede Husserl'in yılığından arta kalmaktaydı ki söz konusu yıllık 1930'dan sonra çıkarılmamıştı. A. Koyré, H.-Ch. Puech ve A. Spaier'in editörlüğünde, 1931 ile 1936 arasında altı sayı yayımlanmıştı. İlk sayının açılış makalesi Jean Wahl'ın *Vers le concret* (Somutluğa Doğru) kitabına –bu dönemin tinini oldukça iyi ifade eden bir başlık– yazdığı önsözden ibaretti.[8] Kitap William James, A. N. Whitehead ve Gabriel Marcel gibi çağdaş filozofların ana örneği olarak incelenirken, Önsöz defaatle "fenomenologlar"a atıfta bulunmasının yanı sıra –bu fenomenologlar arasında Husserl'den ismen söz edilmemekle birlikte, "ilkelerin ilkesi" ve yönelimsellik kavramından yalnızca dolaylı olarak bahsediliyordu– Heidegger ve Scheler'e özellikle odaklanmıştır. *Recherches*'in ilk iki sayısı, asıl Fransızca katkılara ek olarak, Heidegger'in ("Vom Wesen des Grundes"), Hedwig Conrad-Martius, Oskar Becker ve Karl Löwith'in makalelerinin çevirilerini içeriyordu, ancak spesifik hiçbir fenomenolojik konuyu içermiyordu. İkinci sayıyla birlikte, yıllık sahadaki yeni literatüre dair eleştirel gözden geçirmeleri içeren özel "Fenomenoloji" alt-bölümü adını taşıyordu. Üçüncü ve sonraki sayılar Minkowski'nin "fenomenolojik taslaklar"ından bazılarını içermekteydi. Gabriel Marcel "Sahip Olma Fenomenoloji"siyle ve "Bir Durumda Olmaya Yönelik Fenomenolojik Notlar"ıyla katkıda bulunmuştu. Son sayı, yeni Fransız fenomenolojisini Husserl'in girişimiyle bağlantılandıran, ancak aynı zamanda Sartre'ın bağımsız kariyerinin başlangıcına işaret eden, Sartre'ın ilk "fenomenolojik betimleme"sini (*La Transcendance de l'égo*) içeriyordu.

x. Fransız fenomenolojisinin üretici evresinin başlangıcı Alman fenomenolojisine yönelik çalışmaların ve onun özümsenmesinin sona erdiği anlamına gelmiyordu. Gaston Berger'in Husserl'in *cogito*'su gibi Alman fenomenolojisinin en iyi yorumlarından bazıları kırklarda, Ricoeur'un yorumları ise ellilerde yayımlanmıştır. Husserl'in *Ideen*'inin, önemli bir takdim ve yorumla, abidevi tercümesi 1950'de yayımlanmıştı. Daha yakın zamanlarda, Jean Hyppolite'in "*Épiméthée*" dizisi Amerikalı Quentin Lauer S. J. ve Suzanne Bachelard'ın yaptığı önemli çalışmalara ve Husserl'in eserlerinin çalışmalarının tercüme edilmesine katkıda bulunmuştur.

---

[8] Bakınız, örneğin Sartre'ın "Questions de Méthode"daki atıfları, *Critique de la raison dialectique*, s. 23.

Fransa'da Alman fenomenolojisinin bu denli özümsenmesi bile tam olmaktan yine de uzaktır. Bu felsefenin tasviri hatadan bağışık değildir. Genel olarak, Fransızlar Alman fenomenolojisinde bu kitabın ikinci kısmında sunulan olgular ışığında gerekçelendirilenlerden daha çok birlik arama eğilimindeydi. Bu nedenle, Husserl, Heidegger ve Scheler arasındaki farklılıklar genellikle göz ardı edilmişti. Husserl çoğunlukla –Almanya'da çok daha az etkili olan– geç dönem eserleriyle biliniyordu ve onun erken dönem fenomenolojik ve fenomenoloji öncesi yazıları neredeyse göz ardı edilmişti, bu durum Husserl'e muhtemelen çok daha makul görünen bir durumla sonuçlanmaktadır.

Seçilmiş Kaynakça

GURVITCH. GEORGES. *Les tendances actuelles de la philosophie allemande.* Paris: Vrin, 1930; ikinci edisyon, 1949.

xi. Bu, Husserl'in felsefesinin en iyi ve en etkili yorumlarından birini sunan, ancak aynı zamanda onun ötesine geçmekte de kayda değer bir özgünlük gösteren bir insanın rol ve önemini kayda geçirmenin en uygun yeri olabilir: GASTON BERGER (1896-1960). Aynı zamanda, fenomenolojik girişimlerin çoğunlukla emrine amade olan organize edici başarılarından da söz edilmelidir (bakınız, örneğin yeni *Encyclopédie Française* vol. XIX'da fenomenolojiye ayırdığı yer). Son olarak, Fransız Yüksek Eğitim Direktörü olarak mevkisi Fransa'da fenomenolojik felsefeye en azından dolaylı olarak prestij sağlamıştır.

Husserl düşüncesinin yorumcusu olarak, Husserl'in gelişimindeki birliği, onun merkezi olarak *cogito* düşüncesiyle gösterme girişiminde bulunmuştur. Ancak, aynı zamanda Husserl'in düşüncesiyle David Hume'unki arasındaki bağlantıyı da vurgulamıştır. Fransa'da Berger Husserl'in hakiki mevkisinin sadık Fransız savunucusuydu belki de. Transendental indirgemenin kaçınılmazlığını ısrarla vurgulamıştı. Öte yandan, Berger'in Husserl'i müdafaası onu ego'ya yönelik kavrayışını eleştirmekten alıkoymadı. *Recherches sur les conditions de la connaissance*'da da (1942), yönelimsel bir analize dayanan kendi fenomenolojik epistemolojisini takdim ediyordu; bu analizde, örneğin kişinin kendi transendental egosunun başkalarına olan önceliğini reddediyordu, ikisi de eşit düzeydeydi. *Société Française de philosophie*'nin huzurunda "Zamanın Bazı Fenomenolojik Çehreleri" hakındaki

bağımsız düşünümlerine yönelik daha sonraki takdimleri alışılagelmedik miktarda bir yorum patlamasına neden olmuştur. Berger karakteroloji alanında da etkindi. Fenomenolojinin ana uğraşını transendental entelektüelizmin mevcut felsefi duruma yaptığı olası katkıların araştırılmasında ve konstitüsyon kavramının durulaştırılmasında, özellikle öznede "form"un konstitüsyonunda görüyordu.

Fenomenolojik İçerikli Başlıca Yazıları

"Husserl et Hume," *Revue internationale de philosophie* I (1939), 342-353.

Le Cogito dans la philosophie de Husserl (1941).

Recherches sur les conditions de la connaissance (1942).

"Quelques Aspects phénoménologiques du temps," *Bulletin de la Société française de philosophie* XLIV (1950), 89-132.

"L'Originalité de la phénoménologie," *Études Philosophiques* IX (1954), 249-59.

"La Phénoménologie transendentale," *Encyclopédie* française XIX (1957), 19.10.6-8.

Phénoménologie du temps et prospective (1964).

"Gaston Berger: In Memoriam" ve diğer makaleler *Études philosophiques* XVI (1961) içinde ,307-78.

3. Fenomenoloji ve Varoluşçuluk

Fransız fenomenolojisinin belki de en karakteristik özelliği şayet tesadüf değilse, Almanya'da [varoluşçuluk ve fenomenolojinin] birbirinden ayrılması ve hatta beslenen düşmanlıkla karşılaştırıldığında, varoluşçulukla olan yakın ilişkisidir. Dolayısıyla burası, söz konusu iki hareket arasındaki tüm ilişkinin kısa bir açıklaması ve tartışılması için uygun yer gibi görünmektedir.

Varoluşçuluğun terminolojisi bile burada kısa bir uyarıyı gerektirmektedir. 1944'ten sonradır ki, yani Sartre'ın *L'Être et le néant*'ı çıktıktan bir yıl sonra, "varoluşçuluk" etiketi onun ve varoluşçuluğun diğer öncüleri tarafından ve de yalnızca geçici olsa da Gabriel Marcel tarafından da resmi olarak kabul edilmiştir. Daha önce, söz konusu kelime zaman zaman ortaya çıkmıştır, çünkü Fransa, Almanya ve İtalya'da yirmilerin sonunda (bu sözcüğün geçtiği bilinen en erken tarih[9]) ve yeni düşünme tarzının

[9] Bakınız, örneğin, Luigi Pareyson, *Studi sull' Esistenzialismo.* Florence, 1939. 1935 gibi erken bir tarihte *Vernunft und Existenz*'de terimi kullanan Karl Jaspers *Existen-*

muhalifleri arasında kullanımı yaygındı. Söz konusu kelime sürekli olarak –öncüsü olduğu düşünülen– Karl Jaspers ve Martin Heidegger tarafından reddedilmiştir; bunun yerine Jaspers yalnızca *Existenzphilosophie*'den, Heidegger de *existenziale Analytik* ya da *Fundamentalontologie*'den söz etmekteydi.

Ancak bu farklı etiketler altında bile fenomenoloji ve varoluşçu düşünme Almanya'da birbirine karışmadı. Bu özellikle Jaspers için doğrudur. Onun fenomenolojiye duyduğu ilgi ve yaptığı katkı patolojik fenomenlerin içten betimlemesine büyük bir rol atfettiği psikopatolojisiyle sınırlıydı. Bununla birlikte, mesele fenomenolojik felsefe olduğunda, Husserl'in "Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe" başlıklı makalesinin yayımlanmasından sonra keskin hatlarla ve kati bir şekilde sınırlarını çizdi. Zira bilimsel bir felsefe fikri Jaspers'e terimleri bakımından çelişkili görünmekteydi; bunu düpedüz bir başkaldırı olarak addetmekteydi. Bu fikre eşlik eden fenomenoloji de öyleydi. Dahası Jaspers Husserl'in erken döneminde Alman spekülatif felsefesine, özellikle Schelling'e olan muhalefetine, Husserl'in 1913'te talebi üzerine yapılan mühim sohbetin gösterdiği gibi, içerlemekteydi.[10]

Dolayısıyla, aynı yıl Kierkegaard'ın yazılarıyla haşır neşir olan Jaspers kendi varoluş felsefesini geliştirmeye başladığında, fenomenolojiden kesin bir şekilde uzaklaşmıştı. Bu özellikle varoluşun berraklaştırılması (*Existenzerhellung*) yöntemine, pozitif karakteristikler ve meziyetleri ne olursa olsun, salt betimlemeye ve özlere yönelik içgörünün araştırılmasına düpedüz karşıt bir yönteme, uygulanmaktadır. Bunun yerine, Jaspers okurlarına varoluşu "gerçekleştirme" girişiminde Kierkegaardvari bir sıçramayla salt empirik varlığın ötesine geçmeleri (*transzendieren*) yönünde çağrıda bulunuyordu. Bu amacın aynı zamanda gösterdiği, Jaspers için "varoluş" teriminin somut bireyde hiçbir zaman gerçekleşemeyecek ve fiilen vuku bulması hiçbir zaman nesnel olarak kanıtlanamayacak bir olanağı (*mögliche Existenz*) temsil etmesiydi; bu konuda, Heidegger'in ele avuca sığmaz bir terimi kullanışının yanı sıra Kierkegard'ın kullanışından da ayrılıyordu.

---

zialismus'u *Existenzerhellung*'un (varoluşun aydınlatılması) nesneleştirici bir sapması olarak reddediyordu.

[10] Bu metindeki açıklamaya bakınız: Karl Jaspers, *Rechenschaft und Ausblick*, Munich: Piper, 1951, s. 387 ve Heidegger'in varoluşun "bilimsel" fenomenolojik analizinin daha sonraki eleştirisi, Karl Jaspers ve Rudolf Bultmann, *Myth and Christianity* içinde, New York: Noonday Press, 1958, ss. 8-11.

VII. Bölümde gördüğümüz gibi, Heidegger'in varoluş hakkındaki felsefesi yalnızca farklı bir gönderenle (*Dasein*) ilgili değildi, aynı zamanda oldukça farklı bir amacın da, yani varoluşun kategorilerini (fundamental ontoloji) evrensel bir ontoloji için sıçrama tahtası bulma maksadıyla belirleme gibi bir hedefin de peşindeydi: Heidegger'in ilgilendiği, varolmak değil, insan varlığının belli yönünü, Varlığın idrak edilişini bilmekti. Bu, eksistensiyal analitikle varoluşun Jaspersçi anlamda berraklaştırılması arasında pratikteki birtakım çakışmaları dışlamıyordu. Bununla birlikte, Heidegger en azından *Sein und Zeit* zamanında, eksistensiyal analitiğinin fenomenoloji olduğu fikrindeydi. Söz konusu analitiğin Husserlci anlamda bilimi kurduğunu iddia ediyordu, buna karşın hermeneutik Husserl'in anladığı şekliyle fenomenolojik bilimin kayda değer bir değişikliğe uğratılmasını imliyordu. Ancak kalıcı olan bu bağlantı, Husserl diğer varoluş felsefeleri arasında Heidegger'in girişimini reddetmeye başladığında ve Heidegger de fenomenolojiden söz etmeye bir son verdiğinde kopmuştu. O zamandan bu yana, Fenomenoloji ve Varoluş Felsefesi Almanya'da birbirinden ayrılan iki akım hâline geldiler ve fenomenoloji ikisi arasındaki mücadelede kaybeden taraftı.

Bu olgular dikkate alındığında, nasıl oldu da Fransa'da iki hareket pratik olarak aynı anlama gelmeye başlamıştı? İlk neden, Fransız perspektifinde, özellikle Heidegger'in Freiburg'da dikkat çekici bir şekilde Husserl'in mevkisini devralmasından sonra ve bu olaydan kısa bir süre sonra da onlar arasındaki müteakip kopuşun ciddiyetinin farkında olmadıklarından, Husserl ve Heidegger'in tek bir ekip olarak görünmesi olabilir. Bunun yanı sıra, insan varoluşunun yalnızca ontolojik yorumunu içeren Heidegger'in *Sein und Zeit*'ı fenomenolojik yıllığın himayesinden çıkmıştı. Heidegger'in yazılarının, Koyré gibi eski bir fenomenolog tarafından tanıtılan ilk tercümeleri varoluşsal temaları ele alışlarını çoğunlukla etkilemişti. Dolayısıyla, Heidegger'in eksistensiyal fenomenolojisinin asli fenomenoloji Hareketinin mantıksal gelişim ve hayata geçirilmesini temsil ettiği görüşü neredeyse kaçınılmaz hâle geldi. Heidegger'in *Dasein*'ının insan gerçekliği (*realité humaine*) diye çevrilmesi bu varoluşçuluğa şüpheye yer bırakmaksızın antropolojik bir karakter yüklemişti.

Bu tasvir, Sartre'ın özgün çalışmaları ortaya çıkmaya başladığında teyit edilmiş ve yeni bir durum yaratmıştı. Elbette ki Sartre'ın kendisi Husserl ve Heidegger arasındaki fark konusunda

belki de diğer pek çok Fransız fenomenoloji öğrencisinden çok daha bilinçliydi. Zira Heidegger'in ontolojisinin Husserl'in girişimini geçersiz kılmadığını gören muhtemelen ilk kişiydi. Bununla birlikte, özellikle *L'Être et le nêant* evresinde, Sartre'ın öncelikle ilgilendiği şeyin, Heidegger'in problemleri olduğu ortaya çıkmıştı, bu problemlerin öncelikle kendi yorumladığı şekliyle fenomenolojik betimleme yöntemiyle üstesinden gelmeye çalışsa da. Demek ki Sartre'ın tüm girişimi için kapsamlı bir başlık olarak "varoluşçuluk" terimini benimsemesi, "fenomenolojik ontoloji denemesi"nin yayımlanmasından hemen sonra, fenomenoloji ve varoluşçuluk arasındaki kaynaşmayı, en azından Fransız fenomenologlarının pek çok temsilcisinin fikirleri uyarınca göstermekteydi. Yine de Genelge niteliğindeki bir "Humani generis"le varoluşçuluğun topyekûn reddi ve Marcel'in bu etiketi fenomenolojiye yönelik paralel bir eleştiri yapmaksızın reddetmesi yeni bir farklılaşmaya, özellikle Fransız Katolik çevreleri arasında fenomenolojiye duyulan ilginin azalmamasından ötürü, yol açmış olabilir.[11]

Burası bir bütün olarak varoluşçuluğun meziyetleri ve eksikliklerine yönelik tartışmanın yeri değil. Aslında, kapsamlı alışılageldik eleştirilerin ve suçlamaların varoluşçu hareketin varoluşunu varsaydığı olgusundan muzdariptir. Ancak, onun varoluşu aslında fenomenolojik hareketin varoluşundan daha şüphelidir. Kabul edilen ya da kabul edilmeyen varoluşçular, bir okul ya da hareket başlatmak gibi bir amacı olmayan Kierkegaard'a olan müşterek borçlarından fazlasını pek paylaşmazlar. Başka bir deyişle, onların tek bağlantısı büyülü bir kelime olan "varoluş"tur, bu kelimenin manasının, birtakım "varoluşçular"ın daha yakından yaptıkları karşılaştırmayla kelime oyunları topluluğu olduğu ortaya çıkacaktır. Bu, yanıltıcı bir etiketin ardında yatan daha derinlerdeki müşterek bir ilginin varlığını reddetmek anlamına gelmez. Ancak, onu bu zor durumdan kurtarmak benim buradaki uğraşımın ötesindedir.[12]

Mevcut bağlamda, sorulmaya değer tek soru şudur: Varoluş-

---

[11] Yeni-Tomizm'e –şiddetle ihtiyaç duyulan– destek olarak "varoluşsal fenomenoloji"nin çok daha içten bir değerlendirmesi için bakınız: Albert Dondeyne, *Contemporary European Thought and Christian Faith.* Pittsburgh, Duquesne Studies, 1959.

[12] Böyle bir yoğunlaşmaya yönelik kısa bir girişim için bakınız "Husserl's Phenomenology and Existentialism," başlıklı yazım, *Journal of Philosophy* LVII (1960), 62-74, *The Context of the Phenomenological Movement* içinde, ss. 51-61.

çu akımlar fenomenoloji davasına nasıl etkide bulundular? Onun fenomenler dizisine bir ya da birkaç tema eklemekten başka bir anlama gelmeselerdi, bu ancak hoş karşılanabilirdi. Dahası, varoluşsal temalardan bazıları kendi adlarına elbette ki çok önemlidir. Bununla birlikte, bunlar "varoluşsal-olmayan" fenomenler pahasına, "varoluş"la meşgul olan bir fenomenolojinin orantısızlığı hakkında şüphe ve kuruntular uyandırıldığı ölçüde vurgulanır. Dolayısıyla, varoluşçuluğun kayda değer başarısı, bazı şüphe uyandıran tanıtımlarla birlikte, fenomenoloji için bazı ciddi sonuçları da beraberinde getirmiştir. Bu, Husserl'in fenomenolojisinin daha büyük bilimsel kesinlik verme gibi temel bir amacıyla özellikle kesintiye uğratıyordu. Zira, pek çok fenomenolojik varoluşçunun yazıları bilim idesinin yanı sıra, onun tarihsel örneklerine de az ya da çok dile getirilmiş bir düşmanlığa sırtını çevirir. Kimi zaman, Merleau-Ponty'nin durumunda olduğu gibi, bu tür bilim-karşıtı beyanlar aslında yanıltıcıdır, çünkü onlar yalnızca bilimin nesnelci ya da mekanist yorumuna yöneltilmiştir. Sonuç, çoğunlukla ele avuca sığmazlık, belirsizlik ve bir gizem havasıdır. Öte yandan, fenomenolog varoluşçular genellikle kâhinvari bir uyandırıcı rolünü, fenomenolojinin asıl ethosu olan sabırlı bir araştırma ruhuyla kötüleşen bir duruşu üstlenmektedir.

Daha spesifik olarak bakıldığında, betimleme uğraşı daha yüzeysel ve üstünkörü olarak ele alınır. Önemli fenomenlerin tam bir kapsamına yetersiz bir özen gösterilmektedir. Böyle bir özen, engin ve istikrarsız genellemelerin temeli olarak süratle seçilen birkaçı üzerine farklı bir ışık tutuyordu. Fenomenlerin mümkün alternatif anlamlarını pek dikkate almayan hermeneutik yorumlar her seferinde takdim edilir. Varoluşsal fenomenlerden bir bütün olarak Varlık yorumlarına geçişin kolaylaştırılması daha eleştirel bir okuru kışkırtmaktadır.

Somut örneklerin tanıtılmasından önce bu sınırları vurgulamak hakiki fenomenolojik varoluşçuluğun elle tutulur çalışmalarına ve potansiyellerine hakkını vermeyen istikrarsız genellemelerin başka bir dizisi gibi görünebilir. Benim amacım bu değildir. Beni bu tereddüt ve kavrayışları ifade etmeye sevk eden, bu yeni fenomenolojinin en özgün çalışmalarından bazılarının uyandırdığı bir hayal kırıklığıydı kısmen.

Husserl hakkındaki en çarpıcı şeylerden biri, sonunda isimlendirdiği hâliyle "varoluş" ya da yaşamın gerçekten hayati ve aciliyetli meselelerine henüz ulaşamama pahasına temeller üze-

rine yapılan özverili, sabırlı, ağır bir çalışma gerekliliği üzerine yaptığı vurguydu. Çağdaş bağlamda bolca bulunabilecek nedenlerden ötürü, fenomenoloji bu tür soruların yetersiz bir hazırlıkla üstesinden gelmek için de sıklıkla aceleci davranmıştı. Varoluşsal fenomenoloji böyle ölü doğmuş bir ilerlemenin en iyi örneklerinden birini sunduğu gibi tuzaklardan da birini sunar. Bu, tüm bu girişimlerin boşa gittiği anlamına gelmemelidir. Ancak hem varoluşçuluk hem de fenomenolojiyi kurtarmak ve onları daha hızlı gelişen "ilişkiler"den koparmak için büyük miktarda bir özdisiplin gerekecektir. Ne mutlu ki fenomenolojik bütünlüğün eski tininin henüz tükenmemiş olduğu ve Fransız fenomenolojisinin öncülerinin oluşturduğu birikimi geliştirebileceği yönünde yeterli emare bulunmaktadır. Aşağıdaki bölümler, öncelikle, vaad edici katkıların bazılarını sunma girişimi olarak ifade edilmiştir.

Seçilmiş Kaynakça

RICOEUR. PAUL. "Phénoménologie existentielle," *Encyclopédie Française* XIX (1951) 9.10.8-12.

DE WAELHENS, ALPHONSE. "De la phénoménologie à l'existentialisme," in Wahl, Jean, *Le choix, Le monde, l'existence*, 1948, ss. 37-82.- "Les constantes de l'existentialisme," *Revue internationale de philosophie* III (1949), 255-69.

4. Fenomenoloji ve Hegelcilik

Alman öncüleriyle aşina olan herhangi biri için Fransız fenomenolojisinin şaşırtıcı karakteristiklerinden biri Husserl'in fenomenolojisinin Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'yle aynı şey olduğu ve hatta ondan kaynağını aldığı yönündeki sorgulanmamış bir rahatlıktır.[13] Böyle bir bağlantının kurulup kurulmamasından bağımsız olarak,[14] fenomenolojinin Alman evresi uyarınca, böyle tarihsel bir bağlantıya inanmak için tabi ki yeterli bir temel yok-

---

[13] Bakınız, örneğin, Maurice Merleau-Panty, *Sens et non-sens*, s. 125; Francis Jeanson, *La Phénoménologie*, s. 117, ve Jean-F. Lyotard, *La Phénoménologie* (Collection Que sais-je?, 1954), ss. 42 vd. (yardımcıdır; fenomenolojinin Fransız perspektifinin karakteristiği).

[14] Bu inancı desteklemeye yönelik ilginç girişim için bakınız, Alphonse de Waelhens, "Phénoménologie husserlienne el phénoménologie hégelienne" *Revue philosophique de Leuven* içinde, LII (1954), 234-250; ayrıca *Existence et signification* içinde, 1958, ss. 7-30.

tur. Girişte, iki fenomenologu birleştirmek için gereken, ya da eksik olan olgu ve gerekçelendirmeyi inceledim.

Bu durum değerlendirildiğinde, Hegel ve Husserl arasındaki ilişkinin, bu arada fenomenolojinin Hegelcilik-karşıtlığına atıfta bulunan Georges Gurvitch'in (1930) henüz öne sürmediği bir ilişkinin, Fransız yorumunun tarihsel nedenlerini pekâlâ merak edilebilir. Yüzeydeki bu nedenler görünürde sağlam bir kaynaktan alınan yanlış bir bilgi kırıntısıyla birleştirildiğinde yalnızca tarihsel bir tesadüfe dayanıyor gibidir. Söz konusu tesadüf Fransa'da yirmilerin sonunda başlayan Hegel çalışmalarında vadesi çoktan dolmuş atılımın ürünüydü. Jean Wahl'in Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde "mutsuz bilinç"in rolüne dair incelemesi *(Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel,* 1929) insan deneyiminin daha romantik ve daha az kesin bir kavrayışıyla Hegel'in göz ardı edilmiş fikirlerine bir ilgi uyandırmıştı. Köle efendi diyalektiği tartışması genç Marksistlerin özellikle ilgisini çekmişti. Son olarak 1939'da *Fenomenoloji* metni Sartre'ın ve Merleau-Ponty'nin *École Normale*'deki –Hyppolite'in metinle ilk kez ilgilendiği yerdir– arkadaşları olan Jean Hyppolite tarafından tamamıyla tercüme edilmiş ve daha sonra da yorumlanmıştı.[15] Bu tesadüfün Alman fenomenolojisinin daha güncel bir versiyonuyla daha derin bağlantılara yönelik bir araştırmayı imâ etmesi oldukça doğaldı.

"Yanlış bilgi" ya da en azından yanlış yorum, Almanya'da Jaspers'in danışmanlığında, ancak görünüşe göre herhangi fenomenologun danışmanlığında değil, tahsil gören Rus Marksist Alexandre Kojève'e kadar götürülebilir. Alexandre Koyré'nin *École des Hautes Études*'de Hegel üzerine düzenli olarak verdiği dersi devralarak, Hegel'in *Tinin Fenomonolojisi*'ni büyük bir katılımın gerçekleştiği ve daha sonra Hegel'e giriş olarak bir kitap formuna getirilen derslerde yorumlamıştı. Bu derslerde, Hegel'in fenomenolojisinin Heidegger'in fenomenolojisi gibi varoluşsal bir fenomen olarak insanla ilgilenen (kelimenin Husserlci anlamında) "fenomenolojik betimleme" olduğunu kabaca iddia ediyordu. Böyle bir yorum mümkündü, çünkü Kojève'e göre Hegelci yöntem, bu yöntemin incelemeye çalıştığı gerçekliğin aksine, "hiçbir şekilde diyalektik değildi; salt tefekkürâne ve betimleyi-

[15] Kişisel iletişim.

ciydi, yani Husserl'in kastettiği anlamda fenomenolojikti."[16] Hegel ve Alman felsefesiyle iyiden iyiye aşina olan birinden gelen böyle bir yoruma bağlanmak işten değildi.

Bununla birlikte, tesadüf ve yanlış yorum tek başına, iki fenomenolojinin Fransızlar tarafından birleştirilmesini açıklayacak kadar yeterli değildir. Her ikisi de yapıya olduğu kadar somutluğa da duyulan zamanın ihtiyaçlarını karşılıyordu. Hem Hegel hem de Husserl'in fenomenolojileri bilinç problemine ve onun tezahürlerine ilgi duymaktaydı. Bu nedenle, Hegel'in felsefesini diyalektik yönünü önemsizleştirerek, Fransızlar Husserlleştirilmiş Hegel'i sunmakla kalmamış, aynı zamanda Hegelleştirilmiş bir Husserl'i bile takdim etmiştiler. Belki de daha şaşırtıcı olansa, Merleau-Ponty'nin sonunda varoluşçulaştırılmış bir Hegel'i sunmuş olmasıydı.

Bu ortak asimilasyonlar Fransız fenomenolojisinin tinini ne denli etkilemişti? İlerleyen bölümlerde bu nokta üzerinde yorum yapma fırsatı bulacağım. En azından, Hegel'in *Phänomenologie*'si *Logik*'inin yaptığı denli, sıkı mantıksal bir çerçeveyi fenomenler üzerine empoze etmeyecek kadar esnekti.

5. Fenomenolojik Varoluşçuluk ve Edebiyat

Alman fenomenolojisinin akademik havasına (Heidegger'in daha sonra sanat alanına girişi hariç olmak kaydıyla) alışık yeni başlayanları şaşırtmaya teşne olan Fransız fenomenolojisinin bir özelliği edebiyatla yakın bağıdır. Sartre felsefi çalışmalarıyla birlikte, en başından beri kısa öyküler ve romanlar yazıyordu ve 1940'tan sonra tiyatroya ve ekranlara döndüğünde edebi açıdan daha da başarılı oldu. Marcel daima oyun yazarı ve filozof rollerini birleştiriyordu. Jahn Wahl şiirlerini yayımlıyordu, bunlardan bazıları felsefi parçalarıyla aynı kitapta yer alıyordu. Elbette ki Merleau-Ponty'nin durumunda edebi bir üretim faaliyetinin bir kanıtı yoktur. Ancak, bir makalesinde,[17] Simone de Beauvoir'ın ilk romanı *L'Invitée*'yle gösterdiği, roman ve metafizik arasındaki esas bağlantı için etkileyici bir örnek ortaya koymuştur.

---

[16] *Introduction à la lecture de Hegel*, s. 38 f., 447. –Ayrıca bakınız Jean Wahl, "À propos de l'Introduction à la phénoménologie de Hegel par A. Kojéve," *Deucalion* (1955), 77-101; ve Jean Hyppolite'in Husserl'in ve Hegel'in fenomenolojileri arasındaki yakınlığı *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*'da gösterme girişimi, Paris, 1966, ss. 15-16.

[17] *Sens et non-sens*, ss. 54-55; çev. ss. 27-28.

Felsefe ve edebiyat arasındaki bu yakın bağ Fransa'da yeni değildir. Varoluşçuluk sahneye çıkmadan uzun bir süre önce, felsefi fikirler Balzac'ın, Stendhal'in, Proust'un, Valéry'nin, Bernanos'un, Julien Green'in ve özellikle de –belki de roman anlamında varoluşçular üzerindeki en güçlü yerel etkisi olan– André Malraux'nun romanlarında, Alman Kafka'nın ve Hemingway, Dos Passos ve Faulkner gibi Amerikalıların etkileriyle karşılaştırılabilecek etkileyici ifadesini bulmuştu. Ancak, bir yandan "metafizik roman" ve "fikirler tiyatrosu" arasında; öte yandan da felsefe arasındaki bağ hiçbir zaman fenomenolojik varoluşçular konusunda olduğu denli doğrudan ve kişisel olmamıştı.

Bu, Husserl'in fenomenolojisinin bilimsel tininin sorumsuz bir kurguyla ihanete uğradığı ve Kierkegaard'ın varoluşçuluğunun "Baştan Çıkarıcının Günlüğü"ne göre modellenmiş katıksız bir estetizme doğru yozlaştığı anlamına mı gelmektedir? Bu soruya verilecek cevabın bir kısmı Merleau-Ponty'nin "Metafizik ve Roman" üzerine yazdığı makaleden çıkarsanabilir:

> Fenomenolojik ya da varoluşçu felsefe kendine dünyayı açıklama ya da onun olanak koşullarını keşfetme görevini değil, dünyaya yönelik bir deneyimi, dünya hakkındaki tüm düşünceleri önceleyen bir dünyayla teması, formüle etme görevini yükler. Bu, felsefenin ve metafiziğin her yerde hazır ve nazır olduğu anlamına da gelmektedir Bu nedenle edebiyat ve felsefenin görevi birbirinden ayrılamaz. (s. 54)

Çalışmalarında hem romancının hem de felsefecinin işlevlerini birleştiren Simone de Beauvoir söz konusu ilişkiyi çok daha eksiksiz olarak dile getirmiştir:

> Bir filozof öznelliğin rol ve değerini ne kadar canlı vurgularsa, tekil ve zamansal formu altındaki metafizik deneyimi betimlemeye o kadar çok sürüklenir. ... Varoluşçu düşünce nesnel ve özneli, mutlak ve göreliyi, zamansal-olmayan ve tarihseli uzlaştırma girişimidir; o, varoluşun kalbindeki özü ele geçirmeyi umut eder ve öze yönelik betimleme felsefenin kendisinden kaynağını alırsa, roman bizim eksiksiz, tekil ve zamansal hakikatte varoluşun kökensel bir dalgalanışını hatırlamamıza izin verecektir. Metafizik bir roman yaşayan birliğinde ve temel nitelikteki canlı belirsizliğinde bizim olan ve kendini zaman ve sonsuzluğa kazıyan bu kaderi hatırlatmayı başarabilir.[18]

---

[18] "Littérature et métaphysique" *L 'Existentialisme et la sagesse des nations.* Nagel, 1948, ss. 118, 127.

İçeriden yapılan bu yorumlar varoluşçu düşünce ve kurgusal ifade arasındaki bağlantılara iyiden iyiye ışık tutsa da deneyimin imgesel bir dönüşümünün, sahih olmayan bir fenomenin varoluşçuların takas edilemez bir deneyimi doğrudan açıklamasıyla ikame edilişini içerip içermediği sorusu artakalmaktadır. Cevap, daha tipik deneyimleri ve aynı zamanda varoluşçuların – Jaspers'i takip ederek– sınır durumlar (*Grenzsituationen*) olarak adlandırma alışkanlığında olduğu bu aşırı durumları dâhil etmemize izin verdiğini düşündüğümüzde, Aristoteles'in yalnızca "poetika"sının değil, aynı zamanda kurgunun bile tarihten daha doğru olabileceğidir.

Genel özlerin incelemesi olarak fenomenoloji –kurgusal bir yazma faaliyetiyle birlikte ilerleyen– bireylere ve tekil deneyimlere duyulan ilgiyle ilk bakışta pek alakalı görünmeyebilir. Bununla birlikte, eidetik fenomenolojide bile genel bir öze özgörülerine giden yolda bir sıçrama tahtası olarak bireysel örnekler üzerinden yaklaşılacağını hatırlatmakta yarar var. Bu nedenle, Asli Fenomenoloji Hareketi bile büyük şiirin ve imgesel romanın emsalsiz zenginliğinin ve kavrayış keskinliğinin, özellikle de –genel fenomenolojik içgörülerin temeli olarak– bilinç-akışı türünün farkındaydı. Bunun yanı sıra, Husserl özsel bir ilişkiyi incelemenin temeli olarak hayalgücündeki serbest varyasyonun önemini hep vurguluyor ve bu amaçlar için kurgunun salt empirik gözlem üzerindeki üstünlüğünün bile altını çiziyordu. Ayrıca, bilincimizin estetik bir değişikliğe uğratılması en azından varoluşa duyduğumuz inancın paranteze alınmasıyla fenomenolojik indirgemeye benzer.[19]

Bu özellikler fenomenologların kurgusal yazıya duyduğu yakın ilginin olanağını açıklayabilir. Ancak, fenomenolojik ilginin vurgusu genel özden tekilliği içindeki insan varoluşuna döndüğündedir ki edebi yaklaşımın potansiyelleri tümüyle kendini açar. Dolayısıyla, Sartre'ın *La Nausée* gibi romanımsı bir günlük daha önce yaşanan ızdırabın keskinliği bakımından incelenmeyen deneyimleri açmakla kalmıyor, kahramanın emsalsiz durumunun somutluğundan kaynağını alan genel düşünümleri ve özsel içgörüleri de kapsıyordu.

---

[19] Bakınız Husserl'in Hugo von Hoffmansthal'a mektubu, Ocak 1907, *Sprache und Politik*'te yayımlanmıştır. Heidelberg: Lambert & Schneider, 1968, ss. 111-114. – Ayrıca bakınız *Ideen* I, 70: "... kurgu, fenomenolojinin yaşamsal öğesidir."

Bu, felsefi bir araç olarak edebiyatın zayıflığı ve tehlikeleri olmadığı anlamına gelmediği gibi, felsefenin de her zaman edebi araçlarla adamakıllı kaynaştığı anlamına gelmez. Burada, onun başlıca amacını çoğunlukla gizleyen bu felsefileştiren edebiyatın büyük bir bölümü etrafında dönen bir belirsizlik havası varolmaya devam eder. Varoluşçuluğu insan varoluşunun başarısızlığıyla ve onun çirkin yanıyla meşgul olan bir hareket olarak gören bazı yorumlar varoluşçuluğun romanlarına ve oyunlarına gösterilen haddinden fazla dikkatten kaynaklanmış olabilir ve onları, nadiren ortaya çıktığı en hakiki hâliyle, varoluşun tezahürleri olarak nasıl görünüyorlarsa öyle kabul eder. Bu yazılar, yazarın yaşama dair etraflı yorumu bağlamında belli örneklerin anlam ve yerini açıkça ortaya koymaz. Yine de varoluşçuları büyüleyen ve onların edebi girişimler vasıtasıyla ifade etmek istedikleri bu belirsizliğin kimi zaman varolduğu gerçeği reddedilemez. Elbette ki, Fransız varoluşçuların düşüncelerini tam manasıyla anlamak için, onun felsefi ve kurgusal sonuçlarına odaklanmamız gerekir.

6. Fenomenolojik Varoluşçuluk ve Marksizm

Fenomenolojik varoluşçuluk ve komünizm felsefesi arasındaki ikircimli ilişkiler hakkında birkaç söz söylemek yerinde olabilir.

Bir yandan, nefret derecesinde olmasa da, Komünistlerin varoluşçuluğu öznel idealizmin bir formu ve burjuva çöküşünün en son hâli olarak gördükleri uzlaşmaz bir düşmanlık şüpheye yer bırakmayacak şekilde açıktır. Fransız gençliğinin ruh durumuna oldukça çekici gelen bu rakip devrimci harekete yaptıkları saldırıda can sıkan bir unsur da bulunmaktadır.[20]

Durum öte taraftan bakıldığında çok açık değildir. Genel olarak bakıldığında, göze çarpan bir Gabriel Marcel istisnasıyla birlikte, fenomenolojik varoluşçuluğun takipçileri politik anlamda solcudur. Varoluşçular, Devlet sönümlendiğinde ulaşılacak nihai özgürlük söz konusu olduğunda, Komünistlerin nihai amaçlarıyla bile geniş kapsamlı bir anlaşmaya varırlar. Bu amaca ulaşmak için bir devrim formunun kaçınılmaz olduğunu da hissederler.

---

[20] Husserlci fenomenolojinin Fransa'da eğitim gören Vietnamlı bir komünist tarafından daha ciddi bir eleştirisi için bakınız Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique* (Paris, 1951). Husserl Arşivlerinin erken tarihindeki rolü hakkında, bakınız H. L. Van Breda, "Merleau-Ponty et Leuven," *Revue de métaphysique et de morale* LVII (1962), 422 vd.

Öte yandan, aynı zamanda demokrasiyi –geleneksel liberalizmin salt biçimsel demokrasisinin aksine– hakiki demokrasiyi savunurlar. Bu, onların Komünist Partiyle olan politik ilişkilerindeki pek çok kaymayı açıklamaktadır. Sartre Direniş süresince, Komünistlerin olmadığı sol cenah demokratik bir harekete yönelik ölü doğmuş bir girişim ve yenilenmiş taktik bir uzlaşma üzerinden, bir Parti üyesi bile olmadan, dayanışma ruhuyla hareket etmiştir. 1956 tarihli Macar isyanının ve Çekoslovakya işgalinin akıbeti, uzlaşmaz görünen yeni şiddetli kopuşlara götürmüştür. Merleau-Ponty, başlangıçta komünizmin insani yanlarına Sartre'dan daha çok yakınlık duysa da sonunda komünizmin diyalektik mitlerinden yüz çevirerek Komünistler olmadan Fransız solunu yeniden canlandırmaya yönelik yenilenmiş girişimlere doğru dönmüştür ve bu süreçte de Sartre'la tamamen yollarını ayırmıştır. Ancak, komünizmin felsefi dogmaları, yani diyalektik materyalizm söz konusu olduğunda, bir uzlaşma hiçbir zaman söz konusu olmamıştır. Sartre hiçbir zaman bu "nesnelci" felsefeyi saçma olarak nitelendirmekte tereddüt etmedi. Dahası, onu devrimci bir hareket için tutarsız olarak görmekte ve kimi zaman da, devrimci bir program için diyalektik materyalizmin açıkça ifade edilen determinizminden çok daha uygun bir temel olarak özgürlük ve özgürleşme varoluşçuluğunu önerecek kadar ileri gitmektedir.

Kulağa tuhaf gelse de diyalektik materyalizmin bu reddi Marks'ın ve Marksizmin reddi anlamına gelmez. Bu ayrımı kavramak için, bir filozof olarak Marks'ın –diğer ülkelerde çoğunlukla *Komünist Manifesto* ve *Das Kapital*'in Marks'ına dayanan tasvirden kayda değer ölçüde farklılaşan– özgün Fransız tasvirini dikkate almamız gerekir. Yeni Fransız Marks, Marks-Engels Enstitüsü tarafından düzenlenen çalışmalarının ilk cildinde erişilebilen ve Molitor tarafından 1927'de Fransızcaya *Oeuvres philosophiques* adıyla yayımlanan üç küçük cilt hâlinde tercüme edilen erken dönem yazılarından kaynağını alır. Bu post-Hegelci yazıların bazılarında Marks "insan her şeyin kökenidir" diyen bir filozof olarak ortaya çıkar. Bu Marksist hümanizm türüdür ki açıkçası –özellikle Merleau-Ponty'nin erken dönem yazılarında bulunabilen– varoluşçu bir yorum ve özümsemeye uygundur. Bizim sınıf mücadelesinde insanın varoluşsal tarihsel durumunu görmemize bile izin vermektedir.

Fransız varoluşçularının bu sempatileri onların varoluşçulu-

ğuyla ve özellikle fenomenolojik yaklaşımla mı ilgilidir? Fransa dışındaki pek çok varoluşçunun politik olmayan ve çoğunlukla da sağa kayan sempatileri dikkate alındığında, bu en başından beri oldukça şüpheli görünebilir. Aslında, onun Fransız türevi hakkındaki kayda değer olan, varoluşçuluğun burada ilk kez politik bir arenaya girmiş olması ve bütün olarak bakıldığında, komünist olmayan solun yanında saf tutması gibi görünmektedir. Bu, onun politikasının bu yaklaşımdan mantıksal olarak türetileceği değil, yalnızca onunla uyumlu olduğu anlamına gelir. Varoluşçuların politik yazıları pek çok fenomenolojik içeriği de ortaya koymamaktadır. Sartre ve Merleau-Ponty'de olsa olsa sınıf bilinci fenomenolojisinin kalıntıları bulunabilir. Aksi takdirde, fenomenolojik varoluşçuluk ve Marksizm arasındaki bağlantı salt tesadüfidir, Fransız entelektüellerinin somut durumuyla açıklanmaktadır.[21] Bu, onların psikanalize duyduğu ilgiyle paraleldir.

Kaynakça

"French Political Writing," *Politics* IV (1947), 30-76.

[21] "Benim yaşımda olanlar iyi bilir ki iki dünya savaşından bile sonra, onların yaşamlarının büyük meselesi işçi sınıfı ve onun ideolojisiyle sürekli yüzleşmeydi; bu onlara dünyanın ve kendilerinin kaçınılmaz bir tablosunu sunuyordu. Marksizm sadece bir felsefe değildir. Fikirlerimizin iklimi, onların beslendiği çevre, Hegel'in Nesnel Tin olarak adlandırdığı şeyin hakiki hareketidir Burjuva düşüncesinin ölümünden bu yana, Marksizm tek başına Kültürün kendisine dönüşmüştür; zira o, insanları, onların çalışmalarını ve olayları anlamamızı sağlayan bir ilkedir" (J. P. Sartre, "Le Réformisme et les fétiches," *Les Temps modernes* XI (1956), 1158; ayrıca bakınız XIII (1957), 348 vd., *Situations* VII'de tekrar basılmıştır).

IX
BİR FENOMENOLOG OLARAK GABRIEL MARCEL (1889-1974)

1. *Marcel'in Fenomenolojik Hareketle İlişkileri*

Fransa'da fenomenolojinin öncü nitelikteki araştırmasında Jean Hering, "bağımsız bir fenomenolog" olarak Gabriel Marcel'e yönelik iki sayfalık tartışmayı şu açıklamalarla sonlandırmıştı: "Şunu teyit edebileceğimize inanıyorum: (imkânsız olanı hayal edersek) Alman fenomenolojisi Fransa'da bilinmeseydi bile, yine de fenomenoloji orada kurulurdu ve bu, büyük ölçüde, Gabriel Marcel'in etkisi sayesinde olurdu." Eski tarz bir fenomenolog ve varoluşçu olan Hering, Marcel'in "araştırmaya" ve şeylerin "özü"nü, onları bize sunan bilinçten ayırmadan, "incelemeye duyduğu ilgi"ye; *Weltanschauungsphilosophie*'nin "saçmalığı"na verilen anlama; ve fenomenleri "yalnızca" başka bir şeye indirgeme "çılgınlığı"ndan alıkoyan "sahip olmak" gibi fenomenlere yönelik somut çalışmalarına atıfta bulunarak bu kayda değer tahmini destekliyordu.[1]

Öte yandan, böyle etkili bir tahmine rağmen, Marcel'in hiçbir zaman fenomenolog olduğunu bizzat söylemediği gerçeği varlığını sürdürmektedir. Yayınları da fenomenolojinin ve Fenomenolojik Hareketin olumlu ya da olumsuz, kapsamlı bir tartışmasını içermez. Bu nedenle, Husserl'in adı Marcel'in çalışmalarında neredeyse hiç geçmez. Her ne kadar, Gifford Derslerinde, Husserlci felsefenin yönelimsel olarak, yani kendi dışındaki bir şeye atıfta bulunan bilinç kavrayışını geliştirmiş olduğunu iki kere beyan etse de[2], *Varolmak ve Sahip Olmak*'ta, "Alman fenomenologlarının terminolojisinin yanı sıra, Husserlci terminoloji"yi de kullanmaktan bilerek kaçınır.[3] Ancak, bu tikel öğretiden ayrı olarak,

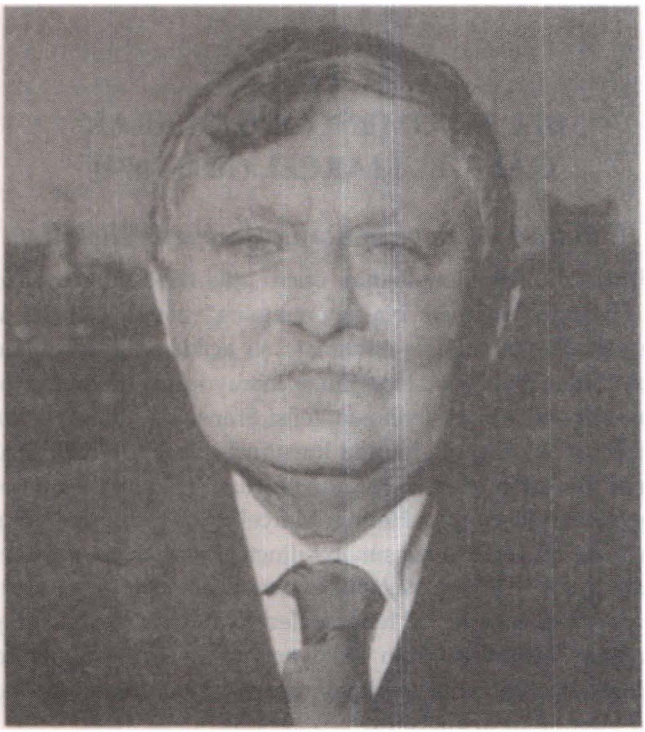
---

[1] Marvin Farber, ed., *Philosophical Thought in France and the United States*, s. 75.

[2] *Être et avoir* (EA) s. 228; tr. s. 158.

[3] *Le Mystère de l'Être* I, 60 vd., 188; çev. 63, 211; ayrıca, *Les hommes contre l'humain* içinde, s. 101, burada Brentano da yönelimsellik fikriyle bilinmektedir.

Husserl'in Marcel'in felsefesi ve fenomenolojisi üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğu yönünde bir emare yoktur.[4]



18-Gabriel Marcel

Marcel için, Fenomenolojik Harekette en önemli figür Max Scheler'di. Onlar arasında kişisel bir temas bile vardı. Ancak fenomenolog Scheler'in mi yoksa insan ve metafizikçi Scheler'in mi Marcel'i daha fazla etkilediği belli değildir. Yine de Scheler'in *Ressentiment* üzerine çalışmaları gibi somut fenomenolojik çalışmalar Marcel için o kadar önemliydi ki onun hakkında yayım-

[4] 1953 yılındaki unutulmaz bir mülakatta, Marcel bana Husserl'in *Ideen*'inin Almancasını çıktıktan hemen sonra gördüğünü, ancak ondan etkilenmediğini ve ne içeriğini merak etmediğini söylemişti. Onunla kişisel olarak tanışmadan katıldığı Husserl'in 1929 yılındaki Sorbonne dersleri onda tipik Alman akademisyeni izlenimi bırakmıştı. Husserl'in dini yaşamı hakkındaki son zamanlarda edindiği bilgi ona bu izlenimi sorgulatmıştır.

lanmamış bir makale yazmıştı.[5] 1933'den sonra, Marcel Scheler'in başlıca öğrencilerinden biri olan Paul-Ludwig Landsberg'le yakın temas kurmuştu.

Marcel, Heidegger'e karşı tuhaf bir hayranlık duymaktaydı. 1950'lerde Freiburg'da onu ziyaret etmişti. Bu olgudan söz ederek, ondan "bu zor filozof, şüphesiz ki zamanımızın en derini olmakla birlikte bir rehber bulma umuduyla yüzünü ona dönen gençliği etkili bir şekilde yönlendirebilen açık yönergeler benzeri bir şeyi formüle etmekten yoksundu."[6] Marcel, üzerine yoğun çalışmalar yaptığı *Sein und Zeit*'a defalarca atıfta bulunmuştu. Aynı zamanda Heidegger'le kendi ilgileri arasındaki paralelliği de kabul ediyordu. Ancak bu onu Heidegger'in bakış açısının kasvetli yanına, sevdiklerinin ölümünden ziyade kişinin kendi ölümüyle olan meşguliyetine karşı çıkmaktan ve Heideggercilerin caka satmalarını önemsememekten alıkoymuyordu. Ancak tekrardan, Marcel Varlığın ve varoluşun düşünürü olan Heidegger üzerine yaptığı yorumlarda, fenomenolog Heidegger'e özel bir ilgi göstermiyordu.

Marcel'in Fransız "varoluşçuları" arasındaki baş rakibi şüpheye yer bırakmayacak şekilde (çok daha yaşlı Marcel'i pek önemsemeyen) Sartre'dı. Yine de başlangıçta bazı dostça temaslar olmuştu.[7] Ancak, *L'Être et le néant*'ın 1943'te yayımlanmasından sonra, Marcel şiddetli saldırılarını Sartre'ın felsefi duruşunu reddetmeden onun ontolojisine ve toplum felsefesine yöneltmiştir. Bununla birlikte, Sartre'ın fenomenolojiyle bağlantısı bu eleştirilerde yer almamıştır. Sartre'ın Husserl ile ilişkisinden bahsedilmemiştir bile, ancak Heidegger'e olan sınırlı borcu vurgulanmıştır. Merleau-Ponty konusunda, Marcel görünüşe göre kendini yazılı olarak ifade etmemiştir.

Açıkçası, o zaman Marcel'in bir bütün olarak Fenomenolojik Hareketle ya da onun temel temsilcilerinden herhangi biriyle özdeşleşmek gibi bir niyeti yoktu. Aslında, onları büyük ölçüde bi-

---

[5] Troisfontaines, Roger, *De l'Existence à l'être*, II, 424.

[6] *L'Homme problématique*, s. 147. Ayrıca bakınız "Autour de Heidegger", *Dieu vivant* I içinde, 1945, 89-99; ve *Pour une sagesse tragique et son au-delà*, 1968, Böl. 4.

[7] Dolayısıyla Marcel, Sartre'ın evinde okuduğu aynı yazıya atıfta bulunuyordu; bakınız "Existence et liberté humaine", *Les grands Appels de l'homme contemporain* içinde, 1946, *Philosophy of Existence*'de (s. 36) tercüme edilmiştir. Bu bağlamda Marcel Sartre'a yapışkan olana [the viscous] dair bir analizi önermiş olduğunu belirtiyordu.

reysel düşünürler olarak görüyor ve onların fenomenolojik yönelimine pek ilgi göstermiyordu. Öte yandan Marcel, Jaspers'in yapmış olduğu gibi, fenomenolojiye karşı belli bir duruş da hiçbir zaman sergilememişti. Bu ilişkiye yönelik kendi görüşü uyarınca, dışarıdan olsa olsa bir sempatizan olarak görülebilirdi. Ancak, daha spesifik temeller üzerine kurulu olan ilişkisini tartışmadan önce, Marcel'in fiili çalışmalarında fenomenolojinin rolünü belirlemek en iyi şey olacaktır.

Bu ilk olarak "fenomenoloji" teriminin Marcel'in yazılarındaki rolünü dikkate alarak yapılabilir. Bunların hiçbiri ana başlıkta onu içermez. Fenomenoloji ilk olarak 20 Ekim 1920 tarihli, yani bir Hareket olarak fenomenolojinin hâlâ pratik olarak Fransa'da bilinmediği bir zamanda Marcel'in *Journal métaphysique*'inin (1927) ikinci bölümünde bir maddede geçmektedir. "Kişisel yaşamın koşulları"yla ilgilenen söz konusu pasajda, Marcel fenomenolojik ve ontolojik bakış açısı arasında ayrım yapıyordu; ilki bir varolanın kendine bir kişilik olarak görünebildiği koşullarla ilgilidir. Ancak, bu ayrımı yaptıktan sonra, Marcel hemen sonra ontolojik ya da metafizik bakış açısına dönmüştür.

Fenomenoloji 1929'da yayın hayatına başlayan ve Marcel'in ikinci felsefe kitabı *Être et avoir*'ın (1935) ikinci yarısını dolduran bir *Journal*'in devamında belirgin bir şekilde ortaya çıktı. Söz konusu kitap Marcel'in Alman fenomenolojisinin bütünüyle farkında ve onunla aşina olduğunu göstermektedir.[8] 1933'te, günlük de "Ölümün Fenomenolojik Çehreleri"ni tartışmaktadır (*EA* 79 vd.) ve intihar fenomenolojisine dair kısa bir bakışı ortaya koyar; bununla birlikte, bu bakış "hiper-fenomenoloji"ye atıfla doğrudan karşılaştırılabilir. Bu günlük maddeleri Marcel'in 1933'te Lyon Felsefe Topluluğuna sunduğu ve hemen ardından da *Recherches philosophiques*'te (1933/34) yayımladığı "Bir Sahip Olma Fenomenolojisinin Taslağı"na yol açacaktır. Müteakip yıllarda, üç makale daha fenomenolojik başlıkla çıkacaktır.[9] Gifford Dersleri (1950) ve *Les Hommes contre l'humain* (1951) gibi çalışmalarda,

---

[8] Bakınız 5 Ağustos 1929 tarihli girdi, tesadüf o ki bu Husserl'in Sorbonne derslerini verdiği yıldı (*EA* 49).

[9] "Aperçus phénoménologiques sur l'être en situation" (1937), ilk olarak *Recherches philosophiques*'te, daha sonra da *Du Refus à l'invocation*'da (1940) yayımlanmıştır; aynı kitap "Phénoménologie et dialectique de la tolérance" başlıklı bir denemeyi içermektedir. Bir "taslak", "Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'espérance" (1942) *Homo viator*'un (1945) temel bölümünü oluşturmaktadır.

Marcel "fenomenolojik" kelimesini, serbestçe, ancak daha az göze çarpan biçimde, kendi analizlerinden bazılarına eklemiştir. "Fenomenoloji"ye yapılan atıflar, *Présence et Immortalité*'de (1959) ve özellikle de 1938'den 1943'e dek devam eden, bu kitabın içerdiği, *Journal metaphysique*'in devamında oldukça sık görülmektedir. *İnsan Onurunun Varoluşsal Arkaplanı*'nda (1963) Marcel "Sartre'ın tanımladığı şekliyle varoluşçuluğu" desteklemeyi reddederken, "deneyimin saf düşünce olarak adlandırılabilecek şey üzerindeki önceliğinin titizlikle korunması gerektiği yönündeki fenomenolojinin hakları"nı savunuyordu (s. 96). *Trajik Bilgelik*'te (1968) "Yaşam ve Kutsanmış" başlıklı bölüm özellikle fenomenolojik bir çalışma olarak adlandırılır.

Bu olgular Marcel'in kendi düşüncesinde bile böyle bir fenomenolojinin ana tema olmadığını göstermektedir. Bu terimi Alman fenomenolojisi Fransa'da etkili olmaya başladıktan sonra, hatta fenomenolojinin Almanca kullanımlarına dahi atıfta bulunmaksızın, kullanmıştır, buna karşın yirmilerde *Metafizik Günlük*'te ilk kez tartıştığı türde konulara uygulamıştır. Bir etiket kullanmak yerine, bu konuları yeni bir tarzda ele alına temelinde, Marcel'in ilk özgün Fransız fenomenologu ünvanının değerlendirilmesi gerekiyor.

Bununla birlikte, bu, Marcel'i kendine has Fransız fenomenolojisinin başlatıcısı olarak gösterseydi bile, daha geniş kapsamlı Hareket içinde onu oldukça marjinal bir pozisyonda bırakacaktır. Ancak bir faktör daha dikkate alınmalıdır: Marcel'in bazı önde gelen Fransız fenomenologları üzerindeki etkisi. Onlar arasında Paul Ricoeur gibi sağlam bir fenomenoloji öğrencisi de bulunmaktaydı. Kimi zaman Merleau-Ponty'nin hem konu seçimi hem de yaklaşımı itibarıyla, Marcel'den güçlü bir uyarım aldığı yönünde de güçlü emareler bulunmaktadır.

Demek ki Marcel'in pozisyonu kendine hastır. Marcel, fenomenolojiyi sınırlı ölçüde kullansa da kesinlikle bir fenomenolog değildir, yine de fenomenologların başlıca ilham kaynaklarından biridir. Onun üstlendiği rol Franz Brentano gibi Almanya'da fenomenolojinin hazırlayıcılarıyla uzaktan da olsa mukayese edilebilir. Ancak, burası mukayesenin sonlanacağı noktadır. Zira, yeni bilimsel bir felsefenin ve psikolojinin kurucusu Brentano ile Varlığın yeni mistisizmini araştıran Marcel arasında elbette ki çok az benzerlik bulunmaktadır.

Marcel'in fenomenolojik "araştırma"sının doğası ve yerini

tartışmadan önce, gelişiminin başlıca evrelerini ve ana ilgi alanlarını fenomenolojisi için sahip oldukları önem açısından anahatlarıyla özetlemeye çalışacağım.

2. *Marcel'in İlgisi*

Çok az çağdaş düşünür Marcel kadar yoğun kişisel bir tarzda felsefe yapıyordu. Bu nedenle, ana melodilerini/temalarını [central themes] (müzikal bir terim Marcel'in dramanın yanı sıra müzikte de ek ilgi alanı göz önüne alındığında özellikle yerindedir) ifade ettiği ne otobiyografik açıklamalar ne de formülasyonlar konusunda bir eksiklik bulunmaktadır. Bunlardan, 1940'ta özellikle kısa bir açıklama hâlinde yazılanı bir başlangıç noktası olarak seçebilirim:

> Felsefi gelişimime ilk bakışta çelişkili görünen iki ön kabulün hâkim olduğunu söylemek zorundayım ilkini varlığın gerekliliği (*l'exigence de l'être*), ikincisiniyse, tekilliği içinde yakalandıkları ve aynı zamanda onları birbirine bağlayan gizemli ilişkiler bakımından temas edilen varolanlara musallat olma (*hantise*) manasında adlandırıyorum (*RI* 192 vd., çev. s. 147).

"Varlığın Gerekliliği": Bu tabir Marcel için "tüm mucizelerin mucizesi"yle, yani Heidegger'de temel mesele olan bir Varlığın varolmasıyla, büyülenmekten daha fazlasını imâ eder. Gerekililik, Marcel'in her şeyin sadece bir görünüş ve yanılsama olduğu yönündeki bir olanağa rağmen özellikle deneyimliyor göründüğü bir şeydir (*PA* 51). Bu yalnızca bir tefekkür meselesi değil, varlıkta sahip olduğumuz payın tanınmasıdır. Deneyime empirizmin gözden kaçırdığı "ontolojik ağırlığı"nı (*poids ontologique*) verme ve "gerçekliğin ısırığını/tokadı"nı (*la morsure du réel*) deneyimleme dürtüsü ardında (*RI* 89; çev. 64) varlığa "katılma" dürtüsü de yatmaktadır. Varlıkla hemhâl oluşumuz: Bu aslında Marcel'in en sistematik çalışmasının başlığıyla, *Varlığın Gizemi*, ifade ettiği şeydir.

Marcel'in Varlığın gizemine yaptığı vurgunun, yeni bir agnostisizm olmasa da yeni bir mistisizme karşılık geldiğini düşünmek işten bile değildir. Aslında, Marcel bizzat, *Journal Métaphysique*'in Girişinde, amaçlarından biri olarak "saf mistisizm"den (*mystique pure*) söz etmiştir. Bu nedenle, Marcel'in "gizem" terimini kullanışının oldukça kişisel olduğunu fark etmek

önemlidir. Bu hiçbir şekilde Varlığı nüfuz edilemez bir sırra dönüştürmez. Marcel'in yalnızca *Journal Métaphysique*'ten sonra ele alınan problem ve gizem arasındaki ayrımı bir çözümün olanağı ya da olanaksızlığı sorusuyla ilgili değildir. Marcel için, gizem ve problem arasındaki önemli fark problemin, Yunanca düz anlamın imlediği gibi, önümüze "fırlatılması" ve böylelikle de nesneleştirilebilmesidir, buna karşın gizem "benim bizzat ilişkiye girdiğim (*engagé*) bir şey" ve sonuç olarak bende olanla benim önümde olan arasındaki ayrımın anlamını ve başlangıçtaki değerini yitirdiği bir alan olması dışında düşünülemez" (*EA* 169). Başka bir deyişle, Marcel varlığın gizemini gizemlilikten değil, aslında varlıkla hemhâl olduğumuz, ona katıldığımız, hakkında gizli ya da "gizemli" hiçbir şeyin olmadığı bir olgudan ibaret olduğunu görür. Bu "gizem"i kabaca bizi çepeçevre saran, kendisinden kaçamayacağımız bir fenomen olarak tanımlamak daha az yanıltıcı olurdu. Marcel'in kullandığı anlamıyla metafizik, bu anlamda varlığın gizemine odaklanır *(braquée)* (*EA* 146).

Marcel'i "etkisi altına alan" [haunt] diğer bir "zihinsel meşgale", her ne kadar bunu felsefesinden ziyade oyunlarında ele alsa da, en az onun kadar önemlidir: Tekil Bireylere–Marcel kendisini nispeten geç bir tarihte tanısa da bize Kierkegaard'ı hatırlatabilir– ve onların öznelerarası ilişkilerine duyulan ilgi. Bu problemin ilk formu Marcel'in her yana sirayet eden sorusunun ardında yatmaktadır: "Ben neyim?" Bu tür nesnel rollerimize, meslekle rimize ya da adımıza atıfta bulunarak alışılageldik cevaplarımızla imâ edilen kendinden emin bir yanıttan kaçınır. Bu soruları bir kenara atan (*escamoter*) her felsefe, Marcel'e göre idealizm böyle yapmıştır, bu olguyla yetersiz bulunur. Öte yandan, – felsefenin başkalarıyla kaçınılmaz ilişkimizin "gizem"i içinde karşılaşmak zorunda olduğu– somut kişiler arası ilişkilerin düşüncelerimizi ele geçiren bir anlamı da mevcuttur. Bunu yapmak geleneksel anlamda kabul edilenden daha somut ve derin bir empirizmi gerektirir.

Dolayısıyla, ilişkiye girdiğimiz, katıldığımız ve Marcel'in düşüncesinin odağı olan sadece Varlık değil, aynı zamanda varolanlardır. Katılma fikri Marcel'in insan varoluşu kavrayışı için temeldir. Varoluş aslında bir-durum-içinde-olmaktır ve temel bir durum Varlığa ve varolanlara katılışımızdır. Aslında, diğerleriyle-birlikte-varlık benliğin tam da doğasıdır. Böyle bir varoluş kavrayışının, kabul edilir edilmez, soyutlanmış bir öznenin nes-

neleriyle, diğer öznelerle ve hatta Tanrı ile olan bağlantısını açıklamakta bir zorluk çekmediğini görmek kolaydır.

İnsan, böyle bir anahtarla Marcel'in eksiksiz bir felsefe sistemi geliştirme pozisyonunda olduğu beklentisi içinde olabilir. Ancak onun düşüncesinin karakteristiklerinden biri hiçbir hırsının olmayışıdır. Bir ölçüde bu, bize hazırlop yanıtları vermeyen, onun felsefesinin temel işlevine yönelik kavrayışıyla açıklanabilir. Onun esas misyonu aktarılabilir bir bilgiyi öğretmek ve vermekten ziyade onu uyandırmak, duyarlı hâle getirmek ve çekici kılmaktır. "Araştırma"nın anlamı okuru araştırmaya dâhil ederek iletilebilir ancak. Marcel'in tasavvur ettiği şekliyle "somut felsefe" yalnızca somut bir deneyimle ve başkalarındaki somut deneyimleri geliştirerek elde edilebilir.

Öte yandan, metafizik bir sistemin aslında Marcel'in felsefi kapsamı içinde olmadığını düşünmek için de bir neden bulunmaktadır. Günlük formunu kullandığında, bir düşünür olarak en güçlü hâlini ortaya koymaktadır. Aşina olduğu Lüksemburg bahçelerinde ya da yazıda yabanda dolaşırken aklına düşen ve masasına döndükten sonra yazıya döktüğü bir içgörüden başlayacaktı. Onun makaleleri bile destekli bir argümanın tutarlılığından yoksundur. Belli bir birliği sağlayan özellikle kişiliği, renkli kişiliğiydi. Marcel'in felsefe sistemi fikrine yönelik tavrında ikircimli bir şeyler vardır. Bir yandan, felsefi düşüncenin sistematik bir organizasyonuna dair fikre içerliyor görünmektedir; görünüşe göre bu duygunun idealist gelenekle kopuşunda önemli bir payı bulunmaktaydı. Ancak kimi zaman kendi düşüncesini birleştirme "gerekliliği"nden kaçamayacağı yönünde bir hisse de kapılmıyor değildi. Gifford Derslerinde bizzat kendi ana temalarını kapsamlı bir şekilde, ancak sınırlı bir başarıyla, sunmayı denemişti. Dolayısıyla, Cizvit Roger Troisfontaines Marcel'e onun kendisi için uyarıcı görevi görmesi amacıyla düşüncesinin bir özetini takdim ettikten sonra, Cizvit Roger Troisfontaines'dan kendi düşüncesinin birlikli bir resmini hazırlamasını istediği yönünde Marcel'e dair alışılagelmedik bir sahneye tanık oluyoruz (*De l'Existence à l'etre*, II, 376). Troisfontaines bu konuda Marcel'in memnuniyetini elde etmiş görünüyor. Paul Ricoeur'ün Marcel ve Jaspers'e dair karşılaştırmalı çalışmasıyla birlikte, Marcel tarafından da tavsiye edilen, 1968'de ikisi arasındaki altı diyalogun eklendiği kitabı Marcel'in düşüncesinin ciddiyetle çalışan bir öğrencisi için emsalsiz değerdedir. Öte yandan,

bu çalışmalar pek çok soruyu, özellikle Marcel'in fenomenolojisiyle ilgili olanları cevaplanmamış ya da yalnızca kısmen yanıtlanmış bırakır. Sorulara cevap bulmaya çalışırken temel motifler ışığında, ilkin Marcel'in düşüncesinin gelişimini anlamaya ve daha sonra da fenomenolojinin, onun düşüncesi gelişirken, onun için üstlendiği rolü belirlemeye çalışacağız.

3. Felsefesinin Gelişimi

Birkaç Fransız felsefeci yüzyıl başındaki Anglo-Amerikan felsefesiyle Marcel kadar haşır neşirdi. Kaygıları olan bir düşünürde, insanın Varlığın gizemine katılışının idealist bir yorumunda başlangıç niteliğinde bir ilgi bulmak şaşırtıcı değildir. Ancak alışılagelmedik olan, idealizmin Anglo-Amerikan gelişimine duyduğu ilginin kapsamıdır. Alman idealizmiyle ilgilenmesi Coleridge'in Schelling'le ilgili olarak metafizik fikirlerle uğraşan bir elyazmasında ilk ifadesini bulmuştur. Yeni-Hegelcilik onu kayda değer ölçüde çekmişti, özellikle Bradley'in ortaya koyduğu türü. Dolayısıyla, Bradley'in içsel ilişkiler öğretisi onun üzerinde kalıcı bir etki bırakmıştı. Ancak, Bradley'in monizminin imâ ettiği bireyin göz ardı edilmesini telafi etmiyordu. Bu olgu kendi başına, Marcel'in *Dünya ve Birey*'in yazarına, Josiah Royce'a duyduğu ilgiden büyük ölçüde sorumludur. Marcel ilk önemli çalışmasını Royce'a ithaf etmiştir; bu çalışma *Revue de Metaphysique et de Morale*'de (1917-18) üç makale hâlinde yayımlanmış, "La Metaphysique de Royce" başlığıyla 1945 gibi geç bir tarihte bir kitap formunda tekrar çıkarılmıştır; söz konusu çalışma W. E. Hocking'e göre "şu zamana dek bildiğim kadarıyla, Royce'un metafizik düşüncesi üzerine yazılan en iyi monograf"tır.[10] Bunun yanı sıra, Marcel Royce'un metafiziğinde "metafizik bir probleme entelektüalizmin ve sezgi felsefesinin dar sınırlarının çok ötelerine geçen bir çözüm sunmaya yönelik en gözü pek girişimlerden birini" görüyor ve ona "içine battığımız (*baigner*) ve onsuz bir hiç olduğumuz sahih ve derin entelektüel deneyimi tanıyan" filozof olarak hayranlık duyuyordu (Giriş). Dahası, 1956 tarihli İngilizce tercümeye Önsözde Marcel, Royce'un "ben"in zorunlu korelatı olarak "sen"in "keşfi"nde yardımcı olmasıyla onun güvenini kazanmıştır. Böylelikle, görünüşe göre Royce Marcel'e mutlak idea-

[10] "Marcel and the Ground Issues of Metaphysics," *PPR* XIV (1954), 449.

lizmden somut kişisel varoluş felsefesine giderken bir uğrak noktası sağlıyordu. Bu onu Royce'un öğretilerinden bazıları konusunda çıkardığı "Sonuçlar"da ciddi önkoşullar ileri sürmekten alıkoymaz. Böylelikle, Marcel Royce'u monizmle suçlamadan, onun tuzaklarından bazılarına düşmekten sakınamayacaktı. Bu amaç doğrultusunda, Marcel "Royce'ta önemli öğelerini gördüğümüz ve W. E. Hocking'de kesin hatlarıyla çizilen Varlığa katılım teorisini" kullanmayı tavsiye ediyordu. Böyle bir kullanım

bizi, metafiziğin asıl nesnesi için yetersiz olan kategorilerle kesin bir kopuşa ve entelektüel yaşamın daha az sistematik, ancak daha derin bir yorumuna sürükleyecektir: Bu türde bir felsefe, kaçınılmaz bir şekilde ona karşı şiddet (*contraintes*) uygulama eğiliminde olan güvenceler için gerçeğe ısrarla başvurmaktan kaçınır ve sevgi ve aşk düzenini açıkça tanıma eğilimindedir; bu düzende ilişkiler varolandan varolana, tek rasyonel sisteme doğru birleşip katılaşmasından çok uzak olarak, O'na inandıkları ölçüde Tanrı'ya katılan dayanışmacı ve ayrı bireylerin ifadesi olarak kalmaya devam edecektir.

Marcel şimdi bu hedeflerle somut bir felsefeye doğru çabalarını yöneltmiştir. Bu özgürleşmenin basamaklarının izi müteakip çalışmasında sürülebilir.

Journal métaphysique, 1927'de yayımlanmıştır, pek çok durumda Marcel'in en karakteristik çalışması olmakla birlikte en kolay okunanı değildir: "Karakteristiktir" çünkü Marcel'i fikirleriyle en yoğun mücadele halindeyken ve aynı zamanda yaklaşımının güçlü yönlerini ve sınırlarını gösterir; "kolay değildir", çünkü Marcel'in dolambaçlı yolları çok sık olarak, net sonuçlara ulaşmadan ve daha sonra devamı ya da özeti olmadan sık çalılıklarla son bulur.

"Metafizik" sıfatı geleneksel metafiziğe yönelik bir girişim beklentisine yöneltmemelidir. Doğrudur, bu kitapta beden ve ruh arasındaki gelenekselleşmiş bir ilişki gibi problemlere değinilir. Ancak, Marcel için metafizik aşkın bir merak meselesi (*curiosité transcendante*) değildi sadece; olma iştahının (*appétit d'être*) bir ifadesiydi. Bu nedenle, metafizik kişisel bir yeniden-yönlenme (*redressement*) ve hatta –insanın dünyadaki alışılagelmiş mevkisini temelde kabul edilemez bulduğu gerçeğinden kaynaklanan– gerilimin (*détente*) ortadan kaldırılması meselesidir (17 Ekim1922). *Journal métaphysique*, yazarının kendini idealist metafizikten kurtararak –varlığın gizeminin metafizik bir düşün-

cenin merkezine dönüştüğü– bir varoluş felsefesi geliştirdiği böyle bir yeniden-yönlenmenin kaydı olarak yerinde bir şekilde tanımlanabilir. Henri Bergson ve William Ernest Hocking'in her ikisine de ithafı kesinlikle anlamsız değildi. Çünkü onlar bu özgürleşmede temel önemdeydi. Hocking'e göre, toplumsal ve dini düşüncesinde yaşadığı uyarılmanın baş sorumlusu Marcel'di. "1937 tarihli temel projesi"ndeki açıklamada (*Présence et Immortalité*, s. 23), Marcel diğer hiçbir felsefi metnin Hocking'in *İnsan Deneyiminde Tanrı'nın Rolü* başlıklı metinde başkalarına yönelik kavrayışımızla kendi kavrayışımız arasındaki yakın bağlantıyı tanıtlamasının kendisini o denli etkilemediğini yazacak kadar ileri gitmişti. Bu övgü Hocking'in New Hampshire'deki ilk kişisel karşılaşmalarından sonra, *Büyülü Bilgelik*'e yazılan Önsözde dokunaklı bir şekilde güçlendirilmektedir.

1914'ün ilk aylarında yazılan *Journal métaphysique*'in ilk bölümü, büyük ölçüde, Marcel'in Varlığa yönelik daha dolaysız bir yaklaşıma yer açmak için idealist metafiziğin yükünden kendini kurtarma girişimini içermektedir; aslında bu özgürleşmenin araçları, Marcel'in kendi görüşüne göre hâlâ diyalektiktir. İkincisi, 1915'ten 1923'e dek devam eden daha büyük kısmı, daha yapılandırmacı bir doğadadır. Bilinçle ilişkisi içinde beden duyumu ya da deneyimi gibi rasyonalist düşüncenin göz ardı ettiği ya da bir kenara attığı fenomenlere yoğunlaşmaktadır. Bu kısım Marcel'in, kendi medyumvari deneyimlerine dayanarak Savaş süresince yoğun bir şekilde ilgilendiği bir meseleyle de uğraşmaktadır: Psişik fenomenler. Marcel'in bizzat gördüğü şekliyle ana sonuç, bu düşünümlerin, belli bir rasyonalizmin otomatik olarak ona yüklediği aşkın bir değeri hakikatinden yoksun bırakabileceğidir (*déstituer*) –ve aynı zamanda idealizmin onu yoksun bırakmak istediği bu metafizik önceliğe varoluşunu verir (s. XI). Demek ki *Journal* (JM) Fransız varoluş felsefesinin ilk asli ifadesi olarak kabul edilebilir pekâlâ.

Pek çok durumda bu *Journal*'in yayımlanması eşsiz bir olaydır. Daha önce de pek çok felsefi günlük vardı, sadece Berkeley'in *Felsefi Yorumları* ve Maine de Biran ve Amiel'in mahrem günlüklerinden bahsetmemiz gerekirse. Ancak bu günlükler ölümlerinden sonra yayımlanmıştı. İşin aslı Marcel bile düşünümlerine yönelik bu kayıtları başlangıçta yayımlamayı düşünmüyordu; büyük bir bölümü henüz yayımlanmamıştır. Marcel çıkardığı sonuçları sistematik bir çalışmada yoğunlaştıramadığı

sonucuna vardığında, ancak dört yıl sonra ikinci bölümün son girdisi *Journal*'de yayımlanmıştı. O zamana dek bu başarısızlıktan da yararlanabileceği kararına varmıştı.

Bununla birlikte, *Journal* yayımlanmadan önce, Marcel çıkardığı başlıca pozitif sonucu, "varoluşun nesnellik üzerindeki önceliği"ni (yani bilimin ve bilimsel felsefelerin nesnel yaklaşımını) 1925 tarihli *Revue de métaphysique et de morale*'de bir makalede yayımlamıştı. Bu makale Marcel'in önceliğini bağımsız bir varoluş filozofu olarak tesis ederken, o zamanlar Kierkegaard'ın bile farkında değildi, Marcel'in kastettiği anlamda varoluşun öncelikle tekil bir bireyin varoluşu anlamına gelmediğini, tüm varolanları kapsadığını aklımızdan çıkarmamalıyız. Varoluşun ya da "varoluşsal bir endeks"in önceliği iddiasında bulunan Marcel öncelikle dünyanın varoluşunun şüphe-götürmezliğini ortaya koyuyor, dünyayı salt düşüncemizin nesneleri olarak nesnel karakterinden (*objectivité*) ayırıyordu. Zihin kendini –ne bildiği tikel bir şeyin varoluşuna, ne de genel olarak varoluşa değil, varolan evrenin kendisine atıfta bulunan– şüphe-götürmez bir güvenceyle donanmış olarak buluyordu.

Şimdiye dek bir yöntem olarak fenomenolojiden söz edilmedi.[11] Ancak uygun bir yöntem probleminin Marcel için çok daha aciliyeti olduğu fark edilecektir. Bu nedenle, dikkatsiz bir analizin yok etmiş olduğu varoluşun devamlılığını yeniden eski hâline getirmek için tasarlanan bir düşünceye dair fırsat düştükçe yapılan atıfları fark edebiliriz (*JM* 324).

Yirmilerin sonu boyunca, Marcel enerjisinin büyük bir bölümünü oyun yazma ve tiyatroya yöneltti. Yine de bu onun için bir ek işten daha fazlasıydı, çünkü onun oyunları felsefi fikirlerinin gelişimi için büyük bir önem taşımaktaydı. Bu, söz gelimi onun bir sonraki önemli felsefi beyanının bu oyunlardan birine (*Le Monde cassé*) ilişkilendirilmiş olduğu gerçeğinde vücut buluyordu. Şundan da söz etmek gerekir ki 1929, belli herhangi bir krizin değil, bir farkına varışın -bir farkına varış ki Katolik bir tavrı hâlihazırda benimseyen dostu François Mauriac'tan aldığı bir mektupla hız kazanmıştır- sonucu olarak sadakat gerektirmeyen bir dinden Katolikliğe geçtiği yıldı. Bu hiçbir zaman onu Skolastik felsefeye karşı çıkmaktan alıkoymamıştır.

---

[11] Sadece geriye yönelik olarak Marcel *Entretiens avec Paul Ricoeur*'ünde (s. 31) 1919'da *Günlük*'te ulaştığı "perception phénoménologique"e atıfta bulunmaktadır.

Az önce söz edilen oyunun başlığı (*Kırılmaya Uğramış Dünya*) modern dünyanın saat zembereğinin artık çalışmadığını, çünkü Marcel'in "ontolojik gizem" olarak adlandırdığı şeyin anlamını yitirdiğini imâ etmektedir. Bu oyuna yazılan felsefi Ekte, Étienne Gilson onu Bergson'un *Introduction à la métaphysique*'iyle karşılaştırmıştır, yalnızca bu gizemin anlamını açığa kavuşturmaya çalışmıyor, aynı zamanda onu eski hâline getirmenin uygun yöntemi olarak da ele almayı üstleniyordu. "Formülasyon (*position*) ve Ontolojik Gizeme Somut Yaklaşımlar" anlamına gelen başlık "somut" bir yönteme duyulan ihtiyacı vurgulamaktadır. Bu, Marcel'in acilen ihtiyaç duyulan bir şey olarak "somut felsefe"ye yönelik talebiyle uyumludur. Böyle yeni bir yaklaşımı sağlamak için, makale iki tür düşünüm; Birinci ve İkinci Düşünüm, arasında ayrım yapmıştır. İlk Düşünüm bilimin ve aynı zamanda idealist felsefenin hayata geçirdiği analizden başka bir şey değildir. İkinci Düşünümün ya da ikinci güce yükseltilen düşünümün ana işlevi *önümüzde* nesnel bir problem olarak duran şeyle bir "gizem" olarak *içimizde* duran şey arasındaki katı ayrımı ortadan kaldırmaktır. Marcel hakiki bir gizem içine nasıl "battığımızı" göstererek bunu yapar. İkinci düşünüm İlk Düşünüm üzerine düşünen/yansıyan bir çevrim hareketi olarak da nitelendirilir. Ondan bir iyileşme (*receuillement*) edimi olarak söz eden Marcel İngilizce "kendini toparlamak/hatırlamak" deyimine atıfta bulunuyordu. Yine de, bu evrede Marcel görünüşe göre kendi "somut yaklaşımı"nı yeterince açığa kavuşturmayı henüz başaramamıştır. Tam da bu zaman zarfında Marcel'in bu bölümün ilk altbölümünde söz ettiğim fenomenolojik başlıklarla makalelerini yayımlamaya başlaması pek anlamsız değildir. "Fenomenolojik" kelimesi, daha sonra Marcel'in ikinci felsefe kitabına, "fenomenolojik [bir] taslak" etrafında gruplanan makalelerden ibaret olan *Être et avoir*'ya koyulan ilk *Metafizik Günlük*'e yazılan bir ekte de sıkça geçer. Bu küçük kitapta, sahip olmanın fenomenolojisi problem ve gizem arasındaki farkı göstermenin temel araçlarına dönüşmektedir.

Marcel'in üçüncü kitabı, yine makaleler derlemesi, 1940'ta yayımlanmıştır. *Du Refus à l'invocation* (*Reddedişten Çağrıya/Münacata*) başlığını taşımaktadır. Reddediş hâlâ idealist felsefeyi, iddia edildiğine göre Léon Brunschvicg'in agnostik formunda, hedeflemektedir. Marcel'in kavradığı şekliyle "çağrı" yalnızca dua edenin münacatını içermekle kalmıyor, aynı za-

manda bizi ontolojik bir gizeme daha da yaklaştıran başkasına ya da kendimize yönelik bir başvuruyu da içeriyordu. İnsanın bedenlenmiş varlığının gizemi "metafizik düşünüm"ün odak noktası (*repère*) olarak hizmet eder. Ancak (insanın özü olarak) birdurumda-olmak ve tolerans gibi konular "somut felsefe" olarak Marcel'in fenomenolojisinin başka konularını ortaya koymaktadır.

Homo viator (Yürüyen/Yoldaki İnsan) 1945'te yayımlanmıştır, aynı modeli izler. Marcel onu haklı bir nedenle bir labirent diye adlandırıyordu. Bu [metin], öteye (*au delà*) doğru yol alan insanı özünde aşkın bir varlık olarak gösteren metafizik bir antropoloji fikri etrafında dönmektedir. Açığa vurucu olan alt başlık "Bir Umut Metafiziğine Prolegomena"dır ve temel makale aslında "Bir Fenomenoloji ve Umut Metafiziği Taslağı"dır. Umut aşkınlık için bir başlangıç noktasını oluşturur, öte yandan bu aşkınlık hiçbir zaman bizim bedenlenmiş durumumuzdan kaçmaz, bu durum için Alman şair Rilke baş tanık olarak hatırlatılır. Fenomenoloji, böylelikle, bir yaklaşım olarak hizmet ederken, açıkçası daha metafizik bir doğanın ek basamakları olmadan yeterli olarak kabul edilmez.

Homo viator ve Gifford Dersleri arasındaki kısa bir zaman zarfında, yani 1946'dan 1948'e dek Marcel, felsefesi için "Hristiyan varoluşçuluk" etiketini kabul ediyordu. Bu büyük ölçüde, Étienne Gilson tarafından Marcel'in altmışıncı doğum günü için toplanan yorumlayıcı makalelerin derlemesinin başlığı olarak geçer; bu derlemelere bizzat aydınlatıcı otobiyografik bir taslak da eklemişti. Ancak 1948 gibi erken bir tarihte Marcel "zayıflığı"ndan şüphe duymaya başlamış ve en sonunda da en şiddetli olarak da 1951 tarihli Gifford Dersleri'ne Fransızca Önsöz'de, Genelge Niteliğindeki "Humani Generis"te tüm varoluşçuluğun toptan mahkûm edilmesinden kısa bir süre sonra onu reddetmiştir. "Korkunç kelime varoluşçuluk"un (*l'affreux vocable*) yerine, Marcel şimdi mümkün bir ikâmeyi, "Hristiyan Sokratesçilik" ya da "Yeni-Sokratesçilik"i, "benim için değişmeyen ve sahneye koyduğum oyunlarda belki de çok daha açık görünen bir sorgulama tavrı"nı ifade etmek için, öneriyordu. En azından kısa bir dönem için, Marcel'in "Hristiyan varoluşçuluğu" tabirinin -bu tabirin kendi davasını utandırıcı yanlış anlamalara maruz bıraktığını ifşa etmek amacıyla- "ateist" varoluşçuların hevesini kursağında bırakabileceğini umut ettiğinden şüphe duyulabilir. "Sokrates" sembolünün kullanımı Marcel'in hâlâ uygun bir yaklaşım bulma

problemine nasıl atıfta bulunduğunu göstermektedir; bu yaklaşım için Sokratik diyalog özellikle etkili bir çözüm olarak görünüyordu.

İlk olarak İngilizce yayımlanan, *Le Mystere de l'Être* (*Varlığın Gizemi*) üzerine verdiği Gifford Dersleri Marcel'in önceki çalışmalarındakinden farklı bir yapı arz etmektedir. Bunlar Marcel'in onun fikirlerine sistematik bir biçim verme yönündeki üstün çabalarını teşkil etmektedir. Her ders onun gözde konularından birine döner, ancak sıkı sistematik bir dizi olmaksızın. Bunlar arasında fenomenoloji böyle bir şey olarak ortaya çıkmaz. Ancak bazı yerlerde, Marcel metafizik düşünüm yöntemini açıklamaya çalışırken kayda değer çekinceler olmaksızın buna atıfta bulunur.

Durum, toplumsal ve varoluşsal antropolojinin belli yönlerinin Marcel'in başlıca ilgi alanına dönüştüğü daha küçük boyutlu müteakip kitaplarda (*Les Hommes contre l'humain*) (1951) ve *L'Homme problematique* (1955), benzerdir. İlk söz edilen kitap çoğunlukla, fanatizmden sorumlu olan bir soyutlama tininin eleştirisini içerir: Özellikle Brentano ve Husserl'in analiz modeline atıfta bulunan, fanatikleştirilmiş bir bilincin fenomenolojik bir analizini içerir: "Problematik İnsan" fenomenolojiye açıkça atıfta bulunmadan kaygı varoluşçuluğuna yönelik eleştirel bir tartışmayı ortaya koymaktadır büyük ölçüde.

Marcel'in son kitabı "Trajik Bir Bilgelik ve Ötesi" (1968) gibi çarpıcı bir başlık taşımaktaydı. Bu da bir sisteme yönelik son girişim olmamakla birlikte, onun tüm çalışmalarının bir "imge"sini temsil etme amacında olan makaleler derlemesidir. Özellikle "bilgelik" üzerine, Nietzsche'nin düşüncesinin ve "nihilizm" perspektifinin özel bir anısındaki trajik bir bilgelik üzerine, aynı zamanda bu evredeki bir yaşamın "radikal güvensizliği"ni göz önünde bulundurarak yeni vurgular yapmaktadır. Aynı zamanda Marcel'in Martin Heidegger'in geç dönemiyle uğraşması göze çarpmakta ve bu yaklaşım muhtemelen Marcel'in hâlâ tuttuğu/vaad ettiği tasarruflu ışık anlamında trajedinin ötesinde bulduğu bir tür çözümün emaresi hâline gelmektedir; bu, teknolojik bir krizden büyüyüp gelişebilen Heidegger'in kurtuluşuyla karşılaştırılabilir. Daha katı anlamıyla fenomenoloji bu son senfonide yalnızca tesadüfi bir rol oynamaktadır.

4. *Fenomenoloji Kavrayışı*

Marcel'in felsefi gelişiminin önceki taslağı, onun fenomenolojiye duyduğu ilginin temel ilgi alanlarının yalnızca gölgesinde kaldığını açıkça ortaya koymaktadır. Fenomenoloji somut bir felsefe için; bu felsefeye ve "ontolojik gizem"e yaklaşımı için yaptığı araştırmada bir evreyi temsil etmekteydi. Marcel'in, diyalektik idealizmi reddettikten sonra, geriye temelde iki seçeneği bulunmaktaydı: Bergsonculuk ve Yeni-Skolastikçilik. Bu ikincisi özellikle Katolikliğe ihtida ettikten sonra tavsiye edilmiş olabilir. Ancak, rasyonalizme ve mantıksal tanıtlamaya duyduğu inanca başvuran Skolastik felsefeye olan muhalefetinden taviz vermiyordu. Bergsonculuğun cazibesi çok daha güçlüydü. Gerçekten de Bergson'un Marcel üzerindeki etkisi kayda değerdi. *Metafizik Günlük*'ün hem ona hem de Hocking'e ithaf edilmesinin derin nedenleri vardı: "Bergsoncu bir macera ve onun sergilediği takdire şayan cesaret olmadan kendi araştırmamı yapacak güce ya da yalnızca cesarete bile sahip olamazdım."[12] Öte yandan, Marcel Bergson'da diyalektik idealizmden bir özgürleştirici görse de Bergson'un metafizik sezgisini ve yaratıcı tekamülün imâ edilen metafiziğini benimseyemiyordu. Aslında, şimdi "sezgi" terimini metafizik düşünümünü, bir zamanlar yapmayı düşündüğü gibi, "metafizik sezgi" şeklinde adlandırılmayacak kadar tehlikeli ve anlamla yüklü buluyordu (*EA* 141 vd.; 8 Ekim 1931).

Demek ki Marcel kendi yöntemini ve onun hakkındaki bir teori asgarisini geliştirmek zorundaydı. O bunu "düşünüm" diye adlandırıyordu. Zira, eyleme ve yaşamanın dolaysızlığından belli bir geri çekilmeyi içeriyordu. Ancak, aynı zamanda da yaşanan deneyimin dolaysızlığına, her ne kadar daha yüksek bir seviyede olsa da geri dönüş anlamına geliyordu. Nesneleştiren bir analiz olarak ilk formu itibarıyla düşünüm bu deneyimin dolaysızlığını tehdit eder. Marcel'in dolaysız deneyimin yitirilmiş somutluğunu ve ontolojik gizemin anlamını eski hâline döndürecek bir gücü olduğu için bel bağladığı şey yalnızca ikinci düşünümdür. Marcel'in fenomenolojiye duyduğu ilgi bu ikinci düşünüm ya da eski hâline döndürülen düşünüm kavrayışını geliştirme çabaları ışığında anlaşılmalıdır. Alman fenomenolojisi Fransız sahnesine adımını attığında, bu ihtiyacın şiddetle farkındaydı. Bu nedenle, bu fenomenolojinin bir kısmını daha spesifik amacı için özümsemeye çalışması şaşırtıcı değildir.

---

[12] Troisfontaines, *De l'Existence à l'être* I, s. 204.

Bununla birlikte, Marcel'in hiçbir zaman fenomenolojiyi – özünde metafizik ya da ontolojik bir yaklaşım olan– ikinci düşünümle özdeşleştirmediğini anlamak önemlidir. Aslında, "fenomenolojik bakış-açısı"na bizzat verdiği ilk atıf, görünüşlerle sınırlanmayan ancak gerçeklik sorununu ortaya çıkaran, metafizik ya da ontolojik yaklaşımla doğrudan çelişiyordu (*JM* 249). Yukarıda *Varolmak ve... ve Sahip Olmak*'ta, çok daha açık olarak, fenomenolojik yaklaşımın zemin hazırladığı fenomenolojik soruyu hiper-fenomenolojik sorudan ayırıyordu (*EA* 206, 31 Mart 1933; *RI*, 106 vd.). Söz gelimi, bir intihar fenomenolojisi bu hareketi yalnızca kendinden kurtulma girişimi olarak gösterecektir; yine de hiper-fenomenoloji varoluşumun fazlasıyla soyutlanmış göründüğü bu perspektifi sorgular ve belki de çürütür. Bununla birlikte, bu hiper-fenomenolojik yaklaşımın başka bir gelişimi yoktur. Bağlamlar ve diğer pasajlar ve de başlıklar Marcel'in onunla başka bir yerde metafizik ya da diyalektik olarak adlandırılan şeyi kastettiğini göstermektedir. Ancak, o zaman bile böyle bir hiper-fenomenolojinin görünüşlerin geçerliliği sorununu çözmek için nasıl ilerlediğini açıkça ortaya koymuyordu. Belki de bu olgudur ki Marcel'in fenomenolojik analizlerinin daha açık bir gelişmesiyle birleştirildiğinde Marcel'in yönteminin bütünüyle fenomenolojik olduğu izlenimine yol açmıştır.

Marcel fenomenolojiyle neyi kastediyordu? Yayımlanmış yazılarında hiçbir yerde bu sorunun belirtik bir tartışması gibi bir şey söz konusu değildir. Şimdiye dek mevcut tüm kanıtlar –o zaman ya da geriye dönüldüğünde fenomenolojik olarak etiketlenen– somut analizlerle bağlantılı olarak gerçekleşen tesadüfi açıklamalardan ibarettir. Marcel genellikle diğer felsefecilerin yazılarına uygun modeller olarak atıfta bulunmuyordu. Dolayısıyla, onun fenomenolojiye dair yorumu kendi yazılarına yönelik bir çalışmadan dolaylı yoldan türetilmelidir, özellikle *Être et avoir* ve *Du Refus à l'invocation* evresinde.

Marcel fenomenolojik analizi psikolojik analizin karşısına koyuyordu. İlki "düşüncenin örtük içeriği"yle ilgilenirken, ikincisi durumlarla (zihin durumlarıyla?) ilgileniyordu.[13] Sahip olma fenomenolojisi tam da sözü edilen şeyin bir örneğidir. Marcel'in

[13] *EA* 229 (tercüme s. 158); *RI*, s. 269. Aslında Marcel şeylerin durumlarıyla karşılaştırılabilir olan psikolojik durumlara yönelik tüm kavrayışın hatalı olduğu görüşünü ifade ediyordu (*ME* I, 59 f.).

anladığı hâliyle "sahip olma" bir durum olarak değil, içerik olarak yorumlanmalıdır. Fenomenolojik analizin görevi deneyimde örtük olanı (*ME* I, 109; çev. I, 94), fazla basitleştirici indirgemeler uygulamaksızın serbest bırakmaktır (*dégager*).

Şimdiye dek Marcel'in fenomenolojisi Husserl'in versiyonunun ilk evresiyle uyumlu görünmektedir. Ancak önemli bir farkın en başından beri göz önünde bulundurulması gerekir: Marcel'in Descartes'a, onun şüphe ilkesine ve felsefeyi şüphe götürmez *cogito* temelinde yeniden-yapılandırma girişimine karşı olmasına. Marcel'e göre, temel tavrı temsil eden şüphe değil, merak, hayret ve aslında hayranlıktır. Şüphe onun değerden düşmüş hâlidir. Benzer bir şekilde, bedensiz bir *cogito* yapay bir ayrıma dayanır; zira düşünen bir ego özünde bedenlenmiş bir varolandır, Varlığa yerleştirilir ve ona katılır (*EA* 11; 22 Kasım 1928). Son olarak Marcel için şüphe götürmez olan, ne "düşünüyorum" ne de "varoluyorum"dur (I exist), öncelikle "biz varız" (we are) dır. Böyle Kartezyen-olmayan bir eksene sahip fenomenoloji Husserlci anlamda herhangi bir fenomenolojiden temelde farklı olmalıdır. Belli ki bu fenomenoloji Hussel'in fenomenolojik indirgemesini ve transendental idealizmini de reddedecektir.

Marcel'in fenomenoloji kavrayışı en azından Fenomenolojik Hareketin fenomenoloji kavrayışıyla ne ölçüde paraleldir? Onun amacı deneyim içeriklerinin analitik bir betimlenişi olduğu ölçüde, muhakkak ki temel fenomenolojik bir yaklaşımla örtüşmektedir. Tabi ki de Marcel'in açıklamalarında özler, özsel yapılar ve ilişkilerden söz edilmez, ancak bu kategoriler, onlara zarar vermeksizin, Marcel'in analizlerinin aslında sağladığı şeye uygulanabilir. Düşünüm de, her ne kadar Marcel'in İkinci Düşünümü fenomenler ve özellikle yönelimsel edimler üzerine yapılan fenomenolojik bir yaklaşımla kabaca özdeşleştirilemese de, fenomenolojik yaklaşımın tipik bir özelliğidir. Yine de "hiperfenomenoloji" için geçerlilik ve gerçeklik sorununa dair tereddütler fenomenolojiye giriş kapısı olarak, inancı askıya almaya yönelik ilk fikirlerle tekrardan uyumlu olabilir.

Bununla birlikte hem yapı hem de işlev itibarıyla bu, Marcel'in fenomenolojisiyle Hareketinki arasındaki derin farklılıkları göz ardı etmemize neden olmamalıdır. Bunlar, fenomenolojinin işlevi söz konusu olduğunda, belki de en çok dillendirilen şeylerdir. Zira, Marcel için Varlığa yönelik yenilenmiş bir analize yararlı bir giriş olarak hizmet etmektedir sadece (*EA* 219; 13

Ekim 1933). Bu nedenle, bunların tüm felsefenin ve insan bilgisinin tek geçerli temeli olduğu pek söylenemez, ancak somut bir felsefenin tek müttefiki, Varlığın gizemini soruşturan metafiziğin tek hizmetçisi olarak görülebilir.

5. *Fenomenolojisi İşbaşında*

Marcel elbette ki bir fenomenoloji teorisyeni değildir. Peki, en azından bunun iyi uygulayıcısı değil midir? Fenomenolojik analizlerinin uygun örneklerini seçmeden önce, onun çalışmasının hangi kısımlarının fenomenolojik olarak kabul edilebileceğine karar verilmesi gerekir. Onun kendi adlandırmasına riayet etmeli miyiz? Bu durumda, onun orta döneminin makalelerinin yalnızca bazıları, geriye dönüp bakıldığında fenomenolojik olarak adlandıracağı, *Homo viator*'deki "Ben ve Başkaları" (*Moi et autrui*) üzerine olan bir makalenin eklenmesiyle bu adı hak edecektir (*ME* I, 191; II, 175). Bununla birlikte, Marcel'in bu etiketle adlandırdığı analizlerle adlandırmadıkları arasında karakter bakımından büyük bir farklılık yoktur.

Bu noktada en önemli şey *Journal métaphysique*'tir, Marcel'in başlıca ve belki de en özgün çalışmasıdır. Şayet fenomenolojik olarak kabul edilebilirse, o zaman Marcel'in ilk başlıca özgün Fransız fenomenolog olduğu öne sürülebilir. Şimdi, onun [fenomenolojisi] tarz bakımından önceki tüm fenomenolojik metinlerden farklıdır ve olsa olsa fenomenolojik bir atölye izlenimi vermektedir. Marcel'i *Günlük*'ünün dolambaçlı ve birbiriyle ilişkisiz yolları üzerinden takip etmek hem heyecan verici hem de öfkelendirici bir deneyim olabilir. Görünüşe göre, Fransızcadaki ya da başka bir dildeki, çok sık olarak İngilizcede, belli tabirlerin gözlemleriyle genellikle tetiklenen gündelik gözlemler imâ edici düşünümler silsilesine yol açmaktadır. Ancak bu düşünümler de önceki sonuçları takip eden ya da şayet gerçekleştirilirse, çoğu kez önceki sonuçları geçersiz kılan daha öte "araştırmalar" için etkisini yitirir ya da bir kenara atılır. *Günlük* elbette ki Marcel'in zihninin nasıl işlediği hakkında açıklayıcıdır. Günlük, Marcel kendinden önce diğer felsefecilerin hiç temas etmediği yeni bir fenomen karşısında duyduğu taze hayranlığı kaydettiğinde, yeni sorular sorduğunda, yeni perspektiflerden etkilendiğinde ya da asgariye indirgeyemediği zorluklar kendisine mâni olduğunda, O'nu en iyi hâliyle resmetmektedir. Bu aşamadaki başlıca ilgisi

fenomenleri bastırmak değildi. Tüm bu yönler itibarıyla *Günlük* hakiki fenomenoloji özelliği göstermektedir: Yeni ve göz ardı edilmiş fenomenleri bulma arzusu, onları ortaya çıkarma çabası ve sonsuz meselelere yeni yaklaşımlar ve bu meselelerde yeni bakış açıları bulma becerisi. Yine de Marcel'in betimlemeleri çoğunlukla sabırlı ve çok yönlü bir analizden ve özsel yapı ve yasalara nüfuz etme kararlılığından yoksundur. Onun betimlemelerinden pek çoğu izlenim aşamasında kalan bir girizgâh ya da doğaçlama niteliğindedir. "Derinleşmek" Marcel'in hemen her düşünümünün sonunda kendine yönelttiği tipik bir yönergedir.

Bununla birlikte, doğruyu söylemek gerekirse *Günlük'teki* ilk ve son amacının metafizik olduğu unutulmamalıdır: "O sadece geçerliliklerinden bağımsız olan fenomenleri değil, nihai hakikati keşfetmek istiyordu." Bu süreçte kazandığı fenomenolojik içgörüler ne olursa olsun, bunlar daha büyük girişimine giden yolda atılan adımlardı. Bu arayışta ne denli başarılı olduğu başka bir sorundur. Şüphesiz ki metafiziğine sistematik bir form vermekte başarısız olmuştu. Metafiziğinin tam anlamıyla bu bitmemiş karakteridir ki araştırmasının çoğunun fenomenolojik bir evrede kalmasından sorumludur. Girişiminin bu yönü, ana ilgisi fenomenoloji olanların dikkatini çekiyordu. Burada –titizlikle ve alçak gönüllülükle yürütülen, yine de metafizik Varlığın daha geniş bir örüntüsüne katılma olarak daima insan varoluşu için duyulan kaygıyla canlandırılan– yeni fenomenlere yönelik yeni dogmatik-olmayan bir yaklaşımın örnekleri bulunmaktaydı.

Bu noktada, Marcel'in onlara yönelik açıklamalarını takip etmeden bu fenomenlerden bazılarını kabaca sıralamak en iyi seçim olabilir:

i. Deneyimin bir içeriği olarak beden (*corps*): Varoluşa yönelik kavrayışın merkeziliği içinde, bu tema daha önce bu kadar açık ele alınmamıştı. Aslında bir bedende enkarnasyon/bedenlenme Marcel için insan varoluşunun özü olarak görünüyordu. Ancak varoluş onunla örtüşmez ve varoluşla beden arasındaki müphem ilişkiler Marcel'in düşüncelerindeki en çetrefilli meselelerden biridir.

ii. "Olmak"tan ayırt edildiği şekliyle "Sahip Olmak"; Marcel'in "sahip olma" fenomenolojisini aşağıda daha eksiksiz olarak takdim edeceğim.

iii. Yükümlülük (*engagement*); Marcel gerçekten de varoluş felsefesine bu merkezi kategoriyi tanıtan ilk kişi olabilir.

iv. Salt izleyici olmak yerine katılım: Bu gerçekten de Marcel'in varoluş kavrayışının temel taşlarından biridir. Duyum onun için, dışarıdan yalnızca mesaj almak yerine Varlığa katılımın en temel formuydu.

v. Tanıklık (*témoignage*), salt deneyimlemeden ayırt edildiği şekliyle.

vi. Varolan bireyin mevcudiyeti (*disponibilité*) ve namevcudiyeti.

vii. Aidiyet (*appartenance*), kişilerin birbirlerine ait olabilme biçimlerine yapılan özel bir vurgu.

viii. Yaratıcı sadakat: Bu kavrayış bir vaatte ifade edildiği şekliyle durağanlığın tamamlayıcı değerlerini vurgulayarak Bergson'un yaratıcı atılımının yerini almaktadır.

ix. Karşılaşma (*rencontre*), salt görüşmeden ayırt edildiği ve sen-lik [thou-ness] fenomeniyle ilişkili olduğu şekliyle.

x. "Ailenin gizemi": Bu, Marcel'e oğul olmak, evlilik, annelik, babalık ve kardeşlik gibi ilişkiler üzerine düşünme fırsatı verir.

Dinî felsefe sahasındaki fenomenler arasında Marcel özellikle umut ve iman gibi daha aşina olduğumuz konular üzerinde durmakla birlikte, onları yeni bir bakış açısından görür. Çağrı/Münacat, yalnızca dua şeklinde olmamak kaydıyla, bu meseleler için yeni bir odak noktası sağlar.

Bu katalog eksiksiz olma iddiasında değildir. Kimi zaman Marcel dilsel bir alışılagelmedikliğin gözlemine ya da Fransızcada "chez" (birlikte yaşamak) gibi bir prepozisyona ve onun işaret ettiği şeye dayanan salt gündelik imâları göz ardı etmiştir. Bu fenomenlerin pek çoğu Marcel'in kullandığı anlamda "gizemler"in örnekleri, yani varoluşsal bir katılımın formlarıdır.

6. Sahip Olmanın Fenomenolojisi

Yukarıda incelenen pek çok durumda Marcel dikkatimizi fenomenlere çekmenin pek de ötesine geçmemiştir. Daha sonra, genellikle oyunlarının ortaya koyduğu imâ edici örneklere dayanarak onlar üzerinde yapılacak tefekkürü bize bırakmıştır. Temel karakteristiklere yönelik bir analize ulaştığı en yakın nokta "sahip olma" fenomeni durumunda söz konusuydu; böylece söz konusu fenomeni daha eksiksiz bir açıklama için seçip ayıracağım. Marcel'in özel olarak eğildiği konu böyle bir "sahip olma"nın, yani içinde ete kemiğe büründüğümüz kendi bedenimi-

ze sahip olmanın, en ikircimli durumuna duyulan ilgiyle açıklanabilir. Burası bir problemle, yani önümüzde duran problemle bir gizem, yani hemhâl olduğumuz bir durum arasındaki geçişin özellikle çarpıcı olduğu noktadır. Bu, neden "sahip olma" fenomenolojisinin hemen sonra "ontolojik gizeme yönelik somut yaklaşımları" açığa kavuşturma girişimini takip ettiğini açıklayabilir. Elbette ki Marcel içgörülerini bir ders formunda yoğun bir şekilde ifade etmeden önce özellikle *Günlük*'ünde bu mesele üzerine uzun süre kafa yormuştur. *Être et avoir*'da yayımlanan ders bile kapsayıcı olmaktan ve dirlikli düzenli bir hâlden yoksundur. Marcel'in bu konudaki son sözleri de değildi. Marcel'in sahip olma fenomenolojisinin eksiksiz bir resmi böylelikle belli metinlere dayanmak durumundadır.

Baş ağrısı "olmak" [bir baş ağrısına "sahip olmak"] ya da ihtiyaç "sahibi olmak" gibi durumları, bunları konuyla ilgisiz olarak değerlendiriyordu, bertaraf ettikten sonra, Marcel iki temel sahip olma türü ayırt etmiştir: "temellük edici sahip olma" (*avoir possession*) ve "ima edici sahip olma" (*avoir impication*); bu ikincisi bir şeyin bir özelliğe "sahip olma" biçimine atıfta bulunmaktadır. Bununla birlikte onun başlıca ilgi duyduğu konu yalnızca temellük edici sahip olmaydı.

Tüm temellük edici sahip olmalar bir "kim"i, yani kişisel bir maliki ve bir "ne"yi, kim'den ayrı ("*transcendant*") bir sahip olunan şeyi içerir. Bu iki kutup arasındaki ilişkinin başlıca karakteristiği: (1) Malik kendisinde temerküz eden ve –anlaşılabilir bir şekilde malikin yerine geçebilen ve bu yerin devredilebildiği– diğerlerini dışlayan bir temellük "iddiası"nda bulunur. Zira temellük her zaman başkasına devredilebilir. Başkasına devredilebildiği ölçüde, toplumsal olarak bölücü olabilir. (2) Temellük biraz özen ya da sürdürülebilirlik talep eder. Bu nedenle, onu koruma adına korku ve kıskançlık yaratmaya uygun olan kayıp ve yıkım gibi süreğen bir riski içerir. (3) Temellük sahip olunan üzerindeki bir iktidarı imler, ister itaat eden bir evcil hayvanın uyduğu itaate çağrıyla isterse de başka türlü bir denetimle olsun. Ancak böyle bir kontrolün kaygısı efendiyi köleleştirme eğilimini taşır, özellikle –onunla etkin bir temasta olan– temellükün efendisi onun yaratıcısıyla örtüşmediğinde.

İnsanın aklına bu temellük karakteristiklerinden bazılarının, Roma hukukunun geliştirmiş olduğu yasal sahiplik öğretisinde zaten bulunmuş olduğu gelebilir. Ancak Marcel'in bunu bir sırra

ya da fikirlere sahip olmak gibi yasal-olmayan durumlara genişletmesinden ayrı olarak, onun ana kaygısı sahip olan için dışsal bir durumun, âdeta sahip olmanın geri tepen bir eylemiymiş gibi, anlam ve önemiydi. Zira kişilerle şeyler arasındaki bütün ilişkide kendine has bir diyalektik ve dinamizm vardır.

Daha da önemlisi, sahip olanla sahip olma arasındaki ilişkinin hiçbir zaman aynı ilişki olmamasıdır. Bir bisiklete sahip olmakla bir şey konusunda fikir sahibi olmak arasında bir fark vardır. Sahip olmaya ilişkin dışsal ilişki fiilen içselleştirilebilir, öyle ki sahip olma benim varlığımın bir parçasına dönüşür. Kendimi "özdeşleştirdiğim" (Marcel'in kullanmadığı bir tabirdir bu) belli özellikler basitçe aktarılamaz.

Sahip olma ve olma arasındaki tam orta noktada böyle bir temellükün model durumu bedenime sahip olmamdır. Bu, dışsal bir temellükün açık bir durumunu ifade etmediği gibi, kaba materyalizmin iddia ettiği gibi eksiksiz bir özdeşlik de değildir. Bedene ilişkin deneyimim sahip olmakla olmak arasındaki sınır bölgesindedir. Onun statüsü ikircimlidir. "Onu yaşama" [live it] biçimime bağlı olarak o bana "aittir" ya da ben kendi bedenime "aitim"dir. Aslında Marcel'in anladığı şekliyle, salt temellük edici bir şekilde "ona sahip olarak" ["having it"] bedenin kölesi, sevgi dolu bir katılımla da "o olarak" ["being it"] onun efendisi olurum.

Bedenimizle ilişkimiz Marcel için ontolojik gizemin ana vakalarından biri olarak da kurulur. Zira, kendi bedenimiz olduğumuz, onda ete kemiğe büründüğümüz ve yalnızca ona temellük etmediğimiz müddetçe, emsalsiz bir mahremiyet içinde varlığa katılırız. Bu ilişki hiçbir zaman bütünüyle nesneleştirilemez. Yalnızca yaşanabilir ve düşünümde tekrar ele geçirilebilir. Bu nedenle beden, Marcel'in açıkçası aşina olduğu Schopenhauer'in beden metafiziğini hatırlatır bir tarzda varlığın gizemine giden ayrıcalıklı bir yoldur. Bu çığır açıcı çalışmanın açıkça bitmemişliği ve bazı noksanlıkları, açığa vurulmamış amacı ışığında anlaşılmalıdır.

7. Sonuç Niteliğindeki Gözlemler

Marcel'in fenomenolojik çalışmalarını sunumunda hâlihazırda imâ edilenlerin dışında açıkça methiyeler düzme girişiminde bulunmayacağım. Şimdiye dek açık olan, Marcel'in fenomenolo-

jisinin onun için metafizik düşünümünde –özsel olmasa da– yalnızca bir adım olması, metafizik girişimine yararlı bir giriş olmasıdır.

Dar anlamıyla fenomenolojinin Marcel'in analizlerini, kendine yontmaya hakkı olmadığı gibi [fenomenoloji] bu analizlerin eksiklikleri için de herhangi bir sorumluluk üstlenmez. Onun fenomenolojik çalışmalarından bazıları en âlâ fenomenolojik çalışmaların emarelerini taşımaktadır: Tazeliği, perspektifliliği ve geçiciliği deneme niteliğinde oluşu. Bu yönden bakıldığında Scheler'in bazı yazılarının düzeyine ulaşmaktadır. Ancak bunun ötesinde, Marcel özleri, özsel ilişkileri ve özellikle fenomenolojik konstitüsyona yönelik çalışmaları itibarıyla fenomenoloji olarak fenomenolojiye pek az ilgi beslemekteydi. Husserl'in yapma girişiminde bulunduğu gibi, fenomenolojiyi kesin ve nesnel bir bilime dönüştürme girişimine de pek sabrı yoktu.

Marcel Fransız fenomenolojisinin öncülerindendi ve kayda değer ölçüde de müttefiklerinden biridir. Ancak başrol oyuncularından biri değildi.

Seçilmiş Kaynakça

Başlıca Eserler

Journal métaphysique (1927; 1914'te ve 1915-1923'te yazılmıştır) *(JM)*- Tercüme: İngilizce (1952), Bernard Wall – iyi bir tercümedir.

La Métaphysique de Royce (1943; 1917-18'de yazılmıştır). Tercüme: İngilizce (1956) V. ve R. Ringer; Marcel'in yazdığı özel bir önsözle.

Être et avoir (1935) *(E.A.)*. Tercüme: İngilizce (1951), K. Farrer – bazı hatalar olsa da iyi bir tercümedir.

Du Refus à l'invocation (1940) (*R.I.*). Tercüme, R. Rosthal (1964) tarafından *Yaratıcı Sadakat* diye tercüme edilmiştir.

Homo viator; Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance (1945) *(H. V.)* İngilizce tercüme (1951) Emma Craufurd – kimi zaman gereksiz ölçüde serbest olsa da okunabilir.

Position et approaches du mystère ontologique (1949); ilk olarak 1933'te *Le monde cassé*'ye ek olarak yayımlanmıştır. (*PA*) İngilizce tercüme (1949), M. Harari, *The Philosophy of Existence* içinde –her zaman doğru değildir.

Le Mystère de l'être (1951) Gifford dersleri. 2 vol. (*ME*). İngilizce tercüme, G. S. Fraser; İngilizce versiyon ve bir yıl sonra yayımlanan Fransızca arasında kayda değer farklılıklar vardır. Tercüme görünüşe göre oldukça serbesttir.

Les Hommes contre l'humain (1951). İngilizce tercüme (1952), G. S. Fraser.

L'Homme problématique (1955).

Présence et immortalité (1959).

Fragments philosophiques (1909-1914) (1961)

La Dignité humaine (1964). *The Existential Background Of Human Dignity* olarak tercüme edilmiştir (Wm. James dersleri) (1963).

Pour une sagesse tragique et son au-delà (1968). Stephen Jolin ve Peter McCormick (1973) tarafından tercüme edilmiştir.

Monografiar

GALLAGHER. KENNETH T., *The Philosophy of Gabriel Marcel* (1962).

GILSON, ÉTIENNE, ed., *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel* (1947), dört analitik makaleyi içermekte, bunları otobiyografik bir deneme takip etmektedir, *The Philosophy of Existence* içinde tercüme edilmiştir.

PRINI, PIETRO., *Gabriel Marcel e la Metodologia dell' Inverificabile.* Marcel'in yazdığı ilgi çekici bir önsözle; Fransızcaya tercüme edilmiştir.

RICOEUR, PAUL., *Gabriel Marcel et Karl Jaspers* (1947).

RICOEUR, P. et MARCEL, G., *Entretiens* (1968).

SOTTIAUX, EDGARD. *Gabriel Marcel, philosophe et dramaturge* (1956).

TROISFONTAINES. ROGER. S. J., *De l'Existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel.* 2 cilt. (1952). Marcel'in yazdığı önsözle.

İngilizce Makeleler

HOCKING. W. E., "Marcel and the Ground Issues of Metaphysics," *PPR* XIV, 439-69.

JARRETI-KERR. M., "Gabriel Marcel on Faith and Unbelief," *Hibbert Journal* XLV (1947), 321-26.

OSTERMANN. ROBERT. "G. Marcel (I) The Discovery of Being (II) The Recovery of Being, (III) Existence and the Idea of Being," *The Modern Schoolman* XXXI (1953), 99-116, 289-305, XXXII (1954), 19-33.

Son Zamanlardaki En Eksiksiz Kaynakçalar

Marcel'in kendi yazıları için, bakınız Troisfontaines, II, 381-425: ikinci edisyondaki ek (1968) ss. 425-499.

WENNING. GERALD., G. M. tarafından yapılan ve onun hakkındaki çalışma, *Southern Journal of Philosophy* 4 (1966), 82-96.

LAPOINTE. FRANÇOIS and CLAIRE. C., *Gabriel Marcel and His Critics: An International Bibliography.* New York: Garland, 1977.

X
JEAN-PAUL SARTRE'IN FENOMENOLOJİSİ (1905-1980)*

1. Sartre'ı Anlamak Üzerine

Sartre'ın fenomenolojisini felsefi düşüncesinin bütününü dâhil etmeksizin takdim etme ve tartışma girişimi böyle seçici bir girişimin ortaya koyduğu alışılageldik zorlukların daha fazlasıyla yüzleşmek zorundadır. Bu zorluklar Sartre'ın çok yönlülüğünün ve canlılığının tüm geleneksel tasniflerin dibini oyduğu gerçeğiyle başlamaktadır. Bu nedenle, filozof ve fenomenolog Sartre'ı incelerken, yalnızca romancı, eleştirmen, oyun yazarı ve editör Sartre değil, aynı zamanda politik bir figür olan Sartre da dikkate alınmalıdır. Zira II. Dünya Savaşı'ndan sonra Sartre politik eylem ve tiyatroyla o denli meşguldü ki başlıca felsefi çalışmalarına yönelik duyurular onların yakın gelecekte yayımlanacak olduklarını bildirmeseydi, felsefeden tümüyle yüz çevirip çevirmediğini insan hâliyle merak etmiyor değildi. Ya filozof, oyun yazarı ya da romancı Sartre'a yoğunlaşarak söz konusu görevi bölmek gibi bir şey insanın aklına gelebilir, tıpkı şimdiye dek yayımlanan daha başarılı çalışmalardan bazılarının yapmış olduğu gibi.[1] Ancak Sartre'ın çalışması onun ayrı becerilerinin çıktılarının toplamından fazlasıdır. Tüm bu çeşitli etkinliklerinin ortak bir membaı da bulunmaktaydı. Onların merkezinde emsalsiz felsefi bir kaygı vardı. Bu özü belirlemeye yönelik girişim bu nedenle Sartre'ı anlama girişimi için kaçınılmazdır.

Sartre'ın fenomenolojisini anlamaya yönelik -çalışmalarının genel karakterinin yol açtığı- kendine has başka engeller bulun-

---

* Bu gözden geçirilmiş bölümü titizlikle kontrol etmekle kalmayıp pek çok durumda benimsediğim belli eleştirileri ve yeni bir bilgiyi bana veren Washington Üniversitesindeki meslektaşım Michel Rybalka'ya gerçekten minnettarım.

[1] Bakınız, örneğin romancı Sartre için Iris Murdoch (*Sartre. Romantic Rationalist*) ve dramatist için Francis Jeanson (*Sartre par lui-même*).

maktadır. Bunlardan kayda değer olanı eksikliğinde yatmaktadır. Bu eksiklik bir yapbozdaki bazı parçaların eksikliğinden daha fazlasını ifade etmektedir. Sartre'ın karakteristik öğretilerinden biri geleceğin geçmişin anlamını yarattığı ve böylece geçmişimizin anlamının ölüm bizi tüm gelecekten yoksun bırakana dek şüphe içinde kalması gerektiğidir.



19. Jean-Paul Sartre

Bu, istisnai ve cezbedici bir anlamda Sartre'ın kendi felsefi üretimine uygulanabilir. *L'Être et le néant*'ın sonunda ortaya konulan ontolojinin ahlaki perspektifleri konusunda daha fazlasına erişilmediği müddetçe, onun yayımlanmış eserlerinin anlamı büyük ölçüde ikircimli kalır.[1a] Daha önceki fenomenolojik çalışmaları bile müteakip ontolojisi ışığında yeni ve sıklıkla da şaşırtıcı anlamlar kazanmıştır. Aynısı *L'Être et le néant* için geçerlidir, özellikle –müteakip dayanışmacı "Varoluşçuluk"a yönelik be-

yanlarıyla bağdaşmayan ve kolayca uyuşmayan– toplum felsefesi için.[2] Yine de geleceğe dair yorumlar bile, ona yeni anlamlar vererek geçmişi içermelidir.

Sartre'ın yazılarının önemini tüm üretim çerçevesi içinde belirleme zorluğu, şaşırtıcı ve genellikle de kafa karıştırıcı bir ardı sıralıktaki çalışmaları ile bu çalışmaların tüm projesi içindeki yeri arasında bağlantılar kurmak için yeterli ipucu sunmaması gerçeğiyle daha da şiddetlenir. Dışarıdan birinin yapabileceği herhangi bir yorum bu nedenle bir varsayım olarak kalmalıdır. Bu, mevcut girişim için özellikle doğrudur, çünkü yinelenen çabalara rağmen, yalnızca nitelikli kaynaklardan daha iyi materyallere hiçbir zaman ulaşamadım. Bu arada, Sartre'ın çocukluğunu anlatan felsefi gelişimiyle ilgili otobiyografisi *Les Mots*'nun devam etmesi[3] -neredeyse bütünüyle, yayımlanmış kaynaklara dayanan- aşağıdaki hipotezleri doğrulayacak ya da yanlışlayacaktır.

Birkaç söz de Sartre'ın felsefi tarzını anlamaya yönelik gerçek ve sözüm ona zorluklar hakkında sarf edilmelidir. Bu zorluklardan bazıları üretim süreci boyunca devam etmektedir, pek çok Fransız felsefeci yazarla paylaştığı özelliği, yani paragrafların çoğunun fazlasıyla uzun oluşu gibi. Sartre'ın tarzına özgü olan şey belirli bir konuyu ele alırken nihai ve çoğunlukla da dolaysız amacını sıklıkla açıklamaktan yoksun oluşudur. Sartre okurunu –gerçek amaçlarının kendisinden yalnızca tedricen ortaya çıktığı– somut bir analizde boğma eğilimi gösteriyordu ki bu, bazı yönler itibarıyla bir sanatçı ve hakiki bir fenomenolog için bile anlaşılabilirdir; *L'Imagination*'un, *L'Imaginaire*'in başlangıçları ve hatta *L'Être et le néant*'ın başlangıcı bile söz konusu duruma örnektir. Sartre'ın uygun bir perspektif içindeki çalışmalarını görmek için çoğunlukla pek sık karşılaşmadığımız özetleri beklemek gerekecektir. En azından düzen ve yapı söz konusu olduğunda, Heidegger'in yazıları genellikle çok daha üst düzeydedir, özel-

---

[1a] Bu beklenti Benny Lévy'nin "*L 'Espoir maintenant ...* " ve "*Violence et Fraternité*" başlıklı, Mart 1980 tarihli *Le Nouvel Observateur*'de yaptığı mülakatlar dizisiyle teyit edilmiştir. Bakınız benim "Sartre's Last Word on Ethics and Phenomenology" başlıklı makalem, *Research* in *Phenomenology* 10 (1981).

[2] Bakınız benim "French Existentialism: Its Social Philosophies," *Kenyon Review* 16 (1954), 446-52.

[3] Önemli veriler Paul Schilpp'in düzenlediği Yaşayan Filozoflar Kütüphanesinde çıkacak olan Sartre sayısının başında bir mülakatta içerilmektedir; bu konuda mülakatı yapanlardan biri olan Michel Rybalka söz konusu verilere ulaşmamda yardımcı olmuştur.

likle Sartre'ın felsefi şaheserleri için. Öte yandan, Sartre'ın Fransızcası, "hermeneutik"inin şiddetine çabucak boyun eğen Heidegger'in Almancasından çok daha kolay bir şekilde anlaşılabilir. Sartre ana diliyle bu denli oynamıyordu. Uydurduğu kelimelerin sayısı nispeten azdır, her ne kadar Fransız okurunun daha hassas kulaklarını yeterince tırmalasa da. Aslında Sartre *L'Être et le néant*'a dek bütünüyle mevcut Fransızca felsefe dilinin çerçevesi içinde yazıyordu. Bununla birlikte, Sartre'ın düşünmeye ve yazmaya yönelik felsefi tarzı bu çalışmayla ciddi bir şekilde değişmişti. Heidegger'in *Sein und Zeit*'ının bu yöndeki etkisinden pek şüphe edilemez. Ancak, *L'Être et le néant*'la başlayan Sartre'ın yazıları, pek çok Fransız felsefecisinin yaptığı gibi, Hegel'in etkisini de açığa vurmaktadır. Bu nedenle Sartre'nin sözsel bir paradokstan hoşlanması Hegel'in sentezinin nihai ihtişamına ulaşmaya çalışmasa da Hegel'in diyalektiğinin onun düşünme tarzını ne denli derinden etkilediğini göstermektedir. Sartre'ın daha geleneksel okurlarında çağrıştırdığı şaşkınlık ve hayretten zevk aldığı yönündeki duyguyu bastıramadığım zamanlar da olmuştur. Aslında kendini bile şaşırtmaktan zevk almış bile olabilir.[4]

Özellikle Fransızca ve Almanca-okuyamayanlar için ciddi bir zorluk *L'Être et le néant*'ta Sartre'ın Alman fenomenolojisiyle olan aşinalığını ve özellikle de Husserl ve Heidegger'in başlıca eserlerine yönelik bilgilerini basitçe önceden varsaymasıdır. Bu, Husserl'in çalışmalarına duyulan ilgiyi ateşlemiş olsa da Sartre'ın kendi yazılarının kimi bölümlerine olan erişimi ortalama bir felsefe okuru için imkânsız kılmaktaydı. Burada yalnızca ayrıntılı yorumlar[5] yardımcı olabilir; bunun gibi tanıtımlar yalnızca sarf edilen emeği daha aza indirgemeyi umut edebilir.

Umumun nazarında Sartre'ın felsefesi ve neredeyse daha fazlası, onun felsefi-olmayan çalışmaları bir umutsuzluk ve beyhudelik felsefesi –Fransız ve Avrupa düşüncesinin çöküşünün ifadesi– diye düşünülmektedir. Şayet yalnızca romanları ve pek çok oyunu ayrı olarak ele alındığında böyle bir yorum için yeterince itici güç bulunmaktadır. Bunun yanı sıra, *L'Être et le néant*'ın (1943) çıkardığı sonuç kesinlikle güvence vericidir, özellikle not-

---

[4] Bakınız biraz sohbet tarzında olsa da Simone de Beauvoir'ın *Harper's Bazaar*'da çizdiği fazlasıyla ferasetli ve bilgi dolu bir profil, 1946 (ss. 113, 158, 160), delikanlı Sartre'a ilişkin olarak: "Özellikle yazdığı şeyi anlayamadığında mutluydu."

[5] *L'Être et le néant*'a Joseph Catalano'nun yaptığı kısa bir yorum (New York: Harper, 1974) bu başlığa göre, bu yönde atılan ilk adımdır.

taki son bölümün amacını dikkate aldığımızda: "İnsan yararsız bir tutkudur."[6] Bu metinlerle mukayese edildiğinde Sartre'ın *L'Existentialisme est un humanisme* dersinin gözü pek iyimser sunumları oldukça zoraki ve ikna edicilikten yoksun görünmektedir. Bu çelişkiyi açıklamanın bir yolu Sartre'daki bir gelişimi varsaymaktır: Onun Savaştan önce ilk (fenomenoloji-öncesi) beyanları en kasvetli açıklamaları olsa da, özellikle Özgürleşmeden sonra, tonun en azından umutsuz değilse de daha aktivistvari bir yönde olduğunu göreceğiz. Ayrı çalışmaların okuru için, özellikle salt edebi olanlar için ana zorluk Sartre'ın tüm girişiminin kalıpları içinde onların yerini değerlendirmenin neredeyse imkânsız oluşudur. Bu özellikle dört kitaptan oluşan bitmemiş *Les Chemins de la liberté*'ye (Özgürlüğün Yolları), açık ve daha doğrusu kör vadiler dışında bir yere götürmeyen yollara, uygulanabilir. Belki de Sartre'ın *Le Diable et le bon Dieu*'nun son oynundaki Goetz'i bu kuralın önemli bir istisnasıdır. Böylece, *La Nausée*'nin Antoine Roquentin'inde ya da *Chemins de la liberté*'nin Mathieu Delarue'sunda Sartre'ın projesinin geçerli örneklerini görmek ölümcül, ancak yine de anlaşılabilir bir hatadır. Onun çalışmasının ancak kapsamlı bir araştırması bu karakterlerin hakiki bir değerlendirmesine izin verir.

Bu handikaplar göz önünde bulundurulduğunda insan gerçekten de Sartre'ın düşüncesinin ve özellikle de felsefesinin böyle bir etki bırakıp bırakmayacağını merak edebilir. Açıklamanın bir bölümü Sartre'ın edebi başarısının filozof Sartre'ın önüne geçtiğiydi. Bu başarı *La Nausée*'yle (1938) başlar, kurgusal formda bir günlüktür, felsefi deneyimlerin en çarpıcı tavsiflerinden bazılarını içermektedir. Bu çalışmanın olağanüstü başarısının hemen ardından, bunu edebi alandaki kısa öyküler, eleştirel yazılar ve *Les Mouches* ve *Huis Clos* gibi güncel ve sürükleyici oyunlar takip eder, ilk başlıca felsefi çalışması *L'Être et le néant* Fransız felsefi sahnesine girmiş ve onu salt akademik bir anlamın ötesine geçerek en başta gelen "*philosophes*"den biri olarak kabul ettirmiştir.

Bununla birlikte, Sartre'ın fenomenlere dair bu açıklamalarının fikirlerinin ağırlığıyla pek alakası yoktur. Söylemek zorunda olduğu şey kesinlikle, bazı metinlerinin talep ettiği ilave çabayı

---

[6] 1975'deki bir mülakatta (*Situations* X, 139) Sartre "tutku" ve "yararsız" kelimelerinin muğlak ve teknik-olmayan kullanımının onun vermek istediği anlamı yanlışladığını kabul ediyordu.

gerekçelendirecek kadar önemli olabilir. Çalışmalarına yönelik azami bir anlayışa ulaşmak için ihtiyaç duyulan şey onun temel motivasyonunu kavramaktır. Bu bakış açısından hareketle, Fenomenolojik Hareketle olan ilişkisini belirledikten hemen sonra ona yaklaşmaya çalışacağım.

2. *Fenomenolojik Hareketteki Yeri*

Sartre ne denli bir fenomenologdur? Bu soruya verilecek açık ve sahih bir yanıt yoktur. Sartre'ın kendi perspektifinde (*pour soi*) ve umumun nazarında (*pour autrui*) bu farklılaşabilir bile. Umum söz konusu olduğunda, fenomenolojinin yorumlayıcısı olarak bile Sartre'ın diğer pek Fransız düşünürlerinden çoğunu, en azından tarihsel önemi açısından geride bıraktığından pek şüphe duyulamaz. Zira Almanya'da fenomenolojinin felsefe tarihçilerine bırakılması gereken geçmiş bir meseleye dönüştüğü bir zamanda, fenomenolojik yaklaşımın olanaklarını ve canlılığını ilk gösteren Sartre'dı.

Yine de bilgilerime göre, Sartre hiçbir zaman kendini bir fenomenolog olarak nitelendirmiyordu.[7] O yalnızca, başlangıçtaki gönülsüz olsa da, başkalarının ona yamadığı "varoluşçu" etiketini ve özellikle yalnızca şaheseri *L'Être et le néant* yayımlandıktan *sonra* kabul etmişti ki bu çalışmada söz konusu deyim hiç geçmemektedir. Bu çalışmada alıntı şeklinde (*EN* 12; çev. XLVIII) Husserl ve Heidegger'in *"la Phénoménologie"*sine, sanki onları – kendini özdeşleştirmediği– salt bir Alman okulu olarak görüyormuşçasına, atıfta bulunduğu bir pasaj bile bulunmaktadır. Sanıyorum ki kendi fenomenolojisini ontolojik varoluşçuluğu için yalnızca temel bir araç ve Alman fenomenologlarının başlatmış olduğu şeyin bir gelişimi olarak görmekteydi ve felsefesini öncelikle içeriğiyle tanımlandığı şekliyle düşünmeyi tercih ediyordu.

Sartre'ın felsefi düşünüşünün, geçmiş yüzyılın büyük çığır açıcı zihinlerinin yaptığı gibi, herhangi bir okul ya da hareketin sınırlarını aştığı elbette ki doğrudur. Sorulacak tüm sorular muhtemelen Sartre'ın kendisi için de pek ilgi duymadığı bir meseley-

[7] Belki de bunu yapmaya en çok yaklaştığı nokta "Yaşayan Filozoflar Kütüphanesi"nin Sartre cildi için yaptığı 1975 tarihli bir mülakattı. Fenomenolojiyi bırakıp bırakmadığı sorusuna şöyle yanıt vermişti: "Asla. Bu yönde düşünmeye devam ediyorum."

di, özellikle Paris'teki (1944) Lycée Condorcet'de felsefe öğretmenliği görevinden istifa ettikten sonra. Bu nedenle okul gibi bir şey kurma şansı hiçbir zaman olmamıştı. Bundan sonra, tüm öğretim faaliyeti kitaplarıyla ve kimi zaman verdiği ders ve tartışmalarla devam etti.

Böylelikle Sartre'ı Fenomenolojik Hareket içinde konumlandırmaya yönelik ciddi bir girişim onun pozisyonunu ana figürleriyle ilişkili olarak titizlikle ele almalıdır. Öte yandan, böyle yapmakla da Sartre'nın kendine has perspektifini dikkate almalıdır. Zira, Sartre'ın nazarında Fenomenolojik hareket yalnızca Husserl ve Heidegger'in tüm niyet ve amaçlarına dayanmaktadır. Sartre'ın yazılarında Berlin'de kalırken büyük ihtimalle görüştüğü Nicolai Hartmann'dan bile hiç söz edilmez. Elbette ki Scheler'in adı bazı yerlerde, özellikle *L'Être et le néant*'ta, fenomenolojik felsefeyle bağlantılı olarak, duygusal yaşamın yönelimsel yapısına, *ressentiment* teorisine ve acı çekme üzerine yazdığı makaleye yönelik içgörülerinden ötürü geçer. Sartre Scheler'in değerlerin görüsüne yönelik nitelikli onayını kabul eder, her ne kadar onların ontolojik yapısını oldukça farklı yorumlasa da. Ancak Scheler'in fenomenoloji kavrayışının Sartre için onun özgün ve geçerli bir türevi anlamına geldiği yönünde bir emare yoktur. Sartre'ın Alman fenomenolojik literatürle aşinalığı diğer Fransız fenomenologlarınınkinden çoğununki kadar sınırlıydı.

Böylece Sartre fenomenoloji içindeki pozisyonunu münhasıran Husserl ve Heidegger ile ilişkisi açısından tanımlıyordu. Görünen o ki 1934'te Almanya'dan dönüşünün hemen ardından kendini Heidegger'den ziyade Husserl'e daha yakın hissediyordu aslında. Bu nedenle *L'Imagination* üzerine yazdığı ilk felsefi kitapta yalnızca Husserl'e atıfta bulunur, söz konusu meselede kendi çalışmaları için bir yol açmış olduğundan dolayı güvenir ve böyle hiçbir çalışmanın "bize vereceği zengin gözlemleri göz ardı" etmemesi gerektiğini de ekler: Bugün biliyoruz ki yeniden sıfırdan başlamamız ve fenomenoloji-öncesi tüm literatürü göz ardı etmemiz gerektiğini biliyoruz" (ss. 139, 158). Ayrıca, 1939 tarihli edebi bir dergi olan *Nouvelle Revue Française*'deki kayda değer kısa bir makalede "Une Idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionalité," *Situations* I, 31-35'te yeniden yayımlanmıştır (Bu, yönelimsel nesneyi bilinçten bağımsız kılma olarak yönelimselliğin tuhaf bir yorumuna dayanıyordu), Husserl'le ilgili olarak şu iddiada bulunuyordu:

nesnelere (*choses*) duyulan korku ve büyülenmeyi yeniden kazandırmıştı. Bize sanatçıların ve peygamberlerin dünyasını yeniden kazandırdı: Mağfiret ve sevgi sığınaklarıyla korkutucu, düşman, tehlikeli bir dünyayı. Burada biz Proust'tan özgürleşir ve aynı zamanda "içsel yaşamdan" da vareste oluruz.[8]

Bununla birlikte, bu zaman zarfı süresince bile Sartre hiçbir şekilde Husserl'i eleştirmiyordu. Bu nedenle, 1936 tarihli *Recherches philosophiques*'deki, "La Transcendance de l'ego" üzerine 1933-34'te Berlin'de yazılan önemli bir makalede, tam da ciddi bir Husserl çalışmasını kendi başına yapmaya başladığında,[9] Husserl'in saf ego kavrayışına karşı çıkmıştı, ancak böylelikle [bunu] Husserl'in temel fenomenoloji kavrayışını geliştirmek ve onu gereksiz külfetlerden kurtarmak adına [yapmıştır].

Sartre'ın tonu Husserl'in hep tasavvur ettiği şeyin çok daha ötesinde bir ontoloji geliştirdiği için daha da eleştireldi. *L 'Être et le néant (EN)* bu özgürleşmenin derecelerini açıkça ortaya koymaktadır. Husserl ve Heidegger Sartre'ın en sık atıfta bulunduğu iki filozof olsa da, Husserl'in somut çalışmaları için açık bir methiyeye pek rastlanmaz. Bunun yerine Sartre Husserl'i iki kere fenomenolojinin asıl kavrayışına "sadakatsizliği"yle (Berkeleyci bir idealizmle Varlık ve yönelimsel bilincin aşkın nesnelerini gerçekolmayan olarak yorumladığında); *EN* 24, 28; çev. LVIII , LXIII); de "saf içkincilik"le *(EN* 719; çev. 625); "şey-yanılsaması"ndan (*illusion chosiste* –bilinç tasvirine pasif bir *hile* ve duyum öğretisini sokarak) kaçmadığı için (*EN* 26, 63, 389; çev. LXI, 27, 315); görünüşler olarak görünüşlerin salt bir açıklamasıyla O'nu sarıp sarmalayan ve O'nun "varoluşsal diyalektikler"e ilerlemesini olanaksız kılan saf "işlevsel betimleme" düzeyinde "ürkekçe kalmak"la; "tüm yadsımalarına karşın bir fenomenologdan ziyade fenomenalist" (*phénoméniste*) olmasıyla (*EN* 115; çev. 73); bize, bir dünyaya yönelik bilincin geçmiş ve geleceğe, dolaysız bir şimdisinin ötesine geçmesi gereken sahih aşkınlığın salt karikatürünü vermesiyle (*EN* 152, 165, 543; çev. 109, 120, 415); Kant'tan daha fazla solipsizmden kaçamayışıyla, özellikle "transendental bir öznenin kullanışsız ve mukadder (*néfaste*) bir hipotezi"nin tanı-

[8] Bu muhtemelen Sartre'ın Husserl'e tüm şeyleri bilinçten "boşaltma" aracı olarak güvendiğinde atıfta bulunduğu özgürleşmedir (F. Jeanson, *Sartre par lui-même*, s. 187 not).

[9] Bakınız M. Comat ve M. Rybalka, *Les Écrits de Sartre*, s. 71.

tılmasıyla (*EN* 291; çev. 235); dolaysız deneyimimizdeki inatçılığına (*coefficient d'adversité*) yönelik yeterli bir açıklamayı dikkate almamasıyla (*EN* 389; çev. 325); ve özlere yönelik eidetik bir fenomenolojinin, Sartre'ın bilinçle ve tüm insan özünün kökeninde yatan bir varoluşla özdeşleştirdiği özgürlüğü ele geçirebilmesini yanlış bir şekilde düşünmesiyle (*EN* 514; çev. 430 vd.) suçluyordu –sonuncusu, Sartre'ın nihai varoluşçuluğu dikkate alındığında tüm suçlamaların belki de en ciddisidir.

Bu geniş kapsamlı eleştirilere "Conscience de soi et connaissance de soi" konusunda *Société Française de philosophie*'ye (Séance du 2 juin 1947) okunan bir yazıda ifade ettikleri de eklenmelidir: "Husserl'de ... bilincin özsel yapılarının (*un pointillisme d'essences*) dereceli bir berraklaştırılmasını ve kayda değer bir açıklamasını buluyoruz, ancak hiçbir zaman ... ontolojik bir problemi, bilincin varlığına yönelik bir problemi ortaya koyduğunu değil...[10] Aynı şekilde dünyanın varlığına yönelik problem de muallakta kalmaktadır... fenomenolojik *epokhé*'den dünyaya hiçbir zaman dönmüyoruz" (s. 55). Bu, Sartre'ın kendi ontolojisini kurma görevinin upuygun bir temeli olarak eidetik fenomenolojinin nihai bir niteliksizleştirilmesi anlamına gelmektedir. Öte yandan Husserl'in Sartre için en önemli felsefi uyaran olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Yine de Husserl'in Sartre için çoğunlukla tam anlamıyla bir özgürleştirici olması dolayısıyla, Sartre'da Husserl'in yalnızca bir çömezini görmek pek yerinde değildir.

Bundan sonra, felsefesi *L'Être et le néant*'da kendi girişimi için çok daha hayati nitelikte görünen Heidegger'e karşı Sartre'nın tavrını belirlemeye çalışacağım. Sartre Heidegger'in başlıca yazılarına *Sein und Zeit*'tan ilk Hölderlin dersine dek aşina görünmekteydi (*EN* 440; çev. 373). Bu olguya rağmen, Sartre onu "Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir" dersinde bir varoluşçu –ve üstelik ateist bir varoluşçu– olarak nitelendirmektedir. Otuzlarda Sartre'ın Husserl'in ve Heidegger'in fenomenolojileri arasındaki uçurumun bütünüyle farkında olmaması pek ihtimal dâhilinde değildir. Heidegger'e yapılan ilk atıf *Esquisse d'une théorie des émotions*'ta (1939) geçer, bu metinde, fenomenolojinin giriş niteliğindeki bir tavsifinde Sartre ikisi arasında özsel herhangi farkı imâ etmeksizin aynı paragrafta Heidegger'in fikirlerini Hus-

[10] Burada Sartre Heidegger'in Husserl'e dair temel eleştirilerinden birini hatırlatmaktadır. Bakınız s. 364.

serl'inkilere eklemektedir (s. 8). Aynısı Heidegger'in dünya-içinde-olmaklık kavrayışının imgesel dünyanın yapısını betimlerken kullandığı ve *Sonuç*'un Heidegger'in Hiçlik kavrayışına, ciddi çekinceleri olmaksızın atıfta bulunduğu –imgelem üzerine kitabı– *L'Imaginaire* (1940) için de geçerli görünmektedir.

Durum, konusu Sartre'ı Heidegger'in tamamlanmamış temel çalışmasıyla dolaysız bir rekabete sokan *L'Être et le néant*'ta oldukça farklıdır. Elbette ki hiçbir yerde Sartre öncüsünün çalışmasını bütün olarak eleştirmediği gibi ona duyduğu açık güveni, genellikle Heidegger'in çözümlerini Husserl ve Hegel'inkine nazaran daha üstün olarak gördüğü olgusunun dışında genişletmez. Öte yandan Sartre Heidegger'in "kötü niyet"e yönelik gözde suçlamasını Heidegger'e iki kez uygulayacak denli ileri gider, birincisinde (Heidegger'in, idealizmi aştığını iddia ederken yalancı-idealizmde sonlandığını söylediği; *EN* 307; tr. 249) aşkınlık yorumuyla ilişkili olarak, ikincisindeyse Heidegger'in hiç kimsenin –Sartre'a göre diğer başka bilinçli edimle denk tutulan– başkasının ölümünü ölemeyeceği olgusuna yönelik tartışmasından bahsederken (*EN* 616; çev. 532). Heidegger'in toplumsal varoluşa (*Mitsein*) yönelik tartışma biçimine atıfta bulunan Sartre Gordion düğümünü çözmek yerine kesen kendi "kaba ve biraz da yontulmamış yöntemi"nden söz eder (*EN* 304; çev. 244). Daha önemli ve ciddi uzlaşmazlıklara gelince, Heidegger'in Descartes'ın ve Husserl'in bilincini (Sartre'nın başka bir şekilde *réalité humaine* adı altında benimsediği bir kavram olan) *Dasein*'ından ayıklamasına; Heidegger'in "hiçliğe yönelik fenomenolojik kavram"ı insan kendiliğindenliğindeki negatif bir unsurdan ziyade kaygı deneyimi üzerine temellendirme girişimine (*EN* 25 vd.; çev. 16 vd.); insanın yalnızca, belli bir varlık kavrayışı olan ontolojik bir varlık olmadığını, aynı zamanda tasarılarının ontik değişimleri dünyaya getiren bir varlık olduğu olgusunu es geçerek "hermeneutik betimlemelerinin yetersizliği"ne (*EN* 503; çev. 430) ve insanın tek sahih tasarısı olarak ölümle olan zihinsel meşguliyetine itiraz eder. Zamansallık analizinde gelecek boyutuna yaptığı aşırı vurgu ve insan varoluşunu yalnızca bedensiz değil aynı zamanda cinsiyetsiz kılması nedeniyle Heidegger'e yönelik belli eleştiriler de mevcuttur (*EN* 451; çev. 383).

Öte yandan, az ya da çok bilinen anlaşmazlıklara karşın, açıkça görünen o ki Sartre'ın ontolojik girişimi onu başka bir filozoftan ziyade Heidegger'e daha yakınlaştırmıştır. Yine de farklılık-

lar ve Sartre'ın felsefesinin özgünlüğü, O'nun Husserl'in bilinç fenomenolojisini terk etme gönülsüzlüğüyle birleştirildiğinde, Sartre'da yalnızca Fransız bir Heidegger görmeyi imkânsız kılmaktadır.[11]

Sartre bizzat *Société française de philosophie*'nin önünde kendi yazısıyla "bizi –ana öğenin aşkınlık olduğunu keşfettiğimiz Heidegger'de bulduğumuz– diyalektik ancak bilinçli-olmayan ve dolayısıyla da temellendirilmemiş bir proje etkinliğiyle, özlerin temaşasına götüren, Husserl'in tefekkürane ve diyalektik-olmayan bilincinin bir sentezi"ni ortaya koymuştu (s. 76). Açıkçası bu formül açıklayıcılıktan uzaktır. Yanlış yorumlamalardan bile bağışık değildir, örneğin Heidegger'e varoluşun diyalektik kavrayışını atfettiğinde. Yalnızca bu açıkça ortaya koymaktadır ki Sartre'ın fenomenolojiye dair nihai kavrayışı Husserl'in *Ideen*'inin fenomenolojisiyle, *Sein und Zeit*'ta geliştirildiği şekliyle Heidegger'in insan varlığının hermeneutiğinin sadece birleştirilmesine dayanmıyordu. Sartre'ın kendi katkısı ve tüm kavrayışı içindeki iki ana içeriğin nihai ilişkisi aşağıda tartışılacaktır.

Sartre kendini hiçbir zaman bir fenomenolog olarak adlandırmamış olabilir. Ancak fenomenoloji onun felsefi yönteminin belirleyici bir parçasıydı kesinlikle. Bunun yanı sıra, Husserl ve Heidegger kendisine felsefesi için ana çıkış noktalarını sağlıyordu. Onlar Sartre'a çağdaş herhangi bir Fransız düşünüründen felsefi olarak çok daha yakındırlar. Temelde kendisine çok daha bağlı hissetmiş olabileceği tek bir Fransız düşünürü vardı: Descartes. Sartre'ın nitelikli olsa da inatçı Kartezyenizmi Husserl'e Heidegger'den daha çok duyduğu metodolojik yakınlığının da temelini oluşturmaktadır. Bu aynı zamanda onun fenomenolojisiyle en yakın rakibinin, Kartezyen-karşıtı Maurice Merleau-Ponty'nin fenomenolojisi arasındaki temel farkı önceden haber verir.

---

[11] Heidegger'in Sartre'ın felsefesine verdiği tepki ilgi çekicidir. Buna vesile olan, Jean Beaufret'nin Sartre'ın varoluşçuluk üzerine verdiği konferanstan sonra ortak bir zemin bulma girişimiydi. Bu öneriyi reddeden Heidegger "yalnızca insanlar"ın olduğu bir felsefe olarak Sartre'ın hümanist varoluşçuluğunu "öncelikle Varlık"ın olduğu (dolayısıyla insana duyulan ikincil bir ilgiyi dışlamayan) kendi düşüncesinin karşısına koyuyordu; *Brief über den Humanismus*, s. 79 vd..). Heidegger Sartre'ın felsefesinde çoğunlukla varoluşsal psikanalizde zirvesine ulaşan felsefi bir antropoloji görmekteydi. Bununla birlikte Sartre'ın fenomenolojisi konusunda açıkça yorum yapmamıştı. Onun eleştirilerinin, Husserl ve Descartes'a yaptığı öznelciler şeklindeki itirazları yenileyeceği tahmin edilebilir.

3. *Merkezi Teması: Varlığa Karşı Özgürlük*

Sartre'ın temel amacına dair en kısa ve özlü açıklaması *Saint Genet*'nin son paragrafında bulunabilir: "Nesne ve özneyi uzlaştırmak."[12] Bu formül şu soruyu imâ etmektedir: Neden ikisi arasında bir uzlaşmaya ihtiyaç duyulur? Bu tuhaf mücadele nereden gelmektedir? Belki de en iyi cevap Sartre'ın kişisel ilişkisi hakkında pek şüpheye yer bırakmayan yönler itibarıyla tanımladığı iki temel deneyime başvurarak verilebilir: Özgürlük deneyimi ve "Şey" deneyimi.

Descartes'ı İnsan Özgürlüğünün Klasiklerinden biri olarak tanıtan[13] Sartre özgürlüğün felsefi savunucularına şu soruyu yöneltiyordu: "Hangi ayrıcalıklı durumla ilişkili olarak kendi özgürlüğünüzü deneyimlediniz?" Bu soruyu Sartre'ın kendisine sorduğumuzda cevap büyük ölçüde onun edebi üretiminden elde edilmelidir. Burada formülasyonlarından bazıları o kadar çarpıcı ve keskindir ki Sartre'ın kendi deneyimini net olarak yansıtırlar. Karakteristik bir durum, Örneğin Sartre'ın ilk felsefi romanı *La Nausée*'de geçer. Burada, kahraman küçük bir kent olan Bouville'i (Sartre'ın Le Havre'ı) terk etme kararını verdikten sonra, denize bakarak şöyle düşünür:

> Bu özgürlük denen şey midir? ... Ben özgürüm; yaşamak için bir nedenim kalmadı... Yalnız ve özgür. Ancak bu özgürlük biraz da ölüme benzemektedir.[14]

Özgürlüğün bu oldukça huzursuz ve çekingen deneyimi *Les Mouches*'nin kahramanı Orestes'in Zeus'a meydan okurken dillendirdiği çok daha olağanüstü ve pozitif bir ifadeye yol açmıştır:

> Birdenbire özgürlük üzerime çöktü ve bana nüfuz etti. Doğa geri sıçradı Küçük mütevazı dünyamızın ortasında yalnız hissettim, kendi gölgesini kaybetmiş biri gibi.[15]

---

[12] *Saint Genet*, s. 550. Bu formülün Sartre'ın girişimine dair içerdiği şey Francis Jeanson'un *Sartre par lui-même*'inde teyit edilir, s. 186.

[13] Bu küçük cilt (*Descartes. Introduction et choix par J.-P. Sartre.* Éditions des trois collines, 1946) *Situations* I'de "La liberte cartésienne" başlığıyla yeniden yayımlanan ve *Literary and Philosophical Essays* olarak çevrilen Sartre'ın *Giriş*'ine ek olarak, Descartes'ın yazıları ve mektuplarından derlenen oldukça açıklayıcı metinleri içermektedir.

[14] *La Nausée.* Paris: Gallimard, 1938, ss. 220 vd.; çev. s. 209.

[15] *Théatre*, 1947, s. 101.

O zaman "*La République du silence*" başlıklı kısa bir makalede özgürlük deneyiminin daha kişisel ve aynı zamanda daha toplumsal bir ifadesi vardır. Sartre'dan bu aşırı ifadeyi yazmasına neden olan aslında Nazi işgaliydi:

Hiçbir zaman Alman işgali altındakinden daha özgür olmamıştık .... Özgürlük sorusunun ta kendisi sorulmuştu ve insanın kendi hakkında sahip olabileceği en derin bilginin eşiğindeydik .... Tüm yalnızlık içindeki tüm bu sorumluluk, özgürlüğümüzün açığa vurulması değil miydi bu?[16]

Sartre için, bu deneyimle yakından ilişkili olan, kendi bilincine dair deneyimidir. Söz konusu bilince dair deneyim hiçbir şekilde çok mutlu olmadığı gibi en başından beri de güven verici değildir. Sartre bundan *Boudelaire* çalışmasında aşağıdaki açığa vurucu cümlenin hemen ardından söz eder:

Her birimiz çocukluğunda kendi beninin bilincinin dile getirilmemiş ve yıkıcı görünüşünü gözlemleyebilmiştir. (s. 217)

O bunu bazı Fransızca ve İngilizce romanlara atıfta bulunarak gösterir. Açıkçası, Sartre'ın kendi bilinç ve özgürlüğüne dair deneyimi hiçbir zaman zahmetsiz ve kendini beğenmiş bir deneyim değildi. Onun özgürlüğü olsa olsa savaş hâlindeydi ve tehdit altındaydı. Neydi bu tehdit? *La Nausée*, kahramanını "bulantı" adını verdiği, ancak ortak fizyolojik türeviyle açıkçası pek ilgisi olmayan kendine has metafizik bir deneyimin pençelerinde gösterir. İkinci dereceden bir kanıt Sartre'ın bizzat bu deneyimi yaşadığını göstermektedir, özellikle Lise'de hocayken Le Havre'da (romandaki "Bouville") geçirdiği zaman boyunca; bu süre zarfının büyük bir kısmı (1931-33) onun Alman fenomenolojisiyle temasını önceler. Bu anlamda bulantı kurbanına görünüşe göre yok yere saldırır, söz gelimi kumsaldaki biraz nemli bir çakıl taşını alırken. Bu, zirvesine şehir parkındaki kestane ağacının yayılan kökünü gördüğünde zirvesine ulaşır ve daha sonra kendi yabancılaşmış bedeninin tenine (*chair*) baktığında bile kendisini sımsıkı sarar. Bunun kaynağı "Şey" (büyük C'yle *la Chose*'dur)[17]

---

[16] *Situations* III, 11-14.

[17] *La Nausée*, s. 141; çev. s. 134. – Hem Sartre hem de Merleau-Ponty'ye göre "chosisme", belki de en iyi şeyi-düşünme olarak çevrilebilir, en bilimsel felsefenin en büyük günahlarından biridir.

ve onun "varoluşu"dur.[18] Yoğun, mat ve yayılan Şey Sartre için özünde anlamsız, "absürt", "*raison d'être*'siz"dir ve bu nedenle de "fazlalık"tır (*de trop*). Ancak yalnızca zararsız bir sıkıntı değildir. Sinsice harekete geçer. Aslında, özgür insanın "üzerine çöker" (Sartre burada Orestes'in özgürlük deneyimini betimlediği fiilin aynısını, "*fondre*"u kullanır). Özgürlük için daimî bir tehdit oluşturur. *La Nausée* "Şey'in" Antonie Roquentin'i içine çekip yutma girişiminin kaydını tutar ve sonunda da onu şey-vari "varoluş"a ve onun nihai başarısızlığına dönüştürür. Daha sonra Sartre "Şey"in tehdidini onun yapışkanlığı gibi maddenin belli niteliklerinde en canlı hâliyle ifade edilmiş olarak bulur; özellikle maddenin "varoluşsal psikanalizi"nde, kayda değer bir ayrıntıyla yapışkan olan bir şeyin yumuşak yapışkanlığının insan özgürlüğünü tuzağına düşürme biçimini betimler.

Bu ikinci deneyim ilk bakışta, paranoyak bir işkence fikri değilse de kişisel bir mizacın aklileştirilmesi gibi görünebilir. Ancak insan Piskopos Berkeley'in madde fobisi ya da Fichte'nin Ben-Olmayanla savaşının benzer deneyim ve tavırların ifadeleri olup olmadığını pekâlâ merak edebilir. Sıradan bir insan için bile maddedeki salt atalet olgusu insani amaçlar bakımından engelleyici değilse de ilgisiz görünebilir. Bunu böyle ifade etmek Sartre'ın sözde-insanbiçimciliğinin, kendi deneyiminin geçerli özünü tehlikeye atan ifadelerin aşırılığını içerdiği gerçeğini ortadan kaldırmaz.

Özgürlük ve Şey deneyimlerinin Sartre'ın düşünce ve felsefesinin tüm kapsamını açıklayabileceğinin imâ edileceğini söylemiyorum. Onu ilk gençliğinden bu yana büyülüyor görünen deneyim, kendisine ve başka her şeye dair bir olumsallık deneyimdir. Bu, *La Nausée*'de kestane ağacının kökü bölümünün temelinde yatmaktadır. Görünüşe göre bu onun ergenliğine hükmetmiş ve ilk ifadesini 1925'te ve daha belirtik olarak da 1931'de başlatılan "olumsallık üzerine [bir] risale"de[19] bulmuştur. Kendisine bakıldığında insan bakışının yaşadığı şok karşılaştırılabilir kişisel bir deneyime işaret ediyor gibidir.

Bununla birlikte bu deneyimlerin kökeninde daima Sartre'ın öznel ve nesnel ya da *L'Être et le néant*'da adlandırdığı şekliyle

---

[18] Bu aşamada Sartre "varoluş" terimini hâlâ öncelikle insanın kendi varlığı için değil, insani-olmayan nesneler için kullanmaktadır.

[19] *Les Écrits de Sartre*'ın Kronoloji altbölümünde söz edilir, s. 25, özellikle "Factum sur la contingence" ne yazık ki artık bulunmamaktadır.

pour-soi ve *en-soi* arasındaki mücadelesiyle –uzlaştırılması gereken– temel düalizmi yatmaktadır. Görünüşe göre bu ana deneyimler Sartre'ın fenomenolojinin kendisiyle olan temaslarını önceliyordu. Peki, onlar onun bu çatışmaya yönelik yaklaşımını nasıl etkilemişti?

Sartre'ın temel düalizminin daha derin kökenleri var mıdır? Francis Jeanson'un yarı-sahih Sartre sunumu, ki öznesinden edinmiş olduğu kişisel bilgiye dayanır kısmen, böyle bir araştırma için bazı ipuçlarını sağlamaktadır. Böylece Jeanson piçlik temasını vurgular, özellikle Sartre'ın çalışmalarında. Daha da önemlisi, Sartre'ın bizzat, yarı-yetim olarak büyümesi dolayısıyla (tüm kanıtların aksine) gayrimeşru ("Ben yalandan bir piçtim")[20] olduğundan şüphe duyduğunu belirtir. Bu deneyim hakkında felsefi olarak önemli olan, piçin herkesten daha fazla bu dünyadaki varoluşunu "gayrimeşru", olumsal, istenmeyen ve meşrulaştırılmaya ihtiyaç duyan olarak hissetmesidir. Bu deneyim Sartre'ı yabancı ve düşman bir dünyada insanlık durumunun sembolü olarak bir ölçüde etkilemiş olabilir. Sartre'ın Heidegger'in "fırlatılmışlık" (*Geworfenheit*) terimini "terk-edilmişlik"le (*délaissement*) karşılaması belki de karakteristiktir. İnsanın özsel piçliği fikri, kökenleri hakkındaki şüphesi, özgür insanla "Şeyler" arasındaki temel antagonizm hakkındaki hissi yoğunlaştırmış olabilir pekâlâ.

Son olarak Jeanson (s. 187) Sartre'ın bu kendini yorumlayışını şöyle bildirir: "Meselenin özü kibirdir (*orgueil*): Kim olursa olsun birisi olma ve bir şey olmama seçimi" ("Bu anlamıyla kibir başkaları üzerindeki üstünlük fikrini içeren bir duygu olarak değil, bilakis aynısının onlar için de geçerli olduğu tanınma, güvence duygusu" anlamında söylenir. Bu bağlamda Jeanson Sartre'ın Husserl'e "şeyleri" bilincinden çıkarmasını (*évacuer*) sağlayarak onu özgürleştirmiş olduğu için süregelen borcundan söz eder. Özgürlüğümüzün davetsiz misafirleri olarak şeylere yönelik deneyimden sorumlu olanın ilk etapta "gurur" olduğunu imâ eder bu. Sartre'ın mücadelesi özellikle Romantik çağdan bu yana inşa edilen bir evrene karşı Prometheusvari bir isyanın zirvesidir. Ancak kör bir isyandan daha fazlasıdır bu. Bu, aynı zamanda bilinçsiz bir varlığın opaklığını fethetmek için ışığına ihtiyaç duyulan Kartezyen aklın isyanıdır. O, her özgürlüğün başkasının öz-

[20] *Jean-Paul Sartre par lui-même*, s. 117.

gürlüğünü istediği bir amaçlar krallığıyla sonuçlanacak nihai amacı içindeki Kantçı özerklik tininden de bir şeyleri solur.

4. Düşüncesinin Gelişiminde Fenomenolojinin Rolü

Sartre'ın öznel özgürlükle nesnel Varlık arasındaki uzlaşma problemi için açıkçası kolay bir çözüm yoktur. Sartre en iyi bilinen çözümüne, *L'Être et le néant*'daki çözümüne, bir dizi deneme ve yanılma olmadan ulaşmamıştır. Biyografik malzemenin eksikliği onun felsefi gelişimini ayrıntılı olarak yeniden yapılandırmayı şu zamanda pek makul kılmamaktadır. Ancak her bir evrede fenomenolojinin rolünü belirleme amacıyla düşüncesinin ana evrelerinin bir taslağına izin verecek kadarına erişilebilir. Bu nedenle Sartre'ın düşüncesinin fenomenolojiyle yoğun bir temas kurmadan önce ne mene bir şey olduğu, fenomenolojik psikoloji alanındaki çalışmalarıyla karakterize edilen bir dönem boyunca neye benzediği, *L'Être et le néant*'ın fenomenolojik ontoloji evresinde neye dönüştüğü ve son olarak da daha sonra varoluşçuluk adı altında nasıl değişime uğradığı konusunda bir fikir vermeye çalışacağım.

A. FENOMENOLOJİ ÖNCESİ DÖNEM – Sartre'ın felsefi başlangıcı hakkındaki bilgi hâlâ azdır, zira özellikle otobiyografisi *Les Mots* 12 yaşında sonra erer ve devam edeceği yönündeki planlar henüz ete kemiğe bürünmemiştir. En sahih ve aydınlatıcı olansa onun "yoldaşı" Simone de Beauvoir'ın onun 23. ve 24. yaşları hakkında söylediği şeylerdir, zira özellikle ikisi daima birbirlerinin edebi üretim faaliyetini kontrol etmekteydi.[21] Bu yıllar arasındaki boşluktan, söz gelimi Sartre'ın ergenliği ve akademik çalışmalarının ilk yılları, kimi ikincil verilerden 1972'de yapılan mülakatlara dayanan bir filmin senaryosunda söz edilir.[22] Onun felsefi gelişimiyle ilgili daha spesifik bilgi Sartre'ın 1975'te Paul Schilpp'in editörlüğünü yaptığı Yaşayan Filozoflar Kütüphanesi adına planlanan bir sayı için verdiği bir röportajdan beklenebilir; röportajı yapan üç kişiden biri olan Michel Rybalka bana bunun bir suretini göstermiştir. Kaynakçaların ve biyografik

---

[21] *Mémoires d'une fille rangée*, 1958, ss. 272'den sonuna kadar.

[22] Alexandre Astruc et Michel Contat, *Sartre par lui-même*, film 1976'da yayımlanmıştır. *Sartre* başlığı altında yayımlanan metin, Gallimard 1977; Amerika'da çevirisi 1978.

olguların en kapsamlı ve güvenilir bir derlemesi Michel Contat ve Michel Rybalka'nın yaptığı ortak çalışmadır.

Sartre'ın özgün ve daimî ilgisi açıkçası bir yazar olmaktı, çocukken Flaubert'in *Madame Bovary*'sinden ilham almıştı. Görünüşe göre okulda felsefeye ilgi duymuyor, ancak École normale'in (Khâgne) hazırlık yılında öğretmenlerinden biri ona felsefenin insanın ya da psikolojik yaşamın içsel durumlarına yönelik yöntemsel bir betimleme olduğu fikrini veren ve edebi uğraşlarında da önemli bir yardımı dokunan, Bergson'un *Données immédiates de la conscience*'ını tanıtmıştı. École normale'de felsefe öğretmenliği kariyerine hazırlanan Sartre empirik psikolojide literatürün kapsamlı bir taramasına dayanan hacimli ve özgün bir "*diplôme*" "*L'image*" yazdı; söz konusu literatürde Husserl'in adı pek çok atıf arasında geçiyordu. Bu çalışma din psikolojisinde bir uzman olan Henri Delacroix'nın danışmanlığında yapılmıştı. O zamanlar "Kant, Platon ve Descartes" Sartre'ın felsefedeki ana rehberleriydi, ancak o kendini çoğunlukla bir Kartezyen olarak kabul ediyordu.

Her ne kadar Sartre bu dönemde verimli bir yazı hayatı geçirse de bu yazıların yalnızca birkaç parçası yayımlanmıştı. Bunlardan biri ilk kısa öyküsü "L'Ange du morbide" hastalıklılık fenomeniyle büyülenen, veremli bir kızla bir macera peşinde koşan, ancak bu hastalığın tamamen farkına varmasıyla burjuva bayağılığına aniden geri dönerek korkan genç bir üniversite hocasıyla ilgilidir. "Hakikat Efsanesi" başlığı altında yayımlanan yarı felsefi bir makale –1929'da yazılmış ve 1931'de, aynı meselede ilk Fransızca Heidegger çevirisini (*Metafizik Nedir?*'i) çıkaran *Bifur*'da yayımlanmıştır– bir mit formunda adlandırılmıştır. Bu makale hakikati ya da "kesin olanı" "olasının efsanesi"nin (bilim ve soyut felsefe) takip ettiği ticaret çağına tekabül eden insanlık tarihindeki bir aşama olarak takdim ediyordu.[23]

Bu dönemden artakalan başka bir doküman, Sartre'ın 2 Şubat 1929 tarihli *Les Nouvelles littéraires*'e zamanın Fransız öğrencileri arasındaki bir soruşturmaya cevap olarak gönderdiği bir mektup[24] bu on yıllık süre zarfında Sartre'ın zihinsel durumunu belki de çok daha iyi açığa vurmaktadır, zira özellikle daha sonraki

---

[23] Şimdi *Les Écrits de Sartre* içinde, Appendice II, ss. 531-545; çev. vol. II, ss. 37-50.

[24] Simone de Beauvoir'nın *Memoires d'une fille rangée*'sinde tekrar yayımlanmıştır, ss. 341-2.

felsefesinde ele aldığı temaların bazılarına açıkça gönderimde bulunmaktadır. Mektup oldukça muammalı ve bağlantısız açıklamaları içermektedir, söz gelimi:

İnsan tininin paradoksudur bu... İşi zorunlu olanı yaratmak olan bu insan kendini bir varlık düzeyine yükseltemez... Bundan ötürüdür ki hem insanın hem de doğanın kökeninde üzüntü ve sıkıntıyı görüyorum. İnsanın bir varlık (*un être*) olarak kendini düşünmediği anlamına gelmez bu. Bilakis, tüm çabalarını bu yönde harcamaktadır. Bu nedenle Hayır ve Şer, insan üzerinde işleyen insanî fikirleridir. Boş fikirlerdir. Boş bir fikir de varoluşun (*existence*) varlıkla (*être*) sentezini tuhaf bir şekilde üretmeye bizi çeken bu determinizmdir. İstediğimiz kadar özgür olmakla birlikte güçsüzüz... Her şey fazlasıyla zayıf: Her şey ölme eğilimi içinde...

Önceki kuşakla karşılaştırıldığında "Biz daha mutsuzuz, ancak daha çok sempati uyandırıyoruz", Sartre'ın aynı sayının başyazısında bunları söylediği alıntılanır.

Böyle bir kanıtın Sartre'ın düşünmesi ve felsefe yapma biçimi hakkında sonuçlar çıkarmamıza izin verdiği ölçüde, bu elbette ki bir kafa karışıklığı ve hayal kırıklığı gibi bir ruh durumuna işaret eder: Varlıkla ilişkisiz bir insan tini özgürdür, ancak olsa olsa hakikat ve bilgi arasındaki bir senteze, yani bir mite ulaşamayacak kadar güçsüzdür.

Jeanson'a göre Sartre bu erken dönemini "teolojik" tavrın, yani Aşkın olana duyulan bir ihtiyacın (söz gelimi s. 175) hükmettiği bir dönem olarak nitelendiriyordu. Bu kendini hâlâ bir teist olarak değerlendirdiği anlamına gelmiyordu, çünkü 11 yaşındayken Tanrıya duyduğu inancı temelli terk etmişti.[25] Bu, Sartre'ın "her bir fenomeni kavrayışında Varlığın ta kendisiyle belli bir temas, göreli olanda mutlağın mevcudiyetini görmek istediği ve insanlığın göreli koşulundan kaçmadığı müddetçe kimsenin insan olamayacağına inandığı" anlamına gelmektedir (s. 175). Mutlağa duyulan bu arzu *La Nausée* dönemine (1938) dek devam etmiş görünüyor.

Öyleyse bu noktaya kadar Mutlağa duyulan istemsiz arzu tam anlamıyla bir başarısızlıkla sonlanmış, özgürlük ve Varlığı ilişkisiz ve uzlaşmasız olarak bırakmıştır. Görünüşe göre, Sart-

[25] Bakınız *Les Mots*, s. 209.

re'ın çalışmaları süresince temasta olduğu Fransız felsefesi bu metafizik bozgunculuğu ve kötümserliği değiştirmeyi başaramamıştı. Peki, neden böyle bir başarısızlık hasıl olmuştu? Cevap Fransız akademik felsefesiyle ilişkili olarak nispeten açık görünebilir, özellikle Brunschvicg türü bir idealizmle. Bu idealizmin Varlık problemine yönelik tarzı Sartre'a sığ bir optimizmden başka bir şey olarak görünmemiş olmalı. Pek çok şekilde Alman fenomenolojisini önceden haber veren Bergson'un felsefesinin neden onu tatmin etmemiş olduğu daha az açıktır. Sartre'ın Bergson eleştirisi bu nedenle özel bir ilgiye haizdir, her ne kadar onu yalnızca Husserl'le olan belirleyici temasından sonraki zamandan itibaren, özellikle *L'Imagination*'dan (*1936*) itibaren bilsek de.

Burada Bergson'un imgelem teorisi Sartre'a ilk bakışta Taine'in çağrışımcı kavrayışına umut verici bir alternatif sunmaktadır. Bununla birlikte onun on dört sayfa boyunca incelenen yaratıcı sentez teorisi Sartre'ın yalnızca bilinç ve şeyliğin bağdaştırılmasına yönelik sınırlayışını da beraberinde getirir; bu aynı zamanda bir alandan ötekine iyi niyet beslemeksizin sonsuz bir belirsizlik ve sonsuz bir geçiş"le sonuçlanır (s. 51). Sartre'ın genel suçlaması Bergsonculuğun yarattığı zihinsel durumun "koşullarını biçimsiz bir devamlılık içinde çözüme ulaştırdığına inanan iyi niyetli olmayan [bir] optimizm"dir (s. 68). Sartre'ın özellikle suçladığı, Bergson'un imgelem teorisinin durağan bir şey, "pıhtılaşmış" bir varlık imgesi bıraktığıdır; bu da bir materyalizm ya da *chosisme* formudur. Doğrudur, bilinç Bergson'un yaratıcı sezgi teorisinde temsil edilir. Ancak Bergson'un bilinci, Sartre'a göre, şeylerden ayrı bir şey değildir: Onlar için tözsel bir form gibi bir şeyi oluşturur. Bu, dünya ve bilinç arasındaki ihtilafa yol açar. Bu, Husserl'i ikisi arasındaki "özgürleştirici" bir ayrım bulmaya götürmüştür. *L'Être et le néant* –daha az şiddet içerseler de– başka sınırlamaları da içerir. Bunların arasında Bergson'un, anlaşılması güç bir *en-soi*, salt edilgen bir "verili" olarak kalan yetersiz özgürlük kavrayışının eleştirileri bulunmaktadır. Keza onun süresi (*durée*) Sartre'ın nazarında salt edilgen bir parça, bilincin bir tözselleştirilmesidir.

Tüm bunların eklediği şey, Sartre'ın nazarında Bergson'un bilinç ve şey arasında, her ikisinin kökenindeki yaşamsal bir ilkeye başvurmak suretiyle, dolayım kurma girişimi yalnızca riskli olmakla kalmıyor, aynı zamanda meseleyi bulandırıyordu. Bunun

yanı sıra, Sartre'ın kabul edemeyeceği bir pasifizmi takdim etmektedir bu: Özgürlük yalnızca metafizik bir aldatılma pahasına korunur. Bergson *chosisme*'in üstesinden gelememiş, âdeta onun yerini bilinci şeyliğe asimile ederek güçlendirmiştir, zira yaşamın mekanik olmayan bir metafiziğinde bile varlığını devam ettirmektedir.

B. FENOMENOLOJİK PSİKOLOJİ – Simone de Beauvoir'ın Sartre'ın fenomenolojiyle ilk temasına yönelik açıklaması şüpheye yer bırakmaz: Onu çepeçevre saran fikirleri tutarlı bir şekilde organize etmesinde Berlin'de, aradığı yardımı bulabileceği fikrini veren kişi Berlin'deki Institut Français'nin üyesi olarak orada geçirdiği yıla dair yaptığı açıklamayla Raymond Aron'du, onun École normale'den sınıf arkadaşıydı:

> Sartre Alman fenomenolojisi hakkında duyduğu şeylerin cazibesine kapılmıştı. Raymond Aron tarih üzerine tez hazırlayarak Husserl üzerine çalışıyordu. [1932'de] Paris'e geldiğinde, *Bec de gaz*, rue Parnasse'ta birlikte bir akşam geçirdik; restoranın spesyalitesini sipariş ettik: Kayısı kokteyli. Aron bardağını gösterdi: "Görüyorsun, benim küçük dostum, bir fenomenolog isen, bu kokteyl hakkında konuşabilirsin ve işte bu felsefedir." Sartre'ın heyecandan rengi attı ya da neredeyse böyle oldu. Bu tam anlamıyla yıllardır arzuladığı şeydi: Şeylere dokunurken onlardan söz etmek, işte bu felsefeydi. Aron bunun tam anlamıyla onun zihnini meşgul eden şeylere uyduğu konusunda onu ikna etmişti: İdealizm ve realizm karşıtlığını aşmak, aynı zamanda bilincin egemenliğini ve bize verildiği şekliyle dünyanın mevcudiyetini olumlamak. O bize St. Michel bulvarında Levinas'ın Husserl üzerine yaptığı çalışmayı aldı ve öğrenmek için öyle acelesi vardı ki yürürken kitabın yapışık sayfalarını dahi keserek birbirinden ayırmadığı sayfalarına göz gezdiriyordu... Sartre bunu ciddiyetle incelemeye karar vermişti ve Aron'un teşvikiyle, takip eden yıl boyunca Berlin'deki Institut Français'de "dostu"nun takip etmek adına gerekli adımları atmıştı.[26]

Sartre Aron'un dostluğunu kazandıktan sonra yılın çoğunu Berlin'de geçirmiş görünüyor, orada kendi tanıklığına göre Husserl, Scheler, Heidegger ve Jaspers'i ilk kez okumuştur.[27] Ancak

---

[26] *La Force de l'âge*, ss. 141-42.

[27] *Critique de la raison dialectique* s. 34.

aynı zamanda Hamburg'a ve Nuremberg'deki Nazi toplantı alanı da dâhil olmak üzere diğer ilgi çekici alanlara Simone de Beauvoir'ın eşliğinde kısa bir gezi yapmıştı. Bununla birlikte, kayda değer Alman araştırmacılarla bir görüşmeye ya da Alman üniversitelerine gittiği yönünde bir kayıt yoktur. Özellikle Freiburg'u ziyaret etmediği gibi orada, sıkça iddia edildiği üzere ne Husserl ne de Heidegger'le tanışmıştı.[28] Sartre Berlin'de önemli makalesi, Husserl'in metinlerinin kayda değer ölçüde hızlı, ancak eleştirel bir özümsenişini gösteren "La Transcendance de l'égo"yu yazmıştı. Buna karşın, Sartre dokuz ay sonra Husserl'in *Ideen*'inin karşılaşmış olduğu en önemli kitap olduğu kanısıyla Almanya'dan dönmüştü, bu kitabı dostu Merleau-Ponty'ye göstermiş ve bu yönde tavsiyelerde bulunmuştu.

Öte yandan, şu ana kadar devam etmek zorunda olduğumuz şey Sartre'ın, dönüşünden sonra yaptığı yayınların kaydıdır. Bunlar iki yıl sonra "Nouvelle Encyclopédie philosophique" dizileri için yazdığı imgelem psikolojisinin eleştirel bir tartışmasıyla başlıyordu; bu dizilerde Husserl üzerine yazılan can alıcı bir bölüm (Pfänder, Scheler ve Geiger'in de katkılarını da içeren) yıllığının ilk sayısının çıkışını "I. Dünya Savaşı Öncesinde felsefenin şüphesiz en büyük olayı" olarak görüyordu. 1937'de Sartre, Berlin'de yazdığı makaleyi "Fenomenolojik Bir Betimlemenin Taslağı" alt başlıklı "La Transcendance de l'égo"yu yayımlamıştır; bu makale de fenomenolojik indirgemeyi transendental egoyu "indirgemek" suretiyle Husserl'in [uyguladığı] alanın ötesinde uygulamaya çalışmıştır. Müteakip yıllar yalnızca bazı edebi çalışmaları getirmekle kalmamış, bunların arasında ilk büyük başarısı *La Nausée*'de bulunmaktadır, aynı zamanda fenomenolojik psikoloji alanındaki iki çalışmayı da *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939) ve *L'Imaginaire* (1940), getirmiştir. Daha sonra bunu Savaşla, Sartre'ın dokuz aylık mahkumiyetiyle, Alman işgaliyle, Direnişteki etkinliğiyle ("Socialisme et Liberté" grubu) ve aynı zamanda –1943'te Nazi işgalinde yayımlanan– *L'Être et le néant*'ın hazırlanmasıyla açıklanan başka bir ara takip etmiştir. Alt başlığı onu "fenomenolojik ontoloji" üzerine bir çalışma olarak nitelen-

[28] Sartre Freiburg'u 1953'te üç saatlik bir ders için ziyaret etmiş, bana dediğine göre, bunu Heidegger'le görünüşe göre önemsiz ve gayriresmi bir karşılaşma takip etmiştir. Ayrıca bakınız Rupert Neudeck'le *Merkur*'deki röportajı, Aralık 1979, ss. 1208-1222: "*Man muss für sich selbst und für die anderen leben.*"

dirir. Bu nedenle önceki dönemi fenomenolojik psikoloji dönemi olarak belirlemek yerinde görünmektedir. Bu süre zarfında Husserl onun için fenomenolojinin seçkin bir savunucusuydu.

Sartre'ın bu dönemdeki edebi üretimini fenomenoloji öncesi evreyle karşılaştırdığımızda yalnızca akademik ve somut olmakla kalmayan, aynı zamanda şüphecilik ve belirsiz bir *Weltschmerz*'den de bağışık olan bütünüyle farklı bir yaklaşımdan etkilenmemek işten değildir. Sartre'ın zihninde fenomenolojinin "efsane" ve olasılıktan daha fazlasını verebileceği yönünde şüphe yok gibi görünmektedir. Böylelikle *L'Imaginaire*'de muhtemel olan şey kabaca fenomenolojinin kesin olarak belirleyebileceği şeyin özü etrafındaki empirik bilginin uzantısıdır. Aynı zamanda fenomenoloji Sartre'ın geleneksel felsefenin ve psikolojinin baltalamadığı taze bir başlangıç yapmasını olanaklı kılar.

Bu yeni başlangıç Sartre'a temel problemini, özgürlük ve Varlık arasındaki ilişkiyi, çözmede ne denli yardımcı olmuştur? İlk bakışta *La Nausée* gibi bir romanın bu sorunu çözemediğini imâ etmektedir. Ancak Antoine Roquentin'in günlüğünde bulantı veren "Şey"den önce yalnızca mağlubiyetinin kaydını görmek bir hata olurdu. Romanın sonu bu metafizik hastalıktan muzdarip olan kişiyi onun bütünüyle farkına vardıktan sonra en azından iyileşme yolunda olduğunu göstermektedir. "Kurtuluş" Roquentin, radyoda caz çalarken keşfettiği "titreme" deneyimiyle ve "insanları varoluşlarından utandıran güzel çelik gibi sert"[29] bir şeyi yaratma tasarısıyla başlar. Benzer bir şekilde *L'Imaginaire*'in Sonuç'u bulantı veren ve gerekçelendirilmeyen bir varoluşun ötesindeki –ve sığınabileceğimiz– bir âlem olarak güzellikten söz eder.[30] Husserl'in özler fenomenolojisi böyle bir özgürleşme için uygun görünmektedir. Buna Sartre'ın *Nouvelle Revue Française*'deki makalesinde Husserl'e gösterdiği hürmeti ekleyebiliriz; bu makalede Husserl'in bilincin yönelimselliği fikrine bilinci dünyanın istilasından temizlediği için güveniliyordu. Bu henüz Özgürlük ve "Şey" arasındaki bir "uzlaşma"yı imâ etmemekle birlikte, en azından başka bir boyuta kaçma fırsatıyla bir özgürleşme görevi görebilir.

---

[29] "Sartre 1938'de sanat eseri aracılığıyla kurtuluşa inanmadığını ve bunu *La Nausée*'de hakikat uğruna değil kurgusal bir araç olarak devam ettirdiğini beyan eder." Michel Rybalka'yla olan iletişim.

[30] "Sartre *L'Imaginaire*'de bulunan sanat eseri üzerine olan bölümden tatmin olmamıştır. Bu bölüm Bernard Groethuysen'in isteğiyle eklenmiştir." (Michael Rybalka).

Üstünkörü olarak bakıldığında bu genel temayla Sartre'ın fenomenolojiye dair ilk uygulamalarının konusu arasındaki bağlantıyı görmek kolay değildir.[31] Bunların arasında en öne çıkan, Sartre'ın 1936 ile 1939 arasında yaptığı üç ayrı yayınını bu konuya adadığı imgelem dünyasıdır. Yalnızca bir kurgu yazarı olarak çalışması değil, aynı zamanda imgelemde ete kemiğe büründüğü şekliyle özgürlüğe duyduğu ilgi, aslında *L'Image* üzerine yaptığı 1926 tarihli yayımlanmamış bitirme çalışmasına kadar geri giden bu özel ilgiyi açıklayabilir.

Daha az açık olansa Sartre'ın ego problemine duyduğu ilgidir. "Egonun Aşkınlığı" üzerine makalesi aslında Husserl'in transendental ya da mutlak egosunun tüm bilinçli edimlerimizin içkin özdeş bir kutbu olmadığını, bilincin kurucu edimlerinin aşkın bir sonucu olduğunu göstererek onun fenomenolojisini radikalleştirme girişimidir. Neden Sartre Husserl'in fenomenolojisinin bu temel ilkesine karşı çıkmıştır? Onun fenomenolojik nedenlerini daha sonra tartışacağım. Bunlardan ayrı olarak, onun açıkça ortaya koyduğu, açıklığı içindeki bilinçle mukayese edildiğinde egonun o kadar opak olmasıdır ki onu "bilincin ölümü" olarak adlandırmaktadır (*TE* 90; çev. 40). Böylelikle Egoyu transendental alandan ayırmak Sartre için saf, özgür bir kendiliğindenlik uğruna şeylikten özgürleşme anlamına gelmektedir (*TE* 117; çev. 93). Transendental bilincin kendinde gayrişahsi olduğu ve "bilinçli yaşamın her uğrağının [moment] hiçten bir yaradılışı bize ifşa ettiğini" imlemektedir bu. Bu nedenle Sartre'ın özgürlüğe duyduğu ilgi aslında onun sahibini bile edimlerin aşkın ürünlerinin bir dizisine dönüştürerek çözülmeye uğratacak denli ileri gitmektedir. Aslında kendiliğindenlik benin [self] artık kontrolünde olmayan bir şeydir. Sartre'ın yaratıcısı olmadığımız bir şeyin dur durak bilmeyen gayrişahsi bir yaratımının bu kalıbında korkutucu (*angoissant*) bir şey görmesi şaşırtıcı gelmemelidir (*TE* 119; çev. 98). Bununla birlikte Sartre böyle bir kavrayışın solipsizmin hayaletini ortadan kaldırmaya katkıda bulunacağını umut etmektedir; zira kişinin kendi beninin [self] artık – gayrişahsi bir bilinç akımıyla benzer bir şekilde kurulan– başka

---

[31] Sartre'ın seçiminin motivasyonunun kesin bir ipucu Georges Gurvitch'in *Les Tendances actuelles de 10 philosophie allemande*'da (ss. 57 vd.) Husserl'in felsefesine yönelik eleştirel gözlemlerinin hem Husserl'in algı ve imgelem arasında yaptığı ayrımın yetersizliği hem de saf ben kavrayışının neden olduğu zorlukları, bunlar Husserlci fenomenolojinin bitmemiş uğraşını temsil ediyormuş gibi, ele almaktadır.

benlerin [selves] üzerinde herhangi bir öncelik taşımadığını imâ eder bu. Bu görüşün Brunschvicg'inki gibi içsellik felsefesinin dibini oyabileceğini de düşünmektedir; söz konusu felsefe ona – Sartre'ın düşüncesinde şimdi şekillenmeye başlayan yeni bir ilgi alanı olan– realist politik bir eylem için uygunsuz görünmektedir.

Sartre'ın duygular fenomenolojisine duyduğu özel ilgi fenomenolojik psikoloji üzerine yazdığı çok daha geniş bir incelemeden türetilebilir. *La Psyché* ilk bakışta bir o kadar şaşırtıcı görünebilir. "Taslak"ının fenomenolojik psikoloji örneği olarak hizmet edebileceği yönünde bir ipucu verilmez. Sartre'ın nispeten kısa bu çalışmada göstermeyi üstlendiği şey James-Lange'nin teorisinin gösterdiği klasik doktrinin ve mekanizmalarıyla yeni psikanalitik teorilerin aksine, duyguların amaçlı davranışı oluşturmaları bakımından anlamları olmalarıdır. Özel olarak bakıldığında, onlar sadece edilgen durumlar değil, "bilincin kendiliğinden bozulmaları"dır; bu durumda onlar temelde içten olmayan ve "kötü niyetli"dirler. Duygular sayesinde bilinç gerçeklikten kaçarak amacına "mucizevi bir şekilde" ulaşmaya çalışır. Böyle bir tavırdan özgürleşme fenomenolojik indirgemeyle ilişkili olan ve duyguların kötü niyetlerini açığa vuracak olan "saflaştırıcı [bir] düşünümü" önvarsayar. Sartre'ın duygulara duyduğu ilginin, insanı duygularının kölesi yapan ve onu duygularına duyduğu tüm sorumluluktan kurtaran teorilerin aksine, özgürlüğe yönelik kaygısıyla bağlantılı olması makuldür.

Aynı ilgi, bu bölümde nedensel bir gerçeklik dünyasından özsel bir kopuş içindeki imgelemin determinizme karşı özgürlüğün kanıtı olarak kullanıldığı *L'Imaginaire*'in sonuç bölümünde daha da aşikâr hâle gelir. Özellikle imgelemin negatif ya da "gerçek-dışı-kılan" işlevidir ki imgelenen dünyayı –imgelemin pozitif nedensel güçler dünyasına indirgenemeyeceği görüşünün temeli olarak hizmet eden– gerçek dünyaya karşı harekete geçirir. İmgelemin negatif işlevi üzerine yapılan bu vurguda *L'Être et le néant*'ın izlerini bulabiliriz.

Sartre'ın bu amaçları izlediği yöntemin, Husserl'in kullandığı anlamla kesin hatlarıyla fenomenolojik olduğu söylenir, yani Sartre'nin yorumladığı şekliyle hem eidetik hem de transendental indirgemenin uygulanmasından ibarettir. Onun nazarında, bu indirgeme onun psikoloji ve felsefede belli bir bilgiye ulaşmasını sağlamıştır. Özellikle egonun özgür bilinç edimleriyle kurulduğunu, imgelemin nedensellik dünyasında ağ gibi sardığı bir tür

algıya indirgenemeyeceğini, duyguların "büyü"sünün özgürlüğümüze yönelik ölümcül bir tehdit değil, aslında bütünüyle sorumlu olduğumuz kendi yapıp ettiklerimiz olduğunu ona göstermiştir. Söz konusu indirgeme bize algılanan gerçeklik dünyası dışındaki imgesel yaratının estetik dünyası aracılığıyla bir sığınak da sağlamıştır.

Öte yandan tüm bunlar özgürlük alanını tesis edip ele geçirse de bilinçli-olmayan Varlık dünyasıyla ilişkisini hâlâ belirlenmemiş bırakır. Onun açığa kavuşturulması Sartre'ın fenomenolojik ontolojisinin başlıca görevi olacaktır.

C. FENOMENOLOJİK ONTOLOJİ - *L'Être et le néant* Sartre'ın felsefi pozisyonunu açıklamaya yönelik en hırslı ve kapsamlı girişimi içeriyordu. Onun kendi beyanına göre[32] 1930'dan bu yana, yani on üç yıldır oluş sürecindeydi. Dolayısıyla, yaklaşık basılı 722 sayfası açıkça Almanya'ya gitmeden ve fenomenolojiyle temas kurmadan önce bile üzerinde çalıştığı "yıkıcı felsefe" cildinin son versiyonudur.

"Bir *Fenomenolojik Ontoloji* Taslağı" alt başlığı önceki dönemin fenomenolojik psikolojisindeki çalışmalarla mukayese edildiğinde değişikliğe uğratılmış bir amacı göstermektedir. Sartre şimdi Varlık problemine, özgür bilincin karşıt kutbuna saldırmaya ve ikisi arasında ilişki kurmaya hazırdır. Fenomenolojinin bu uğraşı başarabileceği düşünülmektedir.

Hem başlık hem de alt başlık Heidegger'in *Sein und Zeit*'ıyla doğrudan bir karşılaştırmaya çağrıda bulunur. Simone de Beauvoir'ya göre[33] 1939'a göre yoğun ve verimli bir şekilde incelemediği Heidegger'in kitabının bu girişimde Sartre'ın zihninde olduğu konusu pek şüpheye yer bırakmaz, buna karşın seleflerinin çalışmasına dair tam kapsamlı bir çalışmayı dâhil etmez. Rastlantısal atıfların çoğu fazlasıyla eleştireldir. Ayrıca, Sartre ilk kez Heidegger ve Husserl arasındaki temel farklılıkları dile getirir.

İki rakip başlığın karşılaştırılması sırasıyla Sartre'ın ve Heidegger'in ontolojileri arasındaki hem benzerlikler hem de farklılıklar hakkında çokça şey göstermektedir. Üstünkörü olarak değerlendirildiğinde, iki başlığın ilk kelimeleri, her ne kadar Sartre'ın *être*'i genellikle Heidegger'in *Sein*'i kadar varolanlara (*exis-*

---

[32] Bakınız onun "Questions de méthode"'u, *Critique de la raison dialectique* içinde, s. 34.
[33] *La Force de l'âge*, ss. 84 ve 363.

tants) karşı katı olmasa da aynı anlamlara sahiptir: Bu genellikle bilinç dışındaki dünyanın bütününü temsil eder. İki başlığın ikinci ve birbirinden ayrılan başlıkları "Zaman" ve "Hiçlik" çok daha derin bir farklılığı imler. Varlığın iki eşlikçisinin işlevleri bile hiçbir şekilde her iki çalışmada aynı değildir. Heidegger'in torso'sunda zamanın Varlığın asıl özelliğini oluşturduğu kastediliyordu, buna karşıt olan bir şeyi değil. Sartre'ın daha geniş ve tamamlanmış çalışmasında "Hiçlik" Varlığın bir özelliği değil, onun taban tabana zıttıdır. *L'Etre et le neant*'ın ilk paragrafı açıkça ortaya koymaktadır ki: Bu düalizm, Heidegger'in *Was ist Metaphysik?*'te bir ölçüde yaptığı gibi Varlığı Hiçlik aracılığıyla anlama girişimini değil, Sartre'ın ontolojisine dair temel problemi tesis etmektedir. Özgür bir bilinçten başka bir şey olmayan Hiçlik aslında Varlığın büyük meydan okuyanıdır ve elbette ki – Heidegger'in Zaman'ının olduğu gibi, onun "ufku"ndan daha fazlasıdır. Sartre'ın temel problemi Varlık ve Hiçlik arasındaki süregelen birliği belirlemektir.

Burada, Sartre'ın bu temayı nasıl geliştirdiğine dair açık bir fikri vermek neredeyse imkânsız olacaktır. İlk bakışta, bakış [gaze], cinsiyet anomalileri, bulantı gibi felsefi incelemelerde, meseleye dahi uygulanabilen yeni tür bir psikanalizle daha önce hiç ele alınmamış tuhaf çekiciliklerle çeşnilenmiş en yasaklı soyutlamaların en tuhaf kombinasyonu gibi görünebilir bu. Böyle bir derleme kimi yerlerde Sartre'ın tartışmalarında güç bela geçen gündeliklik (*Alltäglichkeit*) ya da ihtimam gösterme (*Sorge*) gibi temaları Heidegger'in zerk etmesini bile bastırır. Mühim bir Giriş "A la recherche de l'etre" (Varlığın İzinde), Marcel Proust'un büyük romanına açık bir göndermedir bu, okuru derhal bilinçle kendinde-Varlık (*en soi*) arasındaki bir mücadeleye çeker; burada bilinç, Sartre'ın genişlettiği bir anlamda, yalnızca "kendisi için"dir (*pour soi*); kendinde-Varlık ise kendisine yönelimsellik sayesinde atıfta bulunulan şeydir. Manidar bir biçimde, Sartre'ın içsel olarak opak ve yoğun (sırası gelmişken William James de "The Sentiment of Rationality" başlıklı makalesinde hâlihazırda yaptığı gibi) diye nitelendirdiği kendinde-Varlığa yönelik açık bir tartışma bu Girişin birkaç sayfasıyla sınırlıdır. İzleyen dört bölümün dengesi "Hiçlik"e, yani bilinç için öncelikli olana ve onun değişikliğe uğratılmalarına bağlıdır.

İlk bölüm "hiçlik" ve bilincin yapısı arasındaki ilişkiyle ilgilidir: Sorgulayıcı tavrıyla başlayan, artık yalnızca imgesel olmayan

genel olarak bilinç "hiçlik"in başlangıç noktası olacaktır; o olmasaydı Varlık evreninde "hiçlik"in yeri olmazdı. Aslında, bilinç kendini Varlığa karşı temel bir değilleme edimiyle koyduğu için Sartre kısa bir süre sonra bu değillemenin kaynağını, karakteristik bir hiperbol yoluyla, hiçlikle özdeşleştiriyordu.

İkinci bölüm bu bilincin yapısını daha eksiksiz olarak ele alır, ilk olarak "dolaysız yapılar[ıy]"la, söz gelimi "olgusallık"la, daha sonra da zamansallığıyla ve "aşkınlığı"yla, yani kendini aşıp Varlığa doğru geçmesiyle. Burada, her ne kadar Sartre bu karakteristikleri *Dasein* yerine bilerek bilince atfetse de vurgulanan ufak farklılıklara karşın Sartre muhtemelen Heidegger'e en yakın kişiydi.

Üçüncü bölüm büyük bir ayrıntıyla, Heidegger'in bile nispeten göz ardı ettiği yeni bir konuyu ele alır: Kişinin kendi bilincinin başkalarıyla ilişkisi. Burada yeni bir varlık tipi, başkaları için varlık (*pour autrui*) ortaya çıkar, özellikle kişinin bakışı (*regard*) başkalarının bakışına yöneltildiğinde. Kişinin kendi benini [self] ve başkasının benini deneyimlemesinde bedenin rolü incelenir. Son olarak, bilinç ve bilinç arasındaki ilişkinin dramı –o zamanlar Sartre'ın açık yapıcı bir çözüm görmediği– uyuşmaz özgürlükler arasındaki temel bir çatışma olarak yorumlanır.

Son bölüm "Sahip Olmak, Yapmak ve Olmak" bilincin etkin ve özgür doğasına dayanan neredeyse yeni bir başlangıç gibi görünmektedir. Burada Heidegger'in aksine Sartre insan varoluşunun aktivist özelliklerini vurgular. Mutlak özgürlük ve sorumluluk temel teşkil etmektedir ve insanın varlığı onun yapıp etmelerinden türer. Özgün bir seçime dayanır bu, yeni varoluşsal bir psikanalizle fenomenolojik temellere dayanarak incelenir.

Kitabın Sonuç Bölümü önceki "ontoloji"den ortaya çıktığı şekliyle bilinç ve Varlık arasındaki nihai ilişkiyi formüle eder ve bu ontolojinin "metafizik" ve ahlaki içerimlerinden bazılarını açıklar.

Sartre'ın temel problemine, özgür bilinçle "Şey" arasındaki ikili çatışmaya sunduğu çözüm nedir? İlk bakışta Varlık ve Hiçlik arasındaki karşıtlıktan daha uzlaşmaz başka bir şey yok gibi görünmekteydi. Buna karşın Sartre Varlığın değillemesi olarak bilinç yorumunun ona yeni ve hakiki bir sentez yapma olanağı vermiş olduğuna inanır. Bilinci berraklaştırmak için onun yoğun opaklığı Varlığın yokluğu ya da eksikliğini de imlemektedir. Hegel gibi o da bunu metaforik olarak Varlığın ortasındaki bir de-

lik, onun bütünlüğünün çözülmesi [decompression] diye adlandırır. Dahası Varlıktan beslenen bilinç aynı zamanda onun bütünlüğünü-bozandır. Bu tuhaf negatif simbiyoz/birlikte-yaşam bir parazit analojisini de akla getirebilir: Bilinç toprağı olarak Varlık olmadan varolamaz, ancak onu ağına düşürür.

Buna karşın Varlık bilinç olmadan da pekâlâ varolabilir ve bu anlamda ontolojik öncelik taşır. Tüm bunlar kulağa, özgün olmakla birlikte –başlangıç noktası olarak "madde" ve ondan negatif bir türeme olarak tinle– tuhaf baş-aşağı çevrilmiş Yeni-Platonculuk gibi gelmektedir. Dolayısıyla yeni birlik Varlığın bilince önceliği pahasına elde edilir. Yine de şu var ki tüm negatifliğiyle bilincin, anlamı hâlâ Varlığın anlamsız evrenine sokmak gibi pozitif bir özgürlüğü vardır. Spesifik olarak, bilinç hiçliğin sadece bir açılmasını değil, aynı zamanda olanağını ve bilinçte temellendirilmeden varolmayan zamansallığın geçmiş ve gelecek boyutlarını da verir. Dahası, bilinç Sartre'ın ikisinin ortak bir referans sistemini oluşturan "dünya" (*monde*) kavrayışının karşıt kutbu olacaktır. Öyleyse burada, bilinçle dünyası arasındaki devrede ("*circuit d'ipseité*") gerçekten de –bilincin Varlık ormanı içinde açıklık bir alan oluşturduğu etkin bir tasarıya dayanan– öznel ve nesnel olanın uzlaşması gibi bir şey buluyoruz. Varlığın aksine "dünya" aslında bilince ve onun seçimine bağlıdır; bu anlamda ve bu ölçüde fenomenolojik bir idealizm dahi savunulabilir. Bununla birlikte, böyle göreli başarılara karşın, Sartre'ın yorumunda bilincin temel seçimi onu yalnızca özgürlüğe mahkûm etmekle kalmıyor, aynı zamanda mutlak olmaya yönelik imkânsız bir tasarıya, yani özsel açıklığı içindeki bilinci (ya da hiçliği) özsel opaklığı içindeki kendinde-varlıkla birleştirme tasarısına mahkûm ediyordu. Sartre'ın terimleriyle böyle bir kavrayışın kendiyle-çelişkiye-düşmesi yalnızca (kendinde-kendi-için, yani bilinçli Mutlak olarak Tanrı tanımına dayanan "ontolojik" bir çürütme olan) onun meşhur ateizmiyle sonuçlanmakla kalmamış, aynı zamanda çok daha ciddi olarak, –Sartre'ın "yararsız [bir] tutku" (*passion inutile*), daha sonra pişman olacağı bir deyimdir, olarak adlandırdığı– Tanrı olma girişimi olarak insani bir teşebbüsün özsel beyhudeliğini de beraberinde getirmişti (bakınız not 6).

Dolayısıyla bilincin etkin öznelliği olsa olsa Varlık üzerindeki bir Pirus Zaferi olarak elde edilebilir. Öznel ve nesnel olanın uzlaştırılması öncelikle öznel olan pahasına güvence altına alınmış-

tır. Yalnızca birkaç yerde, söz gelimi ontolojisinin toplumsal ve ahlaki perspektiflerini tartışırken, Sartre daha az cesaret kırıcı bir alternatif olanağını imâ eder. (Bakınız, örneğin *EN* 111'e dipnot; çev. 70, *EN* 484; çev.413 ve bu kitabın son sayfaları.)

Bu görkemli ve kimi zaman da fazlasıyla spekülatif senaryoda fenomenoloji nerede işin içine dâhil olmaktadır? Ona ne denli güvenilmektedir ve o, ne denli güvenilirliğini yitirmiştir? Özellikle de dogmatik iddiası itibarıyla Varlıktan bilincin türetilmesi kulağa fenomenolojiden ziyade mitolojik bir gölge oyunu gibi gelmektedir. Çalışmanın tümünde fenomenoloji olarak fenomenolojinin, Sartre'ın önceki yazılarının çoğunda bulunabileceği gibi belirtik bir tartışması yoktur. Kimi altbölümler, özellikle hiçlik kavrayışı ve üç zamansal boyut üzerine olanlar fenomenolojik olarak nitelendirilir ve görünüşe göre birbirine komşu olan "diyalektik" ya da "ontolojik" tartışmalarla karşıttır. Ancak özellikle tüm çalışmanın alt başlığı dikkate alındığında Sartre'ın fenomenolojiyi bu bölümlerle sınırlamak istemediği, ancak onu tüm ontolojisi için temel olarak kabul ettiği yönünde şüpheye yer yoktur. Bunun yanı sıra, negatiflik ya da bakış gibi analizler daha önceki analizler anlamında kesinlikle fenomenolojiktir, her ne kadar bu kadar açık olarak nitelendirilmese de. Yine de kitabın farklı altbölümlerinde imâ edilen fenomenolojinin rolü değişmektedir ve Sartre'ın fenomenolojik "betimlemeleri" bile kitabın farklı bölümlerinde karakter itibarıyla kayda değer ölçüde farklılaşır. Sartre genel olarak betimleyici analizlerle başlamaya eğilimlidir, ancak kısa bir süre sonra bu analizleri dolaysız bir incelemenin yetki verdiği şeyin çok daha ötesine geçen hermeneutik yorumlar yönünde zorlamaya da teşnedir. Hermeneutiğin özellikle ilgi çekici gelişimi, Sartre'in varoluşsal psikanalizi, psikanalizin spekülatif yapılarını bir kişinin her ne kadar düşünümöncesi olsa da- bilinçli seçimlerin "anlamının çözülmesi"yle ikame eder.

Sartre'ın *L'Être et le néant*'daki tarzının bir özelliği özel bir yorumu hak etmektedir: Onun kimi zaman kelimelerle oynadığını imâ eden paradoksal ve şaşırtıcı formülasyonlardan hoşlanması. Bu formülasyonların arasında örneğin "olmadığı şey olan ve olduğu şey olmayan" olarak bilinç tanımı bulunmaktadır, özgürlüğü içindeki insanın esasen, henüz olmadığı ve olmak zorunda olduğu şeyin bir tasarısı [projection] olduğunu ve aynı zamanda geçmişinde dışavurulan özünden kaçan ve dolayısıyla artık va-

rolmayan bir varlık olduğunu ifade eden bir formülasyondur bu (*EN* s. 515; çev. 439). Daha da ötesi bilincin hiçlikle özdeşleştirilmesi onun negatif işlevine (*néantisation*), açık ancak şimdiye dek karakteristik bir hiperbole, dayanmaktadır.

Bu tür formülasyonlar Sartre'ın daha önceki yazılarında ortaya çıkmayan Hegelci diyalektiğe yönelik artan ilgiyi imâ etmektedir. Sartre'ın Hegel'in sisteminden doğrudan alınıyor görünen Kendinde (*en soi*), Kendi-için (*pour-soi*) ve Kendinde-kendi-için (*en-soi-pour-soi*) kavramları durumunda bundan daha da fazla şüphe duyulabilir. Ancak bu terimlerin Sartre'da anlamları Hegel'dekilerle ve Hegelcilerinkiyle aynı değildir (bakınız *EN* 138 not; çev. 94). Aynı şey Sartre'ın ek kategorisi, Başkaları-için (*pour-autrui*) için de geçerlidir ki öncesinde Alfred Fouillée'ye kadar izi sürülebilir.[34] Yine de *L'Être et le néant*'da Hegel'e yapılan atıfların neredeyse Husserl ya da Heidegger'e yapılanlar kadar çok olduğu doğrudur. Bu açıdan bakıldığında Sartre'ın kitabı Fransa'da otuzlu yılların ortalarında Hegel'in fenomenolojisinin popülerliğini yansıtmaktadır. Öte yandan, [bu fenomenoloji] Sartre'ın durumunda onun çıkardığı kayda değer sonuçlardan ziyade formülasyonlarını daha çok etkilemektedir, tıpkı Hegelci motiflerin örneğin zamanın toplumsal felsefesinde (yani, "her bilincin diğer bilincin ölümünü arzuladığı" tezinde) görülebilmesi gibi.

D. FENOMENOLOJİK VAROLUŞÇULUK – *L'Être et le néant*'da hiç geçmemesiyle göze çarpan "varoluşçuluk" adı yalnızca başlangıçtaki karşı çıkışından sonra Sartre tarafından benimsenmişe benziyor. İlkin yazılı olarak, 20 Aralık 1944 tarihli *Action* dergisine yapılan komünist saldırılara cevap olarak yazdığı kısa "açıklama"sında (*À propos de l'existentialisme: Mise au point*) geçmektedir.[35] Ancak Sartre'ın varoluşçuluğu en çok 1946 tarihli "Varoluşçuluk bir Hümanizmdir" dersinde ona verdiği formla bilinmekteydi. Aslında bu formülasyon büyük ölçüde hem komünist hem de Katolik saldırılara cevap olarak varoluşçuluğun övgüsüdür, *L'Être et le néant*'ın son sayfalarında imâ ettiği ve *L'Homme* gibi kısa ve öz bir başlığı taşıyan bir çalışmanın

---

[34] *La pensée*, Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* içinde alıntılanmıştır, 6. edn., 1965, "Pour soi" makalesi, s. 800.

[35] *Les Écrits de Sartre* içinde yeniden yayımlanmıştır, ss. 653-58; çev. vol. II, 155-160. Bakınız ayrıca Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, s. 96, ve Francis Jeanson, *Le Problème moral et la pensée de Sartre*, s. 344.

parçası olarak defaatle vaat ettiği yeni "otantiklik" etiğinin oldukça dogmatik bir açıklamasıyla birleştirilir. Onun tezlerinin ete kemiğe bürünmesinin ve gelişiminin yokluğunda Sartre onun yayımlanmasını bir hata olarak görüyordu,[36] buna karşın dolaşımının devam etmesine de engel olmamıştı.

Yeni etiketten çok daha önemli olan elbette ki Sartre'ın gelişiminde yeni bir aşamayı ve onun temel probleminin yeni bir çözümünü imlemesidir. Böyle olduğu, Sartre'ın erken dönem edebi çalışmasında bir hiciv konusu olan "hümanizm" kelimesinin benimsenmesiyle imâ edilir. Şimdi varoluşçu hümanizm, hümanizmin yeni ve farklı bir formu olarak takdim edilir, hümanizmin ana iddiası insanın kendini-aşan tasarılarından kaynaklanan ve insan öznelliğiyle kurulan insani bir evren dışında hiçbir şeyin olmadığıdır. Bu hümanizm 1951 tarihli *Le Diable et le bon Dieu* (*Şeytan ve Yüce Tanrı*) oyununda çok daha açık ve mücadeleci bir şekilde savunulur. Onun vurgusu hem ateistçedir hem de toplumsaldır ("Sadece insanlar vardır"). Aslında Sartre hem tanrının hem de insanın eşzamanlı olarak varolmasını tutarsız olarak görüyordu: "Tanrı varsa, insan bir hiçtir; insan varsa..." Varoluşun hiçliğe karşıt olduğu bu dikkat çekici formülasyonun *L'Être et le néant*'ın ontolojiyi reddini imâ edip etmediği pekâlâ merak edilebilir, bunun nedeni özellikle, "insanın bir hiç" olduğu tezinin kahramanının, yani Goetz'in baş düşmanına, teist Heinrich'a atfedilmesidir. Bu anlamda daha önemli olan, Sartre'ın daha sonraki yazılarının doğrudan ontolojiyle ilgili olmasa bile, *L'Être et le néant*'a hükmeden bir varoluşun negativist bir yorumundan uzaklaşması ve çok daha pozitif bir karakteri varsaymasıdır. Sartre artık insani girişimi "yararsız [bir] tutku" bakımından tanımlamaz. Bunun yerine, Sartre insanın tüm özgürlüğü için ve dünyada üstlendiği tüm sorumluluğu adına "aşırı ancak sert [bir] iyimserliği" ileri sürer.

Daha da çarpıcı olan, Sartre'ın toplum felsefesindeki değişimdi. Toplumsal özgürlüklerin temel ve ölümcül çatışmasına yapılan daha önceki vurgunun yerine, şimdi bize kendi özgürlüğümüzü seçerken hemcinsimiz olan varolanlar için özgürlüğü seçtiğimizi ve yazar ve okurları arasındaki ilişkinin örneklendirdiği üzere, özgürlüklerin mutabakatı gibi bir şeyin varolabileceğini söylemektedir. Bu, Sartre'ın politik eyleme "bulaştığı" (en-

[36] Bakınız, örneğin, F. Jeanson, *op. cit.* s. 46.

gaged) döneme ve varoluşçuluğun politik bir yükümlülük (engagement) olarak hizmet ettiği zamana tekabül etmektedir. Bu yeni dönüşün vesilesi Sartre'ın ikincil olsa da etkin bir rol üstlendiği, özgürlük ve zahmetli bir yeniden-yapılanmanın takip ettiği Direniş Hareketinin deneyimlenmesiydi. Bu yeni durumda Sartre'ın insan varoluşunu, bu varoluşun güzellik ve artistik yaratım dünyasına kaçış formu alması yerine, özgürleştirmesi ana ifadesini toplumsal mücadelede ve daha belirgin olarak da toplumun en az özgür olan mensuplarının, yani proletaryanın yararına toplumsal bir devrim davasına duyulan bağlılıkta buluyordu. Bununla birlikte, Sartre böylece sınıf mücadelesinin Marksist teşhisini kabul etse de onun altında yatan diyalektik materyalizmin metafiziğini çok daha şiddetle reddediyordu. Sartre'ın politik bağlılığı mutlak ve bütüncül de değildi. Politika göreli olanın alanıdır ve Fransız Komünistleriyle geçici taktiksel ittifakı, komünist olmayan "devrimci demokratik ittifak"ı (*Rassemblement Démocratique Révolutionnaire*) meydana getirmek için 1949'daki başarısız girişimi gibi koşulluydu. Kore krizi sırasında Komünistlerle yakınlık kursa da, 1956'da Rus tanklarının Macar devrimini bastırması, hatta Çekoslovakyalıların Sovyetlerden bağımsız olma yönündeki hareketleri yalnızca Stalinizmin değil, aynı zamanda onun Sovyet haleflerinin de alenen eleştirilmesine yol açmıştır. Yetmişlerde Sartre Fransız Maocularına duyduğu kayda değer sempatiyi ifade ediyordu. Maocu olmayı reddetse de son evrede kendi tutumunu "liberteryan Sosyalizm" olarak adlandırıyordu.

Ancak Sartre'ın politik etkinliği onun edebi ve felsefi girişimleri terk ettiği anlamına gelmiyordu. Devam eden felsefi ilgisinin bir sonucu ikinci en büyük nesir çalışması, skandal bir otobiyografinin, *Journal d'un voleur*'un yazarı Jean Genet'nin tüm eserlerinin bir edisyonunu tanıtan 550 sayfalık biyografik bir denemeydi. Bu çalışma birden fazla anlamda bir muammayı temsil ediyor. Görünüşe göre onun amacı

psikanalitik yorumun ve Marksist açıklamanın sınırlarını göstermekte ve bir tek özgürlüğün, bütünlüğü içindeki bir kişiselliği açıklayabileceğini tanıtlamaktadır; ilkin mukadder darbeleriyle kaderin üstesinden gelen, daha sonra da bu darbeleri giderek hazmetmek için bu darbelere karşı dönen bu özgürlüğü gözler önüne sermek; dâhiliğin bir armağan olmadığını kişinin umutsuz durumlarda icat ettiği bir

çıkış yolu olduğunu kanıtlamak; bir yazarın kendini, yaşamını ve evrenin anlamını –imgeleminin ve beğenilerinin özgünlüğünün yapısına sirayet eden– tarzının ve üretiminin formel karakteristiklerine dek anlamlandırdığı seçimi yeniden keşfetmek; kısacası bir özgürleşmenin tarihinin ayrıntılı olarak izini sürmek. (s. 536)

Sartre'ın kıyas kabul etmez ölçüde varoluşsal psikanalize dair böyle bir tanıtlaması elbette ki felsefesinin temel problemlerinden bazılarını, özellikle bitmemiş etiğini, tanıtmak ve onun gelişimini aydınlatmak için uygundur.

Bu çalışma Sartre'ın temel probleminin çözümüne nasıl bir katkıda bulunmuştur? Kendi niyetleri dikkate alındığında insan varlığındaki öznel yanın analizini aşırıya götürme girişimini temsil ediyordu bu. Dolayısıyla Sartre bunun Marksizm'in nesnel yaklaşımıyla karşılanması gerektiğini öne sürüyordu. Zira, anladığımız şekliyle nesne ve öznenin "son [bir] çaba"yla uzlaştırılması ancak "her iki yönde eşzamanlı olarak kendi sınırımızı aşma cesaretini gösterdiğimizde" gerçekleşebilecektir (s. 550). Bu iki girişime duyulan ihtiyaç insanı ve dünyasını anlama tasarısı için manidar olsa da neden böyle bir hamlenin, yani farklı yönlere gitmenin, uzlaşma için beslenen özel bir umudu vermesi gerektiğini merak etmiyor değil. Bu arada, bu program Sartre'ın, öznel yaklaşımın haklarını nesnelci karşıtlarına karşı savunurken, eşit önemde olan sosyal bilimlerin daha nesnel yöntemleri için bir yer ayırmak istediğini imliyor gibidir.

Böyle bir fenomenolojiden yalnızca bir kere söz edilir. Bağlam Sartre'ın, Genet'nin bir hırsız olmak gibi özgün bir seçimi belirleme girişimidir; bu konuda Sartre şimdi "fenomenolojik betimleme" olarak adlandırdığı şeyi vermeye çalışır (s. 57). Bununla birlikte, bu pasaj Genet'nin gelişimini yorumlama girişiminin –ve özellikle kimsesizlikten hırsız, estet, yazar ve insan olmaya giden "dönüşümü"nün– Sartre için varoluşsal psikanalizde bir vaka çalışması, dolayısıyla fenomenolojik bir girişim oluşturduğu konusunda şüpheye yer bırakmaz, her ne kadar genelleşmiş bir çalışma olarak fenomenoloji yerine uygulamalı bir fenomenoloji olsa da. Bununla birlikte bu fenomenolojinin başka birinin öznelliğine, bu anlamda nesnel bir olguya uygulandığına dikkat edilmelidir.

Demek ki fenomenoloji Sartre'ın felsefesinin ayrılmaz bir parçası olarak kalmaya devam ediyordu, varoluşsal evresinde olsa

bile. Onun temeli varoluşun Sartre'a göre öncelikle, Kartezyen bir bilince dayanan, öznel bir fenomen olduğu gerçeğidir. Böylece varoluş özel bir yaklaşıma, fenomenolojik betimleme ve yorumlama yaklaşımına ihtiyaç duymaktadır. Varoluşun esas öznelliğine yapılan bu vurgu ki Sartre'ın fenomenolojiyle varoluşçuluğu birleştirmesinin nihai nedenini verir. Bilincin ve fenomenolojinin önceliği Sartre'ın varoluşçuluğunun herhangi türden ortodoks diyalektik bir materyalizmle uyuşmama nedenidir aynı zamanda.

E. VAROLUŞSAL MARKSİZM – Ellilerde Sartre felsefe olarak Marksizm'e çok daha açık bir dönüş gerçekleştirmiştir; varoluşçuluğu terk etmeden onu ikincilleştirmeye hazır olduğu bir felsefeydi bu. Böylelikle Diyalektik *Aklın Eleştirisi*'nin ilk sayfasında şöyle açıklıyordu:

> Marksizm'i zamanımızın kaçınılmaz (*indépassable*) felsefesi olarak görüyorum, çünkü varoluşun ideolojisini ve anlama yöntemini onu doğuran ve aynı zamanda reddeden Marksizm'in içinde kuşatılmış olarak kabul ediyordum.

Bununla birlikte, bu Sartrecı Marksizm Sartre'ın reddetmeye devam ettiği Marks'ın sistemindeki materyalist bir metafiziğe değil, diyalektik bir yönteme ve özellikle de "tarihsel materyalizm"e yoğunlaşıyordu. Bu tutum ne denli hâlâ fenomenolojiktir? "Fenomenoloji" terimi Sartre'ın geç dönem çalışmalarında, yani öznel deneyimin belli tanımlarını "fenomenolojik" olarak nitelendirdiğinde, kimi zaman geçse de söz konusu tanım yine de arkaplana girmiştir. Bu hâlâ Sartre'ın yaklaşımın örtük içeriği değil midir?

Başlıca sınama vakası, yalnızca tasarlanan ilk bölümü 1960'ta yayımlanan *Critique de la raison dialectique* ve en yoğun çalışması olan *L'Idiot de la famille: Gustave Flaubert de 1821 á 1857*'in planlanan üç ciltdidir; birisi genel teoriyle ilgiliyken, diğeri de somut bir vakaya uygulanmasıdır.

En başından bu yana anlaşılması gereken, bu çalışmaların ölçüsünün *L'Être et le néant*'ın fenomenolojik ontolojisininkinden daha sınırlı oluşudur. Sartre'ın başlıca tutkusu yine "insanı anlamak"tır. Bu nedenle *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'ni "Gelecekteki Bir Antropolojiye Prolegomena" (s. 153) olarak adlandırıyordu.

"Soruyu şöyle ortaya koyuyorum: Günümüzde yapısal ve tarihsel bir antropolojiyi kuracak araçlarımız var mı?", girişimini Claude Lévi-Strauss'un yakın çevresine ve onun girişimiyle rekabet hâline sokan, ancak Strauss'un ilgilenmediği bir soru.

Şimdi, Hegel'den türetilen Marksist diyalektik bir akıl aracılığıyla oluşturulan yeni bir yaklaşım, belli aksiyomatik önvarsayımlara dayanan, görünüşe göre rasyonalist olan, bu yöntemin felsefi olarak nasıl gerekçelendirilebileceği sorusunu aniden sorar. Bunu başarmak Sartre'ın yeni "eleştirisi"nin görevidir. Dogmatik diyalektiğin aksine, Sartre diyalektik aklın "dolaysız ve gündelik deneyim" üzerine kurulu olmasını ister. Yine de Sartre'nın aklındaki türde bir deneyim aslında "zorunluluğu ve evrenselliği içeren a priori ve apodiktiktir. Husserl'in salt formel saf bilincinin aksine, apodiktik deneyim tarihin somut dünyasında aranmalıdır" (CRD s. 131). Fenomenoloji terimini kullanmadan, burada deneyim adı altında önerilen yöntem; praksis analizinde ve bireyden -empirik-olmayan doğası itibarıyla- müşterek bir pratiğe geçişe yönelik çalışmada açıkça ortaya koyulan yöntem hâlâ özgörüsü yaklaşımıdır. İnsan yapısında, maddi ihtiyaçlarıyla başlayarak zorunluluğun diyalektiğini keşfeder bu yaklaşım (*age.*, ss. 165 vd.). Sartre'ın Eleştiri'nin giriş kısmını takdim ettiği *Questions de méthode*'da (s. 44), "deneyim", "gözlem" ve "fenomenolojik betimleme" gibi terimleri "topluluklar"ın (*ensembles*) gerçekliğine yönelik yaklaşımıyla aynı anlamda kullanması onun yönteminin hâlâ fenomenolojik olduğu anlamına gelmektedir.

Bu yeni "yapısal antropoloji" ve onun yöntemi için somut bir sınama *L'Idiot de la famille: Gustave Flaubert*'in tasarlanan dört ciltinde veriliyordu. Bu, onun şaheseri olan *Madame Bovary*'nin yaratımını anlama girişimi, Sartre'nın en azından üç kısmını tamamlayabildiği bir girişimdir. Öte yandan, bunlar "fenomenolojik" olmaya yönelik belirtik iddialarda bulunmasa da *Questions de méthode*'daki (s. 90) bir pasaj yazarının "kitapta Madame Bovary, işte bu benim" şeklindeki beyanının imâ ettiği gibi, onun gibi bir kadına şüpheli bir dönüşümünü anlamanın önkoşulu olarak "Emma Bovary'nin, yani Flaubert'in romanının fenomenolojik [bir] incelemesine" duyulan ihtiyacı imâ eder. Böyle bir fenomenoloji olsa olsa metinsel ve yapısal analizin eksik dördüncü cildi için tasarlanabilirdi. Tamamlanmış üç cilt kimi zaman yalnızca "fenomenolojik betimleme"den, örneğin çocuk Flau-

bert'in duyarlığından söz eder (I, s. 51). Ancak burada sorulması gereken asıl soru eser boyunca "tekil evrensel" Flaubert'e uygulanan yeni yöntemin Sartre'ın varoluşsal psikanalizi anlamında esasında fenomenolojik olup olmadığıdır. Sartre'ın yalnızca bu yönteme dair önceki analizine dayanarak hakkıyla yapılabilirdi bu. Bu devasal *Flaubert*, program niteliğindeki "Questions de méthode"un bir devamı (*suite*), yani yaşamının elli dokuz yılının ilk otuz altısı boyunca anlamlı bir bireyi bütünüyle anlama girişimi olarak takdim edilir; bunun üç bölümle ilerlemesi, ülkinin çocuk Flaubert'in "yaşadığı" ya da deneyimlediği hâliyle başlangıcının olgusal koşulları anlamına gelen Flaubert'in "konstitüsyonu"yla ilgilenmesi; onun "kişiselleştirilmesi"ni inceleyen daha geniş ikinci bölüm, ilk tercihlerini okuldaki (*collége*) deneyimini ve ilk nevrozunu (*prénévrose*) betimleyen kitapta alt bölüme ayrılır. "Elbenhorn ya da son sarmal" başlığını taşıyan üçüncü Bölüm (Mallarmé'nin şiirinden esinlenmiştir) sözüm ona epilepsi nöbetiyle bağlantılı olarak –Sartre'ın bir histeri vakası olarak yorumladığı–, ana planı, yani *Madame Bovary*'nin yazılması için bu krizi kullanmasını takip eden, Flaubert'in nevrozuna bir açıklama ve yorum getirir. Aslında özel bir başlıkla IV. Bölüm olarak belirtilmeyen, I. Kitap olarak altbölüme ayrılan üçüncü cilt "Nesnel Nevroz"la ilgilenmekte ve "Flaubert'te Nevroz ve Program: İkinci İmparatorluk" başlıklı çok daha kısa bir Kitap nevrozun, toplumun nesnel nevrozunun ve Flaubert'in öznel nevrozunun ortak temalarını taşır; *Madame Bovary*'nin temelleri için her ikisine de ihtiyaç duyulmaktadır. Bununla birlikte, tekrardan fenomenolojiye ya da "yeni yönteme" yönelik açık bir atıf yoktur.

Şayet varsa, bu yöntem durumu Sartre'ın son çalışmasında nasıl bir yer işgal etmektedir?

5. Fenomenoloji Kavrayışı

Sartre'ın fenomenoloji versiyonu hakkında ayırt edici bir şey var mıdır? Onun fenomenoloji teorisiyle fiili pratiği arasında ayrım yapmak diğer durumlardakinden daha fazla önemli olacaktır. Onun fenomenoloji teorisine duyduğu ilgi aslında yalnızca rastlantısal değildir. Çalışmalarının hiçbirisi ana başlığında "fenomenoloji" sözünü içermez. Ayrıca, fenomenolojik yönteme dair açık tartışmaları Husserl'in daha çok ve Heidegger'in de daha az etkisinde olduğu dönemden itibaren tarihlenir genellikle. Bu nedenle, başlıca vurgunun empirik psikoloji ile fenomeno-

lojik psikoloji arasındaki bağlantı üzerine yapıldığı 1939 tarihli *Esquisse d'une théorie des émotions*'unda psikoloji, fenomenoloji ve fenomenolojik psikoloji arasındaki ilişkiyle ilgili olan on sayfalık bir takdimi içermektedir. Fenomenoloji empirik çalışmanın temeli olarak tanıtılır; ancak onun yerini alması gerektiği hiçbir zaman imâ edilmez. Bu münasebetle, böyle fenomenolojik bir psikolojinin olası en saf örneğini oluşturan şey, Sartre'ın fenomenolojik olarak kesin olanı salt empirik olarak olası olandan keskin hatlarla ayırmasıdır, bunu yaparken de geleneksel psikolojinin hipotezlerinden ve deneysel kanıtlarından özgürce yararlanır. Bununla birlikte, Sartre teorik tartışmasında fenomenolojiye empirik bilimin analiz ettiği fenomenler içindeki "sentetik birliği" bulma ve davranışın (*conduites*) amaç-yönelimli yolları olarak onların anlam ve önemini belirleme yönündeki ek bir görevi yükler; böyle hermeneutik bir yorumun başlıca örneği duygulara ilişkin olandır. Fenomenolojik psikoloji böylece davranışın esas ilişkisinin eidetik bir betimlemesi olarak nitelendirilirken, aynı zamanda Heidegger'in kullandığı anlamda hermeneutik olarak takdim edilir.

L'Être et le néant evresinde paralel hiçbir tartışma bulunamaz, özellikle fenomenolojiyle ontoloji arasındaki ilişki konusunda bulunmadığı gibi Varoluşçuluk ve Marksizm evresinde dahi ortaya çıkmaz. Bu bizi Sartre'ın genel fenomenoloji kavrayışını fenomenolojik çalışmalarında örtük olan teoriden hareketle belirleme uğraşımızla baş başa bırakır. Buna ilkin Sartre'ın fenomenolojisiyle Alman seleflerinin fenomenolojisi arasındaki müşterek zemini belirleyerek ve hemen ardından da onun en karakteristik yeniliklerinden bazılarını ortaya koyarak yaklaşacağım.

A. MÜŞTEREK ZEMİN – İlk bakışta Sartre'ın fenomenoloji kavrayışı Husserl'in fenomenolojisinin genel çerçevesi içine kolayca uyabilecek gibi görünebilir. Onun fenomenolojik çalışmaları her zaman betimleyici olarak takdim edilir ve açıklayıcı hipotezlere karşıdır. Görü tüm fenomenolojik iddiaların nihai sınanması olarak az ya da çok belirtik olarak hatırlatılır. Düşünüm onun varsayılan temelidir. Özlerin eidetik görüsü vurgulanır, özellikle fenomenolojik psikoloji evresinde; kesinlikle hiçbir zaman ilkece reddedilmez, Sartre daha sonra Husserl'in "özlerin pointilizm"ini [pointilism of essences] daha sonra eleştirse de. Ayrıca, en azından Sartre *L'Être et le néant*'ı yayımlamadan önce,

fenomenolojik indirgeme ya da *epokhé*'ye başvuru onun için neredeyse kaçınılmaz bir sonuçtu, her ne kadar onun fiilen uygulanması adım adım işleyen bir süreç formunda değil de oldukça özet hâlindeki bir paranteze alma (*mise-en-parentheses*) olarak tezahür etse de. "Saflaştırıcı işlevi" itibarıyla o, örneğin dünyayla ilişkimizde duyguların "büyülü" işlevini gösterebilmesiyle bilinir (*Esquisse*, s. 49). Bununla birlikte, fenomenolojik indirgeme *L'Être et le néant*'da çok öne çıkmaz. Aslında, başkasına yönelik bilincimizi tartışırken, Sartre böyle bir yöntemin bize herhangi bir yardımının dokunabileceğine dair ciddi şüpheleri ifade ediyordu, çünkü yanlışlayıcı bir soyutlama öğesi içerilmekteydi (*EN* 330; çev. 271). Neticede, *Société française de philosophie*'nin (1947) önünde yazısını şöyle takdim ediyordu: "(Husserl'de) bilgimizin dünyasıyla başlarız, onu fenomenolojik *epokhé*'yle terk ederiz ve hiçbir zaman *epokhé*'den dünyaya geri dönmeyiz." Aslında insanın mağarada düşünmesi ve eylemesi gerekirken (s. 55), Platon'un mağarasından çıkan, ona tekrar girmek istemeyen filozoflardan da şikayet ediyordu. Bununla birlikte, Husserl'in fenomenolojik konstitüsyon kavrayışı için çokça faaliyet alanı bırakmıştır. Zira Sartre deneyimimizin dünyasını kurma [constitution] işlevini bilince yüklemiştir, en azından dünyanın anlamı söz konusu olduğunda. Bununla birlikte, tıpkı Husserl'in durumunda olduğu gibi, Sartre'ın verdiği anlamda konstitüsyonun neyi içerdiğini anlamak her zaman kolay değildir.

Husserl'in ana metodolojik terminolojisinin ve onun temsil ettiği şeyin bu benimsenişi Sartre'ı Heidegger'in hermeneutik fenomenolojisinden aldığı kayda değer sayıdaki birtakım kavramı özümsemekten alıkoymamıştır. Böylece, Husserl'in "kendini açığa vuran şey" olarak fenomen kavrayışını sorgulamaksızın devralmıştır. Heidegger'in meşru bir girişim olarak hermeneutik tasarısını, aslında betimleyici bir fenomenoloji çerçevesinde bile benimsemiştir. Bilinç, salt özünün yararıyla ilgili olduğu müddetçe, Sartre Heidegger'in Husserl'e Varlık problemini göz ardı etme yönünde yaptığı eleştiriyi paylaşıyordu. Ancak burada önemli bir fark bulunmaktadır: Heidegger'in fenomenolojisi Husserl'in bilincinin aksine manidar bir şekilde *Dasein*'ın, yani insan varlığının fenomenolojisiydi. Heidegger'in aksine Sartre bu *Dasein*'ı (*réalité humaine*) tekrar bilinç olarak kavrıyordu. Bu anlamda bile bilinç ontolojisi Heidegger'den ziyade Husserl'e daha yakındı. Aslında Sartre'ın bilinç kavrayışı, Husserl'inki gibi, He-

idegger'in reddettiği *cogito*'nun geleneksel Fransız bayrağı altında denize açılıyordu. Demek ki Sartrecılık Descartes'ın metafiziğini çoğunlukla reddetse de öncelikle bir Kartezyenizm formudur. Onun şiarı: "Kişi *cogito*'dan başlamalıdır" (*EN* 115; çev. 74).

B. AYIRT EDİCİ NİTELİKLER - Sartre'ın fenomenolojinin temel teması olarak bilince dönüşü hiçbir şekilde, Sartre'ın onu Husserl ya da Descartes'le aynı şekilde kavradığını imâ etmiyordu. Sartre'ın konumunun temel özgünlüğünü formüle etmeden önce en önemli farklılıkları ayıklayacağım.

(1) Transendental Egonun ve Onun Nihai Öneminin Bertaraf Edilmesi: İnsan Varoluşunun Fenomenolojisi. Sartre'ın "fenomenolojik betimleme"ye yönelik ilk girişimi, "Egonun Aşkınlığı" üzerine makalesi, Husserl'e tüm hayranlığına karşın ve Husserl'in fenomenolojik indirgeme ve konstitüsyonunu kabul etse de Husserl'le önemli bir fikir ayrılığına dayanıyordu: Onun transendental ego kavramının reddine. *Ideen*'le başlamak suretiyle, Husserl bilincin şüphe götürmez alanının bir parçası olarak ego fenomenini kabul etmekle kalmamış, aynı zamanda "egoloji" gibi müthiş bir ad altında transendental alanın konstitüsyonunun açıklandığı bütünlüklü bir öğreti geliştirmişti. O zaman asistanı ve işbirlikçisi olan Eugen Fink'in çokça tartıştığı ve yetkilendirilmiş bir makalede bu ego fiilen egoların bir üçlüsüne doğru çoğalmıştır. Sartre'ın makalesi bu yeni egolojiye tam anlamıyla bir meydan okumaydı. Bununla birlikte, pozitivistlerin yaptığı gibi egoyu reddedecek kadar ileri gitmemişti. Yine de Sartre'a göre ego "aşkın"dı [transcendent], artık "transendental" değildi; teknik olmayan dilde, ego bilincin asıl yapısının bir parçası değil, kurucu edimlerle sürekli yenilenen akışından büyüyüp gelişen bir şeydir. Bu edimler tüm nesneleri destekler ve onlarla ilişkilenir, bilincin atıfta bulunduğu ister dışsal isterse de içsel bir şey olsun.

Sartre'ın Husserl'in kendisinin *Logische Untersuchungen*'inin yayımlanmasından yıllar sonra yalnızca ağır ağır kabul etmeye başladığı bir içgörüden bu görünürdeki geri çekilişinin nedenleri neydi? Bazıları görünüşe göre doğrudandır. Sartre bir deneyim üzerine ne zaman düşünürsek düşünelim onun deneyimleyen "ben"le ilişkili olduğunu keşfedeceğimizi kabul etse de düşünümlenmemiş bir deneyimde, söz gelimi kitap okuma deneyiminde, tüm verili olanların kitap ve karakterleri olduğunu iddia

ediyordu, ancak okuyan "ben" olmadan (s. 86; çev. 46 vd.). Okuma ediminin de örtük olarak (*athétiquement*) bilincindeyiz. Ancak okuyan "ben" onun yalnızca değişikliğe uğraması, onu kuran düşünümün eklenmesidir. Öte yandan, Sartre'ın "ben"in transendental statüsünü reddetmesinin ana nedeni onu gereksiz ve dolayısıyla yararsız görmesidir, bu neden fenomenolojiden ziyade Occamlı'nın mantığı gibi durmaktadır. Sartre'ın kendisine göre, bir başka ve muhtemelen daha ağır basan neden bilinç akışı içindeki özdeş bir egonun bilincin birliğine, "bilincin ölümü"yle sonuçlanacak "kör/opak [bir] bıçak" [opaque blade] gibi bölen bir ilke, bir tehdit olduğunu düşünmesiydi (s. 90; çev. 40). Yalnızca gayrişahsi bir bilinç, Sartre'ın verdiği anlamla bütünüyle şeffaftır.

Bu akıl yürütmeyi burada değerlendirmeye gerek yok.[37] Sartre'ın fenomenoloji kavrayışı için onun anlam ve önemini değerlendirmek daha önemlidir. Elbette ki transendental alan böyle dokunulmamış bırakılmaktadır: Şimdi "ben" olmadan "gayrişahsi" bilinç akışı egonun kurucu temelidir, tıpkı dünyanın diğer fenomenlerinin temeli olduğu gibi. Sonuç olarak ego şimdi "insanlık düzleminde ortaya çıkmaktadır". Başka bir deyişle, daha önce fenomenolojinin dayanak noktası olan şey şimdi insan varoluşu dünyasına aktarılmıştır: Ben [self] insan dünyasında başkaları arasındaki bir fenomene dönüşür. Sartre aslında yeni kavrayışının fenomenolojiyi gerçeklikten transendentalizm sığınağına –şüphesiz ki *L'Imaginaire*'in gerçeklerden kaçışından belirgin biçimde farklılaşan bir motiftir– değil, insan gerçekliğinin tam kalbine doğru çektiği gerçeğinden özellikle gurur duymaktaydı.

Bu hâlâ gayrişahsi transendental bilince tüm fenomenlerin nihai kökeni rolünü bırakır. Sartre hiçbir zaman transendental alan öğretisini alenen reddetmedi. Fenomenolojisinin –ilkin psikolojik ve sonra da ontolojik olarak– daha da geliştiğinde yavaş yavaş önemini yitirdiği görülmektedir sadece. Zira Sartre fiili analizlerinde yalnızca, insani düzeyde görünürlük kazanan bilinçle, kurulmuş [constituted] egoyla, insanın hayalgücüyle, duygularıyla ve insan dünyasıyla ilişkisiyle uğraşmaktadır. Başka bir deyişle, Sartre'ın aktüel fenomenolojisi kendini bütünüyle insan varoluşu düzeyinde kurmaktaydı. Transendental boyutun

---

[37] Bakınız "Husserl's Phenomenology and Sartre's Existentialism" üzerine yazım, *The Context of the Phenomenological Movement* içinde, ss. 51-61.

ve imâ edilen insanileştirilmesinin ya da bilincin "dünyevileştirilmesi"nin bu somut bertarafı Sartre'ın versiyonu olan Husserlci fenomenolojideki en önemli değişikliği oluşturmaktaydı. Fenomenolojinin –bireysel yazar ya da işçinin somut dünyası da dâhil olmak üzere somut insan varoluşu bağlamında vuku buldukları şekliyle fenomenlerle ilgilenen– insan varoluşunun fenomenolojisine dönüştüğü bir dönüm noktasıdır bu.

Bir bilinç formu olarak varoluş yorumu dışında, Sartre'ın fenomenolojisi Heidegger'in kullandığı anlamda –Heidegger'in kendisinin özellikle reddettiği bir felsefe olan– varoluş felsefesiyle (*existentielle Philosophie*) çakışır, varoluşun yalnızca ontolojik kategorileriyle uğraşan varoluş analitiğiyle çakışmasa da. Ancak Sartre'ın ve Heidegger'in varoluş kavrayışları arasında daha önemli bir fark bulunmaktadır. Sartre'ın oldukça şaşırtıcı olsa da çokça alıntılanan "Varoluş özü önceler" formülünden türetilebilir bu. Bu, Sartre için "öz"ün, yani insanın karakterinin onun özgür eylemlerinin sonucu olduğu anlamına gelir. Bu nedenle "varoluş"u özgür yaratıcılığı içindeki insanın somut bilincine verdiği ad olarak kullanıyordu. Buna karşın, Heidegger'in "varoluş"u [existence] genel itibarıyla –iddiaya göre özü ya da insanın özünün başlıca bileşenlerinden [constituents] en azından birini oluşturan– sahih ya da gayrisahih varlık olanağından başka bir şey değildir. Demek ki Heidegger için varoluş, Sartre'ın aksine, insanın özünün "önceleyen" kaynağı değildir kesinlikle.

Sartre'ın "varoluş"unun bu özelliğiyle ilişkili olan, tüm alışılageldik kullanımlarına karşın "varolmak" [to exist] fiilini kimi zaman geçişli [nesne alan] olarak kullanır, söz gelimi "[kişinin] bedeni varolmak"tan söz eder. Burada içerilen şey bizim bilincimizin, yaşadığımız ve yaşantıladığımız şekliyle bedenimizi varsaymaması ve idame ettirmemesidir. Başka bir deyişle Sartre, Varlığın belli bir kipi olarak varoluşla ilgili değildir sadece. Varoluş ona göre, deneyimlenen bir dünya içindeki bilinçli durumunda insan varlığının somut davranışı ve bu dünyaya cevap verişidir. Bu neredeyse felsefi bir antropoloji programı gibi durmaktadır.

(2) Düşünüm-Öncesi Bilinç. Düşünüm ve Fenomenoloji. Sartre için varoluş dünyadaki insan bilinciyle çakışmaz sadece. Erken fenomenolojiye yaptığı en önemli katkılarından biri genişletilmiş bilinç kavrayışıdır. Sartre için düşünüm-öncesi bilinç adı altında

"bilinçli-olmayan" bilinç gibi bir şey vardır. Husserl için bile, muhtemelen Descartes için olmasa da tüm bilinçler düşünümsel değildir. O, bu naif bilincin tematik olduğu düşünümsel değişikliğe-uğrayışından [modification] özünde farklı olan gündelik ya da bilimsel ilgilerimizin nesnelerine doğruca (*geradeaus*) yöneltilen naif bir bilinci bilir. Fenomenoloji büyük ölçüde bu düşünümsel bilincin gelişiminde daha ileriki bir aşamaya bağlıdır.

Öte yandan Sartre bizim kendi edimlerimizin düşünümümüzün açık bir tema'sına dönüştüğü düşünümsel bir bilinçte durmaz. Kendi düşünümsel edimlerimizi nasıl bildiğimize yönelik bir soru sorar. "Daha öte bir düşünüm edimiyle" dersek, bu bizi sonsuz bir gerilemeye götürür. Düşünümsel edimlerin kendilerinin daha öte bir düşünüme ihtiyaç duymadığını varsayarsak, ("Bilmek bildiğini bilmektir" (E. Chartier-Alain'ın Spinoza geleneğini takip ederek bir zamanlar belirttiği gibi) fenomenleri dikkate alarak hareket ederiz. Doğrudan bildiğimiz nesneler söz konusu olduğunda içine gömüldüğümüz diğer bilinç formlarında olduğu gibi, açık bir bilmede bile hiçbir suretle bildiğimizin her zaman açıkça farkında olmayız. Sartre'ın çözümü belirtik bir düşünüm aracılığıyla tematik bir bilinç farkındalığı yerine edimlerimize özgü bir farkındalığa yöneltmeye dayanır. Bu "tetik-olmayan" bilinç (*conscience*) belirtik bir bilgiden (*connaissance*) tür bakımından farklı bir fenomeni oluşturmaktadır. Sartre onu "düşünüm-öncesi bilinç" ya da "düşünüm-öncesi *cogito*" diye adlandırmaktadır. Bu [bilinç/*cogito*] düşünüm edimlerimizin yanı sıra tüm doğrudan bilinç nesnelerimize de eşlik etmektedir. Bu düşünüm-öncesi nitelikte, bilincimizin varlık kipini de görür. Bunu sayı sayarken bu etkinlik üzerine düşünmeden sahip olduğumuz bilincimizle örneklendirir.

Düşünüm-öncesi bilinçte düşünümlememiz aslında düşünümlediğimiz şeyle çakışır. Demek ki Sartre için hazla hazza yönelik (düşünüm-öncesi) bilincimiz arasında ayrım yapmak anlamsızdır: Haz özünde bilinçlidir. Aslında bir haz bilincinden söz etmenin gerçekten de yanıltıcı olduğunu öne sürer. En azından "-ın/in" (*de*) prepozisyonu burada parantez içine alınır: "Hazz(ın) bilinci".

Böyle yeni bir bilinç tipinin tanıtılışının önemi –Sartre'ın inandığı gibi fenomenologlar arasında yeni olmayabilir ve yalnızca Husserl'in *Ideen*'inde değil, Pfänder ve Geiger'in yazılarında da bunun izine rastlanabilir– başka bir fenomenin salt ekleni-

şinin kayda değer ölçüde ötesine geçer. Düşünüm-öncesi bilinç Sartre için tüm insan varoluşunu kapsayacak denli Kartezyen bir *cogito*'ya genişletme araçlarıdır ve onun temel faktörünü bilinçte görmemizi olanaklı kılar. Bir bakıma bu, Kartezyenizmin zaferidir, her ne kadar açıklık ve seçiklikteki azalma pahasına olsa da yine de nihai bir açığa-kavuşturmayı beraberinde getirecek bir düşünüm için bunu olanaklı kılar. Bu, böyle genişletilmiş bir bilincin fenomenolojisinin uğraşlarının ve fırsatlarının ne olduğunu da açığa kavuşturmaktadır.

Sartre'a göre bile fenomenolojik betimlemenin kendisi düşünümün belirtik edimlerine dayanır. Ancak burada başka ayrımlar daha yapar: Düşünüm saf ya da saf-olmayan (*"accomplice"*) düşünüm olabilir. Bu ayrım bilincin zamansal yapısına dair oldukça derinleşen bir tartışma bağlamında geçer ve tam anlamıyla geliştirilmemiştir. Ahlaki bakımdan değerlendirici çağrışımlar özellikle saflaştırıcı düşünüm idesiyle bağlantılı olarak nüfuz eder. Böylece saflaştırıcı bir düşünümün başkalarıyla ilişkilerimizi tam anlamıyla başarısızlığa mahkûm eden fasit bir daireden çıkabileceği imâ edilir. Saf-olmayan düşünüm egoyu psikolojik durumlarıyla ve nitelikleriyle "kuran" bir şey olarak da nitelendirilir (*EN* 206 vd.; çev. 159 vd.). Saf düşünümün –mutlak varlığı gerçekleştirme girişimi denli beyhude bir teşebbüste kendini kaybetmeyen– bilincin bozulmamış masumiyetinin yeniden kazanılmasıyla ilgili olması gerektiği mantıklıdır. Bununla birlikte belirli hiçbir metin fenomenolojik yöntemin böyle saflaştırıcı bir düşünümle çakıştığı bir yoruma izin vermeyecektir.

(3) Bilincin Negatif Karakteri. Sartre'ın bilinç kavrayışında belki de en özgün nitelik onun özsel negatifliğidir, ne Husserl ne de Heidegger negatif işleve böyle merkezi bir yer vermez.

Sartre'ın fenomenolojik psikoloji alanındaki çalışmaları kadar erken bir tarihte, özellikle imgelem üzerine olanlarda, negatif öğeye yapılan bir ölçüde alışılagelmedik bir vurguyu gözlemleyebilir: İmgelem nesnesini bir hiç olarak, yani varolmayan, boş, herhangi bir yerde varolan bir şey olarak koyar. *L'Être et le néant*'da Heidegger'in *Sein und Zeit*'ta Varlık sorununu ortaya koyduğu tartışmadan farklı olmaksızın, ontolojik bir problemin gerektirdiği gibi ağır başlı bir soruşturma çözümlemesiyle başlarız. Ancak Sartre'da ana vurgu "evet" ya da "hayır"la imâ edilen bir cevap olanağına ve imâ yollu olarak, soruşturulan bir duru-

mun varolmayışıyla yüzleşmeye yapılır. Bu nedenle soru "hiçliğin" (*néants*) deneyimimizin daimî olanaklarını açığa çıkarmaktadır. Bilinçten "hiçlik"le kaçınılır: "Hiçlik", Heidegger'de olduğu gibi, Varlığa bir engel olarak ortaya çıkmaz sadece, aynı zamanda Varlığın kalbinde içkindir, "tıpkı bir solucan" gibi (*EN* 57; çev. 21). Bu nedenle Heidegger'in *Dasein*'a yönelik salt pozitif tavsifi yanıltıcıdır.

Peki Sartre "hiçlik"le neyi kasteder? Onun başlıca tezahürleri Varlığın tüm alanında yokluklar, boşluklar, eksik parçalar gibi şeylerdir. Bu ontik fenomenler için Sartre "*négatités*" (negativiteler) terimini kullanıyordu. Sartre'ın hiçliği Varlıkla aynı düzeyde bir entite olarak varlık-atfettiği [hypostasize] anlamına gelmez bu –Hiçliği Varlığın daimî arkaplanı olarak kavrayan bir ölçüde Heidegger'e atfedilebilen bir görüş. Sartre'a göre, tamlığı içinde Varlığın, yokluklar türünden negatiflikler için yeri yoktur. Yokluk [absence] "dünyaya gelir" ve yalnızca bilinçli bir varlığın beklentileriyle gerçekleştirilir. Bu anlamda, bilincin kurduğu şekliyle Hiçlikten ya da daha kesin ifade edersek, sorularına ve beklentilerine göreli olarak Hiçlikten söz etmek de meşru olacaktır.

Bununla birlikte, kısa bir süre sonra Sartre "hiçliğin, kendisi aracılığıyla dünyaya geldiği varlık onun kendi hiçliği olmalıdır" gibi çok daha vurgulu bir varsayımda bulunur, bir varsayım ki Sartre'ın bilincin ta kendisini bir hiçlik olarak nitelendirmesine izin verir. Bu karakteristik mübalağa bilincin varolmadığı anlamına gelmez. Onun ne anlama geldiği, negatif işlevin, bilinçli-olmayan varlıklarla karşılaştırıldığında bilincin en ayırt edici özelliği olduğudur. Diğer formülasyonlar bilincin, varlığın ve var-olmayanın kendine özgü diyalektik bir karışımından oluştuğunu, burada ayrıntılarıyla çözümlenmesine gerek duyulmayan bir karışım olduğunu imâ eder.

(4) Özgürlük. Sartre için, bilincin negatif yönü başka temel özellikle, onun özgürlüğüyle yakından bağlantılıdır; aslında, söz konusu terimleri kimi zaman eşanlamlı olarak kullanır. Özgürlüğün bilincin yapısıyla bağlantısı fenomenolojide bütünüyle yeni değildi. Husserl dünyaya ve nesnelerine dair bilincimizin önemli bir parçası olarak "ben yapabilirim"in [I can] özgür bilincini, söz gelimi *Ideen* II, 60'ta sıklıkla vurgulamıştı. Heidegger için özgürlük bizi burada ilgilendirmeyen bir anlamda, onun "temeli" olarak "hakikatin özü"yle özellikle bağlantılıydı. Ancak

fenomenologlar arasında hiçbir yerde özgürlük bilincin yapısıyla Sartre'ın düşüncesinde olduğu denli özdeşleştirilmemiştir.

Sartre'ın özgürlüğe yaptığı vurgu ilk bakışta, kimi zaman Fichte'yi hatırlatan şekilde, yalnızca aşırı değil, aynı zamanda dogmatik görünebilir. Ancak özgürlüğün varoluşunu, determinist rakiplerine kuşkuyla bakmak yerine, doğrudan yöntemlerle hiçbir zaman tanıtlamaya çalışmadığı anlamına gelmez bu. Söz gelimi, imgeleme yönelik fenomenolojik çalışmaları bulunmaktadır; bu çalışmalarda imgesel bilincin, bilinci nedensel çağrışımlardan özgürleştirerek bu çağrışımların dünyasından uzak durma kapasitesini varsaydığını göstermeye çalışıyordu. Ancak kısa bir süre sonra Sartre bu kapasitenin dünyayı kavradığımız her tür bilincin koşulu olduğuna karar kılmıştır. Bu kapasite bir özgürleşmeyi ve bilincin kendisini âdeta kendisi olabilmek için kurtarması gerektiği nedensel düzen dünyasının bir olumsuzlamasını bile varsayar.

Bu "argümanlar" ne denli ikna edici olursa olsun, Sartre'ın öncelikli karıtı açıkça kendi varoluşunun anlam ve yönünü belirlemede özgürlüğünün dolaysız bilincidir. Bu özgürlük onun için ilk bakışta öyle sınırsız görünüyordu ki onu mutlak olarak adlandırmakta tereddüt etmiyordu. Bununla birlikte, onu tanımlarken daima verili bir durumda gömülü olarak gösterdiği de göz ardı edilmemelidir. Buna, hiçbir zaman böyle bir durumdan kurtulma gücünden ötürü değil, özgürce seçilen tasarılar çerçevesi içinde onun anlamını değiştirme kudreti nedeniyle güvenilir. Bunun yanı sıra, özgürlük "sıkıntılı durumların faktörleri"yle baş etmek zorundadır. Yine de bilinç, tasarılarını seçmek için ve böylelikle kendini karşı karşıya bulduğu durumların anlamını tanımlamak için mutlak özgürlük anlamıyla yayılır.

(5) Bunaltı [*Anguish*] aslında gülünç değilse de varoluşçuluğun en meşhur kategorisidir. Bu onun her yerde aynı şeye karşılık geldiği anlamına gelmez. Mevcut bağlamda Sartre'ın ve Heidegger'in bu konudaki kavrayışları arasındaki ayrımı fark etmek için özellikle önemlidir. Heidegger'in kaygısının (*Angst*) Hiçlik fenomenine öncelikli bir erişimi vardır ve bir bütün olarak Varlığa dair bilincimizle ilişkilidir. Sartre'ın bunaltısının (*angoisse*) çok daha sınırlı ve pratik bir tasası vardır, özellikle bizim özgürlüğümüz. Zira özgürlük, bilinci geçmişinde tortulanmış şekliyle insanın kendi özünden ayırır.

Varlığımı kuran [constitute] emsalsiz ana tasarı [project] karşısında yalnız ve bunaltı içinde ortaya çıkıyorum; özgürlüğümün bilinciyle hiçlenen tüm engeller ve korkuluklar bana yol verir. Varoluştaki tüm değerleri koruyanın ben olduğu gerçeğinden beni uzak tutması için herhangi bir değere başvurmam, başvuramam; hiçbir şey bana kendime karşı güvence veremez, dünyadan ve özümden bir hiçlikle, olduğum bir hiçlikle, koparamaz. Dünyanın ve özümün anlamının farkına varmalıyım: Bir tek bu konuda olası gerekçelendirme ve bahaneler olmaksızın karar verdim (*EN* 77; çev. 39)

İkna edicilikte en iyi ve abartıda da ön kötü olan Sartre'da görmeye alıştığımız böyle bir pasaj Sartre'ın bunaltısının gerçek ya da hayali tehlikeler karşısında ürkek bir çekingenlikle ilgisinin olmadığını açıkça ortaya koymalıdır. Bunaltı insanın varsayılan sorumluluklarına verdiği cevabı ifade eder; bu, Sartre'ın durumunda özellikle ağır basmaktadır, çünkü sorumluluklar bir bütün olarak dünyasının anlamını kapsamaktadır. Öte yandan bu paragraf, kapsamı itibarıyla, Sartre'ın diğer pek çok yerde, ancak herhangi bir tanıtlama girişiminde bulunmaksızın öne sürdüğü tüm değerlerin özgürlüğümüze bağlı olması gibi fenomenolojik olarak şaşırtıcı varsayımları içerir. Bu gibi durumlarda Sartre'ın, anlamsız olanın sınırlarında dolaşan paradoksal formülasyonlara götürülebilecek özgün ve önemli gözlemlerden başlıyor göründüğünü vurgulamak kâfidir.

(6) Kötü İnanç. Özgür bilincin esas bir yüklemi olarak kaygı [anxiety] onun oldukça şaşırtıcı başka bir nitelenişine yol açar: Onun "kötü inanç"ına. Pek çok durumda kaygı görünürdeki yokluğuyla göze çarpar. Ancak Sartre bu olguyu kötü inanç fenomeniyle açıklamaya çalışmıştır. Özgürlük için özsel –olan– temel kaygıdan kaçışa dayanmaktadır bu. Bu kaygıyı kendimizden saklarsak, bunun nedeni "kötü inanç"ımızdır. Sartre bu ifadeyi normal içerimlerinden temizlemek istese de, bunlar felsefesinin daha öte seyrinde bastırılamayacaktır, özellikle varoluşçu etiğinde. Sartre'ın kullandığı anlamda kötü inancın en ünlü örneği psikolojik determinizmle verilir. Zira bu onun için kişinin sorumluluğunu üstlenmeyişinin sebeplerinin ifadesidir (*EN* 78; çev. 40). Bununla birlikte, böyle bir "kötü inanç" bir yalanın bilinçli kötü niyetinden oldukça farklıdır. Bu, Sartre'ın psikanalitik bilinçaltının eşdeğerlisini oluşturduğu bu düşünüm-öncesi dü-

zeyde gerçekleşmektedir. Bu koşullar altında iyi niyetin ya da samimiyetin bir olanağa ve onu kötü bir niyet formunda dahi başarma girişimlerine dönüşmesi tek doğal olduğu durumdur (*EN* 102 vd.; çev 62). Bu ikilemden otantikliğe geçerek kaçma girişimi gelişiminin bulunmadığı son dipnotta vaat edilir (*EN* III; çev. 70).

(7) Yönelimsellik ve Transfenomenallik. Husserl için olduğu gibi Sartre için de yönelimsellik bilincin en temel özelliğidir. Ancak, onların bunu aynı şekilde yorumladığı anlamına gelmez bu. Görünüşe göre Sartre *Nouvelle Revue Française*'ye "Husserl'in Temel Bir Fikri: *Yönelimsellik*" başlıklı şevkli makalesini yazdığında böyle olduğuna inanıyordu. Bu makalede Husserl'in yönelimselliği içkinlik fikrini yok etmesiyle biliniyordu, çünkü -in-bilinci [consciousness-of] özünde ötedeki bir şeye atıfta bulunuyor, böylelikle de şeyleri (*choses*) bilinçten "dışlıyor" ve bilinci "özgürleştiriyordu". Sartre, Husserl'in düşüncesine göre yönelinen nesnenin bilinç tarafından kurulduğu ve kesinlikle ondan bağımsız olmadığı gerçeğinden söz etmiyordu. Bir tek *L'Être et le néant* Husserl'in kavrayışının bu yönüne atıfta bulunur ve netice itibarıyla de onu asıl fikrinin bir yozlaşması ve karikatürü olarak kötüler (*EN* 28, 152; çev. LXII, 109).

Sartre için -in-bilinci ilk etapta yönelinen edimden yönelinen bir öte nesneye ayrı bir entite olarak, Brentano'nun asıl kavrayışına aykırı olmayan bir anlamda atıfta bulunur. Ancak "-ın" (of) prepozisyonu onun için çok daha güçlü bir anlam taşır. Yönelimin göndereninin bilinçten bağımsız olduğu "Ontolojik [bir] kanıt"ı (onun atası olan Anselmusçu Tanrı kanıtlamasıyla, yalnızca yüzeysel olarak ilişkili olan bir anlamda) tesis eder. Bilinç doğuştan, kendi dışındaki bir varlığa yöneltilir (*naît portée sur*) (*EN* 28; LXIII),[38] onun tarafından kurulmamakla birlikte, onun sayesinde açığa çıkarılır. Bu meyanda onun açığa çıkardığı şey öncelikle yönelinen şeyin transfenomenal varoluşudur. Sanki Fransızca "*conscience de...*" tabirindeki "*de*" prepozisyonunun Latince *de* anlamında, yani onun göndereninden kaynağını alışını ifade eden bir anlamda anlaşılıyormuş gibidir. Her durumda, Sartre'ın yönelimselliği göndereninden katı ayrılmının ve varoluşsal bağımsızlığının ifadesidir, özellikle Husserl'in geç dönem yazılarında

[38] Hazel E. Barnes bu tabiri hatalı bir şekilde "[varlık] tarafından desteklenir" diye çevirir.

olduğu gibi, bilinçle bağının ve bilince bağlılığının ifadesi değil. Bununla birlikte, Sartre bu ilişkiyi böyle "ontolojik [bir] kanıt"ın basitçe ileri sürülmesinin ötesinde, fenomenolojik olarak tanıtlama yönünde açık hiçbir girişimde bulunmamıştır.

Sartre'ın yönelimselliğe ve onun ontolojik içerimlerine dair yorumu idealizm ve realizm tartışmasındaki duruşu konusunda sorulan soruyu gündeme getirmektedir. Pek çok fenomenolog gibi Sartre de her iki tutumu reddettiği yönünde bir izlenim vermiştir. Bilince bağlı fenomenler dışında hiçbir şeyin olmadığını öne süren bir idealizmi reddettiği gerçeği, pek şüpheye yer bırakmaz. Bu nedenle hem Berkeley'in hem de Husserl'in fenomenalizmini reddetmiştir. Sartre'ın aynı şekilde realizmi de reddetmesi, kaba natüralizm anlamında, bilinenin bilen üzerindeki nedensel etkisini varsayan realizme dair yorumu ışığında anlaşılmalıdır. Bununla birlikte, bilginin nedensel oluşumu hakkında belli bir teoriye adanmayan ve bunun yerine bilenden farklı olarak bilinenin statüsü üzerine yoğunlaşan bir realizmin daha geniş yorumunun Sartre'ın –yönelimsellik ve "ontolojik kanıt" yorumunda ifade edildiği şekliyle– Varlık ve bilinç arasındaki ilişkiye dair açıklamasını özümseyebileceğinden şüphe duymak için hiçbir neden yoktur.

Elbette ki Sartre'ın fenomenolojisi anti-fenomenalisttir. Onun başlıca kaygılarından biri transfenomenal ya da daha genel ifade edersek ontolojik olarak adlandırdığı şeye yer açmasıdır. "Transfenomenal" terimi Sartre'ın fenomenlerin ötesindeki bir kendinde-şeyi savunduğu yönünde yanlış anlaşılmalara kolayca yol açabilir, zira bunu Kantçı "kendinde" (*an-sich*) formülü için kullanıyordu. Öte yandan, bu tür bir düalizme karşı çıkışı Kantçı çözüme karşı olduğu konusunda şüpheye yer bırakmaz. Belki de Sartre'ın durumunu nitelendirmenin en uygun yolu bunu özlerin fenomenalizmini varoluşun realizmiyle birleştirmek diye adlandırmak olacaktır. Fenomenlerin varolan her şey olduğunu ve görünüş ile gerçeklik arasındaki eski düalizmin de temelsiz olduğunu kabul etmek konusunda pek duraksamıyordu. Bu yüzden, İngiliz bir fenomenalist gibi o da nesneleri fenomenler dizisi açısından tanımlamaya hazırdır. Berkeley'den farklılaştığı nokta hem algılananın hem de algılayanın, algılama (*percipere*) bakımından bütünüyle tanımlanamayacak özleri üstünde ve üzerinde bir tür karakteristik bir varlığa sahip olduğu iddiasında bulunmasıdır. Sartre bu ilişkinin iki kutbunun varlığını "transfe-

nomenal" olarak adlandırıyordu. İçerilen şey, bir yandan, varlığı içindeki bilincin kendine ve özellikle de düşünüme görünmesinden bağımsız olduğu ve öte yandan da bilincinde olduğumuz şeyin varlığı içinde özerk oluşu ve yalnızca bilinç tarafından kurulmamış olmasıdır. Hiçbir zaman bilincin ötesine geçemediğimiz gibi bunu yapmaya da hakkımız yoktur. Ancak bu kapsam içinde görünen fenomenler salt fenomenlerden fazlası olması ve kendilerinin bir varlığı olması anlamında transfenomenaldir.

Öte yandan, şayet Sartre böylelikle fenomenlerin varlığı ya da kendinde-Varlık konusunda bir realist olarak görünüyorsa, bu onu tüm fenomenlerin bilincimizden bağımsız olduğu yönündeki inanca sınırlayamaz. Sartre farkı yeterince açık hâle getirmese de mutlak Kendinde kavramıyla dünya kavramı, yani anlamlı çevremiz, arasında bir ayrım yapmamız gerekir. Anlamlarıyla bu dünya aslında bilinçli tasarılarımızın ve özgür seçimlerimizin bir korelatıdır. Sartre ben [self] ve dünya arasındaki bir çevrimden [circuit] bile söz etmiştir. Bunun somut dünyamızın idealist bir yorum anlamında kuruluşu [constitution] meselesi olduğunu söylemekle gerekçelendirip gerekçelendirmeyeceği tüm bu tasarıların nesnel faktörlerle –nesnel faktörler tabiri için Gaston Bachelard'dan "sıkıntılı durum katsayısı" terimini ödünç almıştır– başa çıkması gerektiği gerçeği ışığında tartışılabilir. Yine de dünyamız idealizm ve realizmin somut deneyimimiz alanında özel bir kombinasyona karşılık gelerek iki faktörün etkileşimiyle belirleniyor gibidir.

(8) Olgusallık ve "Bağlanma" [*Engagement*]. İlk olarak Heidegger'in *Dasein* açıklamasında fiilen ortaya çıkan "olgusallık" Sartre'ın bilincinin kendine özgü karakteristiklerinden biridir. Sartre'ın durumunda onun özgünlüğü şimdi bilinçle ilişkilenmiş olmasıdır. Öncelikle "olgusallık", tüm bilgimize karşın nedensiz olarak gerçekleştirilen tikel bir olgunun olumsallığını imler. Bunu insanın durumuna uygularken Heidegger çarpıcı bir uydurma-kelime olan "fırlatılmışlığı" (*Geworfenheit*) –Sartre bunu kozmik yalnızlık ya da mahkûm edilme imâsını içeren bir durumda "terk-edilmişlik" (*délaissement*) olarak tercüme eder– kullanmıştı. Bu tür tavsifleri Husserl'in eidetik saflığı içindeki transendental bilincine uygulamak, burada yersiz olacaktı. Sartre'ın fenomenolojisinin ekseninin somut insan deneyimi alanına uyarlanmış olduğu burada tekrar ortaya çıkmaktadır –bu, Husserl'in bakış açısından yalnızca "antropolojizm" olarak adlandırılabilir.

Bu kayma Sartre'ın fenomenolojisini varoluş felsefesiyle her şeyden çok daha sağlam bir şekilde ilişkilendirir. Aynı zamanda Sartre'ın, özellikle Jean Genet analizinde, tikel bireylerin ve dünyalarının fenomenolojilerini ayrıntılı olarak nasıl inceleyebileceğini de açıklar. –Fenomenoloji şimdi a priori özler düzeyinden Kierkegaardvari bireyin somut deneyimlerinin yoğunluğuna sürüklenmektedir. Bilinç özünde "bağlanmış" [engaged] bir bilinçtir.

"Engagement" teriminin anlamı hep bir ölçüde belirsiz kalır. Özel bir karara bağlı kalmanın yanı sıra, net bir karardan önce bile fiili durumumuz vasıtasıyla bir katılımı/hemhâl oluşu içermektedir. Ancak ortak öz Sartre'ın kullandığı anlamda bilincin öncelikle –çeşitli indirgemelerle damıtılan saf formlar içinde incelenen– kopuk bir bilinç olduğudur. Sartre için yanlışlama anlamına gelecektir bu. Bilinç özünde somut bir dünyayla "ilişkiye girecek"tir [engaged] ve fenomenoloji bu dünyada onu incelemelidir.

(9) Aşkınlık [*Transcendence*]. Sartre'ın bilincin özsel boyutlarından biri olarak zamansallığına yönelik genişletilmiş tartışmasını atlayacağım. Bu yönün yorumunda hem (haklılığı şüphe götürebilir bir şekilde, bilincin salt anlık kavranışıyla suçladığı) Husserl'den hem de (üç ana boyutuna göre bilinçli zamansallığın "ek-statik" yorumuyla bilinse de gelecek boyutuna yaptığı aşırı vurgudan ötürü eleştirilen) Heidegger'den farklılıklar olduğu doğru olsa da, bu farklılıklar kısmen yanlış anlaşılmalara dayanır; mevcut bağlamda bunlar takip etmeye değmez.

Farklılıklar başka bir kavram sahasında, "aşkınlık"ta çok daha vurgulanır. Bu da daha önce hem Husserl'in hem de Heidegger'in fenomenolojisinde ortaya çıkmıştı. Ancak onlardan her biri söz konusu terimi kendine özgü şekilde kullanıyordu. Sonuç olarak fenomenolojinin yorumunda başlıca sıkıntı çıkaran şeylerden biridir bu. Bu terimin fenomenoloji eleştirmenleri için en iyi hedeflerden biri olduğuna şüphe yok.

Demek ki Husserl'de bu, çoğunlukla yönelimsel bir nesneyi nitelendiriyordu, söz gelimi içkin içeriğin, yani hiletik duyu verilerinin yönelimsel yorumuyla kurulan bir küp. Aşkın nesneler transendental indirgemenin uygulanması için başlıca alandır. Husserl transendental ve transcendent (aşkın) arasında katı bir ayrım yapıyordu. Buna karşın Heidegger söz konusu terimi insan Varlığına uygulamıştır. Onun işlevi yönelimsel edimlerimi-

zin altında yatan ve onun edimlerimiz ötesindeki yönelimsel nesnelere atıfta bulunmasını mümkün kılan *Dasein*'ın temel özelliğini imlemekti. Dolayısıyla Heidegger'in aşkınlığı bu nedenle içkin bir alanın ötesindeki bu nesnelerin durağan özelliği değildir. İçkin ve aşkın arasındaki ayrımla ilişkili değildir bu. "Aşkın" [Transcendent] burada "aşmak" [to transcend] fiilinin geniş zaman sıfat-fiilini temsil eder ve öncelikle insan varlığında dünyaya ve nihayetinde de, Heidegger'in ontolojisi bağlamında, varolanlardan Varlığın ta kendisine geçen bir edimi nitelendirir.

Söz konusu terimin Sartre'deki tam anlamını belirlemek kolay değildir. Onun başlıca taşıyıcısı tekrardan bilinçtir (*pour soi*). Terim bilincin yoksun olduğu (*manque*), kendisinin ötesindeki şeye, özü itibarıyla atıfta bulunduğu gerçeğini ortaya koymaktadır. Ancak bu aşkınlığın "kötü inanç"ın örneklendirdiği şekliyle bilincin ötesine bir firar ya da kaçış, şimdiden uzak olan diğer zaman boyutlarına, aynı zamanda diğer kişilere kaçış anlamı da taşır. Dolayısıyla Sartre'ın aşkınlığı genellikle Heidegger'in sahih olmayan varlığa düşüşe (*Verfallen*) dair varoluşsal kategorilerinden birini hatırlatır. Her durumda, Sartre için "aşkınlık" ontolojik kendine-yeterliliğin yokluğunda bilincin tamamlanmamışlığının ifadesidir. Bilinç aşmaktadır, çünkü kendiyle hiçbir zaman yetinmez ve böylece olumsuzlayacağı (*dépassement*) şimdisinin ötesine geçer.

(10) Fenomenolojik Yöntem ve Varoluşsal Psikanaliz. Şimdiye dek Sartre'ın fenomenolojisinin ana ayırt edici niteliği, onun ana meselesinin, yani bilincin değişikliğe uğratılmış bir kavrayışı gibi görünmektedir; söz konusu bilinç artık "transendental" olarak değil de insanların dünyasında bulunan somut insan varoluşu olarak, düşünüm-öncesi olarak, (her ne kadar bu özgürlüğün kaygısıyla ve kötü niyetle ele geçirilse de) mutlak anlamda özgür olarak, olumsal olarak, kendini aşan olarak kavranmaz. Bu değişikliğe uğratılmış kavrayış fenomenolojik yöntemdeki bir değişimin araştırılmasını ne denli gerektirmektedir?

Sartre bizzat bunu açıkça imâ etmiyordu, bunun nedeni özellikle geç dönem yazılarında metodolojik tartışmalarından neredeyse bütünüyle kaçınmasıydı. Bununla birlikte, fenomenolojik yöntemin tek özgün gelişimini, en azından kısmen bilincin yeni yorumunun sonucu olan "varoluşsal psikanaliz" gibi şaşırtıcı bir başlık altında bir ölçüde tanıtmıştır. İlk olarak bu yeni yöntemi

takdim etmeye ve daha sonra da bu takdimin Sartre'ın fenomenolojik yönteme dair gelen kavrayışını ne denli aydınlattığını belirlemeye çalışacağım.

İlk bakışta, Sartre'ın psikanalizi felsefesinin oldukça ikincil bir hattı olarak görünebilir, buna karşın onun kendisi en azından bunun fikrini ortaya koyarken iftihar ediyor gibiydi. Psikanalizin ontolojiyle ilişkisi nedir? Sartre'ın ontolojisinde bile odak noktasının insan olduğunu aklınıza getirirsek, ilişki biraz tuhaf görünebilir, öyle ki *L'Homme* felsefi girişiminin bitmemiş uğraşı ve temel kaygısıdır. Jeanson'un Sartre'a yönelik yarı resmi biyografisinin onun *Jean Genet*'sinden bir sloganı taşıması boşuna değil: "İnsanları (*les hommes*) anlamak gibi bir tutkum var." Ancak Sartre'ın psikanaliz gibi yöntemlere duyduğu ilgi için bu ilave inisiyatif de bulunmaktadır: Husserl'in anladığı şekliyle bilinç (en azından Sartre'ın yorumunda) her zaman düşünümle tam bir erişimimizin olduğu şeydir. Sartre'ın düşünüm-öncesi bilinci artık denk bir doğrudanlıkla sunulmaz. Bu, özellikle insanın motivasyonları, sevgileri ve nefretleri, hoşlandıkları ve hoşlanmadıkları, ihtirasları ve reddedişleri için doğrudur. Sartre'ın insanın daha belirsiz bu çehrelerine nüfuz etme ve onları aydınlatma hevesi böyle bir anlayışın en ileri yöntemi olduğunu iddia ettiği şeye duyduğu ilgiyi adamakıllı açıklamaktadır.

Almanya'da kaldığı süre zarfında Sartre'ın Freud, Adler ve Wilhelm Stekel gibi diğer psikanalistleri incelediği ve aynı zamanda Alman fenomenolojisine kendini kaptırdığı yönünde bir kanıt bulunmaktadır. Yine de psikanalizin törepatik yönlerinden çok teorik görüşleriyle, varsayımlarıyla ve içerimleriyle ilgileniyor gibidir. Onun kendi varoluşsal psikanalizi bile şimdiye dek hiçbir törepatik iddiada bulunmamıştı.

Sartre'ın Freudculara ve diğer psikanaliz tiplerine verdiği tepkinin ayrıntılı bir tartışmasını dâhil etmek mevcut açıklamanın kapsamını aşacaktı. Sartre'ın açık davranışımızın ve ilk yüzeysel kendimizi-yorumlayışımızın yüzeyi altına nüfuz eden genel bir amaçla mutabık kalmış olduğunu söylemekle iktifa edeceğiz. Bunun yanı sıra, bu davranışın sembolik anlamlarla dolu olduğu yönündeki inancı paylaşıyordu; bu anlamlar, doğru bir şekilde yorumlandığında, "analiz" olmaksızın erişilenler yerine, işbaşında olan daha derinlerdeki amaca tabi güçleri açığa vuruyorlardı. Ancak gereksiz açıklayıcı kavramlarını reddederek ilk psikanalistlerden farklılaşıyordu. Aslında bilinç için özünde ge-

çirimsiz ve nüfuz edilemez bir şey olarak bilinçdışına yönelik kavrayışlarına ve İd ve Süperego gibi yapıları, bastırma ve yüceltme gibi mekanizmaları tanıtmalarına karşı çıkıyordu. Aynı zamanda libido ve güç istenci gibi nihai olarak açıklanmamış ve kavranılamaz entitelerin ötesine geçmemekle eleştiriyordu onları. Onların evrensel mekanik bir determinizme dair varsayımlarına inatla karşı çıkıyordu. Son olarak ve en önemlisi, psikanalizin yorumlayıcı hipotezlerinin dolaylı değil de doğrudan doğruya doğrulanabileceğini ve doğrulanması gerektiğini ısrarla vurguluyordu.

Buna karşın bizzat Sartre aynı fenomenleri en azından bilinç tarafından ilkece ulaşılabilen faktörlerle açıklamayı üstlenmişti. Bunların arasında ilki teorik, pratik ve yüzeydeki duygusal davranışımızı açıkladığı düşünülen temel bir seçim kavramıdır. Bu temel seçim dünyada-olmaklığın belli bir kipinin ya da tarzının benimsenmesine dayanır. Sartre bu seçimleri edebi portlerininin bazılarında yeterince açıklamıştır, örneğin Baudelaire ve çağdaşı Jean Genet üzerine yazdığı denemelerde. Onların yaşamını analiz ederek, kendilerini -tüm somut davranışlarını anlam verecek şekilde- içinde yerleştirilmiş olarak buldukları verili durumlara yanıt vererek rollerini nasıl seçtiklerini ayrıntılı olarak göstermiştir. Bununla birlikte başarısız, şehit ya da aziz gibi bir rolün ne gibi nihai bir anlam taşıdığı sorulursa, Sartre bizi ontolojisine ve en azından *L'Être et le néant*'ın yapısına göre Tanrı olmak istemeye dayanan genel bir insan tasarısına yönlendirir. Dolayısıyla Sartre tarzı bir varoluşsal psikanalizde mutlak kavranabilirlik iddiası son tahlilde bu ontolojinin geçerliliğine ve inandırıcılığına bağlıdır. Bunun yanı sıra, bu tek tip temel seçimin, Sartre'nın - açıklamak istediği ve farklılaşan malzemenin görünüşe göre ilineksel durumlardaki farklılıklardan gelebileceği- tasarıların tüm çeşitliliğini açıklayıp açıklamayacağı da merak edilebilir.

Benzer bir durumda, Freud'un sansür, bastırma ya da yüceltme gibi bilinçaltı mekanizmalarının ikâmelerini Sartre, kötü inanç fenomenlerinin yapısında bulmuştur: Bu kaçınma önlemlerini düzenleyen bizim düşünüm-öncesi bilincimizdir ve daha eksiksiz bilgimizi kendimizden saklamakta normalde başarılıdır. Dolayısıyla varoluşsal psikanaliz klasik psikanalizin az ya da çok hipotetik entitelerinin tüm araçlarından kaçınabileceğini ve onların yerine, elbette ki doğrudan deneyim alanımız içinde bulunan seçim ve inanç gibi fenomenleri koyabileceğini iddia eder. Bu şe-

kilde psikanaliz fenomenolojik bir incelemeye erişebilir. Kartezyenizm, bilinç kavramını özgürleştirerek, daha önce kendi alanının dışında gördüğü olguları özümsemek konusunda umut vaat etmektedir. Bu genişletme, onun "küçük algıları"nın eklenmesiyle Leibniz'ın algı kavramını genişletmenin pek çok yolunu hatırlatmaktadır.

Bununla birlikte, mevcut bağlamda en önemli şey Sartre'ın yüzeydeki davranıştan insan varoluşunun temel seçimlerine nüfuz edebileceğine inandığı bir yöntemin değerlendirilmesidir. Bu noktada *L'Être et le néant*'ın ilgili altbölümleri en azından program niteliğindeki bazı açıklamaları içermektedir. "Empirik" psikanaliz gibi varoluşsal karşı kutbu, dolaysız olarak erişilebilir bir davranışla –yalnızca içebakışsal değil, aynı zamanda "nesnel" yöntemlerle gözlemlendiği şekliyle bir davranışla– başlamalıdır. Yine de salt bu betimleyici evreden sonra psikanaliz bu davranışın anlamlarının "deşifre edilmesi"ne geçecektir. Bu yöntemi vurgulayan temel varsayım insanın bir toplam değil, bir bütün olduğudur; sonuç olarak jestleri ve beğenilerine dek onun davranışının her tek parçasının bir anlamı oluşu ve onun temel seçimleriyle ilişkili oluşudur ve bu davranış hakkıyla deşifre edildiğinde, her parça bu nedenle onun seçimi olarak "ifşa edici"dir. Sartre bu türden bir deşifre etmenin kesin bir şifresini bize vermez; aslında pek çok psikanalitik yorumun dayandığı katı sembolizme itiraz ediyordu. Aslında, Heideggerci bir terimi kullanırsak, ontoloji-öncesi diye adlandırdığımız, insanın kişiliğine yönelik örtük ya da "a priori" bir anlayıştan yararlanacağımızı imâ ediyordu (*EN* 656; çev. 568). Bu anlamıyla şifresini çözme Sartre'ın "sabitlenme" (fixation) ya da "kavramsallaştırma" olarak adlandırdığı şeyi takip etmektedir, elbette ki bunun belirtik bir tanıtlamasını vermemiştir.

Peki bu tür bir deşifre için nihai sınama ne olacaktır? Burada Sartre tekrardan klasik psikanalistlerle, onların sapkın olanı Wilhelm Stekel hariç olmak kaydıyla, ilişkisini kesmiştir. Zira bilinçli davranışımız ardındaki nihai seçimlerin "analitik" prosedürle bütünüyle bilinçli hâle getirilebileceğine inanıyordu. Klasik psikanaliz hastaya olsa olsa kendi bilinçaltı saiklerinin soyut bir bilgisini verir. Varoluşsal psikanalizden onlara yönelik öncelikle görüsel bir içgörüyü sağlaması beklenmektedir. Bu nokta Sartre'ın varoluşsal psikanalizin onun klasik seleflerinin en âlâ içgörülerini haklı çıkarabilen fenomenolojik bir yöntem olduğu iddiasının temelidir.

Varoluşsal psikanaliz bu iddiadan ne denli yararlanmıştır? Sartre, varoluşsal psikanalizin hâlâ Freud'unu beklediğini şahsen kabul ediyordu. Bununla birlikte bu yeni yöntemin etkileyici birtakım örneklerinin yalnızca belli sanatçıların kişiliklerini yorumlayarak değil, aynı zamanda Yahudi düşmanı gibi toplumsal tipleri analiz ederek de veriyordu. Ancak öte yandan bu yorumlar her ne kadar ikna edici ve parlak olsa da Sartre onları neredeyse hep –kişiyi onların metodik sağlamlığı konusunda meraka düşüren– bir kesinlikle sunuyordu. Kimi zaman, Baudelaire durumunda olduğu gibi, Sartre'a göre onun davranışının en kötü açıklaması en iyisidir, buna karşın çağdaşı Jean Genet'ye dair açıklamasında onun muhtemel onayıyla, sadece mümkün olan en elverişli saikleriyle onu okur. Daha da ciddi olan, Sartre'ın neredeyse her zaman, çıkardığı sonuçlarını açıklayarak işe koyulmasıdır ve onun kanıtlamasını görmemize izin verdiği müddetçe, alternatif yorumları hiçbir zaman ele almamış görünmektedir. Sartre'ın eleştirel denemelerini bilimsel bir vaka çalışmasının gerekliliklerine indirgemek haksız olabilir. Analitik dogmatizm onun teşhislerinin doğruluğunu geçersiz kılmaz. Ancak bu elbette ki onun ortaya koyduğu kanıtın daha açık tartışılmasına yönelik bir talebi de beraberinde getirmektedir. Bunun yanı sıra, Sartre'ın insan davranışının nihai açıklaması olarak temel seçim kavramını kullanmasının, psikolojik determinizme yönelik tutkulu reddiyle birleştirildiğinde, Baudelaire konusunda verdiği hükmün bir örnek olarak sunulabileceği dört başı mamur bir ahlakileştirmeye katkıda bulunduğu da göz ardı edilemez:

> İnsanın bütünüyle ve açıkça sorumlu olmadığı bir durumu boşuna arıyoruz... İnsanın kendini anlamlandırdığı/ürettiği özgür seçim kişinin yazgısı diye adlandıracağı şeyle mutlak olarak özdeştir. (ss. 223-24)

Sartre'ın fenomenolojiyi kendine özgü bir şekilde genişletmesi genel fenomenolojik yaklaşımına ne denli ışık tutmaktadır? Sartre'ın payına daha eksiksiz ifadelerin yokluğunda bu soruya verilecek yanıt deneme niteliğinde olmalıdır. Sartre'ın fenomenolojisi artık hiçbir şekilde dolaysız fenomenlerin salt betimlemesiyle sınırlı değildir. Bu fenomenoloji onları deşifre etme işini, yani onlardan yayılan daha temel fenomenlerin amaçsal tezahürleri olarak analitik bir şekilde inceleme işini üstlenir. Bununla birlikte görüsel bir doğrulamanın ötesine bütünüyle geçmemize

hiçbir şekilde izin verilmez. Bu yönden bakıldığında hâlâ "fenomenolojik betimleme" içinde kalırız. Dolayısıyla Sartre'ın fenomenolojik yöntemi, ideal düşünüm-öncesi bilincin, yapı ve anlamlarına göre –onların daha dolaysız olarak erişilebilir tezahürlerini deşifre etmeye dayanan– temel fenomenleri görüleme ve betimleme amacıyla düşünümsel olarak aydınlatılması gibi görünecektir. Bu kesinlikle Husserl'in programının genişletilmesini temsil eder. Yine de Sartre bile, en azından ilkece, bulgularını Husserl'in ölçütünün görüsel apaçıklığının nihai sınamasına tabi tutma niyetindeydi.

6. Fenomenolojisi İş Başında

Sartre'ın fenomenolojisinin örneklerini seçmek kolay değildir. Zira başlıca felsefi çalışmalarının altbaşlıkları onun bunların hepsini fenomenolojik olarak gördüğünü göstermektedir. Bunun yanı sıra, en özgün fenomenolojik gözlemlerinden bazıları onun felsefi yazıları dışında geçer, örneğin *L'Être et le néant*'da bile apaçıklık olarak atıfta bulunduğu *La Nausée*'de ve *Huis clos* gibi oyunlarda. Ayrıca Boudelaire ve Jean Genet gibi eleştirel denemeler açıkçası varoluşsal psikanalizin yeni fenomenolojik yönteminin örnekleri olarak ifade edilir.

Aşağıda seçilen örnekler Sartre'ın nihai amaçları ışığında en önemlileri olmayabilir. Onların seçilmesinin ana nedeni, her ne kadar deneme niteliğinde olsa da fenomenolojik içgörünün genel içeriğine yaptığı katkıları temsil etmesidir. Bunlar betimlemesi kolay olan ve Sartre'ın ontolojik şemasına yönelik önceki anlayış ve kabullere bağlı olmayan açık örneklerdir. Aynı zamanda Sartre'ın fenomenoloji yapışının karakteristik kusurlarından bazılarını gözler önüne sermektedir, özellikle psikolojik olandan varoluşsal önkabullere geçişinde.

A. İMGELEM – İmgelem hiçbir şekilde fenomenolojik bir araştırma için yeni bir konuyu oluşturmaz. Husserl yayımlanmış eserleri kapsamında defeatle buna atıfta bulunuyordu. Aslında 1906 tarihli bir günlük maddesi Göttingen dersleriyle bağlantılı olarak "algı, imgelem ve zaman konusunda oldukça kapsamlı bir çalışma" hazırlamış olduğunu ortaya çıkarmaktadır.[39] Bunun ya-

[39] "Persönliche Aufzeichnungen" ed. Walter Biemel, *PPR* XVI (1956), 299. Ayrıca bakınız *Husserliana* XXIII'te içerilen bu konulara yönelik kapsamlı metinler.

nı sıra, Eugen Fink'in "Sunum ve İmge" (*Vergegenwärtigung und Bild*) üzerine olan önemli fakat tamamlanmamış doktora tezi bulunmaktadır; Sartre'ın görünüşe göre tuhaf biçimde farkında olmadığı, Husserl'in ileri düzeydeki transendental fenomenolojisinin bakış açısından problemlere saldıran bu tez Husserl'in *Jahrbuch* XI'inde (1930) yayımlanmıştır.

Bu başlangıçla karşılaştırıldığında Sartre'ın iki kitabı o zamanlar imgeleme yönelik uzak ara en ayrıntılı ve somut fenomenolojik çalışmaları oluşturmuştur. Topyekûn ele alındığında, bunlar Husserl'in daha önceki tarzında eidetik betimlemenin örnekleridir. İlk kitap, *L'Imagination* imgelemin büyük ölçüde önceki felsefi ve psikolojik teorilerinin eleştirel bir araştırmasıydı, onların eksikliklerini gösteriyor ve Husserl'in *Ideen*'deki yeni yaklaşımının üstünlüğünü savunuyordu, buna karşın onun tamamlanmamışlığını da vurguluyordu. Sartre ona çoğunlukla algı ve imgelem arasındaki radikal ayrımı için –bu ikisinden hiçbiri diğerine indirgenmiyordu– ve imgelemin yönelimsel yapısına dair içgörüsü için güveniyordu; bu yönelimsel yapıya göre içkin imgeleyen edimle aşkın imgelenen nesne arasında keskin bir ayrım yapmak zorundadır, bir ayrım ki geleneksel teorilerin "içkinciliği"yle göz ardı edilmiştir.

Sartre'ın imgeleme yönelik kendi pozitif fenomenolojisi *L'Imaginaire* ana başlığıyla yayımlanan, belki de en iyi "*İmgelem Dünyası*" olarak çevrilebilecek olan, "imgelemin fenomenolojik psikolojisi"nde içerilir. Sartre'ın fenomenolojik olarak bu en zengin çalışmasının içeriklerini burada ortaya koymak imkânsızdır, her ne kadar imgelem hakkında "kesin" olanla ilgilenen onun tek bir parçasının, "olası olanı" empirik psikolojiye bırakarak, kati anlamda fenomenolojik olduğunu iddia etse de. Mevcut açıklamanın tek işlevi bu çalışmanın özellikle bazı temsil edici ve fikir verici özelliklerini seçmektir. Bu nedenle dört temel karakteristiğine göre imgelemin betimlenmesine –Sartre'ın "aile" olarak adlandırdığı fenomenlerin; portreleri, karikatürleri, öykünmeleri, kaya oluşumlarını ve gündüz düşü imgelerini içeren ilgili fenomenlerin çok daha renkli bir seçkisini bir yana bırakıp– yoğunlaşacağım.

"İmge bir bilinçtir" başlığı altında Sartre bir şeyin imgelemimiz içindeki bir imge gibi olduğu inancına derhal meydan okuyordu; o bunu Humecu psikolojinin "*illusion d'immanence*"ı olarak adlandırıyordu. Algı ve imgelem hakkındaki ilk fark imgenin

mevcudiyeti ya da yokluğu değil, bilincimizin yönelimsel nesnelere farklı bir atıfta bulunma şeklidir. İmgelenen nesneyle algılanan nesne arasında karakter ya da yer bakımından özsel bir fark olmadığı gibi, imgelem durumunda imge ya da imgelenen nesnenin bir kopyası da söz konusu değildir. Gerçek fark imgeleyen edim yanındadır.

İmgelem ve algı arasındaki ikinci fark onların nesnelerine bakma şeklimizle ilgilidir. Algı söz konusu olduğunda, biz algıya bağlıyızdır. İmgelem durumundaysa ona karşılık gelen şey tuhaf bir *sözde-gözlem*dir. Algı durumunda devam eden gözlem sürekli yeni öğeler ortaya çıkarırken, imgelenen nesnenin karşılık gelen gözlemlerinden böyle bir zenginleşme ortaya çıkamaz. Bu, asli imgelemimiz kadar zengin ya da fakir kalmaya devam eder. Asli imgelem işini yaptığında sözde-gözlem özü itibarıyla sterildir ve bu nedenle de sonuçsuzdur.

Üçüncüsü, imgelem, nesnesini negatif bir karakterle ya da Sartre'ın bizzat ifade ettiği şekliyle açığa vurulmamış amaçlarından bazılarını açığa vurarak, bir hiç olarak sunar. Onun değindiği nokta imgelenen nesnenin ya varolmayan ya mevcut olmayan ya başka bir yerde varolan ya da (varoluşun tikel hiçbir formu belirtilmediğinde) salt nötr olarak nitelendirilmesidir. Bu, şimdiye dek söz edilen pozitif olanlara negatif bir element ekler. İmgesel edimin algısal edimle karşılaştırıldığında, bir şeyden yoksun olması kesinlikle doğrudur. Yine de bunun, pozitif imgesel edimin varoluşun pozitif karakterini sağlamak konusunda konstitüsyonel olarak uygun olup olmadığı gerçeğinin salt görünen yüzünden ziyade spesifik negatif bir faktörün sonucu olup olmadığı merak edilebilir.

Sartre'ın imgeleyen bilincinin nihai özsel karakteristiği kendiliğindenliktir. Kendiliğindenlik, algının yaratıcı-olmayan ve edilgen karakterinin aksine, çok kısa ifade edilse de, imgelenen nesneyi üreten ve destekleyen olarak tanımlanır.

Tüm bunlar özgündür ve imgeleme yönelik fenomenolojik bir anlayışa kayda değer ölçüde katkıda bulunur. Ancak özne konusunda söylenecek son söz değildir bu. Dolayısıyla Jean Hering[40] bu analizlerin bir imgenin hakiki bilinciyle, imgelenen bir nesnenin imgesiz bilinci arasındaki farkı yeterince açıklıyor görünmeyen kimi sınırlamalarına değinmiştir. Ayrıca insan hakikaten ya-

[40] "Concerning Image, Idea, and Dream," *PPR* VIII (1948), 188-205.

ratıcı bir imgelemin daha fazla ya da daha temel pozitif karakteristiklerinin olup olmadığını merak edebilir. Ancak bu, fenomenolojideki birinci elden Fransızca ilk çalışmaların değerini azaltmaz. Nispeten yeni bir sahaya yapılan doğrudan saldırısıyla, örneklerin bolluğuyla yürütülen ve eidetik yöntemin ileri derecede gelişmiş bir bilinciyle en taze ve zengin haliyle fenomenolojik betimlemeyi temsil etmektedir bu.

B. DUYGULARIN BÜYÜSÜ[41] – Sartre'ın *Esquisse d'une théorie des émotions*'u fenomenolojik bir psikolojinin farklı bir türünü temsil eder. Zira bu, o duyguların özünden çok onların imlemiyle ilgilidir. Burada Sartre'nın ana kaygısı şudur: İnsan varoluşunda duyguların işlevi nedir? Bu soru duyguların teleolojik bir yapısı olduğunu ve normal rasyonel yaşamımızın yalnızca anlamsız yan ürünlerini değil ya da daha da kötüsü bu yaşamın kesintiye uğramasını varsaymaktadır. Farklı şekilde ifade edersek duygu, yürütme (*conduite*) formunda bir davranış olmalıdır. Sartre duygulara yönelik "klasik teoriler"in eleştirisiyle –bu klasik teorilere göre duygular fizyolojik hadiselerin bilince mekanik yansıtılmalarından başka bir şey değildir– başlayarak bunu tesis etmeye çalışıyordu. Buna karşın Sartre onlarda bir ereğe yönelik örgütlenmiş bir araçlar sistemi görüyordu. Bu noktada duyguları "çatışmaların Gordion düğümünü keser gibi aceleyle ve düşüncesizce çözülmesi" olarak yorumlamış olan gestaltçılardan bazılarıyla mutabıktır. Psikanalistler amaçlılık fikrini duygulara yönelik yorumlarına açıkça dâhil ettikleri için övgüyü hak etmektedirler. Öte yandan, onlar bilinçaltı kavrayışını savunarak onu Sartre'ın işlevsel amaç fikriyle uyumsuz olarak gördüğü mekanik yapılarla birleştirmeye devam etmişlerdir. Sartre'ın amacı tüm yolu yürümektir. Düşünüm-öncesi bilinç kavrayışıyla donanan Sartre bilinçdışına yönelik hipotezini duygusal yaşamımızın akıl-dışılığını dahi açıklayabilecek şekilde yeniden modellemeye çalışıyordu.

Sartre fenomenolojik yaklaşımı duygular dünyasına uygulayan ilk kişi değildi. Özellikle Scheler –Sartre onu bu bağlamda tuhaf biçimde göz ardı etmiştir– duygusal yaşamın anlam yasalarına (*Sinngesetze*) yönelik muazzam bir çalışmayı başlatmıştı ve

[41] Sartre'nın duygulara dair fenomenolojsiine yönelik eksiksiz eleştirel bir çalışma için bakınız Fell, John P., *Emotion in the Thought of Sartre*. Columbia University Press, 1965.

Husserl'in yıllığı da söz gelimi Moritz Geiger (vol. VI) ve Aurel Kolnai'nin (vol. X) söz konusu sahaya yaptığı diğer önemli katkıları —ki Sartre görünüşe göre bunları da bilmiyordu— içermektedir. Onun ana özgünlüğü diğer davranış tipleriyle mukayese edildiği şekliyle duygulara atfettiği anlam tipine dayanır. Zira Sartre duygularda bir bütün olarak dünyadaki pozisyonumuza atıfta bulunan davranış [conduct] formlarını görüyordu. Aslında Sartre onları dünyayı dönüştürme girişimleri, dünyayla doğrudan meşguliyetimizde hayal kırıklıklarından kaynaklanan girişimler olarak yorumluyordu. Doğrudan yöntemlerle dünyayı etkili bir şekilde değiştiremediğimizden normalde karşılaştıklarımızdan oldukça farklı türde olan nitelikleri dünyaya yükleyerek onu değişikliğe uğratmaya çalışırız. Bu nitelikler elbette ki gerçek dünyada karşılaştıklarımızdan daha az gerçeklik taşıyacaktır: Onlar yeni "büyülü" dünyanın parçalarıdır. Arzularımızla uyumlu olan böyle büyülü bir çevreyi kurabileceğimiz başlıca yöntem bedenimizin dünyayla kurduğu ilişkiyi değiştirmektir. Bayılma ya da kaçma bu amaca giden araçlardır. Psikolojik eşlik edenleriyle duygular aynı bağlama aittirler. Belki de bu sürecin karşılaşabileceğimiz en iyi örneği öfke ve düşmanlığın İngilizcede "delirmek/deli olmak" [being mad], yani bir delinin dünyasına geçme, tabiriyle ifade edilme şeklidir.

Duygular Sartre'ın "büyülü" terimini ortaya koyduğu tek yer değildir. Büyü işlevini imgeleme ve toplumsal edimlere de yüklemiştir. Ancak hiçbir zaman büyülü bir edimin ve öneminin ayrıntılı fenomenolojik bir izahını vermemiştir. Burada söz konusu olan, görünüşe göre, bir tür inanıyor-gibi-yapmaktır; bu [inanıyor-gibi-yapmak], dünyayı olmasa da bizim için sahip olduğu anlamları sözlü ya da sözsüz birtakım büyülü sözlerle değiştirmemize izin veren düşünüm-öncesi kötü bir inanç tarafından desteklenir. Böyle bir inanıyor-gibi-yapmak, bilinç ve dünya arasında aracı olan bedenimizin durumundaki gerçek bir değişimle de desteklenmektedir kimi zaman. Sartre bu durumu –üzümlere "haddinden fazla ekşi" niteliğini yüklemeye çalıştığımız "küçük [bir] komedi" olarak yorumladığı tilki ve üzümler masalıyla örneklendiriyordu. Durum çok daha acil hâle geldiğinde ve daha ciddi türde büyülü bir söz söylemeye çalıştığımızda bir duygu aşamasına ulaşırız. Bedenimizin durumundaki eşlik eden değişim imâ edilen inanıyor-gibi-yapmayı daha etkili şekilde gerçekleştirmemize izin verir.

Belki de Sartre'ın duygular hermeneutiğinin en anlamlı içerimi, onların bir öfkenin sonucu oldukları ve "alçaltılmış [bir] bilinç formunu" oluşturdukları görüşüdür; bu bilinç formu erimiz ötesindeki dünyayla ilişki kurmaya çalışan kötü bir inanç edimidir, yani gerçeklerden kaçış şemasının bir parçasıdır. İnsan ekonomisindeki duyguların yeri ve hakkına dair bu çarpıcı derecede düşük tahmin dünyayla karşılaşan sahih bir varoluşun duyguları bütünüyle saflaştırmakla kalmaz, onları tamamıyla ortadan kaldırmak zorunda kalacağını da ortaya koymaktadır, tıpkı Stoacıların yaptıkları gibi. Sartre bunu açıkça öne sürmüyordu. Ancak altta yatan Kartezyenizminin ön plana çıktığı durumlardan biridir bu. Sartre'ın duygusal bir irrasyonalistten başka bir şey olmadığı şüphe götürmez.

Duygulara yönelik böyle bir açıklamanın genel olarak duyguların anlamı ve rolüne dair yeterli bir yorum olarak ne denli kabul edilebileceği başka bir sorudur. Sartre sevinç durumunu tartışırken bir "his" [sentiment] olarak sevinçle duygu [emotion] olarak sevinç arasındaki farkı bizzat vurguluyor, böylece "duygu" terimine verdiği anlamın geleneksel olandan çok daha dar bir kapsamı olduğunu imâ ediyordu. Sartre'ın aslında taslak niteliğindeki çalışmasını gerekçelendirmenin en iyi yolu örneklerinin imâ ettiği denli kati olarak "duygu" [emotion] terimini yorumlamak olabilir. Böyle sınırlı bir kapsamda onun "teorisi" işleyen bir hipotez olarak hizmet edebilir, tabi ki alternatif hipotezlere götüren yolumuzun önünü tıkamadığı müddetçe. Daha az rasyonalist ve ahlakçı bir yaklaşım pekâlâ duyguların gerçeklikten beyhude yere kaçış yerine etkin bir değişime hazırlanma gibi alternatif işlevlerinin olup olmadığını dikkate alabilir.

> Yokluk mefhumu, en ince ve en derin anlamı itibarıyla felsefi bir özlemin atası olarak adlandırılabilir.
> William James, *The Sentiment of Rationality.*

C. YOKLUK [ABSENCE] VE HİÇLİK - Sartre'ın şemasında Hiçliğe yüklenen olağandışı rol ve genellikle onun hakkında yaptığı paradoksal açıklamalar onun Hiçlik hakkındaki gözlemlerinden bazılarının bağımsız fenomenolojik meziyetlerden yoksun olmadığı gerçeğini kolayca göz ardı etmemize neden olabilir. Bunun bir örneği bizi negatif olan (*négatité*) fenomeniyle karşılaştıran birincil deneyimleri takdim etme ve betimleme biçimidir.

Hiçliğin felsefecileri, negatif terimlerin bağımsız bir anlamı

olmadığı, yalnızca "sinkategorematik" olduğu gerçeğini göz ardı ettikleri yönündeki hatalı bir semantikle suçlanmışlardır genellikle. "Meontoloji"nin savunucularının, Jean Wahl Sartre'ı böyle adlandırıyordu, bunun farkında olmadığını düşünmek için haklı bir neden yoktur. Ancak semantikçiler bile negatif terimleri ve ifadeleri tasfiye etmemizi istemezler. Peki, neden istemezler? Negatif ifadenin kullanımını daha "uygun" ya da daha "ekonomik" kılan gönderenler dünyasında, bir şey bulunmalıdır. Bu, doğrudan deneyimimizin bu türden negatif ifadeleri gerektiren özgün fenomenlerle karşılaşılması olamaz mıydı? Sartre'ın ilk çabası bu fenomenleri belirlemekti. Ancak o zaman onları daha amaçlı –ve riskli– yorumlar için sıçrama tahtası olarak kullanıyordu.

Aslına bakılırsa Sartre negatif olanın fenomenolojisini ele alan ilk kişi değildi. Husserl bile Ludwig Landgrebe'nin düzenlediği ve 1939'da yayımladığı, ancak o zamanlar Sartre'ın pek bilmediği çalışmalarda oldukça çağrıştırıcı sayfaları bu konuya ayırmıştı. Burada, örneğin negatif yargının önceki beklentilerinin hayal kırıklığına uğraması gibi belli yüklem-öncesi deneyimlerde temelini bulduğunu öne sürüyordu.[42] O zamanlar çok daha iyi bilinen, Heidegger'in Hiçliğin değillemelerden bağımsız –Varlıkla eşit düzeyde– bir statüsü olduğunu gösterme girişimiydi, buna karşın Heidegger onun aynı varoluş türüne sahip olduğunu kabul etmiyor, "hiçlemek" (*nichten*) adını verdiği özgün bir varlık kipi olduğunu kabul ediyordu. Heidegger için bu öncelikle aşırı durumlardaki kaygı deneyimidir; bu sayede Hiçlik deneyimlenir. Sartre'da ise durum kesinlikle bundan ibaret değildir, onun için kaygı kökenini Hiçlikte değil, baş döndürücü bir özgürlük deneyiminde bulur.

Sartre'ın Husserl'inkine çok daha yakın olan açıklaması daha doğrudan ve somuttur. Çıkış noktasını gündelik deneyimlerimizin ortasındaki yokluk ya da yıkım gibi fenomenlerden alır. Yokluk [absence] arkadaşımızı bekleme nedenimizin olduğu bir café'de boşuna aradığımız bir epizotta örneklendirilir. Böyle bir kendinde mekânsallık ona eklenen negatif herhangi bir şey olmadan bütünüyle pozitif bir fenomendir. Öte yandan, dostumuzu ararken onu deneyimlediğimizde, bu mekânsallık kendini kayıp dost figürünün "zemini" olarak kurar, tıpkı Sartre'ın sıklıkla atıfta bulunduğu gestaltçıların ifade ettikleri gibi. Bu koşullar al-

[42] *Erfahrung und Urteil*, ss. 94-98; çev. ss. 88-91.

tında geçtiğimiz her yüz "dostum olmayan" olarak görünür. Bu kaymadır ki (*glissement*) Sartre onu ilk *néantisation* ya da hiçliğin ilk kez kurulması olarak adlandırıyordu. İkincisi ve aslında bir ölçüde farklı deneyim dostumuzu bulma umudumuzu sonunda terk ettiğimizde ve o "olmadığı"nda yaşadığımız bir deneyimdir. Burada yokluk fenomeni kendini temelli kurar. Benzer bir şekilde Sartre doğanın kendinde yıkım gibi olayları içermediğini göstermeye çalışıyordu. Kasırga gibi bir felakette dahi tüm gerçekleşenler pozitif bir dönüşüm ya da yeniden-düzenleniştir; varolanın miktarı aynı kalmaktadır. Yıkımın negatifliği beklentileri ve planlarıyla kendini yalnızca insanda gösterir. Bu nedenle o özü itibarıyla insani bir fenomendir.

Aslında bu, negatif olana dair fenomeni tuhaf bir alacakaranlıkta bırakıyor gibidir. Zira, bir yandan bize, negatifin yalnızca insani bir değilleme meselesi ve negatif yargı olmadığı, kendine özgü bir statüsü olduğu, aslında negatifin, hiçliğin çepeçevre sardığı varlığı "ele geçirdiği" söylenir.[43] Çözüm şöyle olacaktır: Sartre insana hiçliğin gerçekleştiricisi olmasıyla güvenirken, yine de onun Varlıkta potansiyel bir kökeni olduğunu düşünmektedir. Başka bir deyişle, hiçlik fenomeni bu aşamada tipik olarak melez bir ilişki, insan ve şeylerin birbirleriyle karşılaşmasının bir sonucudur ve henüz basitçe onun yargısal etkinliklerinin bir ürünü değildir. Husserl'in bilincin pasif konstitüsyonu olarak adlandırdığı durumdur bu. Elbette ki bu, Sartre'ın hiçlik fenomenolojisinin yalnızca başlangıcıdır. Zira bu, bilincin ta kendisinin hiçlik olarak yorumlanmasına hız kazandıracaktır. Bununla birlikte, ontolojik teorinin çok daha problemli bu gelişmeleri negatif fenomenlerin başlangıçtaki fenomenolojik betimlemelerindeki geçerli özü etkilemez.

D. BAKIŞ *(regard)* – Sartre'ın ontolojik evresindeki en çarpıcı ve özgün[44] fenomenolojik betimlemelerden biri toplum felsefesi bağlamında geçmektedir: İnsan bakışına dair betimlemeleri.

---

[43] Bu, Heidegger'in meseleye yönelik bakış açısıyla oldukça paralel görünmektedir. Öte yandan, hiçbir şeyin özünde "şeyler"den farklı olmadığını öğreniriz. Zira Sartre'a göre bu onun insan üzerindeki tezahürüne bağlıydı. Hiçliğin neredeyse öznelci açıklaması gibi bir şeyi akla getirmekte ve onu kesinlikle ontolojik olarak ikincil bir statüye indirgemektedir, Heidegger'in ona yüklemiş olduğu statünün fazlasıyla altına.

[44] Kayda değer bir tahmin W. E. Hocking'in *The Meaning of God in Human Experience* gibi beklenmedik bir yerde bulunabilir, 1912, ss. 271-2.

Diğer tüm Fransız fenomenologları arasında Sartre hiçbir zaman solipsizm problemini, Husserl'in transendental solipsizm problemini bile adamakıllı ele almamıştır. Husserl'in "egoloji"sini ve sonra da tüm transendental yaklaşımını reddetmesi, bu ayak bağını göz ardı etmesini sağlamıştır. Bununla birlikte, Sartre'ın diğer insanların ve varoluşlarının nasıl verili olduğu ve bilincimizde kurulduğu yönündeki fenomenolojik problemi göz ardı ettiği anlamına da gelmiyordu. Bu problemi dikkate alarak, insan bakışına dair betimlemeyi, *L'Être et le néant*'daki en somut ve metodik fenomenolojik tanıtlamalardan birini ortaya koymuştur. Her ne kadar Husserl ve Pfänder algısal bilinci tartıştıklarında nadiren bakışa (*Blick*) ya da bir ölçüde metaforik olarak, onun şuasına (*Blickstrahl*) sıklıkla atıfta bulunsa da erken dönem fenomenolojinin açıkça ele almadığı bir konudur bu.

Sartre bu konuyu, geçmekte olan bir yabancıya baktığımız durumu göz önüne alarak ve onaylanmış fenomenolojik bir tarzda, söz konusu durumu gitgide değişikliğe uğratarak tanıtmıştır. Başlangıçta yabancı birine diğer nesnelerle yan yana duran sadece cansız bir nesne, bir sandalye ya da bir kuklaymış gibi bakarız. Onu gördüğümüzde ve insan varlığı olarak tanıdığımızda durum temelli değişmektedir. Şimdi onu bizim bizzat gördüğümüz aynı nesnelere bakan bir bakışa sahip bir varlık olarak görürüz. Bunların yalnızca bizim mahrem nesnelerimiz olmaya son verdikleri anlamına gelir bu. Yabancı da şimdi onların potansiyel bir odağıdır. Bu ölçüde söz konusu nesneler bir sızıntı gibi "ele avuca sığmaz", benden "kaçar" Yine de bu yeni odakla bile başkası hâlâ bakışımın bir nesnesidir. Benim için bir özneye dönüştüğü belirleyici ân, bakışı müşterek dünyadan bana döndüğünde gelir ve bakılmanın şokunu deneyimlerim, zira bu özellikle onu gizlice gözetleme gibi utandırıcı bir durumda kaldığımızda şaşırmaya eşlik eden bir utanç içinde gerçekleşir. Bu kesin olarak, aslında şüphe götürmez olarak diğer bilincin varoluşunu tesis eden deneyimdir.

Bakışın ve özellikle de başkasının bakışının ayrıntılı bir betimlemesini vermeden, Sartre onun daha çarpıcı karakteristiklerinden bazılarını ortaya koyar. Dolayısıyla onun bakışını bize dayanmış olarak görmek onun gözlerini görmekten bütünüyle farklı bir şeydir. Onun gözlerini ve bakışını algılamak aslında birbirini karşılıklı olarak dışlayan deneyimlerdir.[45] Ayrıca, başka-

[45] Bu özellikle az bilinen bağımsız bir çalışmada, *Vissages*'de iyi betimlenir. Paris: Seghers, 1948. *Les Écrits* içinde yeniden basılmıştır, ss. 560-64; çev. II, 67-71.

sının yüzü ya da gözlerini görmeden (yanlış da olsa) bakılma deneyimini yaşayabiliriz.

Bu bakışın en önemli özelliklerinden biri kendini bakılmış olarak deneyimleyen bilinç üzerindeki kesin etkisidir. Mitik Medusa'nın nazarıyla [stare] karşılaştırılabilecek bu bakış [gaze] nesnesini "taşlaştırır" ya da "dondurur" (*figer*) (*EN* 502; çev. 420). Aslında, onu "esir eder" (*EN* 326; çev. 267). Sartre'ın yalnızca gündelik durumlarla ilgilense de hiç söz etmediği bir hipnozcunun bakışının büyüleyici etkisi akla gelebilir. Sartre'ın *Huis clos* gibi oyunlarından bazıları söz konusu fenomenin çarpıcı örneklerini sunmaktadır.

Sartre için bakışın bu "büyülü" işlevinin ana önemi, bakışın ona toplumsal dokuyu temel çatışmalardan biri olarak yorumlama dayanağını sağlamasıdır. Bu aynı zamanda Sartre'ın bu çatışmayı bir ya da diğer bilincin zararına çözmeye yönelik beyhude girişim dizisinden biri olarak müteakip toplumsal drama yorumunun de temelidir.

Burası Sartre'ın betimlemesinin ve yorumunun tam kapsamlı bir incelemeye tabi tutulduğu yer değildir. Bu inceleme olmadan bile, bakışın –ona yönelik salt "bilimsel" açıklamayı bir kenara atmak yerindedir– daha rahatsız edici karakteristiklerinden bazılarına nüfuz edici bir ışık tutarken, bunu onun en güven verici ve yapıcı niteliklerinden ve potansiyellerinden bazılarını bertaraf etme pahasına yaptığı iddia edilebilir. Ayrıca, toplumsal ilişkilere yalnızca bakılma deneyiminden yaklaşılabileceği olgusu toplumsal ilişkilerin daha eksiksiz fenomenolojisinin, örneğin Merleau-Ponty'nin fenomenolojisinin, göstereceğinden daha kötü bir tablo yaratmaktadır.

E. BEDEN – Fransız fenomenologlarının özgünlüğü yönündeki sık dile getirilen iddialardan biri insan bedeninin fenomenolojisine duydukları ilgidir. Söz konusu iddia yalnızca kısmi olarak gerekçelendirilir ve Alman seleflerinin çalışmasına yönelik eksik farkındalıkları ışığında değerlendirilmelidir. Husserl'in örneğin *Ideen* II'de oldukça önemli çalışmaları beden-bilincinin konstitüsyonuna ayırdığı ancak şimdi genel olarak bilinmektedir.[46] Etiğiyle başlayan Scheler *Leib* fenomenini *Formalismus*'un

[46] Ayrıca bakınız Ulrich Claesges, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1964, ss. 90-115.

daha az okunan altbölümlerinde kapsamlı olarak tartışmıştır. Fransız iddialarının ana nedeni muhtemelen Heidegger'in yazılarından beden-bilincine yönelik herhangi bir tartışmanın göze çarpan yokluğudur.

Bu, Fransız fenomenologlarının salt felsefenin bile ötesindeki kayda değer önemi olan bir konuyu incelerken yeni ve önemli bakış açıları buldukları gerçeğinin kabul edilmesi olgusunu dışlamaz. Bu, Sartre'ın özellikle probleme yaklaşımı için doğrudur. Onun özgünlüğü söz konusu meseleyi toplumsal varoluş fenomenolojisiyle bağlantılı olarak tanıtması gerçeğinden bellidir. Zira Sartre için bedenin en önemli işlevi toplumsal temastaki bir halka olarak bedenin rolüdür. Burada Sartre'ın beden fenomenolojisinin upuygun bir fikrini aktarmak imkânsızdır. Bu fenomenoloji kısmen Sartre'ın beden fenomenolojisinde gömülü olduğu için, ayrı ve basitleştirici bir takdimi reddetmektedir. Şayet aşağıdaki paragraflar onun özgünlüğünün ve potansiyellerinin bir kısmını ortaya koyarsa bu yeterli olacaktır.

Sartre'ın anatominin ve fizyolojinin, yani diğer şeylerle yan yana duran bir şey olarak incelenen, bilimsel bir nesne olarak bedene ilgi duymadığını söylemeye gerek yok. Onun ilgi duyduğu, bedenin diğerleriyle ilişkilerimizde bilinçli olarak deneyimlenen ve işleyen şeklinde betimlenmesidir; bu ilişkiler söz konusu olduğunda hiçbir zaman beynimizi ya da salgı bezlerimizi bilmeyiz. Elbette ki bu yeni bir şey değildir. Ancak aşağıdaki ortaya koyduğumuz daha özgün nitelikler özel bir bahsi hak etmektedir:

i. Beden-bilincimizin üç "boyutu" vardır, ya da daha doğru adlandırmak gerekirse, üç "çehresi": birincisi bedene sahip olanın bilinci, ikincisi başkalarının bilinci ve üçüncüsü de başkasının kendi bedenimize yönelik bilinci olarak bedenimizin bilinci.

ii. İlk boyuta gelince, Sartre'ın en önemli gözlemi düşünümöncesi düzeyde bedenimizde "varolmamız" ya da "yaşamamız", bilincimizin bedenle kendiliğinden "ilişkiye girmesi" ve hatta onu kendiyle özdeşleştirmesidir. Yalnızca düşünümde biz bir ölçüde ondan koparız. Bedenin ana işlevi dünyayla ilişkimizde bir gözlem noktası olarak hizmet etmektir. Onun sayesinde dünyaya yönelik perspektiflerimizi değiştirebiliriz, buna karşın böyle bir değişim bedenimizle ilişkimiz içinde mümkün değildir. Bunun yanı sıra, kendi bedenimiz bize kullanabileceğimiz tüm ikincil enstrümanları önceden-varsayan ana enstrüman olarak verilir.

Genel olarak, dünyayla ilişkimiz içinde bedeni "aşarız" ve "sessizce onun ötesine geçeriz". Yine de o, düşünüm-öncesi bilincimizin bir parçasını oluşturur. Özgün bir "bulantı"yla farkında olduğumuz beden deneyimimizde, olumsallığın kendine has bir öğesi de bulunmaktadır. Elbette ki Sartre bu meseleyi burada yalnızca mahrem ve nevi şahsına münhasır tepkileri rapor ettiği yönünde bir şüpheden kaçınmak için yeteri kadar ele almamıştır. Bu altbölümün tamamı somut olarak deneyimleme tarzımızın, yani bedensel acı gibi, fazlasıyla imalı olan fenomenolojik betimlemelerini içerse de, Paul Schilder'in betimlediği şekliyle beden imgesinin kapsamlı bir tasvirini verme yönünde bir girişimde bulunulmaz.

iii. Başkalarına göründüğü şekliyle beden aslında çok daha zengin bir fenomendir. Et ve kanın bir karmaşası olan bu beden, bedenin bilimsel tasviriyle karıştırılmamalıdır. Başkasının bedeniyle ilgili gözlem açımızı değiştirme imkânı bedenin bu toplumsal çehresini daha da değiştirebilir –Sartre'ın beden fenomenolojisini toplumsal varoluş tartışmasına dâhil etmek için bir neden daha vardır.

iv. Bedensel utanç ve korkaklık, beden bilincimizin ve bedenimize yönelik başkalarının bilinciyle ilgilenişinin karakteristik ifadeleridir. Bu bir anlamda kendi bedenimize yönelik bilincimizin ikinci katmanını temsil eder. Onun kaynakları bedenimize yönelik doğrudan bilincimizden çok daha eksiksiz olduğundan, Sartre yalnızca kendimizi başkalarının gördüğü gibi görmek için değil, kim olduğumuzu öğrenmek için de başkasına ihtiyaç duyacağımızı açıklayacak denli ileri gidebilmektedir. "Kendimizi başkasının gözüyle görmeyi kabulleniriz."

7. *Diyalektik Akılda Fenomenoloji*

Sartre II. Dünya Savaşı'ndan sonra onun felsefesinin temel değişimlere uğradığı gerçeğini gizlemedi. Bu değişimlerin esas noktası, onların savaş-sonrası politikasının gerçekliğini deneyimlediği şekliyle "koşulların gücü"nün (*force des choses*) etkisi altındayken mutlak özgürlük teorisinin değişikliğe uğratılmasıydı. Bunun ana ifadesi Marksizm'e yönelik değişikliğe uğramış tavrıydı; şimdi onu yine de varoluşçuluğu terk etmeden "zamanının kaçınılmaz felsefesi" olarak benimsiyordu. Bu, diyalektik ve tarihsel Marksizm anlamına geliyordu, materyalist metafizik de-

ğil.[47] Burada sorulması gereken önemli soru bu değişimin fenomenoloji kavrayışını ve ona bağlılığını etkileyip etkilemediği ve ne denli etkilediğidir. Aslında bu süre zarfında, Sartre ilk kez – ilk başlığı "*Existentialisme et Marksisme*"dir ve daha sonra *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nin tamamlanmış ilk bölümünün önündeki bir takdim olarak koyulmuştur– "*Questions de méthode*" başlığı altında metodoloji üzerine bir inceleme yayımlamıştır. Ancak bu küçük incelemede "fenomenoloji" terimi uygulamada hiç geçmez. Öyleyse Sartre'ın yeni yöntemi nedir? Yanıt bağlamın anlaşılmasını ve onun yeni girişiminin amacını varsaymaktadır.

Bu metnin ana itici gücü bazı önde gelen Marksistlerin varoluşçuluğa ölüm döşeğindeki burjuva felsefesi şeklindeki saldırılarının çürütülmesidir. Ancak, Engels ve takipçilerinin diyalektik materyalizmi aksine, Marks'ın hakiki diyalektik Marksizminin şimdi Sartre için ne denli kabul edilebilir olduğunu da göstermektedir. Sonuç olarak o şimdi "varoluşun ideolojisini ve anlaşılma yöntemini" yalnızca "Marksizm içindeki [bir] kuşatılmış bölge" olarak savunmaktadır. Böylelikle bu Marksizmi tamamlamak anlamına gelir; Sartre'a göre Marksizm tamamlanmamıştır ve insanı ve toplumsal dünyasını anlamak için birey ve sınıf arasındaki "dolayım" yöntemine ihtiyaç duymaktadır. Zira yeni varoluşçuluk artık ontolojik bir felsefe değil, insanı tarihsel durumu içinde idrak etmeyi amaçlayan "somut [bir] antropoloji"dir. Onun yöntemi diyalektik, açıkçası yeni bir anlamda, yani "bütünselleştirme" [totalization] olmalıdır, söz konusu terim Sartre'ın geç dönem düşüncesine ve yazısına hükmetmesinin yanı sıra artık *L'Être et le néant*'ın *pour-soi* ve *en-soi*'sının uzlaşması gibi ontolojik bir imkânsızlıktır. Bu amaca yönelik yaklaşım hem "ilerleyici" [progressive] hem de "gerileyici" [regressive] olmalıdır. Bu yeni terimleri tanıtan Sartre yalnızca "ilerici" olan Marksist yöntemin, aynı zamanda gerileyici yöntemleri de gerektiren insan gerçekliğini bütünüyle açıklayamayacağını göstermek ister. Bu yeni terminolojinin anlam ve nedenlerini saptamak kolay olmasa da, ilerleyici yöntemin üretimin yalnızca soyut koşullarıyla ilgilendiği açıktır. Buna karşın gerileme bu türden öznelliklerden bireysel biyografilerdeki kökenlerine geri dönmeli ve hi-

[47] Bakınız, örneğin, *Situations* IX, s. 99 ve 107. Yeni dönüşün daha tam bir izahı için bakınız R. D. Laing ve David G. Cooper, *Reason and Violence. A Decade of Sartre's Philosophy 1950-1960*, 1964, Önsöz Sartre tarafından yazılmıştır.

potezleri içeren mevcut ipuçları temelinde "höristik olarak" bunu gerçekleştirmelidir. Dolayısıyla iki yöntemin de fenomenolojik yaklaşımla doğrudan deneyim yoluyla dolaysız bir ilişkisi yoktur. Burada söz konusu olan, Sartre'ın insan varoluşuna yönelik bütünleştirici idrakine dair yeni tasarısına dayanan bireysel biyografinin varoluşçu gelişimidir sadece. Bu yeni "somut antropoloji" için bir sınama vakası Sartre'ın, fenomenolojiden de açıkça söz edilmeyen bir çalışma olan *Madame Bovary*'nin yaratıcısı olarak *Flaubert*'e yönelik çalışmasıdır.

Bununla birlikte Sartre fenomenolojiyle çok daha büyük bir yakınlığa sahip olduğu görünen bu çalışmanın en başında başka bir "yöntemi" tanıtır.[48] O bunu Flaubert'e karşı ilk tutumu olan sempati ve antipatiden ayırt edildiği şekliyle *empathie* olarak adlandırır. Empati elbette ki bütünüyle yeni bir kavram değildir. Aslında Titchener'in Almanca *Einfühlung*'u İngilizceye çevirisi olan söz konusu ifade öncelikle bir kişinin kendini başkasının yerine imgesel olarak taşıması anlamına geliyordu. Öte yandan, Sartre söz konusu olduğunda bunun aklındaki şey olduğu açık değidir; bunun yerine, Flaubert'in kişiliğini "korkmadan ya da kayırmadan" araştırmanın temeli olarak sempati ve antipati arasındaki tarafsızlık tavrı söz konusudur. Bu noktaya dayanarak, Flaubert'in ve Robespierre'in bile dünyalarına ve kişiliklerine çok daha derin ve adamakıllı bir nüfuz edişi gerçekleştirmek hâliyle mümkün olmalıdır. Ancak varoluşsal bir idrakin önvarsayımı yeni fenomenolojik bir yöntem değildir pek, her ne kadar duyguların paranteze alınmasının özel bir durumu olarak kabul edilebilse de.

Son olarak, Sartre'ın geç dönem çalışmalarında başka bilinçli bir yenilik söz konusudur; bu, bilincin bir analizi olarak fenomenoloji kavrayışının değişikliğe uğratılışını pekâlâ içerebilmektedir. Zira, görünüşe göre *Question of Method*'la başlayan Sartre "*le vécu*" terimini daha önce "bilinç" olarak adlandırdığı şeyin yerine kullanır ve *Flaubert* ciltlerinde çok daha geniş bir ölçekte bunu yapar. Bununla birlikte, bu yerlerde bu ikamenin bir izahını sunmaz. Bunu çoğunlukla mülakatlarında yapıyordu.[49] Bunlar "yaşanmış olan"ın akıldışı, "geçirimsiz" ve "kör" olarak deneyimlenen ve onları aynı zamanda hem var hem de yok kılan, bi-

[48] Ayrıca bakınız *Situations* X, s. 102.
[49] *Situations* IX, s. 112; X, s. 95.

linç "altındaki" süreçleri içerdiğini imâ etmektedir. Bu süreçler bilinçli olanı ve ünlü bilinç-dışını, tematik olarak bilinçli olmayan, ancak yine de bulanık bir şekilde "kavranan" bilinçdışının varlığını içermektedir.

Sartre'ın şahsen açıkladığı, "yaşanan"ın bir teorisini henüz geliştirmemiş olduğuydu. Böyle bir teori yaşanmış olanın, daha önceki fenomenolojinin "düşünüm-öncesi cogitosu"nun kavrayışının ötesine ne denli geçeceğini şüpheye yer bırakmayacak şekilde göstermelidir. Bu da yaşanmış olanın daha önceki kavrayışlarıyla ilişkili olmalıdır, örneğin Wilhelm Dilthey gibi Alman filozoflarının *Erlebnis*'i. Bunun yanı sıra, Husserl'in fenomenolojisinde bile bilinç edimlerinin daima yaşanan (*Bewusstseinserlebnisse*) olarak adlandırıldığı unutulmamalıdır. Her hâlükârda Sartre'ın yeni *le vécu* kavrayışı "bilinci" "yaşanmış olan"la değiştiren fenomenolojisinin yeni bir formülünü gerektirebilir.

8. Sartre'ın Fenomenolojisinin Değerlendirilmesine Doğru

Birinin Sartre'ı betimleyici fenomenolog olarak adlandırmak konusunda ne denli haklı olup olmadığından bağımsız olarak, salt özümseme ve yorumlayıcı bir çalışma döneminden sonra fenomenolojiye etkinlik kazandıran ilk Fransız felsefeci olduğu inkâr edilemez. Husserl'e yönelik tasviri ne denli tamamlanmamış ve tek taraflı olsa da Husserl'in Heidegger'in gölgesinde kaldığı zaman zarfından sonra, fenomenolojinin kurucusuna ve özellikle de –Heidegger'in reddetmiş olduğu– öznel yaklaşımına yönelik ilgiyi canlandırmıştır. Kimi zaman Husserl ve Heidegger arasındaki müşterek zemini abartmış ve Husserl'in fenomenolojisini ana vurgularından bazılarından, söz gelimi transendental radikalizminden yoksun bırakmış olabilir. Ancak en önemlisi de onu Fransızların durumuyla ilişkilendirmeyi başarmıştır.

Sartre'ın çalışmaları sayesinde, Fransız fenomenolojisi, Heidegger'in durumunda olduğu gibi, yalnızca varoluşun "temel [bir] ontolojisi"yle değil, varoluşçulukla da kaynaşmıştır. Fenomenoloji bu süreçte ne denli çarpıtılmıştır? Fenomenolojinin şimdi insan varoluşunun fenomenlerine yöneltilmiş olması, özellikle insan varoluşu hâlâ temelde bilinçli bir fenomen olarak incelendiği ve araştırıldığı müddetçe ve onun verililiği basitçe dogmatik olarak iddia edilmediği sürece, fenomenoloji fikrine bir ihanet olarak pek değerlendirilemez.

Fenomenolojinin tehlikesi genellikle, bazı varoluşçuların vaaz ettiği ve uyguladığı özgün yöntemlerden gelmektedir. Sartre en azından görüye dayanan betimleyici bir yöntemin ilkesini sürdürmektedir. Bununla birlikte, hermeneutik bir şifre çözme yöntemini onun içinde bütünleştirmeye çalışırken, dolaysız bir apaçıklığın ötesine geçen, ancak doğrudan erişilebilir fenomenlerin tarafsız bir betimlemesine mâni olacak denli bile uygun olan fenomenlerin anlamına dair yorumları takdim etmeye çalışıyordu.

Sartre'ın bazı "betimlemeleri" yalnızca özgünlüğünden değil, aynı zamanda derinlere nüfuz etmesinden ötürü de çarpıcıdır. Ancak burada daha az dikkatli bir okurun neden Sartre'ın oldukça farklı karakterdeki yakın ya da paralel bir fenomeni dikkate almadığını ve neden, bir örnek verirsek, dostça bir tebessümde olduğu gibi, başkasıyla karşılaşma ve onu tanımak yerine, başkasını "raptetme"nin en sert formuna sahip bakışı tipik olarak seçtiğini, neden duyguları, örneğin karşılıklı sevinçte, dünyayı kabul edip olumlamak yerine onu büyülü bir şekilde dönüştürme girişimleri olarak yorumladığını merak ettiği bir noktaya ulaşacağız. Bu durumlar söz konusu olduğunda Sartre'ın fenomenlere perspektifi olarak bakmadan önce fenomenlerin en uğursuz yönlerinden bazılarının etkisine girerek onların içine gömüldüğü yönünde bir izlenim edinebiliriz. Kimi zaman Sartre'ın tasvirinin yapışkan olanın özelliğine karşı nevi şahsına münhasır özellikler, bir özellik ki hâlâ anlaşılır olsa da aşırı-hassasiyeti olmayan bir gözlemcinin muvazenesini bozuyor görünmektedir, tarafından etkilendiği yönünde bir izlenimden kaçmak bile zordur. Bu tür durumlar Sartre'ın kendisinin varoluşsal psikanalizini gerektiriyor gibidir. Bu açıkçası benim görevim değildir. Ancak onun tartışılmaya ihtiyaç duyan yaklaşımının diğer yönleri de vardır, çünkü bunlar onun fenomenolojik bulgularının geçerliliğini etkilemektedir.

Sartre'ın düşüncesinde yalnızca "Şey"e karşı değil, aynı zamanda böyle verili olanlara karşı bir tür isyanda da kendini dışavuran bir aktivizm vardır. Fichte gibi o da verili olanı bir tehdit olmasa da bir handikap, bir uğraş olarak görür. Jeanson bu noktada karakteristik bir açıklamayı bildirir: "Her durumda yapılması gereken bir şey olduğuna inanıyorum." Bu tavrın fenomenolog için en olası tavsif olup olmadığı merak edilebilir. Zira verili olanın, Sartre'ın "temel tercih"inden kaynaklanan varoluşsal bir tasarı ışığında iletken olana ya da engel olana dolaysız olarak dönüştürülmesine yol açmaya müsaittir.

Sartre'ın fenomenolojisi kesinlikle önyargılardan bağımsız değildir. Bu önyargıları irdelemeksizin paylaşma arzusunda olmayan okurlarının önyargılarına pek sabır göstermemiştir. Başlangıçta Sartre'ın takdiminin ortalama okur ve çok daha eleştirel bir okur için yarattığı zorluklardan söz ettim. Bunlardan bazıları Sartre'ın dünyayı, onu betimlemek istemiş olsa da kökten değiştirme eğiliminin sonucu olabilir. Onun okuru bile başlangıçta düşmanıdır. Ona *Qu'est-ce que la littérature*'de (1947) okuruna sunduğu "özgürlük anlaşması" Sartre'ın kendi terimleriyle bir antlaşmadır.

Yine de fenomenolojiyi Fransa'da bu iklime alıştıran Sartre'dı. O aynı zamanda fenomenolojiyi temel noktaları itibarıyla özgürleştirmiş ve yeniden modellemiştir. Ancak onu metodik ve sistematik olarak yeniden yapılandırmamıştır. Fransız fenomenolojisinin açık ve üzerinde düşünülmüş bir konstitüsyonu için Maurice Merleau-Ponty'ye dönmek gerekir.

9. Takipçileri

Sartre'ın günümüz felsefesindeki etkisi akademik bir pozisyona dayanmaz. Bu, akademik dünyayla ilişkileri olsa olsa çevresel olan, ya da Fransa'daki "*philosophes*"un, erken Modern Çağın büyük filozoflarının tarzıyla karşılaştırılabilir. Onun bir okulu yoktur, ancak temel kaygısı teknik anlamıyla felsefe ve fenomenolojiden daha çok "bağlanılan edebiyat" olan ve giderek politikleşen *Les Temps modernes* başlıklı dergi etrafında toplanan takipçileri vardır. Onun felsefi etkisi daha az elle tutulurdur ve belki de bunun iletilmesinden daha çok provokasyonla güçlüdür. Yine de az çok şiddetli tepkilerin hedefi olarak bile ve kendi payına felsefi bir sessizlik süresince, onun adı Fransız felsefe sahnesine hükmetmiştir.

Bununla birlikte, onun kendi verdiği anlamla felsefi bir hattı yansıtan ve devam ettiren nispeten çok az yazar ve düşünür bulunmaktadır.

SIMONE DE BEAUVOIR (doğum yılı 1908) etik alanında Sartre'ın genel felsefi fikirlerini en doğrudan ve yalın olarak ifade ettiği söylenebilir. Ancak Fransız fenomenolojisinin ve özellikle de Sartre'ın tarihine yaptığı emsalsiz katkıdan ayrı olarak, onun yazılarındaki fenomenolojik bileşen nispeten yüzeyseldir ve nadiren açıktır. Yine de bir zamanlar Fransız fenomenolojisi-

nin karakterini ve amacını Merleau-Ponty'nin *Phénoménologie de la perception*'una yönelik bir gözden geçirmeyle bağlantılı olarak o kadar iyi açıklıyordu ki bu alıntılanmaya değerdir:

Fenomenolojinin en büyük meziyetlerinden biri özne ve nesne arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırarak insana sahih bir varoluş hakkını yeniden kazandırmaya dayanır. Bir nesneyi, kendisi için ve kendisi sayesinde nesne olan özneden koparırken tanımlamak imkânsızdır. Özne kendini yalnızca –kendini ilişkilendirdiği– nesneler vasıtasıyla açığa vurur. Böyle bir olumlama yalnızca naif deneyimimizin içeriğini belirtik kılmaktadır. Ancak sonuçları itibarıyla zengindir. Kişi onu ancak kendi temeli hâline getirerek insanın bütünüyle ve içtenlikle bağlı kalabileceği bir etik inşa etmeyi başarabilir. Dolayısıyla şifahi bir yumuşak başlılığın onu kendisinden mahrum bıraktığı bu çocuksu bir cüretkârlığı sağlam bir şekilde kurmak ve onu insana yeniden kazandırmak fazlasıyla önem arz etmektedir: "Ben buradayım" (je suis là) deme cüretkârlığını.[50]

Teknik fenomenolojik tabirleri nadiren kullandığı başlıca sistematik çalışmaları büyük ölçüde Sartre tarzı varoluşsal fenomenolojinin kendine has tanıtlamalarıdır. Bu, daha büyük olan ikinci cildi, ilkin "olgular" ve "mitler"le uğraştıktan sonra, yaşanan deneyimin "oluşumu"nu, "kadının durumunu" ve "gerekçelendirmeleri" içeren "Yaşanan Deneyim" başlığıyla devam eden, iki ciltlik çalışması *İkinci Cins* için özellikle doğrudur. Benzer bir model eşit ölçüde etkileyici olan tek ciltlik çalışmasının, yani *Yaşlılık*'ın temelini oluşturmaktadır; bu çalışmada "Dışsallık Bakış Açısı" üzerine olan ilk bölümü "Yaşlılığın Keşfi ve Varsayımı. Bedenin Yaşanan Deneyimi", "Zaman, Etkinlik, Tarih" ve "Yaşlılık ve Gündelik Yaşam" gibi Sartrecı *Pour-soi*, *Pour Autrui* ve *En-soi* kategorilerinin başlıca ve aydınlatıcı bir rol oynadığı altbölümleri içeren "Être-dans-le-Monde" üzerine olan bölüm takip eder. Kanıtlar çoğunlukla biyografi ve edebiyatında bulunabilecek büyüleyici örneklerden oluşmaktadır.

Fenomenolojiyle en fazla ilişkili olan yazılar
Pyrrhus et Cinéas (1944).
Pour une Morale de l'ambiguité (1947); çev. B. Frechtman (1948).
L 'Existentialisme et la sagesse des nations (1949).

[50] *Les Temps modernes* I (1946), 363.

Le Deuxiéme Sexe. 2 vol. (1949); çev. H. M. Parsley (1952).
La Vieillesse (1970); çev. *the Coming of Age* (1972), Patrick O'Brian.

En eksiksiz birincil ve ikincil kaynakça Julienne-Caffié, Serge, *Simone de Beavoir* (1966), 243-248.

FRANCIS JEANSON (doğum yılı 1922), genellikle erken dönem Sartre'ın sözü geçen yorumcusu ve Cezayir bağımsızlığının militan bir savunucusu olarak kabul edilen Jeanson insan varoluşuna yönelik özel bir çabasına dayanan pratik ve "saflaştırıcı" bir teknik olarak tanımladığı fenomenolojinin özgün ve ortodoks olmayan bir takdimini de sunmuştur.[51] Onu kendi çapında bağımsız ve çok bilgili bir fenomenolog olarak gösteren, gülmenin anlamına yönelik keskin idrakli ve fikir verici olan bir çalışmayı da yayımlamıştır.[52]

BENNY LÉVY, müstear PIERRE VICTOR. Sartre'ın son yıllarındaki bu eski-Maocu ve diyalektik işbirlikçiyle ilişkisi hâlâ açığa kavuşturulmayı beklemektedir. Simone de Beauvoir'ın yakında çıkacak olan anıları tüm bu zaman zarfının önemli bir kanıtını sağlamaktadır.

Seçilmiş Kaynakça

Başlıca Eserler

L'Imagination (1936). çev. (1962) Forest Williams – kimi zaman oldukça serbesttir. ("Psikolojik Bir Eleştiri") alt başlığı ve İçerikler Tablosu eklerdir.

La Transcendance de l'égo (1937) (*TE*), aslında *Recherches philosophiques* VI'daki bir makale, 1965'den bu yana giriş, notlar ve eklerle Sylvie Le Bon tarafından yayımlanmıştır. Çev F. Williams ve R. Kirkpatrick, titiz bir çeviri, takdim ve yardımcı notlarla.

La Nausée (1938). Bir Roman. Çev. Lloyd Alexander.

Esquisse d'une théorie des émotions (1939). Çev. B. Frechtman *The Emotions:* Outline of a theory başlığıyla tercüme edilen temiz bir çeviri.

L'Imaginaire: Psychologie phénoménologique de l'imagination (1940). Çev. Anonim, *Psychology of the Imagination* (1948) başlığıyla, bazı yanıltıcı hataları vardır.

---

[51] *La phénoménologie* (1951).

[52] *La signification humaine du rire (1950).*

L 'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique (1943) (EN). Çev. Hazel Barnes "Being and Nothingness" başlığıyla –İyi, ancak ciddi hatalardan bağışık değildir. Bir takdim, yararlı bir isimler dizini ve sınırlı da olsa özel bir terminolojiyi eklemektedir, ancak konular dizini yoktur.

L'Existentialisme est un humanisme (1946). Çev. B. Frechtman (1947), ciddi hatalardan bağışık değildir.

Situations vol. I (1947) - X (1976). Bir ciltte ve diğer pek çok ciltte seçilmiş makalelerin Benita Eisler tarafından tercümesi.

Saint Genet, comédien et martyre (1952). Çev. B. Frechtman.

Questions de méthode (1957). Çev. Hazel Barnes, "Search for Method" başlığıyla (1963).

Critique de la raison dialectique vol. I (1969). Çev. A. Sheridan-Smith. Düzenleyen Jonathan Rée (1976). Bölümleri, kısımları ve alt-bölümleri iki ana bölüme ayıran, tam bir içerikler ve dizinler tablosuna bölünmüş yardımcı ayrıntıları eklemektedir.

L'Idiot de la famille: Gustave Flaubert de 1821 à 1857 vol. I, II (1971), III (1973). Çev. Alan Sheridan-Smith (1976).

İkincil Literatür

Biyografik Arkaplan İçin

SARTRE. J.-P. *Les Mots* (1963); Çev. B. Frechtman *The Words* (*1964*).

BEAUVOIR, SIMONE DE *Mémoires d'une jeune fille rangée* (1958). Çev. J. Kirkup *Memoirs of a Dutiful Daughter* (1959).

—, *La Force de l'âge* (1960). Çev. P. Green, *The Prime of Life* (1962).

—, *La Force des choses* (1963), Çev. R. Howard (1965) *The Force of Circumstances* (1965).

JEANSON, FRANCIS, *Sartre par lui-même* (1955). Çoğunlukla Sartre'ın oyunlarını vurgular.

—, *Sartre dans sa vie* (1974).

—, *Le problème moral et la pensée de Sartre* (1948). Önsöz Sartre. Sartre'ın vaat ettiği etiği tamamlayamamasına yönelik anlayışın temeli. Çev Robert V. Stone (1980) 1965 tarihli Sonsözle.

Sartre'ın Fenomenolojisi İçin

GUTWIRTH, RUDOLF, *La phénoménologie de J. P. Sartre de L'Être et le néant à la Critique de la raison dialectique.* Antwerp: Sentiers (1973). Sartre'ın kendine özgü fenomenolojisinin açık bir çalışması olmamakla birlikte, onun başlıca iki felsefi çalışmasında çıkardığı ontolojik ve antropolojik sonuçlardan bazılarına yönelik net bir çalışma,

bunu yalnızca kısmen fenomenolojik ve kimi zaman da politik bir bakış açısından eleştirel tartışmalar takip eder.

VARET, GILBERT, *L'Ontologie de Sartre* (1948). Sartre'ın ontolojisini Husserl'in fenomenolojik yönteminin zorunlu bir sonucu olarak türetme girişimi olan nüfuz edici bir analiz, ancak Sartre'ın Almanca kaynaklarıyla yeterince aşina değildir.

İngilizcedeki Çalışmalar

CAWS, PETER, *Sartre (1969).*

CRANSTON, MAURICE. *Jean-Paul Sartre* (1962). Giriş niteliğinde; fenomenolojiye özel bir ilgi duymamaktadır.

DESAN, WILFRED, *The Tragic Finale* (1954), çoğunlukla Varet'ye dayanmaktadır; Sartre'ın varoluşçuluğunda çoğunlukla "umutsuzluk" görmektedir.

—, *The Marksism of J.-P. Sartre* (1965), *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nin problemlerine bir giriş olarak yardımcıdır.

MURDOCH, IRIS, *Sartre, Romantic Rationalist* (1953). Keskin görüşlü ve içten bir çalışma, çoğunlukla Sartre'ın romanlarına dayanmaktadır.

NATANSON, MAURICE. *A Critique of Jean-Paul Sartre's Ontology* (1951). Kısa ve öz bir sunuma ek olarak, Natanson, Sartre'ın ontolojisinin Husserl'in fenomenolojik indirgemesini uygulayamaması nedeniyle suçlar.

WARNOCK, MARY, *The Philosophy of Sartre* (1967). Negatif sonuçları olan analitik bir bakış açısından yapılan bir çalışma.

En Eksiksiz Kaynakçalar

Birincil Literatür İçin

CONTAT, MICHEL et RYBALKA, MICHEL, *Les Écrits de Sartre* (1970). Sartre'ın bizzat desteklediği Biyografik verilerin bu emsalsiz derlemesi ilkin kısa ve özlü bir kronolojiyi sunmaktadır (21 sayfa), bunu 511 madde olan şerhli bir kaynakça takip etmektedir, tarih, alımlama ve her bir parçanın müteakip bir öz-değerlendirmesi (yaklaşık 430 sayfa) hakkında bilgiler vermektedir. Bir Ek "yeniden-keşfedilen" metinleri yeniden basmıştır. Muhteşem dizinlenmiştir. Çev. Richard McCleary, iki cilt hâlinde 1973'e dek olan ek bir materyalle (Evanston, 1974). Felsefede bile Sartre çalışmaları için olmazsa olmazdır.

İkincil Literatür İçin

LAPOINTE, FRANÇOIS. *Jean-Paul Sartre and His Critics. An International Bibliography* (1938-1980). Bowling Green State University (1980). Şerhleriyle, 2. edn.

BELKIND, ALLEN, "*Jean-Paul Sartre: Sartre and Existentialism in English.*" *A Bibliographical Guide.* Kent State University Press (1970). Hem birincil hem ikincil İngilizce literatürü kapsamaya çalışmaktadır; bazı şerhlerle.

WILCOCKS. ROBERT, *Jean-Paul Sartre: A Bibliography of International Criticism.* University of Alberta Press, 1975. Kapsam ve düzenlenme bakımından öncekilere göre çok daha üstündür.



20. Maurice Merleau-Ponty.

XI
MAURICE MERLEAU-PONTY'NİN FENOMENOLOJİK FELSEFESİ (1908-1961)

1. Merleau-Ponty'nin Fenomenolojik Hareketteki Pozisyonu

Maurice Merleau-Ponty *"phénoménologie"* kelimesine çalışmasının ana başlığında yer veren *–Phénoménologie de la perception–* ilk Fransızca sistematik çalışmanın yazarıydı. Kendinde olgu onun için Fenomenolojik Hareketinin yıllıklarında önemli bir yeri işgal etmektedir. Ancak bundan ayrı olarak, fenomenolojiyi kendi başına felsefeyle özdeşleştirmekte Sartre da dâhil olmak üzere diğer Fransız felsefecilerinin hepsinden çok daha ileri gitmiştir. Bu olgu Fransız evresinin mevcut izahında onun tüm felsefesini dâhil etmeyi gerekli kılmaktadır.

Fransız felsefesinin kalıbı içindeki kilit pozisyonu bir zamanlar Henri Bergson'un işgal ettiği Collège de France makamına 1952'de eşi benzeri görülmemiş şekilde erken geçişiyle yeterince onaylanmıştır. Ancak mevcut bağlamda daha da önemlisi Fenomenolojik Hareketteki yeridir, özellikle Husserl, Scheler, Heidegger ve Sartre gibi diğer önemli figürlerle ilişkili olması bakımından. Bu ilişki neredeyse bütünüyle Merleau-Ponty'nin başlıca partnerlerine yönelik değerlendirmelerine dayanmak durumundadır. Zira çağdaşları söz konusu olduğunda bile, Heidegger onun çalışmalarını görünüşe göre çoğunlukla bilmiyordu. Sartre Merleau-Ponty'nin felsefesi ve özellikle de hayattayken onun fenomenolojisi hakkında doğrudan yorum yapmıyordu. *Les Temps Modernes*'in (*Situations* IV'de yeniden yayımlanmıştır) özel sayısındaki sıkıntılı dostlukları hakkında uzun duygulandırıcı bir anma yazısı özellikle fenomenolog Merleau-Ponty'ye değinmiyordu, onların müşterek zemini ve Sartre'ın Berlin'den dönüşünden sonra ortak gereksinimlerinden bahsetmesi dışında.

Merleau-Ponty'nin kendisi için fenomenolojideki kilit figür hep Husserl'di. Ancak bu, Sartre'ın Husserl'i değildi, onun için temel çalışma *Ideen*'di. Merleau-Ponty için Husserl'in düşüncesinin en önemli evreleri en son yazılarında, özellikle posthumus yazılarında ifade edilmiştir ki 1939'da Leuven'de bunların bilincindeydi.[1] Ancak Husserl konusundaki bu yeni ve ortodoks-olmayan perspektiften ayrı olarak, Merleau-Ponty kesinlikle onu eleştirmeyen bir düşünür değildi, her ne kadar onun eleştirileri Sartre'ınki kadar açık ve dobra olmasa da. Daha sonra ele alınacak belli noktalar dışında, Descartes'ın cogito'suna karşı çıkan Merleau-Ponty, Augustinusçu bir öznelliğe çarpıcı bir katkı olan Husserl'in *Kartezyen Meditasyonlar*'ını da örtük olarak reddetmiştir. Benzer bir şekilde, tüm idealizmi reddedişi Husserl'in idealizminin fenomenolojik versiyonunu bile içeriyordu. Kısacası, Merleau-Ponty'nin yapmaya çalıştığı şey, Husserl'in yayımlanmamış metinlerini bildiği kadarıyla, çoğunlukla bu metinlerinden hareketle belli hatları bilinçli bir şekilde takip ederek ve yayımlanmış metinlerdeki diğer kısımları da nispeten daha az önemseyerek, Husserl'in ötesine geçmeye çalışmaktır. Yine de böyle yapmakla kendini üstadın nihai ve en âlâ ilhamlarının uygulayıcısı olarak görüyordu.[2]

---

[1] Bakınız, örneğin Dr. Hesnard'ın yazdığı kitaba önsözü, *L'oeuvre de Freud*, 1960, s. 7; *Les Temps modernes* 17 (1963) 255: "Kişi fenomenolojik düşünceyi ne kadar çok uygularsa, düzenlenmemiş materyallerin yayımlanması üzerinden Husserl'in girişimine daha iyi vakıf olur ve onu ilk etapta olduğu düşünülen yeni bir bilinç felsefesinden o kadar iyi ayırt eder."

[2] Merleau-Ponty'nin Husserl'e yaptığı yayımlanmamış atıflar *Husserliana* edisyonundan bu yana ortaya koyulduğu şekliyle metinlerdeki belirlemelere izin vermez. Bu atıflardan hepsi göründüğü gibi kabul edilmemelidir. Bu nedenle, Husserl'in "transendental öznelliğin bir öznelerarasılık olduğu" (*PP* VII; *Problèmes actuels de la phénoménologie*, s. 108 ve başka yerler) yönündeki açıklamasının defaatle alıntılanması, sanırım Husserl'in *Krisis*'inin yayımlanmamış altbölümlerinde içerilmektedir, Walter Biemel'in *Husserliana* VI edisyonunda bu şekilde izi sürülemez ve buna en yakın olan pasajlar (s. 175: "*Subjektivität ist nur in der Intersubjektivität, was sie ist: konstitutiv fungierendes Ich*") transendental öznelliğin transendental öznelerarasılık üzerindeki önceliğini açıkça göstermektedir. Bu durum Fransız fenomenolojisinin değişikliğe uğratılmış perspektifinin bariz bir şekilde açığa vurulmasıdır. –Benzer bir örnek Merleau-Ponty'nin Husserl'in düşünümlerimizin dünya içindeki bir içe-akışı oluşturduğu yönündeki görüşüne yinelenen atıfıdır ("*sich einströmen*" *PP* IX'de ve başka yerlerde alıntılandığı şekliyle Almanca bir tabirdir). Bu özel ifade yalnızca Fink'in "*Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*" başlıklı makalesinde geçmektedir, elbette ki bu eleştiri Husserl tarafından özel bir önsözle onaylanmıştır. Ancak Fink bile dünya-

Scheler'e yapılan atıflar Merleau-Ponty'nin yazılarında nispeten nadirdir. Bununla birlikte, "hınç" üzerine yazdığı 1935 tarihli ilk makalesi, Fransızca çevirisinin eleştirisiyle ilişkili olarak Scheler'i ele alıyordu.[3] Eleştiren kişinin, yani *Esprit* grubunun bir üyesinin Katoliklikle hâlâ aktif bir iletişim hâlinde olduğu zaman yazılan bu makale duyu-üstü değerlerin mümkün dolaysız verilişini savunurken Nietzsche'ye karşı Scheler'in tarafını tutuyordu.[4] Daha sonra, genellikle Scheler'e fenomenolojinin önde gelen bir yorumcusundan ziyade belli psikolojik ve sosyolojik noktaların bir tanığı olarak başvuruyordu. 1951 tarihli Sorbonne dersinde olduğu gibi, onu Husserl'le karşılaştırdığında, eleştirmeyen ve kesinlikten yoksun biri olarak görüyordu. Özellikle Scheler'in "mantıksal-olmayan özler" felsefesiyle felsefe için özsel nitelikte bir şey olarak mutlak bilgi iddiasını bir araya getirmesinde tuhaf bir tutarsızlık görüyordu.

Heidegger ile ilişkisi bu denli açık değildi. Bir yandan, Merleau-Ponty'nin yazılarında Heidegger'e yaptığı atıflar Husserl'e yapılanlardan çok daha fazladır. Ancak Merleau-Ponty onlar arasında temel farklılıkların olmadığını hissediyor görünmüyordu. Bu nedenle *Phénoménologie de la perception*'da Husserl'in fenomenolojik indirgemesini, elbette ki kendi yeniden-yorumunda, Heidegger'in dünyada-olmaklık kavrayışının kaçınılmaz temeli olarak sunuyor ve Heidegger'in *"philosophie existentielle"*inin Husserl'in fenomenolojisinin meşru bir devamı olduğunu imâ ediyordu. Bunun yanı sıra, *Algının Fenomenolojisi*'nde "Zamansallık" üzerine olan mühim bölümü *Sein und Zeit*'tan alıntılanan bir motto önceler ve şiddetle Heidegger'in metnine dayanır. Bununla birlikte, Husserl üzerinde 1951'de verdiği Sorbonne derslerinde Heidegger'in fenomenolojisini Husserl'in fenomenolojisinin rütbece altına yerleştirmişti. O burada Heidegger'in dünyaya içkin olan *Dasein* kavrayışıyla kendinde Varlığın bilgisi ve bu Varlığa mutlak erişimi iddiaları arasındaki temel tutarsızlığı görmüştü. Merleau-Ponty de, özellikle geç dönem açıklamalarında, bilimlere Heidegger'den çok daha fazla saygı gösteriyor ve mutlak hakikat gibi bir şeye ulaşmak için aynı zamanda felse-

---

ya dair düşünümsel edimlerimizden değil, naif bir tamalgımızdan söz eder (" *Weltgläubigkeit als die universal einströmende Weltapperrzeption*").

[3] "Christianisme et ressentiment," *La Vie Intellectuelle* 7 (1936), 278-306; çev. G. Wenning, *Review of Existential Psychology and Psychiatry* IX (1968) içinde, 2-22.

[4] Theodore F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transendentale*, ss. 13-15.

fenin, hatta fenomenolojik felsefenin kapasitesine çok daha alçak gönüllü bir saygı duyuyordu.

Merleau-Ponty'yi Sartre'ın fenomenolojisiyle ilişkili olarak konumlandırmak çok daha zor olmakla birlikte, daha büyük bir öneme sahiptir. *Les Aventures de la dialectique* (1955) kitabına dek Merleau-Ponty hiçbir zaman Sartre'la ayrıldığı noktaları bütünüyle ve açıkça beyan etmemişti. O zamana dek özellikle Sartre'ın imgelem üzerine çalışmalarına ve Husserl'in orta dönemindeki anlamıyla fenomenolojik psikolojinin göze çarpan örnekleri olarak duygular üzerine incelemesine atıfta bulunmuştu[5]. *L'Être et le néant*'ın fenomenolojik ontolojisi daha az sıklıkla ortaya çıkmaktaydı.

Bu sınırlamanın bir bölümü onların kişisel ilişki tarihçesinin arkaplanına dayanarak değerlendirilmelidir. Bu, Sartre'ın yirmilerin ortasında *École normale*'deki sınıf arkadaşlarının isyanı vesilesiyle Merleau-Ponty için araya girmesine kadar gider. O zamandan bu yana 1953'te Kore Savaşı'nın neden olduğu "dostça ayrılma"ya dek devam eden kişisel bir dostlukla bağlıydılar. Erken dönemlerinde Merleau-Ponty, Sartre'ın imgelem üzerine yazdığı tezi, [Sartre] Husserl'in görüşlerini hiç eleştirmeden devraldığı için onu suçlamadan da edemeden gözden geçirmiş ve onu Les Mouches'un (*Confluences* 1943) gözden geçirme yazısında, "La Querelle de l'existentialisme" (1945) ve "Jean-Paul Sartre, un auteur scandaleux" (1948) gibi makalelerde Georges Lukacs gibi Marksistlere ve Gabriel Marcel gibi Katoliklere karşı savunmuştur. Ayrıca, en azından 1950'ye dek, Merleau-Ponty Sartre'ın dergisi *Les Temps modernes*'de onunla yakından iş birliği içindeydi, onunla birbiriyle bağlantılı kitap dizisi için ve çoğunlukla Alman fenomenolojik klasiklerin ve ilgili metinlerin çevirisini kapsayan *Bibliothèque de Philosophie* için ortak editörlük görevini üstlenmişti.

Yine de Sartre ve Merleau-Ponty'nin tutumları arasındaki farklılıklar her zaman fark ediliyordu ve kimi zaman Merleau-Ponty bunları somut meselelerle bağlantılı olarak açıkça ifade ediyordu. Ancak daha önce hiçbir şekilde Sartre'ın felsefesini *Diyalektiğin Macerası* (1955) başlıklı kitabında "Sartre'ın Ultra-bolşevizmi" bölümünde olduğu denli böyle topyekûn bir eleşti-

---

[5] Bakınız özellikle *Les Sciences de l'homme et la phénoménologie*. – *L'Imaginaire*'ın sonraki eleştirileri için bakınız *AD*, s. 189.

riye tabi kılınmıştı. Merleau-Ponty'nin adının ortak yaptıkları yayınlardan çıkarılması ve Simone de Beauvoir'ın *Les Temps modernes*'de "Merleau-Ponty et le Pseudo-Sartrisme"[6] başlıklı keskin karşı saldırısı iki sabık yoldaş arasındaki yabancılaşmanın derecesi hakkında pek şüpheye yer bırakmaz.

Ancak mevcut bağlamla ilgili olan, bu kişisel ve politik hikâye değildir. Bu, felsefi meseleleri ne denli içermektedir? Fenomenoloji kavrayışlarındaki farklılıkları açığa kavuşturur mu bu? Bu derin farklılıkları belki de giriş niteliğinde ortaya koymanın en iyi yolu Sartre'ın paralel açıklamalarını akılda tutarak yazılmış olan Merleau-Ponty'nin yazılarındaki iki kısa formülü alıntılamaktır. İlki *Algının Fenomenolojisi*'nin önsözünde Merleau-Ponty'nin şu cümleyi bildirdiği yerde geçer: "Anlama mahkûmuz".[7] Bu alıntı Sartre'ın bir zamanlar ifade ettiği benzer bir sözü hatırlatmaktadır: "Özgürlüğe mahkûmuz." Aradaki fark Merleau-Ponty'nin Sartre'ın özgürlük öğretisini reddettiği anlamına gelmez, her ne kadar Merleau-Ponty onun mutlaklığına dair varsayımına karşı çıksa da. Ancak daha önemlisi, Merleau-Ponty'ye göre, varoluşumuzun özünde anlamla yüklü olmasıdır. Bu nedenle anlamı bütünüyle insan özgürlüğüne bağlı olan bir dünyada anlamsız geçirimsiz bir kendinde-Varlık öğretisini imâ yollu reddetmiştir. Anlam yalnızca bir tercih meselesi değildir.

Benzer bir ipucu Sartre'ın *Huis clos* oyunundan neredeyse adı çıkmış bir dizeyi, "Cehennem başkalarıdır"ı, *Société Française de philosophie*'nin önünde sunduğu ("Le Primat de la perception") felsefesinin takdiminde, Merleau-Ponty'nin "Tarih başkalarıdır" formülüyle karşılaştırılarak bulunabilir. Böylece tarihi, cehennemin yerine, toplumsal varoluşla ya da onun adlandırdığı şekliyle birlikte-varoluşla denk tutarak Merleau-Ponty, Sartre'ın toplumsal dünyaya yönelik, düşman bakışlar arasındaki şeytani çatışma gibi karamsar teşhisine örtük olarak meydan okuyordu. Sartre'ın

---

[6] X (1955), 2072-2122; *Privilèges* (1955) içinde tekrar yayımlanmıştır, ss. 203-72. Bu makalenin ana noktası Merleau-Ponty'nin Sartre'a dair tasvirinin yalnızca – Sartre'nın o zamandan bu yana aşmış olduğu– daha önceki bir evreye uygulanmasıydı. Merleau-Ponty'nin Sartre'ı yanlış yorumlayıp yorumlamaması, böyle bir sorunun ortaya çıkabileceği olgunun ta kendisi onların tüm ilişkisi için kayda değerdir. Merleau-Ponty'nin olası yanlış yorumları kendi farklı perspektifi için kesinlikle aydınlatıcıdır.

[7] s. XIV; sonraki pasaj şöyledir: "Biz her zaman bir şeyi ifade etmeye mahkûmuz" (s. 516).

L'Être et le néant'ında yalnızca küçük bir rol üstlenen tarih, toplumsal varoluşun yeni merkezi, Merleau-Ponty için yalnızca çatışmasının değil, aynı zamanda anlamın gerçekleşmesinin de alanıdır.

Öte yandan, yalnızca *Les Aventures de la dialectique*'te Merleau-Ponty Sartre'ın bakışıyla kendininki arasındaki temel farklılıklardan söz etmiştir: "Olabildiğince kişisel ve genel, yani felsefi" (*AD* 253). Merleau-Ponty'nin şimdi belirlediği şekliyle onun temeli Sartre'ın insan ve "şeyler" (*les choses*) ya da daha belirgin ifade edersek, özgür *cogito*'yla (Merleau-Ponty Sartre'ın *cogito*'ya dair "deliliği"nden bile söz eder) kendinde-Varlık (*en-soi*) arasındaki düalizmidir. Bunun ve Sartre'ın toplumsal ve politik felsefesinde karşılaştığı sıkıntıların ardında Merleau-Ponty Sartre'ın kendini karşı karşıya bulduğu dünyayla tarihsel ve pratik ilişkisini tanımayışını görmektedir. Sonuç Sartre'ın yükümlülüğü bizim ve dünya arasındaki bağın bir olumsuzlama ya da "haksızlığa karşı duyulan kızgınlığın [bir] protestosu" formunu alır (*AD* 260). Merleau-Ponty'nin ana konusu açısından: Sartre'ın fenomenolojisi, birliği içindeki algı dünyasını bastırır; Merleau-Ponty varoluş ve birlikte-varoluşa yönelik yorumlarını bu birliğe dayandırır: "Ne mahrem ne de umumi tarihimizde (benle başkası arasındaki) ilişkinin formülü 'ya o ya da ben'in ilişkisi, solipsizmin alternatifi ya da kendini-reddidir (*abnégation*). Zira onların ilişkileri artık iki bilinç (*pour-soi*) arasındaki kafa kafaya çarpışma ilişkisi değildir artık, bir ve aynı dünyadan kaynağını alan iki deneyimin hiç çakışmadan birbiri içine geçmesidir".[8]

Sartre ve Merleau-Ponty arasındaki temel fark keskin bir şekilde farklı diyalektik kavrayışlarında ve diyalektiğin felsefedeki rolünde ortaya çıkar.[9] 1946 gibi erken bir tarihte, "Hegel'de Varoluşçuluk" (*Sens et Non-Sens*, s. 137 vd.) başlıklı bir makalede Merleau-Ponty, Hegel ölümü daha yüksek bir yaşama dönüştürüp bireyden tarihe geçse de, Sartre için ben ve başkaları arasındaki

---

[8] *AD* 269. –Merleau-Ponty burada iki çark dişlisinin birbiri içine geçmesini nitelendiren Fransızca "*engrenage*"ı kullanır. Sartre'da bu kelime onun film senaryolarından birinin başlığı olarak öne çıkar, bu filmin kahramanı onun en iyi niyetlerini yok eden ve onu amansız bir diktatöre dönüştüren tarihsel güçlerin acımasız işleyişinin kurbanıdır.

[9] *Le Visible et l'invisible*'de "Interrogation et Dialectique" başlıklı uzun bir altbölümde Merleau-Ponty kendi nihai ontolojisiyle uyumsuz olduğu için Sartre'ın Varlık ve Hiçlik diyalektiğine çok daha kapsamlı bir saldırı yöneltmiştir.

çelişkiler çözümsüzdür ve bu nedenle onun diyalektiği "körelтilmiş"tir (*tronquée*) der. Bu, bir antitezle sonlanır, ancak doruğuna ulaşan bir sentezin en yüksek noktasını bilmez ve Merleau-Ponty'nin tiksindiği bir öznellikle anlamsız bir nesnelliğin opaklığı arasındaki düalizmin ağına düşer. Buna karşın Merleau-Ponty öznel ve nesnel olanı yaşanan deneyimizde verili olduğu şekliyle dünyanın ilksel bir fenomeninde birleştirme görevini üstlenir. Bu iki kavrayış arasındaki belki de en çarpıcı ihtilaf Sartre için Bilincin (Kendi-için) ve Varlığın (Kendinde) sentezinin –Sartre'ın Tanrı'nın anlamıyla özdeşleştirdiği bir sentezdir– terimler bakımından bir çelişki oluşturmasıdır. Merleau-Ponty için böyle bir sentez yalnızca kavranılmaz değildir, ancak o, bu sentezin "fenomendeki, yani dünya-içinde-olmaklığımızda (*être-au-monde*) gözümüzün önündeki her ânı" gerçekleştirdiğini keşfeder (*PP* 519).[10] Merleau-Ponty'nin evreni sonlu anlamın olumsalla, müphemle ve riskli olanla karşılaştığı, öte yandan da insanın anlam sahasını genişletmek için müdahale etme şansına sahip olduğu potansiyel bir birliğin evrenidir. Sartre'daki gibi varoluşla Varlık arasında özsel ve umutsuz bir mücadele yoktur. "Son söz isyan değil, herhangi bir kabullenme olmaksızın *virtù*'dur".[11]

Sartre ve Merleau-Ponty arasındaki bu temel bakış açısı farklılığının onların kavrayışları ve fenomenolojiyi kullanımları için bile sonuçları olacaktır. Sartre'ı özne ve nesne arasındaki "dolayımlar"a ve tarihin sentezine hakkını vermediği için eleştiren Merleau-Ponty, Sartre'ın aktivizminin fenomenlerin tüm sahasına, özellikle kurucu edimlerimizden önceki birlik fenomenlerine karşı onu körelttiğini açıkça imâ ediyordu (AD 190). Verili olana

---

[10] *Être-au-monde*'un "dünya-içinde-olmaklık" ya da "dünyada-mevcut-olmaklık" olarak çevrilmesi bir açıklamayı gerektirmektedir. Fransızca kullanımda iki ifade vardır, *être-dans-le-monde*, yani daha mekânsal bir anlam taşıyan dünyada olmaklık ve *être-au-monde*, yani düz anlamıyla yalnızca mekânsal bir kavrayıştan kaçınmak için değil, aynı zamanda dünyayla yaşanan bir teması ortaya koymak için de kullanılır. Görünüşe göre Gabriel Marcel söz konusu tabiri bu anlamıyla, yani "dünyayla ilişkisi olmak" (*avoir affaire au monde*) anlamıyla kullanan ilk kişiydi, buna karşın Heidegger'in fazlasıyla mekânsallaştırıcı kavrayışı olan *"être-dans-le-monde*'a (*in der Welt sein*) dair çekincelerini ifade etmektedir; bakınız "Autour de Heidegger", *Dieu vivant* I (1945) içinde, s. 91. Merleau-Ponty bu farkı yalnızca – "dünyada filozofun içkinliği"ni Heidegger'in *in-der-Welt-sein* tabirinin yeterince ifade edemediği bir şey olarak vurguladığı– 1951 tarihli Sorbonne derslerinde (*SP* 55) dile dökmüştür.

[11] *Signes*, Préface s. 47; çev. s. 35.

yönelik bu tahammülsüzlük Merleau-Ponty'ye göre Sartre'ın payına bir önyargının sonucudur. Bunun yalnızca Sartre'ın fenomenolojik yönteminin tutarsızca kullanıldığını içerdiği düşünülebilir. Ancak daha fazlası söz konusudur. Zira Merleau-Ponty Sartre'ın fenomenolojisinin çıkış noktasına karşı çıkıyordu: Öznelci yorumuyla –Husserl'in kendisinden önce göze çarpan biçimde benimsediği– Kartezyen *cogito*. Bu Kartezyenizm-karşıtlığı ve fenomenolojik girişim için yeni bir merkez bulma yönündeki bir teşebbüstür ki Merleau-Ponty'nin fenomenolojisinin temel özgünlüğüne karakterini vermektedir. Merleau-Ponty'nin girişimini, geç döneminde Husserl'in derin yönelimleriyle özdeşleştirme teşebbüsü bile fenomenolojiyi Kartezyenizminden temizleme olanağına bağlıdır. Bir anlamda bu tam manasıyla Heidegger'in denemiş olduğu şeydir, ancak yalnızca süreç içinde transendental fenomenolojinin ta kendisi pahasına. Merleau-Ponty'nin Husserl'in temel yönelimlerini bu feragat olmaksızın korumaya çalışan Kartezyen-olmayan bir fenomenoloji geliştirme amacıydı bu.

Merleau-Ponty'nin çalışmalarına yönelik münasip bir yaklaşımın da burada eklenmesine pek gerek yoktur. Onun fenomenolojik yazıları bile bilimsel bir yazım tarzı ve geleneğinde yetişen birinin zihniyetini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla onların pek çoğunda atmosfer Sartre'ın felsefi metinlerinin, erken dönem metinlerinin bile, atmosferinden hissedilir derecede farklıdır. Ancak Merleau-Ponty'nin akademik karakteri kolay bir okuma için uygun değildir her zaman. Fenomenlerin özsel müphemliğine yönelik anlayışı düşünme ve yazma tarzına yansır. Kimi zaman varoluşçu yazarlar arasında yaygın olan bir tür ilham verici çekiciliğe yükselir. Ancak bu özellikler onu Fransız felsefi yazınının geleneksel tarzından ayrı bir yere koymaz.

Merleau-Ponty'nin felsefesine yönelik kapsamlı bir açıklama yapmak hâlâ zordur. Alphonse de Waelhens'in kitabı, zamanında öncü nitelikte bir başarıydı. Bu kitap da kayda değerdi, çünkü onun Takdimi bunu ilk çalışması olan *La Structure du comportement*'ın ikinci edisyonuna eklediği ölçüde konusuyla sınırlanmıştır. Ancak bu olgunun kitabın ana başlığını (*"Muğlaklığın Bir Felsefesi"*) felsefesinin asıl adı olarak kabul edişinin bir kanıtı olarak yorumlanmasını istemiyordu. Bununla birlikte de Waelhens'in kitabı, Merleau-Ponty'nin felsefesinin fenomenolojik yönlerine ve diğer fenomenologlarınkiyle karşılaştırıldığında onun yönte-

mine nispeten az ilgi göstermekle birlikte, asıl ilgiyi Merleau-Ponty'nin çıkardığı sonuçlara gösteriyordu. Bu arada R. C. Kwant ve Gary Madison'un kitap hacmindeki çalışmaları bu yönde büyük bir ilerleme kaydetmiştir. Bu bölüm önceki incelemelerimi güncelleme girişimidir.

Merleau-Ponty'nin felsefe yapma tarzının titiz bir incelemesi belki de Anglo-Amerikan felsefenin önemli öğretileriyle başka bir fenomenologun düşüncesinden daha çok paralellik ve olası temas noktalarını ortaya çıkarabilir. Whitehead'ın kavrayış teorisi, John Dewey'in deneyim kavramı[12] ve refleks eleştirisi, G. H. Mead'ın "Şimdinin Felsefesi", ve Lovejoy'un temporalizmi şahsen onların pek farkında olmayan Merleau-Ponty'nin felsefesinde çarpıcı karşılıklarını bulur. Bu onun özgünlüğüne ve bağımsızlığına gölge düşürmez, ancak onu pekiştirir. Onun felsefesinin tartışılmaz olan yeni kısmı olarak artakalan şey bu öğretilere yeni bir fenomenoloji kavrayışında dayanak noktası bulma girişimidir.

2. *Felsefesindeki Yol Gösteren Temalar*

Genellikle Merleau-Ponty'nin yazıları tekil birinci şahıstan kaçınmaktaydı. Bu bir tesadüf değildi. Onun düşüncesinin odağı egosu değildi, *Sache*, yani önümüzdeki fenomendi. Dolayısıyla arkasında otobiyografik hiçbir metin bırakmadı. Geriye ve ileriye dönülüp bakıldığında, yalnızca 1951'de Collège de France'da felsefe kürsüsü için adaylığı vesilesiyle meslektaşları için hazırladığı çalışma programının en aydınlatıcı izahı bulunmaktadır.[13] Öte yandan, bu da onun nihai amaçlarının ve saiklerinin belirtik bir formülasyonu değildir.

Belki de Merleau-Ponty'nin kitaplarının en açıklayıcı başlığı *Sens et non-sens*'e yönelik derlemesinin başlığıydı.[14] Bu bağlamda Fransızca *non-sens* en iyi, "anlamsızlık" ya da "saçmalık" olarak değil, dünyayı iki ölümcül düşman arasındaki bir savaş alanı olarak gören Sartre ya da Camus gibi varoluşçuların kabul ettiği "anlamın yokluğu" olarak çevrilebilir. Merleau-Ponty için, anlam

---

[12] Bakınız Victor Kestenbaum, *The Phenomenological Sense of John Dewey*. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1977.

[13] "Un inédit de Maurice Merleau-Ponty," *Revue de Métaphysique et de Morale 67* (1962), 401-9; çev. A. B. Dallery, The *Primacy of Perception* içinde, ss. 3-11.

[14] Bu kombinasyon için ayrıca bakınız *PP* 490.

ve anlamın yokluğu bir ya o ya o meselesi değil, geçiş ve derece meseleleriydi.

Her şeyin bir anlam taşıdığı ya da hiçbir şeyin anlam taşımadığı değil, yalnızca anlamın varolduğu söylenebilir... Saçmalığın, bilinç teleolojisinin hakikate dönüştürebilmeye devam ettiği bir saçmalığın, arkaplanına dayanan bir hakikat, öncelikli fenomen işte tam da budur. (*PP* 342).

Bu pasaj aynı zamanda ortaya koymaktadır ki Merleau-Ponty, bu yönden bakıldığında, Sartre'dan farklı olmadığı gibi, akıl ve yaşam arasındaki mücadelede, varoluşçuların sıklıkla varsaydıkları üzere, hiçbir şekilde de akıldışılığın yanını tutmamıştır. Kartezyen bir akla basitçe bir dönüşü de savunmuyordu. Onun verdiği yanıt "akıldışılık deneyimini aklından çıkarmayan yeni bir akıl idesiydi" (*déraison*) (*SN* 8). Genişletilmiş bu akıl idesi için, Hegel'e atıfta bulunuyordu; yine de Hegel'in aklın kaçınılmaz zaferine duyduğu güvene katılmıyordu. Merleau-Ponty için edimsel olan, yalnızca kısmen aklidir; akli olan yalnızca kısmen edimseldir. Dahası, Merleau-Ponty'nin aklı tepeden tırnağa kavranabilir ve kendine-yeter olan Hegelci mantığın aklı değildir. Karakteristik bir pasajda Merleau-Ponty "Aklın gizemi"nden bile söz ediyordu (*PP* XVI). Onun dünyasında olumsallık, zorunluluk ne kadar temel bir güçlük olarak görülüyorsa, anlam da o kadar özsel bir "güçlük" olarak görülmelidir. Dolayısıyla, çarpıcı metaforlarından birinde evreni gecenin kuşaklarıyla (*pans*) bölünmüş "yayılma merkezleri"nden (*noyaux rayonnants*) oluşan bir şey olarak tanımlıyordu (*SN* 9). Bu, William James'in ormandaki meliorist açıklıklarıyla [clearings], çoğulculuğunun yarı-vahşi ve yarı-evcilleştirilmiş dünyasıdır. Varoluşun olumsallığı ve zorluk faktörü aynı zamanda Merleau-Ponty'nin teizm yanıtını reddetme nedenidir. Aslında, yalnızca baskı altında ve gösterişsiz olsa da bir ateist olmayı kabul etmiştir. Onun felsefesi "sonsuzca [bir] Sonsuz" düşüncesini, yani Mutlak bir Varlığı dışlamaktadır, çünkü bu felsefe "dünyayı tuhaflığı içinde görür", yani özsel olumsallığı içinde (*RI* 251). Açıkçası bu tür bir ateizm Tanrı kavrayışındaki ontolojik bir çelişkiye dayanan Sartre'ın münakaşacı versiyonundan oldukça farklıdır. Aslında, Merleau-Ponty'nin bakış açısı İsa'nın bedenlenmesi ve ölümü fikrinde onun anlam bulmasını sağlıyordu; Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümü fikrinde bunun yansımasını görüyordu (*PPCP* 135; *RI* 74).

Merleau-Ponty'nin düşüncesi bir "Muğlaklığın Felsefesi" olarak adlandırılmıştır. 1947'de onun en iyi eleştirmenlerinden biri olan Ferdinand Alquié'nin ortaya koyduğu bu etiket Alphonse de Waelhens tarafından pozitif bir anlamda ele alınmıştır. Bununla birlikte, "müphemlik" teriminin Fransızcada İngilizcedekinden çok daha kötü bir çağrışımı vardır ve bu nedenle bu felsefenin negatif yönünü önemle vurgular. Merleau-Ponty hiçbir zaman bir "müphemlik felsefesi"ni açıkça ilan etmemiş ve fırsat düştükçe söz konusu terimin yanıltıcı olduğunu düşünerek vazgeçmiştir (*RI* 221). *Müphem* [*ambiguous*] terimi bile hiçbir şekilde sıkça varsayıldığı kadar göze çarpmaz. Aslında, Collège de France'daki açılış dersinde hakiki filozofu apaçıklığa (*evidence*) ve müphemliğe duyduğu eşit beğenisiyle tanımlıyordu (*EP* 10 vd.). Burada aynı zamanda müphemliğin pozitif bir anlamının, yani mutlak bilginin reddedilişini salt bir kelime oyununun kötü bir anlamından ayırıyordu. Merleau-Ponty'nin felsefesi bir alacakaranlığın değil, chiaroscuro'nun felsefesidir.

Öte yandan, Merleau-Ponty için felsefenin nihai yanıtlar bulma girişimi olmadığı da doğrudur. Zira felsefe özünde bir soruşturma, tarihte her yerde hazır ve nazır olan bir soruşturmadır (*PC 12*).[15] Bu pekâlâ, ilk başlangıçtan Sartre'a dek, doğudakiler de dâhil olmak üzere, büyük filozofların farklı bileşenlerden oluşan tarihini düzenlemeye duyduğu ilgiyi açıklayabilir. Aslında, varoluş ve diyalektik temalarının hükmettiği bu perspektifte zamanımızın "somut felsefesi" bile özellikle istikrarsız bir durumdadır, büyük klasiklerinki gibi "mutlu [bir] felsefe" değildir: A priori'ye, yani deneyimin ötesine geçebilen bir sistem ve yapıya yönelik iddialarından vazgeçmiştir (*PC 290*).

Merleau-Ponty bariz bir varoluşçudur. Bu felsefeyi "bağlanmış", yani bir eyleme, özellikle toplumsal eyleme girişen ya da adanan bir felsefe olarak takdim etmek alışılageldiktir. Merleau-Ponty'nin şahsen bu olguyu, yani yalnızca bilincin değil, felsefenin bile dünyayla "ilişkiye girdiği"ni ve dünyadaki özsel "somutlaşması"ndan kopmaması gerektiğini vurguluyordu. Ancak bu, filozofun düşünmeden yapılan girişimlere bodoslama dalması gerektiği şeklinde anlaşılmamalıdır. Onun problemi bağlılık ve kopuş arasındaki hassas dengeye, dünya tarafından yutulmadan

---

[15] Ayrıca bakınız "L'Interrogation philosophique", *Le Visible et l'invisible* içinde, ss. 15-171; çev. 3-129.

dünya içinde felsefe yapmaya yönelik bir problemdir. Bu bağlamda Sokrates figürü, Merleau-Ponty için hem yurttaş hem de filozof olan, ne devrimci ne de konformist olan, aynı anda hem itaat eden hem de başkaldıran bir filozofun sembolik bir anlamı gibi yeni sembolik bir anlam kazanmıştır. Bu hassas denge Marksist eylemle Hegelci temaşa arasındaki ikircimli pozisyonu itibarıyla Merleau Ponty'nin "a-komünizm"ini de tanımlıyordu.

Bununla birlikte, yeni varoluşçulaştırılmış rasyonalizm motifi Merleau-Ponty'nin felsefesinin içeriğini açıklayacak denli yeterli değildir. Merleau-Ponty yalnızca parlak bir akademisyen olmadığı gibi, insani bilimlerle de arası bütünüyle iyiydi, özellikle psikolojiyle. Dolayısıyla bilim, özellikle antropolojik bilimlerle felsefe arasındaki ilişki Merleau-Ponty için yaygın temalardan birini oluşturmaktadır. Onun çıkış noktası "henüz içinden çıkamadığımız felsefenin krizi, insani bilimlerin krizi, bilim olarak bilimin krizi" olarak adlandırdığı şeydi (*SP* 1 vd.).

O, Husserl'e bu farklı disiplinlerin daimî bir krizi evresine girmiş olduğunu [kavrayan] ve onların ilişkilerinin ve bilme tarzlarının yeni bir açıklanışıyla, bunlardan her birini ve aynı zamanda onların birlikte-varoluşunu kendinde mümkün kılmayı başarmadığı müddetçe bu krizden çıkamayacağını [anlayan filozof olarak dönüyordu]. Bilimin mümkün olduğunu, insani bilimin mümkün olduğunu, bunlara karşın felsefenin de mümkün olduğunu göstermek zorundayız. Bu, sistematik felsefeyle ilerleyici bilgi ya da bilim arasındaki yarığı (*divergence*) kapatmak için özellikle zorunludur.

Merleau-Ponty'nin durumunda bu somut olarak şu anlama geliyordu: Kartezyen gelenekten çok dar bir şekilde merkezini alan bir felsefenin karakteristiği olan öznelcilikle geleneksel bilimlerin nesnelciliğiyle arasında yeni bir birlik keşfetme girişimi.

Zorunlu bir uzlaşma ve yeniden-düzenlenmenin temeli Merleau-Ponty'nin felsefesinin en can alıcı noktasını 1947'de *Société Française de philosophie* önündeki takdiminin başlığıyla, "Algının Önceliği", ortaya koyulmaktadır. Zira algı onun için, felsefe için olduğu kadar bilim için de bir matristir. Algılandığı ya da deneyimlendiği şekliyle dünya, tüm öznel ve nesnel özellikleriyle, her ikisi için de müşterek zemindir. Bu zeminden emin olmak yeni fenomenolojinin ilk görevidir.

Bununla birlikte, algının bu önceliği ya felsefenin ya da bili-

min algı düzeyinde kalacağı anlamına gelmez. Özellikle felsefe buradan kültürel fenomenlerin ve özellikle de yüklemsel ya da yargısal hakikatler düzeyine, tarihe, dile ve sanata hareket etmelidir, bilhassa Collège de France'a yönelik programında anahatlarıyla ortaya koyduğu gibi. Merleau-Ponty bu tür konulara yalnızca kısa makalelerinde saldırabilmektedir. Bu karmaşık fenomenlerin sistematik olarak ele alınışı onun bitmemiş işi olarak kalmaya devam eder.

Bu temel konular fenomenolojiyle ve Merleau-Ponty'nin kendine özgü fenomenoloji versiyonuyla nasıl bir ilişki içindedir? Bu soruya cevap vermeden önce, Merleau-Ponty'nin fenomenolojisinin gelişimini kısaca ele alacağım.

3. Fenomenolojisinin Gelişimi

Yayınlarının kaydından hareketle yargıda bulunursak, Merleau-Ponty yalnızca kendisinden iki yaş büyük olan Sartre'dan çok daha yavaş bir şekilde olgunluğa erişmişti. Onun ilk kitabı, *La Structure du comportement*, 31 yaşında olduğu 1938'de Savaştan önce tamamlanmış olsa da 1942'ye dek yayımlanmadı. Buna karşın, onun fikirleri yavaş gelişse de Sartre'ınkinden çok daha az değişim geçirmiştir.

Theodore F. Geraets'in Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'ne dek felsefesinin oluşumuna yönelik adamakıllı çalışması sayesinde,[16] onun felsefi başlangıçları şimdi kendi incelemelerimin başında bir araya getirebileceklerimin çok ötesine dek takip edilebilir. Her ne kadar otobiyografik hiçbir açıklama bulunmasa da Merleau-Ponty'nin felsefe yürüyüşü onunla orta öğretimde karşılaştığı andan itibaren başlamıştır. École normale'de, uygulamada hâlâ bir Katolik olsa da erken dönemdeki tarzının karakteristiği olan ve "*Un auteur scandaleux*"de belirttiği koşullar altında Sartre ve Jean Hyppolite'le arkadaşlık kurmuştur: O ve okulun belli geleneksel şarkılarını ıslıklayan arkadaşı "beğenilerimize hiç saygı duymaz" ve böylece sınıf arkadaşlarının öfkesini üzerine çeker.

Felsefede Sorbonne'da hocası Léon Brunschvicg'in klasik rasyonalizmini kabul edememiş ve kısa bir süre sonra Bergson'un

---

[16] *Vers une nouvelle philosophie transendentale: La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu' à la Phénoménologie de la perception.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1971.

sezgici metafiziğine dair okumalara dönmüştür. Bu temelden hareketle Husserl ve Heidegger'le Sorbonne'daki Georges Gurvitch'in 1928'den 1930'a dek verdiği dersler sayesinde ilk kez aşina olmuştu. Aslında, Maurice de Gandillac'a göre, Husserl'in 1929'daki Sorbonne derslerine katılmıştır, her ne kadar o zamanlar Almancaya henüz pek aşina olmasa da. Ancak bu aşinalık henüz sürdürülebilir herhangi bir çalışmaya yol açmamıştır.

Merleau-Ponty'nin felsefi özgürleşme evresinde duyduğu ana ilginin ilk emaresi *La Structure du comportement*'e yazılan Giriş'in ilk cümlesinde bulunabilir: "Amacımız bilinç ve doğa arasındaki ilişkileri anlamaktır." Onun için böyle hiçbir anlayış zamanın empirik felsefelerinden elde edilemediği gibi "eleştirel felsefe"den (Brunschvicg) ya da "natüralizm"den de elde edilemiyordu. Bu noktada, Paul Guillaume gibi güçlü Fransız bir sözcüyle temsil edilen Gestalt psikolojisi söz konusu problemin çözümünü vaad ediyordu. Otuzların başında, aynı zamanda Husserl'in fenomenolojisiyle ve Scheler'in çalışmalarıyla bütünüyle aşina olan ve Fransa'ya Kurt Goldstein'ın organizmacı felsefesini de getiren Aron Gurwitsch'de Almanya'dan çok daha özgün bir yorumcu buldu. Ona daha sonra –Max Weber, Bergson, Husserl ve Scheler'in fikirlerine dayanan toplumsal dünyanın fenomenolojisini tanıtan Viyanalı Alfred Schutz katılmıştır. Merleau-Ponty tüm bu yeni fikirleri Alman yorumcularıyla kişisel bir temas kurarak özümsemiştir.[17]

Merleau-Ponty'nin kendi araştırması en başından bu yana algı problemlerine yoğunlaşmaktaydı. 1933 tarihli ilk çalışma projesinde (Geraets s. 9 vd. "Algının Doğası Üzerine") önceki eleştirel felsefecileri ve entelektüalist bir teoriyi geçersiz kılan Alman Gestalt psikolojisi ışığında söz konusu meselenin yeniden incelenişine duyulan ihtiyacı özellikle ısrarla vurguluyordu. Ancak fenomenolojiden bu bağlamda henüz bahsedilmiyordu. Dahası, bir yıl sonra ek sürenin uzatılması için daha uzun süreli bir başvuruda durum buydu, özel bir Ek'te Geraets'in yeniden bastığı söz konusu uygulama şimdi Husserl'in algıya yönelik, özellikle

---

[17] Gurwitsch gestalt psikolojisi üzerinde yazdığı Fransızca makalelerden birinin formülasyonunda onun yardımını teyit etmişti ("Quelques aspects et quelques développements de la psychologie de la Forme," *Journal de psychologie normale et pathologique* XXXIII (1936), 413-471; Aron Gurwitsch, *Studies in Phenomenology and Psychology* içinde tercüme edilmiştir. Evanston: Northwestern University Press, 1966, ss. 3-55).

Ideen'dekilerin, fenomenolojik çalışmalarının ayrıntılı bir izahını içermektedir. Bu değişim pekâlâ Sartre'ın 1934'te Berlin'den dönmesinin ardından dostuna söylediği şeyden ötürü olmuş olabilir.[18] Öte yandan, "Öz ve Olgu"yla uğraşan söz konusu kitabın ilk altbölümü onu kendine biraz çekse de o, doğal dünya ve fenomenolojik indirgemeler üzerine olan müteakip altbölümlerden ve somut fenomenolojik analizlerden çok daha fazla etkilenmişti. Bir dahaki sefere ele almış olduğu *Logische Untersuchungen* ise *Meditations cartésiennes* ve *Formale und transzendentale Logik*'le karşılaştırıldığında onun ilgisini daha az çekiyordu. Ancak Husserl'le hiçbir zaman kişisel olarak tanışmadığı gibi Almanya'da da tahsil görmemişti.

Merleau-Ponty ancak 1938'de ilk kitabının elyazmasını bitirdikten sonra (1941'e dek yayımlanmamıştır), Husserl'in son çalışmasının önem ve kapsamının bütünüyle farkına varmıştı. Ana itici güç, Husserl'in "Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transendental Fenomenoloji"sinin fenomenoloji hakkındaki bütünüyle yeni bilgilerini ve yaşam dünyası üzerinden yeni bir yaklaşımı içeren 1938'deki *Revue internationale de philosophie*'nin Husserl'in anısına düzenlenen özel sayısından gelmekteydi. Görünüşe göre, Merleau-Ponty'nin Leuven Üniversitesindeki Husserl Arşivlerine yaptığı ilk ziyarete yol açan bu farkına varıştı, bu üniversitede Nisan 1939'da altı gün boyunca elyazmasının hâlâ yayımlanmamış bölümlerini kısaca inceleyebilmiş ve Husserl'in son asistanı Eugen Fink'le ilk kişisel teması da kurabilmişti.[19] Bu, Merleau-Ponty'nin Husserl'e yaklaşımının dönüm noktasıydı.

Gabriel Marcel'in Merleau-Ponty için önemini belirlemek çok daha zordur. *Être et avoir*'ya (1936) dair ayrıntılı eleştirisi Marcel'e başlangıçta duyduğu güçlü ilgiyi göstermektedir. Nihai bakış açıları temelde farklı olsa da terminoloji, konular ve bazı sonuçlardaki çarpıcı uyuşmalar da kolayca gözlemlenebilir. Söz konusu olan meseleler bedenlenme, *être-au-monde*, birinci ve ikinci düşünüm, *mystère* ya da duyum gibi terimleri içermektedir; bu konuda onların görüşleri, beden fenomenolojisinde (zıt bir terminolojiye karşın; bakınız *PP* 203 not) ve Kartezyen *cogi-*

---

[18] Geraets, *age.*, s. 19 not 76. Bu aynı zamanda Merleau-Ponty'nin 1953'te bana kişisel olarak anlattığı şeydir: Almanya'dan dönünce bana incelenecek ana çalışma olarak *Ideen*'i gösteren Sartre'dı.

[19] Geraets, *age.*, s. 28-31 ve H. L. Van Breda, "Maurice Merleau-Ponty et les Archives Husserl à Leuven," *Revue de Métaphysique et de Morale* 1962, 410-32.

to'nun yetersizliklerinde olduğu gibi kayda değer ölçüde paraleldir. En azından Marcel'den Merleau-Ponty'ye olan bir tür geçiş makul bir hipotez olarak görünmektedir.

Otuzlarda Merleau-Ponty görünüşe göre Sartre'dan çok daha fazla Hegel'in etkisi altındaydı. Bu nedenle yalnızca Kojève'in Hegel üzerine derslerine katılmakla kalmamış, aynı zamanda bu ikisi arasında yakın kişisel temaslar da kurulmuştu.[20]

Merleau-Ponty esaretten ya da Savaş sırasında çok daha şiddetli bir kaderden kaçan neslin az sayıdaki Fransızından biriydi. Ancak savaş deneyimi onun düşünüşünde silinmez izler bıraktı. Bu nedenle özsel bedenlenişimizin aracı olarak savaş motifi ve özü itibarıyla birlikte-varoluş olarak varoluş motifi şimdi onun felsefesinde büyük bir rol üstlenmektedir.[21] Öte yandan, bu yıllar boyunca Merleau-Ponty en hacimli eserini, 1945'te yayımlanan *Algının Fenomenolojisi*'ni de hazırlayabilmişti. Bunu resim estetiği ve sinemadan politikaya varanda dikkate değer çeşitlilikteki konularla uğraşan kayda değer sayıda önemli makale takip etmişti; onların pek çoğu Sartre'ın yeni dergisi, *Les Temps modernes*'de yayımlanmış ve daha sonra *Humanisme et Terreur* (1947) ve *Sens et Non-sens* (1948) gibi sayılarda, eksiklikleri olsa da birleştirilmiştir. Buradaki temel mesele insan, Marksizm'in neden olduğu toplumsal problemler, komünizm gerçekliği ve insan bilimleridir. Genel olarak fenomenoloji öncelikli olarak ortaya çıkmadığı gibi Merleau-Ponty'nin 1955'te *Les Aventures de la dialectique* başlığı altında toplumsal felsefeye ve siyaset felsefesine ithaf ettiği yeni kitapta da yoktur.

Bununla birlikte, daha dar kapsamlı ancak çoğunlukla hazırlık niteliğindeki çalışmalarda fenomenolojik çalışmasını daha açık olarak ortaya koyuyordu. Bunlar arasında *Société Française de philosophie* önündeki sunumu, "Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques" ve "Les Sciences de l'homme et la phénoménologie" fenomenoloji kavrayışını yorumlamada kayda değer bir öneme sahiptir. Başka yayınlar dil ve tarih fenomenolojisini ayrıntılı olarak inceleme girişimini göstermektedir. Onlar ilksel algının öncelikli fenomenlerinden daha yüksek bir düzey

---

[20] Bakınız Rudolf W. Meyer, "Merleau-Ponty und das Schicksal des französischen Existentialismus," *Philosophische Rundschau* III (1955), 138.

[21] Özellikle "Bir Savaş Vardı" başlıklı makaleye bakınız *(La guerre a eu lieu) SN* içinde, 281-309.

olarak bu fenomenlerin sistematik ele alınışı yönüne işaret ediyor ve insani bilimlerin sonuçlarını fenomenolojinin özümsemiş olduğu insan kültürünün bir fenomenolojisini vaat ediyordu. Ellilerdeki en önemli olanlar hem felsefi hem de politik meselelerle uğraşan *Signes* (1960) derlemesinde bulunabilir. Hiçbir zaman bütünüyle açıklanmayan başlık burada, algının fenomenolojisinde henüz ele alınmayan imleyici yapıları içermekle, Merleau-Ponty'nin erken dönem felsefesinin alanını aşmak istediğini göstermektedir. Bunlar arasında, Husserl'in yaklaşımına dayanan en bariz fenomenolojik çalışmalar dile yöneliktir ve daha da önemlisi "Filozof ve Gölgesi" üzerine olan çalışmadır; aslında Husserl adına düzenlenen, 1959 tarihli doğumunun yüzüncü yıldönümü sayısında yer almaktadır; bu sayıda Merleau-Ponty Husserl'in fenomenolojisinin "düşünülmemiş" uğraşını ayrıntılı olarak ortaya koymaya çalışıyordu. *Signes*'e yazılan felsefi altbölümlerle birlikte bu makale, Merleau-Ponty'nin daha fazlasını posthumus yazılarından bildiğimiz nihai dönüşünün açık emarelerini taşımaktadır.

4. Fenomenoloji Kavrayışı

"Bir anlamda fenomenoloji her şeydir ya da hiçbir şeydir." İlkin uluslararası Fenomenoloji Sempozyumu'nda (PA 105) okunan bir konferans metni bağlamında geçen bu açıklamayla Merleau-Ponty kasıtlı olarak Husserl'in dahi ötesine geçmiştir; Husserl için saf fenomenoloji ve ona dayanan fenomenolojik felsefe hâlâ iki farklı şeydir. Merleau-Ponty'e göre fenomenoloji bizi varlığın belli kavrayışına ve tüm felsefeye teslim eder. Bu, söz konusu kavrayış için yalnızca hazırlık niteliğinde bir disiplin değildir; fenomenoloji bu kavrayışı "kapsamaktadır". Merleau-Ponty'nin her sayfada ve bu konu için, yayınlarının tümünde kutsal bir sözü ortaya koyduğu anlamına gelmez. Ancak bu, söz konusu şeyin yokluğundan ziyade onun her yerde hazır ve nazır oluşundan ötürüdür.[22] Bu her-şeyi-kapsayan fenomenoloji neyin

[22] Bu olgunun ilgi çekici bir örneği Merleau-Ponty'nin hiçbir zaman "fenomenoloji" kelimesinden söz etmediği "İnsan ve Zorluk" üzerine verdiği dersin tartışmasında geçiyordu. Ancak tartışmada Peder Daniélou fenomenolojik betimlemeyle felsefi sistem arasındaki ayrımı ortaya koyduğunda, Merleau-Ponty şöyle karşı çıkmıştı: "Hiçbir zaman fenomenolojinin felsefeye girişten başka bir şey olmadığına değil, onun felsefenin ta kendisi *olduğuna* inanıyorum" (*R. I.*, 1951, s. 246). Hristiyan varoluşçularının yaptığı şekilde salt bir "antre" [vestibule] olarak fenomeno-

nesidir? Onun ilk eleştirilerinden biri, yani Marcel'in *Être et avoir*'ında (1936),[23] Merleau-Ponty fenomenolojinin bu kitapta oynadığı özel bir rolü göstermekte ve onu insan varoluşunun bütününe uygulama olasılığını değerlendirmekteydi. Öte yandan, Marcel için –onun Jaspers tarzında varoluşa yönelik çağrıları salt özneldir– sahici ve yalancı-görü arasında ayrım yapma zorluğundan ötürü tedirginliğini dile getirmesi de önemlidir.

Merleau-Ponty'nin ilk başlıca kitabında, *La Structure du comportement*, fenomenoloji ve özellikle "fenomenoloji" terimi henüz göze çarpan bir yer işgal etmez. Fenomenolojiden özellikle bilgi probleminde içerildiği şekliyle "ruh ve beden arasındaki ilişkiler"le ilgilenen son bölüme dek açıkça söz edilmez. Yine de Merleau-Ponty'nin metodik ve kapsayıcı yaklaşımının fenomenolojiyi Gestalt psikolojisinin bile çözemediği davranış problemlerinin çözümü olarak takdim etmeyi düşündüğünden şüphe duyulamaz. Fenomenolojiden sonunda söz edildiğinde, "eleştirel" bir esinlenmenin felsefesi, yani çoğunlukla idealist, olarak takdim edilir. Husserl'den münhasıran bir memba olarak söz edilir. Merleau-Ponty "fenomen" terimine "nesneler ve özne ve de –fenomenleri salt görünüşlerden ayırt eden– her ikisindeki yekpare yapıların mevcudiyeti arasındaki mahrem ilişki"yi dile getirme işlevi yükler; yine de "öz" teriminin yokluğu neredeyse çarpıcıdır. Bu fenomenlerin çalışmasına adanan bir felsefe bir "fenomenoloji"ye dönüşür, yani "dünyanın" bir "'ortamı' (yani görünüşlerin bir medyumu) olarak bilincin keşfi"ne (SC 215). Bunlar katı Husserlci formülasyonlar olmasa da Merleau-Ponty'nin Husserl'den kopmaya niyetlendiği yönünde bir emare yoktur.

---

lojinin kullanımı (onu ezkaza burada varoluşçulukla özdeşleştiriyordu) Merleau-Ponty için felsefenin ve fenomenolojinin reddiydi. Öte yandan, Merleau-Ponty felsefeyi fenomenolojik betimlemenin ötesine geçerek "açıklamalar"a gitme hakkından mahrum bırakmıştı: "Fikrimce bu, felsefi bir tavırdır. Felsefe hayret ve meraktır (*thaumazein*), yabancı olanın (*étrangeté*) bilincidir. Bu, 'felsefi' açıklamaları sistemle bastırmak anlamına gelmektedir." Ve "insanları bizzat baş döndürücü diye adlandırdığınız bir durumda bırakıyor musunuz?" sorusunu şöyle yanıtlıyordu: "Felsefe bir hastane değildir. İnsanların başı dönüyorsa ve bu baş dönmesine karşı ilaç alıyorlarsa, onlara engel olmam, ancak bunların ilaç olduğunu söylerim." Burada Merleau-Ponty, kendini daha sonra toplumsal felsefesiyle kayda değer ölçüde özdeşleştirdiği Max Weber'in "Bir Çağrı Olarak Bilim" başlıklı denemesinin asketik tavrına katılıyordu. Bu nedenle Max Weber'in "fenomenolojisi" diye atıfta bulunması bile pek tesadüf görülemez (*AD* 35).

[23] *La Vie intellectuelle* 8 (1936), 98-109.

Husserl'in son felsefesi anlamında yorumlanan fenomenolojik indirgemeden bile dünyanın kendini kurduğu ilksel algısal deneyimimiz düzeyine ulaşmak için zorunlu bir süreç olarak söz edilir (*SC* 236).

Merleau-Ponty'nin fenomenolojinin anlamına yönelik en sarih ve en önemli açıklaması *Phénoménologie de la perception*'a yazdığı *Préface*'dı. Bu önsöz Husserl'in fenomenolojisinin yeniden yorumlanışıyla emsalsiz bir teyidi birleştirmektedir, bu yeniden yorumun en azından temel yönlerini anahatlarıyla özetleyeceğim. Bu, fenomenolojinin müşterek olarak uzlaşılmış bir tanımının olmadığı ve fenomenolojinin pratik olarak tüm insanlar için tüm şeylere dönüştüğünün samimi bir kabulüyle başlar. Ancak bu onu "fenomenoloji bir düşünce kipi (*manière*) ya da bir tarz olarak uygulanabilir ve tanınabilir" yönündeki iddiasından alıkoymaz; tam bir felsefi bilince ulaşmadan önce bir hareket olarak varolur o. ... Kendimizde fenomenolojinin birliğini ve hakiki anlamını bulacağız. Fenomenoloji yalnızca fenomenolojik bir yöntem için erişilebilirdir." Bu tür beyanlar Merleau-Ponty'nin fenomenolojiyi kendi ihtiyaçları ve içgörüleri doğrultusunda yorumlama hakkı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Yine de Husserl'in geliştirdiği şekliyle fenomenolojinin başlıca özelliklerinin her birini tartışmaya başlamıştır. Bu tartışmayı kısaca ele alacağım.

i. *Fenomenolojik betimleme*, aslında "şeyler"in kendilerine gitme ve onlara yönelik bilimsel olarak kesin açıklamalar yapma girişimi, Merleau-Ponty için, öncelikle bilime karşı bir protesto anlamına gelmektedir; burada bilim *Lebenswelt*'e, geç dönem Husserl'in kastettiği anlamda yaşanan deneyimde karşılaşıldığı şekliyle dünyaya dönme adına, şeylere ve onların dışsal nedensel ilişkilerine yönelik nesnel bir çalışma manasında anlaşılıyordu. Yine de Merleau-Ponty Husserl'i bu yaşam dünyasının öznedeki kökenlerine dek izini sürmek için tasarlanan düşünümsel bir analizde takip etmeyi imâ yollu olarak reddetmiştir. "Şeylerin kendilerine dönüş bilince idealist dönüşten mutlak anlamda farklıdır. Dünya ona dair yapabileceğim herhangi bir analizden önce buradadır (*là*). Gerçek olan betimlenmelidir, inşa edilmemelidir ya da kurulmamalıdır" (*PP* IV). Bunun üzerine, Husserl'in Paris derslerinin sonunda ve *Kartezyen Meditasyonlar*'ın son cümlesinde Aziz Augustinus'tan aldığı can alıcı alıntıya ("Kendine dön: Hakikat insanın içinde yatar") açık bir imâyla,

Merleau-Ponty şöyle belirtir: "Hakikat yalnızca insanın içinde yatmaz ya da bunun yerine, insanın içi diye bir şey yoktur: İnsan dünya içindedir (*au monde*); o, dünyada kendini tanır." Kendimde bulduğum şey "dünyaya adanan (*voué*) bir özne"dir.

ii. *Fenomenolojik indirgeme*, doğal dünyanın gerçekliğine olan inancını paranteze almasıyla, Husserl için fenomenolojik idealizminin manivelası, Merleau-Ponty için bizim yaşam dünyasının kendiliğinden ani bir yükselişini keşfetmemize izin veren bir araca dönüşür. O bunu dünyayla olan alışılageldik bağlarımızı gevşeterek gerçekleştirir. Merleau-Ponty bu yorum için bir makalede Eugen Fink'in fenomenolojik indirgemeye yönelik tartışmasına atıfta bulunur; söz konusu makale Husserl'in özet onayını içermekte ve bu makalede Fink dünyayı askıya alma işleminin temeli olarak "dünyaya yönelik inancın gizemine duyulan muazzam (şaşkınlıkla karışık) bir hayranlığın uyanışı"ndan söz etmektedir. Merleau-Ponty temel bir şaşkınlığın (hiçbir zaman üstesinden gelinemeyen bir şaşkınlık) bu izahında "indirgemenin en iyi formülü"nün ta kendisini görür. Bu nedenle "indirgemeden alınan büyük ders tam bir indirgemenin olanaksızlığıdır." Böylece, yeterince tuhaf olsa da, Merleau-Ponty'nin ellerinde fenomenolojik indirgeme kurucu idealizmi ya da fenomenolojik idealizmi çürütmenin araçlarına dönüşmektedir.

iii. Benzer bir şekilde *eidetik indirgeme*, Husserl için varoluştan öze giden yol, Merleau-Ponty'nin ellerinde bir "erek"ten ziyade bir "amaç"a, deneyimin yaşayan ilişkilerini "balıklar ve dans eden algleri" yakalamak için tasarlanan bir "ağ"a dönüşür. Merleau-Ponty'nin anladığı şekliyle fenomenoloji tüm dilsel formülasyonlardan önce onların emsalsizliğindeki olguları yakalama girişimleridir. Eidetik indirgeme dünyanın özlerin arkaplanına dayanarak öne çıkmasına izin vermekle bu girişimde dolaylı olarak bize yardım eder. Söz konusu indirgeme "dünyayı öznel durumlar ya da düşüncelere indirgemeden önce, olduğu gibi gösterme kararlılığını" somutlaştırır. Özler fenomenolojisinin fenomenolojiyi aslında varolan olguya yönelik bir çalışmaya tabi kılacak şekilde- bu tersine çevrilmesi varoluşçuların özden varoluşa kaymalarıyla açıkçası paraleldir. Merleau-Ponty'nin düşüncesinde, son çalışmasında Husserl'in kendisi bile özlere yönelik inancını reddetmişti.

iv. *Yönelimsellik*, Husserl'e göre, bilincin temel yapısı, onun ana teması ve konstitüsyon teorisine yönelik ipucu Merleau-

Ponty'nin modelinde yeni bir rolü varsayar. Onun ana işlevi, Sartre'ın transfenomenal varlığın "ontolojik kanıt"ında kullandığı şekliyle, dünyayı hazır ve nazır ve hâlihazırda "orada" (*déjà là*) olarak açığa kavuşturmaktır. Öncelikle Merleau-Ponty yalnızca bilinçli edimlerimize uygulanmakla kalmayan, aynı zamanda dünyayla tüm ilişkilerimizin ve başkalarına yönelik "tavrı"mızın altında yatan "genişletilmiş" bir fenomenoloji kavrayışını amaçlamaktadır.

v. "Fenomenolojinin en önemli başarısı şüphesiz ki aşırı öznelcilikle aşırı nesnelciliği *dünya* ya da *rasyonellik* idesinde birleştirmiş olmasıdır" (*PP* XV). Fenomenolojinin bu nihai iddiası Husserl'in kavrayışının mühim bir yeniden yorumunu içermektedir. Husserl'in açık amacı, saf öznelliği içindeki tüm bilgi için nihai bir temel bulmaktı. Merleau-Ponty'nin yorumu fenomenolojide ağırlık merkezini belirleyici bir şekilde kaydırmıştır. Öznelliğe başvurmayı imâ yollu reddetmiş ve öznel olanla nesnel yaklaşımı "iki-kutuplu fenomenoloji" olarak adlandırılabilecek bir şey aracılığıyla birleştirmeye çalışmıştır. Merleau-Ponty'nin birleştirici "dünya" kavrayışının rolüne dair yorumda kayda değer bir fark da vardır. Zira Husserl'in felsefesi kesinlikle dünya-*merkezli* değildi, her ne kadar *Lebenswelt* tanımından hareketle yapılan yeni bir başlangıca karar kıldığında giderek dünya-*temelli* olsa da.

Bununla birlikte, Merleau-Ponty'nin formülünde Husserl'e oldukça uyan şey rasyonelliğe yaptığı vurgudur. Ancak bu rasyonellik bile ton bakımından Husserl'inkinden farklıdır. Zira fenomenolojinin şimdi "dünyanın ve aklın *gizemini*" açığa çıkarma uğraşına giriştiği bildirilir. O kimi zaman bir "*ilişki kurma*", yani kendini icraatıyla meşrulaştıran "bir şiddet eylemi" olarak bile adlandırılır (*PP* XVI).

Fenomenolojinin bu yorumu ne kadar meşru sayılabilir? Metinlere aşina olan herhangi biri için –ve Merleau-Ponty bunu reddetmiyordu– Husserl'in kendi beyanlarının çok daha ötesinde bir tahminde bulunmuş olduğundan şüphe duyulamaz. Bu konudaki tek soru bu tahminlerin Husserl'in dile getirdiği niyetleri söz konusu olduğunda gerekçelendirilip gerekçelendirilemeyeceği olabilir. Husserl'in çalışmalarının Leuven edisyonunun sürekli eksik olması bu meseledeki herhangi bir tartışmayı vakitsiz kılmaktadır. Bu arada, Merleau-Ponty'nin fenomenoloji kavrayışını kendi meziyetleri üzerinden incelemek için her neden

vardır. Bu nihai ölçütünün "şeylerin kendileri"ne yönelik bir hükme dönüştüğü bir felsefe için bir anlamda yalnızca belirleyici bir sınamadır. Bu sınama, öncelikle Merleau-Ponty'nin yönteminin uygulanması temelinde, özellikle *Phénoménologie de la perception*'de ele alınmalıdır.

Aslında bu çalışma ayrı *Préface*'da tanımlanan prosedürleri açıkça ve metodik olarak uygulama girişimini içermez. Söz konusu kitabın Girişi algının doğası hakkındaki "klasik önyargılar"a yönelik ayrıntılı bir eleştiriden "fenomenlere dönüş" zorunluluğunun tanıtlanmasına doğru ilerler. Üç ana bölümle ilişkili olarak, sırasıyla algının ve algılandığı şekliyle dünyanın seyir noktası olarak bedenle ilgilenen ilk ikisi Merleau-Ponty'nin psikolojiyle başlayan, ancak onunla sınırlanmayan "ilk düşünüm" olarak adlandırdığı şeyin uygulamalarıdır. Onun işlevi algılandığı ya da yaşandığı şekliyle "fenomenal sahayı" tanımlamaktır. Ancak daha yakından bakıldığında, bu fenomenal sahanın kendine-yeter ve kendinden-açıklayıcı olmadığı ortaya çıkar. Gestalt ve anlam gibi özellikler salt ilineksel verilerden fazlasıdır. Bunlar kendilerini bilincimizde kurma ya da tesis etme biçimine yönelik soruya yol açarlar. Bu yeni soru ışığında, algıların dünyasının göründüğü saha olarak kabul edilen fenomenal saha, transendental sahaya dönüşür. Burada "daha radikal düşünüme" "fenomenin fenomeni"ni araştırması için ihtiyaç duyulur (*PP* 77, 419). Bu şekilde kavranan transendental fenomenoloji, -ilksel fenomenlerin kendilerini üzerine kurduğu- transendental zemin olarak fenomenolojik *cogito*'nun yeniden incelenmesine – *cogito*'dan daha temel bir katman ya da "Logos", yani "varoluş" bulma ümidiyle– odaklanacaktır. Üçüncü ve son bölüm, aslında en kısa olanıdır, aşağıdaki özel bir altbölümde irdelenecek olan "Kendi-için-olmaklık (*être-pour-soi*) ve Dünya-içinde-olmaklık (*être-au-monde*)" başlığıyla bu girişime adanır.

Kartezyen anlamda saf bilince dayanmayan transendental sahanın bu yeniden yorumundan ayrı olarak, Merleau-Ponty'nin transendental varoluşu hiçbir şekilde gayrı-şahsi ya da bireyüstü bir özne anlamına gelmez. Bunu geleneksel idealist trensendentalizmle transendental fenomenoloji arasındaki bir fark olarak özellikle vurgular. Zira transendental özne her yerde ve hiçbir yerde konumlanan ayrı bir entite değildir artık; onun merkezi bireysel varoluşumuzdur (*PP* 75 vd.). Elbette ki, Merleau-Ponty'nin fenomenolojik yönteminin ikinci evresine yönelik açık-

lamaları çok açık değildir. Görünüşe göre özel hiçbir teknik içerilmez, yalnızca düşünümümüz yönündeki bir değişim, özellikle fenomenal sahadan ona *yönelik* bilincimize ve bilhassa onun zamansal yapısına dair bir değişimdir. Sırası gelince bu, algının ve olanağının temelini açığa kavuşturmalıdır. "İlişkilenmiş bilincin" "dünya dâhilinde" olduğu ya da dünya için mevcut olduğu yönündeki temel gerçeği tanıtlayacaktır bu. Bununla birlikte, iki düşünümü tanımlarken, Husserl'in indirgemelerine açık bir atıf olmadığı gibi Husserl'in belli tanımlarının herhangi biriyle paralellik kurma girişimi de yoktur. Merleau-Ponty'nin tekniği, basitçe eldeki fenomenlerin hakkını verme girişimiyle, Husserl'in yöntemlerinin özel bir değerlendirilmesi olmadan geliştirilmişe benziyor. Hazırlık niteliğindeki bir özet yoluyla, Merleau-Ponty'nin kastettiği ilk fenomenolojik düşünümün, bilimsel yorumlardan, eklemelerden ve çıkarmalardan ve de felsefi önyargılardan bağımsız olarak, dünyayı deneyimlendiği şekliyle görme ve betimleme girişiminden ibaret olduğu açıklanabilir; ya da daha kısa ve özlü ifade edersek, Husserl'in kullandığı anlamda *Lebenswelt* çalışmasına dayanmaktadır. İkinci fenomenolojik düşünüm, bu düşünümü dünyayla onun göründüğü özne –ya da özellikle algılayan– arasındaki ilişkiye yönelterek fenomenlerle temasımızı izah etme girişimidir.

Merleau-Ponty'nin fenomenoloji kavrayışına yönelik daha eksiksiz bir anlayış için kullanılabilecek geç dönemindeki yarıresmi bir metin, 1950/1951 tarihli *İnsani Bilimler ve Fenomenoloji* başlıklı Sorbonne dersinin teksirle çoğaltılmış bir örneğidir. Ne yazık ki yalnızca bu metnin –Husserl'in insani bilimlere dair kavrayışıyla ilgili olan ve Scheler ile Heidegger'e dair kısa yorumları içeren– Girişi ve İlk Bölümü yayımlanmıştır. Dolayısıyla bu olsa olsa insani bilimlerin, yani psikoloji, sosyoloji, tarih ve dilbilimin, problemlerinin bakış açısından görülen Husserl'in fenomenolojisinin eleştirel bir tasviri olarak hizmet edebilir. Onun asıl değeri Merleau-Ponty'nin özellikle mutlak bilgiye ulaşıldığı yönündeki çok daha dogmatik iddiaları söz konusu olduğunda Scheler ve Heidegger'e karşı genellikle tarafını tuttuğu Husserl'in bakış açısını daha eksiksiz değerlendirmemize izin vermesidir. Öte yandan, bu metinde bile Merleau-Ponty genellikle Husserl'in sınırlarını zorlamıştır. Böylece, Husserl'in fenomenoloji ve betimleyici psikoloji arasındaki özsel paralellik hakkındaki görüşü yerine, onların fiilen homojenliği tezini ortaya koymuştu

(s. 32). Bilimsel tümevarımın ve fenomenolojik görünün (*Wesensschau*) özünde aynı şey olduğunu bile iddia ediyordu. Sartre'ın da ifade ettiği üzere, onun için özlere dair bilgimizin kesinliğiyle olgulara yönelik bilgimizin salt olanağı arasındaki keskin kopuş da yoktu. Fenomenoloji ve insan bilimleri birbirine yaklaşmaktadır. Merleau-Ponty'nin bu yeni yorum için sunduğu ana kanıt Husserl'in son on yılından gelmektedir. Ancak insani bilimlerin incelenmesi için başka kanıtları da vaat ediyordu. *Signes*'de yeniden yayımlanan "Filozof ve Sosyoloji" (1951) başlıklı makale bu kanıtlardan bazılarını sunmaktadır.

Merleau-Ponty'nin fenomenoloji ve bilimin özsel birliğine yaptığı yeni vurgu ilk bakışta şaşırtıcı gelebilir. Belli bir kaynağa da işaret ediyor olabilir. Zira, *Algının Fenomenolojisi*'nde, özellikle Önsöz'de, Merleau-Ponty tarzı bir fenomenolojinin Husserl'in kesin bir bilim olarak felsefe idealiyle ilgili olan her şeye nasıl direndiği konusunda insanda merak uyandıran mükerrer bilim karşıtı ifadeler buluruz. Bu nedenle, "şeylere geri dönmek bilimin bir reddiyle (*désaveu*) başlamak anlamına gelir" diye bildiriyordu (*PP* II), yalnız başına okunduğunda kulağa fazlasıyla bilim-karşıtı bir tavrın ifadesi gibi gelen bir formülasyon. Yine de bunun ve benzer paragrafların daha yakından bir incelemesi bilimin özgül Fransızca kavrayışı ışığında yorumlanması gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır; bu kavrayışa göre, bilim "nesnel" bir yaklaşımla çakışmaktadır; söz konusu yaklaşıma göre dışsal bir yan yanalıkta (*partes extra partes*) ve nedensel etkileşimler içinde yalnızca "şeyler" (*choses*) vardır ve bu yaklaşım yaşanan deneyimin ve bu deneyimin içinde taşıdığı anlamların somutluğunu göz ardı eder. Kısacası, bu, Whitehead'ın *Bilim ve Modern Dünya*'sının somut bilimidir. Merleau-Ponty'nin düşüncesinde soyut bilimin nesnelliği öznel olarak yaşanan deneyimlere ve anlamlarına yönelik bir değerlendirmeden kaçınan insani bilimlerde çökmektedir. Bu nedenle Merleau-Ponty'yi burada insani bilimler ve fenomenolojinin tam anlamıyla yakınlaştığını iddia ederken bulmamız şaşırtıcı değildir.

Merleau-Ponty'nin Husserl'in kesin bir bilim olarak fenomenoloji idealine bağlı kalacak kadar ileri gidip gitmeyeceği başka bir sorudur. Elbette ki Merleau-Ponty bu ideale özellikle erken dönem Husserl'in iddia etmiş olduğundan çok daha müphem, göreli ve kararsız bir anlam yüklüyordu. Yalnızca kapsam bakımından genişleyen anlamının ve uğraşının zorluklarının sonucu

olarak, Husserl fenomenolojinin mutlak ve nihai bir içgörüye ulaşma fırsatlarına yönelik daha mütevazı bir tahmine ulaşmıştır; bu konuda olsa olsa sonsuz bir amaca yakınlaşmak umut edilebilirdi. Epistemolojik tevazuya ve hatta kabullenişe yönelik bu tür açıklamalar, Husserl'in erken döneminde tarihselciliğin ve diğer görelilikçilerin saldırılarına karşı mutlak bilgiyi müdafaasından daha çok Merleau-Ponty'nin oluşum hâlindeki ve özünde tarihsel olan hakikat kavrayışıyla uyumludur. Merleau-Ponty için fenomenolojinin bir bilim olduğunu söylemek açıkçası çok ileri gitmek olurdu. Ancak bu hakikat kavrayışını, söz konusu kavrayış, tüm bilimlerin –insani bilimlerin yanı sıra "nesnel" bilimlerin de– başlangıç noktası olan yaşanan deneyim fenomenlerini düşünümsel olarak betimlediğinde, tüm bilimin temeli olarak adlandırmak hâlâ mantıklıdır. Yaşam fenomenini gerçeğine mümkün olduğunca sadık kalarak araştırma ve betimleme girişimi elbette ki dünyamızı araştıran herhangi insani girişim gibi bir araştırma olarak kabul edileceği iddiasını öne sürmektedir.

5. *Fenomenolojisindeki Bazı Kilit Bölümler*

Merleau-Ponty'nin şahsen fenomenolojiyi felsefeyle uyumlu hâle getirmiş olması onun tüm felsefesini fenomenoloji kavrayışının bir örneği olarak elverişli hâle getirecektir. Uzay ve dengeye yönelik değerlendirmeler böyle bir seçeneği ortadan kaldırmaktadır. İleriki sayfalarda amaçlanan uzlaşma Merleau-Ponty'nin felsefesinin kuş bakışı görüşüyle fenomenolojik yöntemini işbaşında gösterebilen parçalarından bazılarına yönelik daha ayrıntılı bir takdimi birleştirmektir. Merleau-Ponty'nin temel fenomenolojik katmanının iki merkezi konusu olarak davranış ve algıya yönelik iki ana kitabının tavsifiyle başlayacağım ve bu sahalardaki en karakteristik betimlemelerin bazılarına yoğunlaşacağım. Son altbölümlerde dolaysız yaşam dünyası (*Lebenswelt*) seviyesi üzerindeki fenomenlere yönelik bitmemiş çalışmasının örneklerini de sunmaya çalışacağım, özellikle söz ve dil gibi kültürel fenomenler kapsamında.

A. DAVRANIŞIN YAPISI VE "GESTALT" FENOMENOLOJİSİ – erken dönem Merleau-Ponty'nin en karakteristik özelliği bilimi bir çıkış noktası olarak kullandığı yere ve yalnızca yeni fenomenolojik bir çözümün onun ortaya koyduğu sorunlara hak-

kını verebileceği noktaya doğru metodik olarak hareket edeceği somut ve zahmetli bir tarzdır. Bu özellikle –okuru nesnel bir davranışçılıktan gestalt psikolojisi vasıtasıyla yeni bir gestalt fenomenolojisine doğru götürdüğü– ilk çalışması için doğrudur.

Merleau-Ponty davranışçılığı, "aptalca bir şey" (C. D. Broad) olarak gören oldukça az sayıdaki psikolog ve felsefeci gibi bir kenara atmaz. Onunla kendi zemini üzerinde karşılaşmaya ve davranışın yalnızca salt fizyolojik yorumunun yetersizliğini değil, aynı zamanda oldukça meşru olarak, yerli yerinde değerlendirdiği bir kavramın ve tam anlamıyla ele alındığında, ne zihinselcilik-karşıtı ne de zihinselci olan bir felsefe ve psikolojideki en değerli bağ olabilecek bir kavramın tüm içerimlerini de göstermeye çalışıyordu. Davranışçılıkta yanlış olan, onun davranış kavramı değildir. Ancak tam manasıyla anlaşılan davranış salt dışsal hareketlerden fazlasıdır. Yeni fenomenolojik ve varoluşsal yaklaşım söz konusu terimin bu çok zengin anlamını ortaya çıkarabilir.[24] Bütün olarak ele alındığında "bu, maddi bir gerçeklik olmadığı gibi psişik bir gerçeklik de değildir, ancak dışsal dünyanın ya da içsel yaşamın kendisine ait olmayan bir yapıdır" (*SC* 197).

Merleau-Ponty Watsoncu fizyologların "refleksoloji"sinin bir incelemesiyle başlıyordu. Bu incelemenin en önemli sonucu yalnızca uyaranların nesnel doğasından hareketle tepkileri tahmin etmenin imkânsız oluşudur. Bu aslında onu etkileyebilecek uyaranları belirleyen organizmadır. Aslında tüm refleks zinciri uyaran ve tepkinin ortak ilişkisini denetleyen dengelenmiş bir gestalt örüntüsü oluşturur. John Dewey'in "*Psikolojide Refleks Yayı Kavramı*" (1896) eleştirisinin bu eleştirel revizyonun büyük bir bölümünü önceden tahmin ettiği söylenebilir.

Benzer bir tarzda Merleau-Ponty Pavlov'un şartlı refleksleriyle başlayan, daha yüksek türdeki davranışları inceliyordu. Bu teorinin ortaya çıkan belli boşlukları, özellikle Gelb ve Goldstein'in beyin lezyonları ve onların kompensasyonu* üzerine yapılan çalışmalarla ortaya koydukları şeyler, tüm davranışın yalnızca ges-

---

[24] Merleau-Ponty, John Watson'un fizyolojik ve "çevresel" bakış açısından materyalist yorumuyla, "fiziksel ve toplumsal bir dünyayla bir çatışma ve süreğen bir uzlaşma olarak insan tasviri" arasında gidip geldiğini düşünüyordu; söz konusu "çevresel" yorum davranışta, insan ve dünyası arasındaki bir ilişkiyi görür (SC 3, not).

* İnsan vücudunda ya da beyninde bir bölgenin çalışmasının bozulduğunda başka bölüm ya da organların onun işlevini yapması -çn.

taltçı bir yorumunun söz konusu fenomenleri açıklayabileceğini yeniden göstermektedir. Merleau-Ponty'nin nihayetinde söylediği gibi: "Davranış bir gestalttır".

Ancak Merleau-Ponty gestalt teorisinin davranışın yorumlanması için üstünlüğüne ve kaçınılmazlığına inansa da bu teoriyle durmamıştır. Onun, özellikle Wolfgang Köhler'in ortaya koyduğu şekliyle gestalt teorisine yönelik ana eleştirisi, bu teorinin yeterince ileri gitmediği, fiziksel fenomenlerin hâlâ psişik fenomenler üzerindeki üstünlüğünü ve nedensel kontrolünü kabul eden "natüralist" bir teori olduğudur. Merleau-Ponty için gestalt fenomenlerini fiziksel nedenlere bağlı kılmaya yönelik bu girişim felsefi-olmayan bir realizmin kalıntısıydı.[25] Tutarlı bir gestalt fenomenolojisi açıklamasını, doğrudan deneyimde verili olduğu şekliyle fenomenlere yönelik bir çalışmaya, onların nedensel kökenleri hakkındaki hipotezlere başvurmadan, dayandırmak zorundadır. Ancak bu, davranışı salt bilinç fenomenlerine indirgemek anlamına gelmez. Bu noktada Merleau-Ponty "varoluş" terimini davranışın ne yalnızca fiziksel ne de bütünüyle psişik olduğu yönündeki içgörünün bir ifadesi olarak takdim ediyordu. Bu, bir "varolma tarzı"dır: "Yaşayan varlıkları içerdiği sürece dünya artık birbiriyle yan yana duran parçalarla dolu madde değildir, ancak davranışın ortaya çıktığı yerlerde kendini "dışa vurur/boşaltır" (*se creuser*) (*SC* 136). Bu metaforun anlamı görünüşe göre bu davranışın evrenin dokusundaki bir kırılmadan daha çok, Hegel'e göre ve son zamanlarda da Sartre'a göre yalnızca bir oyuk (*creux*) değil, aynı zamanda bir delik (*trou*) olan tüm bilinçteki bir kopuş olduğudur. Davranış odak noktalarda temerküz etmesine izin veren varolanın kompakt dokusundaki bir dekompresyonu/basıncın-boşaltılmasını belirtir. Dolayısıyla, Merleau-Ponty'nin anladığı şekliyle, varoluş davranışın bilinç-öncesi tipini, geçirimsiz/opak bir Kendindeyle şeffaf bir Kendi-için (bilinç) arasındaki bir geçişi temsil eder. Varoluş bu nedenle hiçbir şekilde insan varlıklarıyla sınırlanamaz. Tüm yaşayan varlıklar insan formundan farklı olsa da bir tür varoluşa sahiptir.

Özellikle ilgi çekici olan, Merleau-Ponty'nin sırasıyla sinkretik/bağdaştırıcı formlar, ayrılabilir formlar ve sembolik formlar

---

[25] Merleau-Ponty'nin kimi zaman fenomenolojiyle olan tarihsel bağlantılara olduğundan fazla değer biçen gestalt psikolojisi perspektifi. Ayrıca bakınız *PP* 62 not, ve *SN* 166-176.

olarak adlandırdığı üç davranış tipini tanımlama girişimidir. Kısacası ve eksik bir şekilde betimlersek, sinkretik/bağdaştırıcı formlar (*formes syncrétiques*) uyaran ve yanıtın "birlikte oluştuğu" yerde gerçekleşir, yani çevreleriyle o kadar yakından bağlantılıdır ki uyarandaki herhangi bir değişim tepkiyi engelleyecektir. Bu model daha aşağı organizmalar düzeyinin karakteristiğidir. Ayrılabilir formlar (*formes amovibles*) davranışın artık özdeş uyaran olmadığı, ancak belirleyici faktör olan tüm durumla ilişkili gestaltı olduğu (örneğin, muhtemelen aynı mutlak tona sahip olan diğer uyaranlarla ilişkili göreli parlaklık) davranış kalıplarında gerçekleşir. Köhler'in şempanzelerinin zekâ seviyesindeki hayvanlar bile, uyaranlar ve davranış arasındaki ilişkide bu formların tesadüfi keşfine bağlı kalıyormuş gibi görünmektedir. Sembolik formlar, uyaran ve tepkinin özel edimlerin tesis ettiği sistematik ilkeler sayesinde ilişkilendiği davranış karakteristiğidir. Onlar yalnızca –referans çerçevelerini kendi inisiyatiflerine göre değiştirebilen– insan varolanları düzeyinde bilinirler.

Merleau-Ponty davranışın bu tür gestaltçı yorumuna dayanarak bundan sonra doğanın farklı düzenlerini karşılaştırma görevini üstlenmiştir. Sonuç fiziksel, biyolojik ya da dirimsel düzeyleri ve farklı konfigürasyonları bakımından insanı belirleyen bir doğa felsefesiydi. Onların hiçbiri yeni temel ilkeleri gerektirmez, ancak onlar yalnızca davranışın yeniden-yapılandırılmasını gerektirir. Bu nedenle fiziksel düzen dışsal faktörlerin bir dengelenmesiyle belirlenir. Canlı bir organizma Merleau-Ponty'nin, yorumunu Kurt Goldstein'a borçlu olduğu faktörler arasında döngüsel ya da "diyalektik" süreçlerle sürdürülen bir denge olarak tanımlanabilir; dirimselci ilkelere ya da Bergson'un *élan vital*'i gibi savunulamaz metafizik hipotezlere başvurmaya gerek yoktur. İnsani düzeyde formların bu dengesi kültürel dünyada ifade edildiği şekliyle insanın yönelimlerine bağlıdır; bu denge bakış açılarını ve amaçlarını seçme ve değiştirme kudretine dayanmaktadır, zira insanın kendini olanaklarına yöneltme ve verili olan ve tercih edilen anlamları bile aşma (*dépasser*) yetisi vardır.

Fiiliyatta eksiksiz bir metafizik olan bu altbölüm Merleau-Ponty'nin asıl problemi için bulgularının, bilinç ve doğa arasındaki ilişkilere yönelik bulguların, sistematik anlam ve önemini değerlendirdiği nispeten kısa son bölüme götürmektedir. Burada amaçlanan şey davranışın nedensel izahını yapan naif realizmle davranışı münhasıran bilinçten türeten eleştirel ya da idealist çö-

züm arasındaki tutumdur. Merleau-Ponty'nin tasarladığı yanıt form, yapı ve anlama dair yeni kavramların temel dayanaklara sahip olduğu sistematik bir algı fenomenolojisi vasıtasıyla bulunabilir. Bununla birlikte, *La Structure du comportement*'un bu son bölümü böyle bir girişime ortam hazırlamaktan ve onun yönünün ilk emarelerini sunmaktan daha fazlasını yapamaz.

Bir bütün olarak söz konusu kitap açıkça fenomenolojik olan bir incelemenin karakteristiklerini sunmadığı gibi böyle yapıyor gibi de görünmez. Bu çoğunlukla bilimden, özellikle -daha az doğrudan verili materyalleriyle hayvan psikolojisinin de dâhil olduğu- psikolojiden türetilen materyale dayanmaktadır. *La Structure du comportement* bu nedenle mekanik davranışçılığın yetersizliğine ve daha az da olsa, gestalt psikolojisinin yetersizliklerine dayanan yeni bir başlangıca duyulan ihtiyacın tanıtlanması yoluyla fenomenolojiye bir prolegomena olarak görülmelidir genellikle. Bununla birlikte, Merleau-Ponty'nin ilk kitabı bile fenomenolojik bir çerçeveye uyan kayda değer sayıdaki sonuçları örtük olarak içermektedir. Bir yapı olarak davranış ve davranışın ana türleri hakkında konuştuğumuz şeyler, davranışın özüne ve bağlamıyla ilişkilerine yönelik fenomenolojik içgörüleri olarak da ortaya konulabilir.

B. ALGI - Algının "önceliği" Merleau-Ponty'nin değerli tezidir ve algının fenomenolojisi felsefesinin merkezi parçasıdır. Bununla birlikte, bu durumda "öncelik"in, Kant'ın pratik aklının önceliği durumunda olduğu gibi belirleyici olmayan bir apaçıklık durumunda da algının münhasır hakkı ya da onun imtiyazı anlamına dahi gelmediğini fark etmek önemlidir. Bu, algının tüm bilginin temel seviyesini oluşturduğu ve onun çalışmasının kültürel dünya ve özellikle de biliminkiler gibi diğer tüm katmanları öncelemesi gerektiği anlamına gelir sadece.

Merleau-Ponty'nin, algının alışılageldik çalışmalarıyla ve özellikle -o zamanlar Merleau-Ponty'nin görünüşe göre bilmediği H. H. Price'ın etkileyici kitabının bir örnek olarak hizmet edebileceği- Anglo-Amerikan dünyada algıya yönelik felsefi çalışmalarla karşılaştırıldığında algının fenomenolojisinin amacının bütünüyle farkında olmak çok daha önemlidir.[26] Temas noktalarını belirlemek zor olmamakla birlikte fazlasıyla zahmete değer

[26] H. H. Price, *Perception, 1933.*

olacaktır. Zira Price "nesnel bilim" aracılığıyla algıya yönelik izahlarının ve özellikle de "nedensel teori"ye yönelik açıklamalarının eleştirisi kadar eleştireldir; sağduyusal realizme yönelik değişikliğe uğratılmış müdafaası Merleau-Ponty'nin fenomenlere dönüşüyle paraleldir. Ancak Merleau-Ponty'ninki gibi bir çalışmanın Price'inkinden farklılaşmaya başladığı nokta duyu-verilerinin, anlamın ya da duyulabilir olanlara yönelik temel konuların herhangi bir tartışmasının yokluğudur. Bu yokluk hiçbir şekilde tesadüfi değildir. Zira Merleau-Ponty'nin belirttiği ana noktalardan biri "diğer renk yamalarının arkaplanlarından öne çıkan ve belli görsel derinliğe sahip biraz çıkıntılı bir şekil ve dairenin kırmızı yamaları" gibi anlamsız parçaların reddidir; bu, Price'ın bir domatesin duyu-verilerine yönelik betimlemesidir (*Algı*, s. 3). Zira Merleau-Ponty için Price'ın anlamsız verileri gibi bir şey yoktur.

Merleau-Ponty'nin algıya yaklaşımının Husserl'in tesis ettiği standart fenomenolojik kalıpla basitçe çakıştığı anlamına gelmez. Aslında Husserl'in bir nesnenin bedensel olarak verili olduğu (*leibhafte Selbstgegebenheit*) edim olarak algıya yönelik tanımından söz ettiğine dair bir şey bulamayız. Önceki öngörülerin ("boş yönelimler") doldurulma edimi olarak algıya yönelik pek atıf olmadığı gibi Husserl'in ünlü perspektiflenmelerine (*Abschattungen*), algının değişikliğe-uğrayışlarına, algısal edimlerin çeşitli sunulma tarzlarına ve onları algılama edimlerine de pek az atıf vardır. Zira Merleau-Ponty'nin kitabı kendi başına bir algı çalışması olmadığı gibi salt algı adına yapılan bir çalışma da değildir. Kapsamlı bir başlığa karşın, algı konusundaki nihai fenomenolojik monograf değildir bu. Daha azını ve daha fazlasını içermektedir. Daha azını içerir: Çünkü kendi başlarına fenomenler dizisine duyulan ilgiyi göz ardı eder; daha fazlasını içerir; geleneksel anlamda algı fenomenini uzak ara aşan bir felsefenin özünü içinde barındırmaktadır. Merleau-Ponty'nin algı fenomenolojisi, tüm bilimsel yorumdan önce verili olduğu hâliyle dünya deneyimimizdeki temel katmanları keşfetme girişimidir. Algı kabaca bu katmana öncelikli erişimimizdir. Bu nedenle ana görev dünyanın kendini olabildiğince somut olarak nasıl sunduğunu, onun anlamlarını ve anlamın yokluğunu, açıklıklarını ve belirsizliklerini ortadan kaldırmadan görmek ve betimlemektir. *Phénoménologie de la perception* aslında algılayan edimin fenomenolojisinden ziyade algılandığı şekliyle dünyanın fenomenolojisidir.

Söz konusu kitabın ana temalarına yönelik kısa bir inceleme bunu görünür kılmanın en iyi yolu olacaktır. Merleau-Ponty'nin genel fenomenoloji kavrayışını içeren ve önceleyen altbölümde tartışılan Önsözden sonra, Giriş algılanan yaşam dünyasına (*Lebenswelt*) yönelik fenomenlere geri dönüş yolunu hazırlama görevini üstlenmektedir. Bu "dönüş" iki tür "klasik önyargı"yla tıkanır: "Empirizm" ve "zihinselcilik" ("intellectualism"). Her ikisi de kökenlerini Merleau-Ponty'nin "dünyanın önyargısı", yani ya algı fenomenlerini pasif bir şekilde ilişkilendiren ya da dikkat ya da yargı gibi edimlerle bir araya getirilen anlamsız duyu verilerinden ibaret olan önceden-verili nesnel dünyanın varsayımından kökenini alır. Bu "önyargı" psikolojinin "değişmezlik ilkesi" olarak adlandırdığı şeye dayanmaktadır; bu ilkeye göre her nesnel uyaran birebir ilişkide bir duyumla bağlantılıdır. Merleau-Ponty'nin çıkış noktası gestaltçıların elinde bu ilkenin ortadan kaldırılmasıdır: Öncelikle duyumlar dışsal uyaranlara değil, onların ait oldukları ve "anlam"larını belirleyen şekil-zemin bağlamına bağlıdır; bu "anlam" terimi Merleau-Ponty için, "form" (*Gestalt*) ve özü dahi içeren, aslında taşıyıcısının ötesindeki herhangi türden bir atıfı kapsayan alışılagelmedik geniş bir anlama sahiptir. Böyle bir bağlamda algıya giren öğeleri görmek geleneksel duyum teorisinde göz ardı edilen iki özelliği ortaya çıkarmaktadır: Bu öğelerin içsel olarak "sessiz" değil, "anlamlı" olduklarını; açık, belirlenimsiz ve müphem olduklarını; pek çok küçük ayrı blok gibi kapalı-, belirli- ve kesin-olmadıklarını. Yalnızca fenomenolojik bir açıklama bu çarpıtıcı başlangıcı bertaraf ettiği zaman, [söz konusu açıklama] "*ilk*" ya da "*psikolojik*" düşünüme sunulduğu şekliyle fenomenler sahasına dönebilir.

Merleau-Ponty'nin fenomenolojik yönteminin ilk evresi olarak bu düşünümün yürüttüğü fenomenal saharın keşfi kitabın üç bölümünün ilk ikisini ve kayda değer biçimde sayfalarının üçte ikisinden fazlasını ele alıyor. İlk bölüm insanın dünyaya erişiminin karakteristiği olarak bedeni ele almaktadır. Sinir sisteminin salt mekanik fizyolojisinin kendi bedenimize yönelik deneyimimizi basitçe açıklayamadığını tanıtlayarak –özellikle "hayalet uzuv ya da felç gibi "patolojik deneyimleri" ele alan bir tanıtlamayla– başlayan Merleau-Ponty kendi bedenimize yönelik deneyimimizin "varoluş"umuzda, yani "bedenimizde varolma" kipimizde temelini bulduğunu göstermeye çalışır. Son zamanlarda psikopatolojiden elde edilen materyallerden yararlanan va-

roluşsal analiz ilkin bedenin uzaysal ve motor örüntüleriyle ilgilenmektedir. Bundan sonra beden cinsiyetli bir varlık olarak incelenir; bu çalışmaların temeli tekrardan, beden deneyimimizin esas parçası olarak cinselliğin de varoluşumuzun bir işlevi ya da dışavurumu olduğunu gösteren belli psikopatolojik varyasyonlardır; tüm insan davranışlarının altta yatan nedensel faktörü olarak Freudcu cinsiyet yorumunda çarpıtılan bir olgu. Son olarak Merleau-Ponty bedeni kendini beden hareketlerinde, tekrardan bedenin ayrılmaz bir bileşen olarak deneyimlediği söz ve dilde dışa vuran bir varlık olarak inceler.

İkinci bölüm bedenimize erişimimizi sağlayan, algılandığı şekliyle dünyayı inceler (*le monde perçu*). İlkin duyum ele alınır. Yeni bir perspektifte renk gibi veriler varoluşumuzun "çevrimi"nde derinlemesine içerilecektir: Bakışımız (*regard*) ve veri birbirine bağlı bir bütün oluşturmaktadır. Duyumla meşgul (*engagés*) oluruz. Aynı varoluşsal ilişki uzay deneyimimizde bulunabilir. Yukarı ve aşağı, derinlik ve göreli hareket ve de tüm yaşam uzayımız gibi karakteristikler varoluş kipimizle ve onun organı, yani bedenle ilişkilidir. Anlaşılan o ki tüm değişen görünüşün nesnel kutbu olan "şey"in (*la chose*), bedenimizin sürekliliği içindeyken bu süreklilikle ilişkili olduğu (*PP* 366), aslında "bedenimizin ve yaşamımızın korelativi" olduğu da ortaya çıkmaktadır (*PP* 372). Böyle bir "şey"e yönelik anlık algımız aşkındır, çünkü diğer algısal perspektiflere atıfta bulunmaktadır. Benzer bir şekilde tikel herhangi şey ufku olarak "doğal dünya"ya açık atıfları içermektedir (*PP* 384). Son olarak, diğer insanlar ve insani ya da kültürel dünya doğal dünyanın ve algımızın resmi içinde bütünleştirilir. Zira "başkası" aslında herhangi bir şeye ait olan olası perspektifler örüntüsünün bir parçasıdır. Birlikte-varoluş bireysel varoluşumuzun doğal dünyasının özsel bir uzantısını temsil etmektedir.

Nispeten kısa üçüncü bölüm aşkınlıkları, belirsizlikleri ve hatta çelişkileriyle "*Lebenswelt*"imizin fenomenlerine yönelik salt "psikolojik" düşünümün ötesine geçmektedir. Burada Merleau-Ponty fenomenler dünyasının kendini bizde nasıl kurduğunu, onun nasıl "mümkün" olduğunu göstermek istemektedir. "Kendi-için-Varlık" (*L'Être-pour-soi*) ve "dünya-içinde-Varlık" (*L'Être-au-monde*) altında, Kartezyen *cogito*'yu (bilinç) "dünya içindeki mevcudiyet"imizin "hakiki *cogito*"suyla ikâme etme işini üstlenir. Bu bölüm kendinde algıyla değil, onun olanağıyla ilgili ol-

duğu için, Merleau-Ponty'nin fenomenolojisinin en özgün niteliğini özel bir bölümde ele alacağım.

Merleau-Ponty'nin algıyı ele alışında şimdiye dek temel anlamda yeni olarak kabul edilebilecek ne vardır? İlk bakışta öyle görünüyor ki bunun pek azı algının yapısına dair fenomenolojik içgörüler stokuna eklenmelidir. Onun en kayda değer yönü algılanan nesnelere ve –dolaysız duyu nesnelerin algısıyla alışılageldik meşguliyetimizin çok ötesindeki– algısal dünyanın pek çok alanı üzerindeki kapsamına yönelik somut çalışmadır. Ancak çok daha özgün nitelikler vardır. Bunları ortaya koymanın en iyi yolu Merleau-Ponty'nin algının doğası için yaptığı en kısa ve öz formüllerden bazılarını incelemektir.

"Algılamak veriler topluluğundan fışkıran (*jaillir*) içkin bir anlamı görmek" (*PP* 30) ya da "herhangi bir yargıdan önce anlamlı bir formda içkin bir anlamı ele geçirmektir" (*PP* 44). Bu açıklamalardan hareketle algı, yorumlarımızdan önce dünyada hâlihazırda fiilen mevcut olan temel anlamı belirlemek için tasarlanan bir edim olarak ortaya çıkar. Belirli bir nitelikle yüklenen edimler tarafından donatıldığı değil de keşfedildiği şekliyle anlama yapılan bu vurgu, mutlak anlamda bir yenilik olmasa da kesinlikle yenidir.

En az onun kadar önemli olan şey, algının "tüm doğruluğu içine kendini yerleştirmek için olası tüm kuşkuları tek darbede yıkıp geçen (*traverser*) bir insan edimi" olarak tanımlamasıdır (*PP* 50). Bu ilk bakışta algının özünde gerçeğe uygun olduğu yönündeki oldukça abartılı bir iddia gibi görünebilir. Bunun Merleau-Ponty'nin karısı olmaması şu türden bir geç dönem formülasyonundan elde edilebilir: "Algılamak deneyimlerin tüm geleceğini bunun tam anlamıyla güvencesini vermeyen şimdide bir çırpıda kotarır (*engager*)" (*PP* 344). Algılamak bu nedenle hiçbir şekilde yanılsamaya-dirençli değildir, ancak tikel herhangi bir nesne söz konusu olduğunda her zaman bir risk taşır. John Dewey gibi Merleau-Ponty de kesinliğe yönelik mutlakçı bir soruşturmanın aşırılığını reddeder.

Algı için bu ilave formüllerin ana imâsı onun varoluşsal bir edim olarak, yalnızca edilgin olarak hemhâl olmadığımız, aynı zamanda sadece kısmen verili olan bir dünyada ilişkiye girdiğimiz bir edim olarak görünmekte olduğudur şimdi, çünkü o kısmen hep belirsiz olan ve kısmen de yaptığımız şeydir, çünkü biz önceden-verili bir dünyada "bedenlenme"mize bağlıyız. Bu ne

yalnızca algısal ne de yalnızca yaratıcı bir edimdir. Bizim dünyayla temelde belirsiz ilişkimizi dışavurur. Algının bu varoluşsal rolü açıkça tartışmalı olsa da Merleau-Ponty'nin algı teorisinin en orijinal özelliğini teşkil etmektedir.

Öte yandan bu, varoluşsal çerçevenin kabulüne bağlı olmayan kitabının diğer başarılarını dışlamaz. Onlar genellikle göze çarpmadan bilinen meselelerle bağlantılı olarak geçer ve her zaman özellikle yeni olarak belirlenmezler. Algısal sahanın fenomenolojisi belki de daha spesifik olan bu fenomenolojik içgörüler arasında en kayda değeridir. Merleau-Ponty'nin açıklamasının seyrinde bulunabilecek diğer değerli katkılar söz konusu sahanın, yalnızca dolaylı ve tamamlanmadan verili olan şeyin daha belirsiz kısımlarını içerir. Ancak en önemlisi, ayrıntılı olmamakla birlikte, Sartre'nın ana vurgusunun beden deneyiminin toplumsal işlevi üzerine vurgu yaptığı *L'Être et le néant*'ın ilgili altbölümlerinde dâhil etmiş olduğu şeyin ya da Gabriel Marcel'in fiilen tanımlamaktan ziyade imâ ettiği şeyin kayda değer ölçüde ötesine geçen bedenin alışılagelmedik derecede kapsamlı fenomenolojisidir.

C. YENİ "COGITO": DÜNYADA-OLMAKLIK ("ÊTRE-AU-MONDE") – Özellikle Amerika'da fenomenolojiye önyargılı olmayan kulaklar için ana engellerden biri onun varsayılan Kartezyenizmiydi. Husserl'in şahsen *Logische Untersuchungen*'i yayımladıktan sonra Descartes'ta fenomenolojinin ana öncüsünü gördüğü, onu hiçbir zaman düalist metafiziğine dek takip etmese de inkâr edilemez. Descartes'ın *cogito*'su, ne kadar genişletilirse genişletilsin, Sartre'ın özgürlük öğretisiyle O'nun için yakından ilişkili olduğu dikkate alındığında, Sartre'ın aynı nedenlerden ötürü olmasa da kendini Kartezyen bir silsilede kabul ettiği de doğrudur. Fenomenolojinin de Kartezyen-karşıtı bir niteliği içerdiğini fark etmek çok daha önemlidir. Scheler, ben-bilgisinin idollerine dair eleştirisinde, tam bir Kartezyen karşıtıdır. Descartes'ta modern öznelciliğin ve nihayetinde de nihilizmin ana kaynağını gören Heidegger Kartezyenizm-karşıtlığının önde gelen Alman sesiydi. Bir anlamda çok daha şaşırtıcı olan, Merleau-Ponty'nin Kartezyen *cogito*'ya dair eleştirisiydi, zira eleştiren kişi öte yandan Husserl'in temel ve nihai yönelimlerini hayata geçirdiği iddiasında bulunan bir fenomenologdu. Merleau-Ponty'nin Kartezyen *cogito*'yu yeniden yorumlaması, fenomenoloji modeli-

ne en ikna edici katkı olmasa da aslında onun en özgün yorumudur.

Merleau-Ponty'nin bu noktadaki tutumunu tanımlamanın en iyi yolu "eski" *cogito*'ya dair eleştirileriyle başlamak olabilir. Merleau-Ponty bilincin şüphe-götürmezliğine ve algılamak ve hatta şüphe götürmek gibi çeşitli kiplerine itiraz eder. Bu nedenle algılananın varoluşu daima şüpheye açık olsa da algılamamızın böyle olmadığına inanmak da bir yanılsamadır. Algılanan, bir sanrıya dönüşür dönüşmez, onu gerçekten algılamamış olmadığımızı kabul etmemiz gerekir. Zira algılamak ve algılanmak ayrılamadığı gibi varsayılan şüphem her zaman gerçek şüphedir. Bu nedenle, *cogito*'nun içkin edimlerine aşkın cogitata'nınkinden daha büyük bir kesinlik atfetmek için sağlam bir neden yoktur. "Bilinç her yönüyle aşkınlıktır" (*de part en part*). Bununla birlikte, Merleau-Ponty'nin *cogito* öğretisini bütünüyle terk etmiş olduğu anlamına gelmez bu. Zira şu türden gayrişahsi formülasyonlarda ifadesini bulabilecek "hakiki *cogito*" (*cogito véritable*) vardır: Bilinç vardır, bir şey kendini gösterir, bir fenomen vardır" (*PP* 342). Bu "benim varlığımın ta kendisini, varlığımla ve dünyanın varlığıyla olan eşzamanlı temasımı oluşturan derin bir hareketi" açığa vurmaktadır. (*PP* 432). Ya da Merleau-Ponty'nin yeni ve tesirli ifadesini kullanırsak, yeni *cogito* dünya-içinde-olmaklığımdır (*être-au-monde*). Bu yeni *cogito*'yu bir yanılsama kanıtı olarak düşünmek yanıltıcı olurdu. Mümkün şüphenin ötesine geçmenin tek yolu, yani ister sevgi ister nefret isterse de etkili şüphe olsun, bir yükümlülük eylemiyle "kendini eyleme gözü kapalı fırlatmak/atmak"tır (*PP* 438). Şüphe götürmez tek bir bilinç bağlanılan bilinçtir. Aslında, Merleau-Ponty için bağlanılan bilinç (*conscience engagée*) tam da "varoluş" teriminin anlamını oluşturur.

Ancak *bağlanma* [engagement] özgürce seçilen bir yükümlülüğün iması değildir. Böyle bir yükümlülük bile bilincin hâlihazırda önceleyen bir yükümlülükle ve öncelikle de uzayda, eşit derecede önemli olarak tarihte, özellikle ana dilimiz formunda tezahür ederek belli bir bedende "bedenlenmesi"yle ve doğumuyla içerileceğini varsayar. Varlığın dışına hiçbir zaman bütünüyle çıkamam, şüphenin en radikal formuyla bile.

Öznellik bu nedenle "dünyadaki içkinlik" formunu varsayar (*PP* 464). Aslında, dünya deneyim sahamızdan başka bir şey değildir ve biz de sadece onun belli bir perspektifiyiz. Başka bir deyişle, içsel ve dışsal, öznel ve nesnel ayrılamaz. "Dünya içimiz-

deki her şeydir ve Ben kendi dışımdaki her şeyim" (*PP* 467). Biz "dünyadaki (*au monde*) mevcudiyet"iz, Heidegger'in ifade etmiş olduğu gibi, yalnızca dünya içinde (*dans le monde*) değil. *Algının Fenomenolojisi*'nin Antoine de Saint-Exupéry'nin *Pilote de Guerre*'inden yapılan şu sonuç cümlesini içermesi fazlasıyla kayda değerdir: "İnsan bir ilişkiler ilmiğinden başka bir şey değildir; yalnızca ilişkilerin insan için değeri vardır" (*PP* 529).

Cogito'nun böyle bir yeniden-yorumu Hem Kartezyen hem de Husserlci anlamda öznelciliğe kasıtlı bir meydan okuma olarak görülebilir. Elbette ki bu, öznellik olarak öznelliğin reddedildiği anlamına gelmez. Ancak öznel olanın, kapsayıcı bir yapının sadece ayrılmaz bir çehresi olduğunu imâ eder.

Merleau-Ponty fenomenolojiyi Kartezyenizmden özgürleşmekte ne denli başarılı olmuştur? Bu hedef ne denli meşrudur? İkinci soruyla başlamamız gerekirse, metafizikçi Descartes'ın "ruh"un ölümsüzlüğü tezine duyduğu ilgiyle gerekçelendirdiği şüphesinin Merleau-Ponty'yi, pek çoklarının yapmış olduğu gibi –bedenden farklı bir akışkanlık olsa da kolayca tanınabilen bir farklılığıyla birinci şahsın ifade ettiği kaçınılmaz bir fenomeni ısrarla vurgulayan fenomenolog– Descartes'ten fazlasıyla şüphe duymaya sevk edip etmediğini merak edebiliriz. Doğrudur, ben'in deneyimlenmesi bile yanılsamaya dayanıklı değildir. Ancak bu, ego fenomeninin kendini diğer fenomenler kadar açık ve seçik sunmasını engellemez. Bunun yanı sıra, *cogito*'nun herhangi tikel bir formunun mümkün şüphenin dışında olmadığını bildirerek ne kadar geri çekilirsek çekilelim, en azından şüphemizin şüphesinin bir bilinci ve bunun devamı söz konusudur. En azından bu bilinçlerden biri başkalarının şüphe duyabilmesi için şüphe duyulamaz olmalıdır.

"Dünya içinde mevcudiyet", ilk bakışta *ego cogito*'yu, sonunda özne ve nesne arasındaki epistemolojinin dolduramadığı boşluğu dolduran nötr bir veriyle oldukça ustalıklı bir ikame etme şekli olarak görünebilir. Bu gerçekten de böyle midir? Hangi anlamda dünyayla temas içinde olduğumuzu gerçekten iddia edebiliriz? Böyle bir iddianın bedeli, şayet dogmatik olmak istemiyorsak, dünya kavramımızın varolan bir şeyden, onunla ister temasta olalım isterse olmayalım, içine yerleştirilmişliğimizden farklı olmayan bir şeye doğru rütbesinin düşürülmesi değil midir? Böylelikle dünya Merleau-Ponty'nin kimi zaman "dünyalararası" (*intermonde*) diye adlandırdığı şeye dönüşmektedir.

Peki bu dünya gerçekten hakkında konuşma hakkımızın olduğu tek dünyaysa? Realistlerin *en-soi*'sının gerçekten de tıpkı idealistlerin öznesi gibi terk edilmesi gerekiyorsa? O zaman, dünyayla temasımızı yitirdiğimiz andan itibaren "dünya"dan artakalanın ne olacağı sorusuna cevap vermek zorunda kalacağız. Dünya içindeki mevcudiyetimizi kabaca ileri sürmek Gordion düğümünü çözme yerine kesme girişimi gibi görünmektedir. Merleau-Ponty'nin kılıcı bunu yapacak kadar bile güçlü müdür?

D. ÖZNELLİK VE ZAMANSALLIK – Bununla birlikte, öznellik kavramının bütünüyle yeniden-yorumlanması ve öznellik kavramının başka kelimelerle ifade edilmesi Merleau-Ponty'nin zaman ve zamansallık analizinin sonucudur. *Phénoménologie de la perception*'da "Zamansallık" üzerine olan can alıcı bölüm aslında Husserl'in zaman fenomenolojisini, Paul Claudel'den yapılan zamansallığın varoluşun anlamı olduğu yönündeki alıntıyı izleyen bir mottoyla başlayarak, *Sein und Zeit*'ından Merleau-Ponty'nin kapsamlı şekilde alıntı yaptığı Heidegger'inkiyle birleştirme girişimidir. Zaman, Merleau-Ponty'ye göre, nesnel dünyanın parçası değildir. Özellikle geçmiş ve gelecek, varlıktan "çekilir" (*se retirer*) ve bizim kendi öznelliğimizin boyutları olarak bulunabilir ancak (*PP* 471). Böylelikle onlar şimdimizin sahası içinde görünürlük kazanır. Şimdinin önceliğine yapılan bu vurgu Amerikalı okurlara, Merleau-Ponty'nin felsefesinin kimi zaman kayda değer ölçüde paralellik gösterdiği G. H. Mead'in *Şimdinin Felsefesi*'ni hatırlatabilir. Ancak Merleau-Ponty geçmiş ve geleceğin şimdiki-zaman bilincimize gömülmüşlüğünü çok daha somut olarak göstererek onların şimdiyle ilişkisini betimler. O bunu, giderek ilerlediğimizde şimdiki zamanın çok daha derinlere indiğini gösteren (Husserl'in içsel zaman bilinci üzerinde derslerinden biraz değiştirerek aldığı) bir diyagramla yapar. Başka bir fark daha bulunmaktadır: Geçmiş ve gelecek basitçe nesnel bir şimdiyle desteklenemez. Onlar zamansal bir varlık olan bir öznede vuku bulabilir ancak: Bir özne bu yönden bakıldığında "varlığın tamlığı"nı kesintiye uğratma gerçeğiyle ve ona perspektif fenomenini, Merleau-Ponty'nin görüşüne göre, varolmayışın fenomenini dahil etme olgusuyla tanımlanır (*PP* 481). O böylelikle şimdinin erimini geçerek geçmiş ve geleceğe uzatabilir. Merleau-Ponty öznenin bu niteliğini daha önce Hegel'in, Heidegger'in ve Sartre'ın benzer amaçlarla kullanmış olduğu bir

terimden yararlanarak "ekstatik" olarak adlandırır. Zamansallığın ve zamansal öznenin ekstatik karakteri birbiriyle o kadar yakından ilişkilidir ki Merleau-Ponty sonunda "zamanı özne olarak ve özneyi de zaman olarak" niteler. Bununla o, öznenin sadece zamanda olmadığını kasteder, zira özne zamanı varsaymakta ve zamanı yaşamaktadır (*PP* 483) ve zamanla ilişkiye girer (*engagé*): Zamana nüfuz eder.

Zamansallığın bu ekstatik uzanışı yalnızca öznelliği mümkün kılmakla kalmaz, aynı zamanda "anlam" ve aklı" da olanaklı kılar, zira onlar kendileri dışındaki gönderenlere yönelik bir hareketi imlemektedir. O bu nedenle "(bilinçli) edimin yönelimselliği" altında "işleyen [bir] yönelimselliği" kurmaktadır (*PP* 490). Bu tür edimlerin temeli, kendisi olmadığı bir şeye, kendini bir dünyaya yönelerek aşan bir şeye yönelmiş [oriented] ya da bir şeye doğru çekilmiş bir varlık olabilir ancak. Dolayısıyla, tekrar söylemek gerekirse, dünya özneden ayrılamadığı gibi, özne de dünyadan ayrılamaz (*PP* 491). Bu karşılıklı bağımlılık aynı zamanda, Merleau-Ponty'nin şimdiye dek fenomenolojinin bile çözmeyi başaramadığı idealizm ve realizm üzerine yaptığı sonsuz tartışmanın yerleşim alanıdır. Özne ve nesnenin ortak bağımlılığının tanınması bu yorgun ve umutsuz çıkmazı aşmamıza izin verir; burada Merleau-Ponty'nin şahsen bu vesileyle söz etmediği Hegelci sentez modeline atıfta bulunmak neredeyse fazlasıyla net görünmektedir. Bunun yerine, Merleau-Ponty özne ve nesneyi "mevcudiyet" (*présence*) adı verilen tek bir yapının iki soyut unsuru olarak adlandırır; bu yapıda özne özünde dünyadaki mevcudiyettir (*être-au-monde*) ve dünya "öznel"dir (*PP* 491 vd.). Öznenin zamansallığında ortaya koyulan ekstatik zamansallık bu karşılıklı-bağlanmışlığın nihai bağını sağlamaktadır.

E. KOŞULLU ÖZGÜRLÜK – Merleau-Ponty'nin öznenin ve dünyanın birbirini karşılıklı olarak belirlediği bedenlenmiş bilinç öğretisi özgürlüğe yönelik varoluşçu öğretinin yeniden formüle edilmesinde nihai ifadesini bulur. Sartre bu öğretiyi karakteristik aşırılığıyla açıklıyordu: Özgürlük ya her şeydir [total] ya da varolmayandır. Yine de uygulamada onun özgürlüğü bile yeni anlamların özgür seçimleri için hammadde olarak hizmet eden verili bir durum içindeki bir özgürlüktü sadece. Merleau-Ponty için verili durum kayda değer ölçüde daha fazlasını temsil etmektedir. Bu, dünya içindeki bir varlık olarak insanın özsel ilişki-

kuruşunun bir parçasıdır. Herhangi bir seçim yapılmasından önce bile bu durum değişime tabi kılabileceğimiz ancak göz ardı edemeyeceğimiz anlamlar taşımaktadır. Hiçbir zaman sıfırdan başlamayız. Sonuç olarak ilk ya da temel seçim fikri Merleau-Ponty için bir yanılsamadır. Belli bir bedenlenme içinde varolmalı, bu nedenle de kendi varoluşumuzla birlikte belli bir "öz"e sahip olmalıyız. Sartre'ın ünlü ve fazlasıyla-umumileşmiş "varoluş özü önceler" formülü bu nedenle Merleau-Ponty için geçerli olmayacaktır. Dünyayı seçen yalnızca biz değiliz. Bizim dünyayı seçtiğimiz gibi dünya da bizi seçmektedir (*PP* 518). Merleau-Ponty'nin belirttiği üzere özgürlük, Husserl'den alınan karakteristik bir metaforu kullanırsak "tortulanmış" anlamlar sahasına karşı ortaya çıkmaktadır. Tarih her özgür edimin arkaplanını oluşturmaktadır. Nesnel bir belirlenimcilikle idealist düşünümün mutlak özgürlüğü arasında, fenomenlerin kendileri, verili bir yaşam tarzındaki koşullanmış özgürlük olarak varoluşu açığa vururlar. Bu tür bir ilişkinin algısından söz konusu durumun bir kutuplaşması yoluyla yeni varoluşsal tasarıların olanağı ortaya çıkar.

Böyle koşullanmış bir seçimin fenomenolojik bir örneği olarak Merleau-Ponty sınıf bilincinin yükselişinin ve ardından ortaya çıkan devrimci kararın bir betimlemesini ortaya koyar. Marksist nesnelciliğe göre, bu, katı bir belirlenim meselesidir; erken dönem Sartre'ın düşüncesine göre, bütünüyle özgür bir tasarıdır. Merleau-Ponty'ye göre, sınıf bilinci, çalışırken kendilerini etraflarındaki dünyayla iletişim hâlinde gören varolan bireylerin söz konusu durumu fark etmesinden kaynaklanır; hiçbir seçim bu aşamada içerilmez, sadece varlığın ve dünya-içinde-olmaklığın belli bir tarzının deneyimlenişi içerilir. Buradan sınıf bilincine geçiş işçilerin bir greve tanık olunduğunda açığa çıkan benzer durumlarda kendileriyle diğer işçiler arasındaki dayanışmayı algılayışı temelinde vuku bulur. Şimdi "Toplumsal uzay kendini kutuplaştırmaya başlar, şekil alan sömürülmüş grubun bir alanı görünürlük kazanır" (*PP* 508). Bu durum herkesin yaşamına karşı müşterek bir engel algılandığında yaşanır. Daha yakın ve daha uzak tasarılar ilişkilenmeye başlar. Ancak "devrimci bir tasarı kasıtlı bir yargının sonucu değil, bir hedefin belirtik bağlamıdır" (*PP* 508 vd.). Karar "kelimelerle fışkırmadan ve kendini nesnel amaçlarla ilişkilendirmeden önce birlikte-varoluşta olgunlaşır." Entelektüel bir proje yerine, varoluşsal bir projeyi, "[bu projenin]

net bir fikrinin olmadığı ve bunu gerçekleştirdiği âna kadar tanınmayan belirlenmiş-belirlenmemiş bir amaca karşı yaşamın bir kutuplaşması"nı dikkate almak zorundayız Bu, bir bildirme meselesi değil, sorgulama, istek, vaad ve bekleme meselesidir. Tasarılar belirsizlikte yaşanır." "Yaşamıma anlam ve gelecek veren Ben'im, ancak bu, söz konusu anlamın ve bu geleceğin kavramsal (*conçus*) olduğu anlamına gelmez; onlar benim şimdimden ve geçmişimden ve özellikle de şimdiki ve geçmiş birliktevaroluşumdan dalga dalga yayılırlar." (*PP* 510).

Bu nedenle Merleau-Ponty'nin özgürlüğünün iki sınırlaması vardır: (1) Özgürlük "varolduğum bir durum"dan başlar ve kontrolümün olmadığı bir durumla biter; (2) Benim seçimim gerçekten de bilinçli değil, bilinç-öncesi ya da varoluşsal bir seçimdir. Bununla birlikte, Özgürlüğün hiçlikten başlamadığı gerçeği herhangi bir zamanda varoluşsal tasarı'mı kesintiye uğratmadığın anlamına gelmez. Öte yandan, bu özgürlük bile başka bir şeye (*autre chose*) başlama özgürlüğüdür sadece: Hiçbir zaman hiçlikte asılı kalmayız (Sartre'ın sıklıkla, en azından Merleau-Ponty'ye söylüyor göründüğü gibi). "Biz hareketsizken bile, ölümde bile, daima bir şeyi ifade etmeye mahkûm olan bir yüz gibi olmakla tam'ız" (*PP* 516). "Olduğum şeyi sürekli reddedebileceğim bahanesiyle kendimi sürekli seçtiğim söylenemez. Reddetmemek seçmekle aynı şey değildir. Müdahale etmemekle (*laisser faire*) tüm fenomenal değerlerde (salt) örtük olandan yoksun olmayan bir yapıp etmeyi (*faire*) aynı kefeye koyamazdık. ..." (*PP* 516).

Doğrudur, durumun bir parçasıyla özgürlüğün bir parçasını açıkça birbirinden ayırmak mümkün değildir. "Dünyayla ve birbirinden ayrılamaz bir şekilde karışmış bir terkipte diğer insanlarla haşır neşir oluruz" (*PP* 518). Öte yandan, bu, edimlerimizin bağını-koparmış [disengaging] özgürlüğüyle birlikte, tarihle "*bağ-kurma*" ("*engagement*") olduğu gerçeğini dışlamaz. Fenomenolojik bir izah en azından bu durumun ve onun bileşenlerini görmemize izin vermektedir.

F. TOPLUMSAL DÜNYA -SÖZ [SPEECH] VE DİL – Sartre toplumsal dünyaya yönelik fenomenolojisini bakma deneyimi ya da daha açık söylersek, bakılma deneyimi üzerine kurmuştu. Merleau-Ponty bu fenomeni de bilmektedir. Ancak ona göre bu, toplumsal bir fenomenolojinin bir temeli olamayacak denli dar-

dır. Özellikle, bakış bütün toplumsal durumun, iletişim ve onun patolojisinin bağlamı içinde görülmelidir. Bu bağlam, söz ve dille başlayan kültürel fenomenleri de içermektedir. Merleau-Ponty bu fenomenlere giderek artan derecede fenomenolojik bir dikkat yöneltmiştir.

Merleau-Ponty'nin toplumsal dünyaya ilk yaklaşımı, kendi bedenimizin algısıyla başlayan algı fenomenolojisi yoluyla mümkündü. Merleau-Ponty'nin yorumladığı şekliyle bu beden öncelikle dünyanın değişen perspektiflerinin bir odağıdır. Ancak her perspektif diğer mümkün perspektiflere atıfta bulunur. Bu perspektifler, bedenlerini görürken farkında olduğumuz diğer insan varlıklarının perspektifleriyle uyuşmaktadır. "Tam anlamıyla benim bedenimdir ki başkasının bedenini algılar ve onda bizim kendi yönelimlerimizin mucizevi bir uzantısı gibi bir şey bulur. ...Bu nedenle, beden parçalarım nasıl birlikte bir sistem oluşturuyorsa, başkasının bedeni ve benim bedenim de tek bir bütün, yüz ve tek bir fenomenin tersidir..." (*PP* 406).

Öte yandan, kültürel fenomenler en azından beden kadar önemli köprülerdir. Bunlar arasında en önemlisi dildir. Merleau-Ponty, Ferdinand de Saussure gibi dilbilimcilerin çalışmasına dayanan fenomenlere giderek artan bir ilgi göstermiştir. (Merleau-Ponty için hiçbir şekilde sadece önemli olmakla kalmayan) toplumsal açıdan bakıldığında, dil öncelikle bir diyalog formunda vuku bulur. Burada benim düşüncem ve başkasının düşüncesi

[birbirini] hiçbirimizin yaratıcısı olmadığı [müşterek bir zeminin içine "yerleştirir"]. İkide-olmaklık vardır, ve başkası burada artık benim için, benim transendental sahamda salt bir davranış olmadığı gibi, onun alanında da ben değilimdir; her ikimiz de mükemmel bir mütekabiliyette müşterek işbirliği içindeyiz, perspektiflerimiz birbirinin içine geçer (*glisser*), aynı dünya içinde birlikte-varoluruz. Mevcut dolaysız diyalogda kendimden özgürleşirim; başkasına yönelik düşünceler, her ne kadar onları doğar doğmaz ya da bekler beklemez kavrasam da onları oluşturan ben değilim, gerçekten de kendisinin düşünceleridir ve (şayet bu doğruysa) partnerimin kendisine düşüncelerimi ödünç verdiğimde, karşılığında beni düşündürebilmesi için sahip olduğumu bilmediğim düşünceleri benden elde etmesini sağlayacak bir itiraz bile onundur. Ancak sonradan, diyalogdan geri kendime döndüğümde ve bunu adlandırdığımda, onu yaşamımla bütünleştirebilir, tarihçemin bir epizoduna dönüştürebilir ve başkası onun yokluğuna döner ya da o benim için mevcut olduğu müddetçe bir tehdit olarak hissedilir (*PP* 407).

Ya da Merleau-Ponty'nin "Dil Fenomenolojisi Üzerine" (1951) başlıklı yazısında ifade ettiği gibi:

> Konuştuğumda ya da anladığımda, kendimde başkaların ve başkalarında da kendimin mevcudiyetini, bir mevcudiyet ki öznelerarasılık teorisinin köşe taşıdır, deneyimlerim... ve sonunda Husserl'in şu muammalı sözlerini anlarım: 'Transendental öznellik öznelerarasılıktır [intersubjectivity].'[27] Söylediğim şey mantıklı olduğu ölçüde ve kimin konuştuğunu ve kimin dinlediğini bilmediğimi anladığım ölçüde farklı bir "başkası"nı (*un autre "autre"*) konuştuğumda kendim içinimdir (*PA* 108).

Açıkçası daha de geliştirilmeye ihtiyaç duyan bu ikinci pasaj, Merleau-Ponty'nin, karşılıklı-ilişki içindeki öznelliklerin birlikte-varoluşunda, salt öznelcilik ve nesnelcilik ve de -öznelerarasılık aracılığıyla- öznelci-olmayan bir fenomenolojinin mümkün bir temeli arasında nasıl köprü gördüğünün bir ifadesi olarak da önemlidir.

Öte yandan, birlikte-varoluş yalnızlık olgusunu ve hatta "solipsizm"in göreli "hakikati"ni bile dışlamaz. Bilakis yalnızlık ve iletişim bir ve aynı fenomenin iki çehresidir. Aslında onlar birbirine öyle bağlıdır ki "başkalarına dair deneyime sahip olmasaydım yalnızlıktan bile söz edemez ve başkalarının erişilemez olmadığını bile söyleyemezdim" (*PP* 412/13).

Algı bu nedenle yine dolaysız verilerimizi onların yerleştirildiği fenomenal bir sahaya sokmamızı sağlayan bir başlangıç noktasıdır. Dünyamızın, yalnızca bedenimizde değil, aynı zamanda kültürel dışavurumlar dünyasında da –bazı yönleri itibarıyla kendisine açık olduğu birlikte-varoluşun daha geniş dünyasına nasıl fark edilmeksizin geçtiğini göstermektedir.

6. Fenomenolojisinin Değerlendirilmesine Doğru

Bu kitabın kapsamı ve sağlanan bilginin miktarı, açıkçası Merleau-Ponty'nin felsefesinin bir bütün olarak eleştirel bir değerlendirmesine izin vermediği gibi, burada Merleau-Ponty'nin, Jaspers'ten Sartre'a diğer çağdaş varoluşsal düşünürlerinkinden kayda değer ölçüde farklı olan varoluşçu görüşlerine hakkını teslim etmek de mümkün değildir. Böyle bir uğraş için Merleau-

[27] Görünürdeki bu alıntı için bakınız s. 580 not 2.

Ponty'nin insan varoluşuna yönelik somut tasvirine çok daha fazla vurgu yapmak zorunda kalacaktım. Böyle bir açıklama, yaklaşımı itibarıyla tam anlamıyla hümanist olsa da bu hareketin daha aşırı ve kimi zaman da sansasyonel formlarından çok daha ağırbaşlı ve dengeli bir insanlık durumu değerlendirmesi yapan bir varoluşçuluğun meziyetlerini değerlendirme fırsatını, fazlasıyla ihtiyaç duyulan bir fırsatı bana verecekti. En azından, insan varoluşunun ne saçma olduğu ne de arkasında bir kalıntı bırakmadan kurtarılamayacağı varoluşçuluğun, antinomilerle çıkmaza girmeyen bir varoluşçuluğun tarafsız olarak dinlenilmeye hakkı vardır.

Mevcut bağlamda benim sorumluluğum daha sınırlı –ve zahmetlidir: Merleau-Ponty'nin fenomenoloji olarak felsefesine yönelik bir tahminde bulunmak ve başkalarının ve özellikle de Fransız fenomenologlarının fenomenolojileriyle bir karşılaştırma yapmak. Aşağıdaki paragraflar böyle bir tahminin dikkate almak zorunda olduğu noktaların bazılarından söz edecektir.

Daha spesifik noktalara temas etmeden önce, Merleau-Ponty'nin çalışmalarının Fransız fenomenolojisi için genel önemi hakkında bir şeyler söylenmelidir. Merleau-Ponty olmasaydı ve özellikle de onun *Phénoménologie de la perception*'u yazılmasaydı, fenomenolojinin varoluşçuluğun salt bir aracı olarak kalacağını, zira Sartre'ın ellerinde giderek böyle bir araca dönüşmüştü, söylemekte muhtemelen bir sakınca yoktur. Daha somut bir düzlemde, Merleau-Ponty ve onun akademik varlığı olmasaydı, fenomenoloji, kendi görkemli kariyeriyle bu yönde elde ettiği prestiji bu denli erken kazanamazdı.

Bununla birlikte, bir fenomenolog olarak Merleau-Ponty'nin duruşu, bunlar ne kadar muhteşem olsa da, kişisel başarısından ve sunumunun biçimsel niteliklerinden daha çok onun içsel meziyetlerine dayanmak zorunda kalacaktır. Aşağıdaki paragraflarda ilkin daha genel meseleleri ve onun yöntemini ilgilendiren, daha sonra da fenomenolojik bulgularından bazılarına yönelik belli sorular soracağım.

Merleau-Ponty'nin yazılarını incelerken kişinin ilk edindiği izlenim, ana kaygısı başlıca geleneksel temaları ele alarak onları yeni bir sentezde birleştirmeye yönelik sistematik bir tin izlenimi olabilir. Merleau-Ponty'de, erken fenomenologların ya da yeni bir bölgenin sınırlarını keşfetmeyi, haritası çıkarılan bir toprağı işlemeye tercih eden Sartre'ın öncü nitelikteki bu yaklaşımına bi-

le pek rastlanamaz. Ne de onun yazıları Sartre'ın çok daha tartışmalı yorumlarının kışkırtıcı etkisini taşır. Onun yaptığı katkılar tam anlamıyla –daha geleneksel temaları devam ettirmesi, bu temalara doğrudan saldırmadan önce geleneksel çözümleri ve özellikle de bilimsel kanıtları dikkate alması ve onları fenomenolojik ilkelere dayanan yeni sistematik bir çerçeve içinde bütünleştirdiği olgusuna– dayanmaktadır.

Merleau-Ponty'nin yazıları ne denli fenomenolojik yöntemin tanıtlamaları olarak görülebilir? Bu, cevap verilmesi kolay bir soru değildir. Metinlerinden varsa çok azı fenomenolojik araştırmanın protokolü gibi durmaktadır. Bunun nedeni onun genellikle geleneksel görüşlerin eleştirel bir tartışmasından yola çıkması değildir sadece. Onun tutumuna yönelik takdimin büyük bir bölümü çok daha önce ortaya koymuş olduğu bulguların yalın iddiaları formunu almaktadır. Gözlerimizin önünde nadiren bir analiz yapmış ya da yöntemsel ve zahmetli bir araştırmayla fenomenlere kendisiyle birlikte bakmaya nadiren davet etmiştir. Bunun yerine, sonuçlarını kullanıma hazır olarak ortaya koyar, kendi doğrulamamızı yapmayı bize bırakır. Bu sonuçlar yeni ve özgün görüler olarak belirlenmeden önce söylemsel bir argüman bağlamı içine gömülüdür genellikle. Dolayısıyla, onun en özgün fenomenolojik içgörülerini yalıtmak istersek, onları metinlerinin orantısızca uzun paragraflarının genellikle kolaylaştırmadığı içerikten özgürleştirmek gerekecektir. Bu açıkçası bir tesadüf değildir. Merleau-Ponty fenomenolojinin hatırına fenomenolojiyi tanıtmakla ilgilenmediği gibi, tüm türevleri itibarıyla fenomenleri herhangi bir amaca dayanmaksızın incelemekle de ilgilenmiyordu. Fenomenolojiyi felsefi bir saha içinde uygulamak ve onun değerini somut bir uygulamada tanıtlamak istiyordu.

Burada Merleau-Ponty'nin fenomenolojisinin, nihai olmasa da Husserl'in programının son yönelimlerini ne denli hayata geçirdiği sorununu burada paylaşmanın pek bir manası yoktur. Onun versiyonunun kendi meziyetleri üzerinden incelenmeye hakkı vardır. Şimdi Merleau-Ponty'nin fenomenolojisi hakkındaki en karakteristik şeylerden biri onu saf bilinç düzleminden somut yaşamın dünyasına indirme, aslında onu bireysel ve toplumsal insan varoluşunda ete kemiğe büründürme girişimidir. Elbette ki Sartre bile insan bedeninin rolünü, özellikle toplumsal fenomenolojisiyle bağlantılı olarak vurguluyordu. Ancak ondan önce kimse insan varoluşunu, içinde "ete kemiğe büründüğü"

bedeniyle özdeşleştirecek denli ileri gitmemişti. Böylelikle fenomenolojiyi yaşamın somut hırgürü ve araştırmanın içine yerleştirmek kesinlikle onu amacına çok daha uygun hâle getirmektedir. Ancak varoluş ve bedenin özdeşleştirilmesinin fenomenolojinin doğuştan kazandığı hakları, uyumlu olsun olmasın her türden girişime katılma yönündeki şüpheli bir fırsat karşılığında satmaya doğru tehlikeli bir şekilde kimi zaman yakınlaşıp yakınlaşmadığı sorulabilir. Daha da ciddisi, beden ve tarihle *haşır neşir olmak (engagement)* fenomenolojinin, kendisine zorunlu bir mesafeden bakmasına ne denli izin vermektedir? Peki fenomenoloji, artık fenomenlerle "*haşır neşir*" (engagement) olmaktan koptuğunda hâlâ nasıl mümkündür? Merleau-Ponty'nin *Phénoménologie de la perception*'a yazdığı önsözde söz konusu ihtiyacın yeniden teyidi, onun en azından bu problemin farkında olduğunu gözler önüne sermektedir. –Benzer sorular insanı dünyayla salt bir ilişkiler yumağı içinde çözülüşüyle ilgili olarak sorulabilir.

Merleau-Ponty'nin düşüncesini bir müphemlik felsefesi olarak nitelendirmeyi abartılı bir ifade olarak addediyorum. Ancak yine de onun fenomenolojisinde fenomenleri meseleleri ve kararları bulanıklaştırmakla sonuçlanan bir belirsizlik atmosferinde bırakma eğilimi olduğu doğrudur. Dolayısıyla bilinç ve bilinçli-olmayan arasındaki farkı, hiçbir zaman açıkça ortaya konulmayan "varoluş" gibi bir terimle kaynaştırma girişimi, bir sentezi değil, karışık bir terkibi meydana getirmeye müsaittir. "Diyalektik" formülasyonlar vaktinden evvel alınacak kararlardan uzak tutmakta yardımcı olabilir, ancak bizi fenomenlerle doğrudan yüzleşmekten kurtaramaz, onları raptetmek ne denli zor olsa da.

Merleau-Ponty'nin en gözde iddialarından biri, onun fenomenolojisinin realizmle idealizm; empirizmle rasyonalizm arasındaki kördüğümü gestaltçıların şahsen gerçekleştiremeyeceği bir tarzla Gestalt psikolojisinin en âlâ içgörülerinden yararlanarak çözebilmesidir. Bu onun, bilimin modası geçmiş bir kavrayışının hâlâ ağında olan gestaltçı teoriye yönelik eleştirisinin meşruluğu sorununu gündeme getirmektedir. Özellikle, Merleau-Ponty, gestaltçıların daha eksiksiz bir tanıtlama olmadan kabul etmeye yanaşmadıkları bazı noktaları sorgulamadan kabul etmemiş midir? Dolayısıyla, o bunu fiziksel dünyadan bilinç dünyasına doğru ilerleyen bir nedenselliğin kavranamadığı bir aksiyom olarak görmüşe benziyor. O bunu genellikle, nedensellik kategorisinin ta kendisinin fenomenolojide bir prestiji olmadığını

imâ eden terimlerle yapıyordu. Şimdi nedenselliğe yönelik çalışma gerçekten fenomenolojinin daha zor ve bitmemiş uğraşlarına yönelik bir çalışmadır; fiziksel ve bilinçli entiteler arasındaki nedensel ilişkiler özellikle belirsiz olabilir. Ancak bu, nedenselliğe duyulan tüm inancın en başından bu yana gayrimeşru bir "nedenselcilik" olduğunu imâ etmez. Husserl bile onu bu ölçüde terk etmemişti.

Ancak Merleau-Ponty'nin fenomenolojisini nokta nokta eleştirel bir incelemeye tabi tutma niyetim yok. Merleau-Ponty'nin akademik ağırbaşlılığının genel ve spesifik iddiaları üzerine yapılan eleştirel bir sınamadan bizi uzaklaştırmayacağını söylemek kâfidir. Merleau-Ponty şahsen tüm bulguları için kesinlik iddiasında bulunacak son kişiydi. Zira fenomenolog bile dünyanın kendisi için daima kısmen aşkın kaldığı bedenlenmiş varolan bir varlığın temel sınırlamalarına tabidir. Merleau-Ponty'nin fenomenolojisi insan fenomenolojisidir; insanın bitmemiş işinin fenomenolojisidir.

7. Son Felsefesinin Anlamı

1952'de Merleau-Ponty Collège de France'ta, oluşum sürecinde olmasının yanı sıra tamamlanmış da olan felsefi çalışmasının kayda değer bir teşhirini [*exposé*] müstakbel meslektaşlarına takdim ettiğinde, insan onun kalan dokuz yılının, algının ötesindeki dünyanın katmanlarının --söz gelimi öncelikle kültürel fenomenlerin– eksik fenomenolojisinin geliştirilmesinden ibaret olacağı gibi bir beklenti içinde olabilirdi. Bu özellikle –daha önce ilan ettiği ve *Origine de la vérité* ve *Introduction à la prose du monde* başlıkları altında kısmen yazılmış olan, görünüşe göre Sartre'ın "Edebiyat Nedir?"ine eşdeğer olduğu söylenen– iki kitabın tamamlanması anlamına gelecekti. Sonuç doğal dünyanın yanı sıra kültürel dünyanın da eksiksiz fenomenolojik bir felsefesi olacaktı.

Öte yandan bu iki kitabın tamamlanmamış olduğu olgusu ortadadır. Dünyanın nesri üzerine yazılan çalışma söz konusu olduğunda, en azından ilk bölümü cisimleşmiştir, ancak Merleau-Ponty 1952'ye dek bunu devam ettirmemiş ve 1969'da Claude Lefort ancak [Ponty'nin] ölümünden sonra yayımlamıştır. "Hakikatin Kökeni" üzerine daha belirsiz projeye görünüşe göre ellilerin sonuna kadar girişilmemiş ve bu projenin başlığı *Le Visible et l'invisible* olarak değiştirilmiştir. Merleau-Ponty elli üç yaşında

aniden yaşamını yitirdiğinde, görünüşe göre bir Takdimin ötesine pek de geçmeyen söz konusu elyazması ilk 150 sayfanın ötesine geçmemişti. Öte yandan, bu dokuz yılın yazınsal üretimi, bazıları *Signes* (1960) kitabında önemli bir Önsözle birleştirilen ve Cézanne'ın çalışma mekânı olan Tholonnet'te tamamlanan "L'Oeuil et l'esprit" tablosu üzerine yazdığı son etkileyici denemesi gibi makalelerden oluşmaktaydı. Dolayısıyla Merleau-Ponty'nin son döneminin kaydı ve anlamı yalnızca bitirilmemiş değil, aynı zamanda okurları için kafa karıştırıcı, zor ve belki de kesin bir şekilde cevap vermenin imkânsız olduğu sorulardır.

Bu koşullar altında, Merleau-Ponty'nin "*Görünen ve Görünmeyen*" üzerine tasarladığı başlıca çalışmasının parçaları konusunda, aynı temel üzerinde daha önceki ürettikleriyle ve yayımlanan daha küçük parçalarla ilişkili çalışma notları konusunda yargıda bulunmak fazlasıyla insafsız olurdu. Öte yandan bu fragmanlar yeni fikirleri takdim ettikleri noktada samimi bir incelemeyi fazlasıyla hak etmektedir. Son çalışmalarının geliştirilmiş sayfaları çalışmasının nihai değerlendirmesini göz ardı etmemize izin vermeyen bir yenilik ve tazeliği sıklıkla gözler önüne sermektedir. Daha da önemlisi, bunlar onun yöneliminde belirgin değişiklikler olduğunu gösterirler. Daha önce Merleau-Ponty yol gösterici olarak fenomenolojiyle alışılagelmedik uyumlu bir yol izlemişti. Bu, ana kaygısının yeni bir ontolojiye yönelik olduğu son metinlerde artık söz konusu değildir. Peki bu değişimin nedeni nedir? Merleau-Ponty'nin titiz editörü Claude Lefort; Remy C. Kwant ve Gary Brant Madison gibi titiz yorumcular bile hipotetik yanıtların zeminini hazırlamışlardır yalnızca. Burada benim ana kaygım plandaki inkâr edilemez değişimin Merleau-Ponty'nin fenomenoloji kavrayışını ve ona olan bağlılığını ne denli etkilemiş olduğunu belirlemektir. Örneğin, bu son evreyi, Kwant'ın kitabının imâ ettiği gibi, "fenomenolojiden ontolojiye" bir geçiş olarak yorumlamak gerekli midir? Öte yandan benim sınırlı amacım bile onun erken dönem çalışmalarının, öğrencilerini bekleyen sürprizler konusunda bir ilk yönelimi gerektirmektedir. Onlar arasında, tam anlamının yalnızca –yeni bir felsefe yapma tarzını da belirleyebilen– birtakım zorluklarla belirlenebileceği yeni bir terminolojinin ortaya çıkışı bulunmaktadır. Anahtar nitelikteki kavrayış "yeni [bir] ontoloji" kavrayışıdır. Onu Merleau-Ponty'nin fenomenolojisiyle ilişkilendirmeden önce açığa kavuşturmaya çalışacağım.

A. YENİ ONTOLOJİ – Claude Lefort'un bir araya getirdiği ve yeni kitap için hazırlanan metnin devamı olarak eklenen açığa vurucu, ancak eşit ölçüde de kafa karıştırıcı çalışma notları, yeni olan başlıca çalışmanın başlığının yalnızca tedrici olarak geliştirildiğini göstermektedir. İlk başlıklar olan "*Origine de la Vérité*" ve "*Généalogie de la Vérité*"nin yerini yazarın ölümünden yalnızca iki yol önce "*Le Visible et l'invisible*" almıştır. Bu değişim neyi gösteriyordu? "Hakikat"in transendental konstitüsyonuna yönelik asıl fikir terk edilmiş miydi? Şimdi ana ilgi, "ontoloji" teriminin giderek artan sıklığının ortaya koyduğu üzere, her ne kadar ontoloji terimi ana başlıkta geçmeyip klasik "metafizik" başlığı daha az sıklıkla göze çapsa da görünür ve görünmez olanın dünyasının incelenişi ve betimlemesi midir?

Peki en metodolojik girişi takip eden birkaç fragmandan ayırt edildiği dikkate alındığında, bu ontoloji hakkında gerçekten de yeni olan nedir? Onun temel kavramı yalnızca *Être* (büyük E'yle) gibi görünmektedir. Bu "Varlık", Sartre'ın *Pour-soi*'sının aksine saydam olmayan *En-Soi*'sı olmadığı gibi görünüşe göre Heidegger'in varolanının (*Seiendes*) karşıtı olan *Sein*'ı da değildir. Bu yeni Varlık mutlak zemin, Merleau-Ponty'nin erken fenomenolojisinin algılanan dünyasının bile temelidir. Öte yandan, durmaksızın kendisine ait olduğumuz (*en-être*), en yakınımızdaki şeydir de. Bu varlığın sıkça söz edilen başka bir karakteristiği, onun tüm bilinçleri önceleyen "sertliği" ve "dikeyliği"dir.

Bu yeni ontoloji dünyasını dolduran başka yenilikler de vardır. Görünür ve görünmez arasındaki yeni bir ikilem söz konusudur. Görünüşe göre bu yeni bir düalizmi imâ etmektedir. Öte yandan, aslında görünür, doğrudan karşımıza çıkan birlikli Varlığın çehresidir sadece; görünmez ise onun âdeta öte yüzü, her zaman hazır ve nâzır olan ve görünür olana hiçbir zaman bütünüyle aşkın olmayandır. Onların yakın birliği yeni "hakikat"in başlıca özelliklerinden biridir. Varlık, görünür-görünmez birliği, şimdi algılamayla algılanan arasındaki bölünme üzerinde de önceliğe sahiptir. Böylelikle, birlikli varlığın yeni ontolojisi algının çift-kutuplu fenomenolojisinin temelidir.

Tasarlanan kitabın açık bir planı olmadan bile editör Merleau-Ponty'nin planına dair bir ilk izlenime hâlâ mevcut olan fragmanlarından hareketle izin veren bir metni ayrıştırabildi. "Görünür ve Doğa"ya özgü olan yeni bir ontolojiyi geliştirmeden önce, geleneksel "düşünüm"ün, diyalektiğin ve "görü"nün aksi-

ne, kastettiği anlamda "felsefi soruşturma"nın ne anlama geldiğini açığa kavuşturmak istiyordu. Bu üç altbölüm görünüşe göre metodolojik bir giriş olarak düşünülmekte ve son şeklini almış görünmekteydi. Bunu 1961 Mart ayının son planına göre, (I) Görünür, (II) Doğa ve (III) Logos'la (kültür) ilgili üç ana bölüm takip etmekteydi, her ne kadar çalışma notları birtakım alternatif bölümlenmeleri içerse de. Bu başlıklar en azından, yeni ontolojinin neyi içereceğini göstermektedir. Geliştirilen metinlerin ve çalışma notlarının altbölümleri bu meselelerin nasıl ele alındığının örneklerini sunar. Nispeten kısa bir altbölüm ("*L'entrelacs – Le chiasme*") açıkçası ontolojinin bizzat kendisine, muhtemelen "Görünür"e dair altbölüme aittir. Bu altbölüm Merleau-Ponty için özellikle öncelik taşımakla kalmıyor, nihai bir formülasyona da nispeten yakın duruyordu.

Bu yeni ontolojide merkezi rol oynayan kavramlar arasında, önce çıkanı "la chair"dir. Bu bağlamda söz konusu kelime ne anlama gelmektedir? Bu sorunun İngilizce (*flesh?*) ya da Almancada (*Fleisch?*) [Söz konusu kavramın] bir muadilini aramadan önce açığa kavuşturulması gerekir. Zira bu kesinlikle, anatomik ya da hatta yaşanan bedenin parçası (*corps propre* or *corps vécu*) olarak kemiklerin aksine, yaşayan bir ten değildir. Aslında "la chair" bedenlenmiş varolan olarak insanla sınırlı olmamakla birlikte, bir bütün olarak dünyaya uygulanır ve "*la chair du monde*" belki de en önemli olanıdır. Bu yalnızca sınırlı bölgesel bir karakter değil, kozmik bir karakterdir. O "ne madde ne tin ne de töz" anlamına gelir (s. 184). Bunun yerine, antik filozof-bilim-insanlarının elementlerden söz ettiği anlamda Varlığın bir "elementi" gibi bir şeydir. Ancak bu negatif ve analojik tavsiflerin bu yeni kavrayışta içerdikleri bazı fikirleri ileri sürdüğümüzde bile, metinler Merleau-Ponty'nin bu yeni "elementi" neden takdim etmeyi gerekli gördüğünü ve yeni ontolojide ne gibi spesifik bir işlevi üstlendiğini yine de merak ettiriyor. Bu türden diğer iki yeni kavramın anlamları görünüşe göre yakından bağlantılıdır. *Entrelacs* [Türkçede *girişik bezeme* diye adlandırılan süsleme tarzı bunun bir örneğidir -çn] düz anlamıyla bir süslemedeki/süslenilen nesnedeki kalıpların içiçe geçmesi anlamına gelir; söz konusu süsleme onları ayırmayı imkânsız kılar. *Chiasme* Yunanca "chi" [χ] harfindeki gibi çizgilerin birbirini kesişini karakterize eder. Bu metaforlar Varlığın çeşitli çehreleri, yani görme ve görülen, görünür ve görünmeyen, arasındaki yakın müşterek bir sokulmayı ve birbirine-

kenetlenişi ifade eder. Bu, soruşturmanın, düşünüm, diyalektik ve görü ayrımları olmadan yeniden işe koyulduğunda, keşfettiği şeydir. Algıya yönelik sabık bir dilden kaçınan bu altbölüm görme, duyma ve konuşmada dünyamızın ayrılamaz derecede nasıl iç içe girdiğinin en canlı çağrışımlarından birini içermektedir. Merleau-Ponty'nin fragmanlarının yeni bir Varlık kavrayışının net bir tasvirini iletmeyi başardığını imâ etmek gibi bir niyetim yok. Ancak fragmanlar bize an azından onun nihai hareket noktasına dair bir ilk izlenimi vermektedir.

B. ONTOLOJİ VE FENOMENOLOJİ – Merleau-Ponty'nin titiz bir şekilde klasik ontolojiden ya da "metafizik"ten ayırmak istediği bu yeni ontoloji fenomenolojinin terk edildiği anlamına mı gelmektedir? Burada onun Husserl'in fenomenoloji türevine yönelik tavrıyla daha yeni ve daha geniş anlamdaki fenomenoloji türevine yönelik tavrı arasında ayrım yapmak önemlidir.

Husserl'in adı şüphesiz ki Merleau-Ponty'nin son yazılarında hiç olmadığı kadar öne çıkmaktadır ve en son posthumus yayınlarının da dâhil olduğu fikirleri ve metinleri daha önce olduğu gibi düşüncesi için temel nitelikte kalmaya devam etmektedir. Öte yandan, onun şimdi Husserlci fenomenolojiye yönelik, eskisine göre yeni ve daha derinlere inen eleştirileri seslendirdiği de doğrudur. Dolayısıyla, "*Görünür ve Görünmez*"deki "Soruşturma ve Görü" başlıklı bölüm Husserl'in "eidetik görü" kavrayışının bildiğim en açık sözlü eleştirisini içermektedir. Ancak burada şu da unutulmamalıdır ki *Algının Fenomenolojisi*'ne Önsöz'de bile Merleau-Ponty'nin "eidetik görü" kavrayışı nihai amacı bakımından Husserl'inkinden farklıydı ve 1950/51 tarihli Sorbonne derslerinde bilimsel tümevarımı, pratik olarak, *Wesensschau*'yla özdeşleştiriyordu (s. 555). Her durumda, yeni "soruşturma" yeni ontolojinin ihtiyaçlarına genel olarak cevap veremediği için yalnızca "düşünüm"ü ve "diyalektik"i değil, aynı zamanda "görü"yü de reddetmektedir. Bunun yanı sıra, Merleau-Ponty şimdi Husserlci "yönelimsellik" kavramını fazlasıyla düalist olması hasebiyle sorgulamaktadır. Noetik ve noematik arasındaki tüm ayrım artık makul görünmemektedir.

Bu yönden bakıldığında daha da önemlisi Merleau-Ponty'nin önceki fenomenolojisi konusundaki beyanlarıdır. Burada çalışma notları kendi uğraşı için uygun olmaması nedeniyle önceki çalışmasının adamakıllı bir revizyonunu düşündüğünü açıkça or-

taya koymaktadır. Çıkardığı başlıca sonuçları reddettiğine inanmak için ortada bir neden yoktur. Ancak şimdi hissettiği, fenomenolojinin algılama ve algılanan arasındaki ayrımdan kaçınacak ontolojik bir temele ve tüm analizlerin, fenomenolojik olanın bile temeli olarak Varlığın önceliğiyle başlayan "ontolojik" bir temele gereksinim duyduğuydu. Bu onun şimdi değişikliğe uğrattığı girişimi için "fenomenoloji" teriminin yanıltıcı olması nedeniyle onu kullanımdan kaldırdığı anlamına gelmez. Onun tüm tasarladığı (*VI* 222) yeni ontoloji perspektifindeki daha önceki iki kitabını "derinleştirmek" ve "tashih etmek"ti. Ancak Merleau-Ponty'nin nihai tutumu kendi fenomenolojik tutumunun bir terk edilişi ya da en azından revizyonu anlamına mı geliyordu? Şimdi gerçekten de fenomenolojinin ontolojik bir temeline duyulan ihtiyacı anladığını düşünen Claude Lefort bunun Varlık üzerine yapılan yeni soruşturma ışığında *Phénoménologie de la perception*'da benimsenen perspektifin radikal bir eleştirisini içerdiğine inanır. Ancak Merleau-Ponty'nin yeni yönelimi ardında temel bir tutum değişikliğinin yattığı doğru olsa bile, önceki çalışmalarının geçersiz olduğu anlamına gelmez bu. Yalnızca nihai anlamları değişmişti. Mademki fenomenolojinin miadı dolmuştu, ancak şimdi, ontolojinin temeli olmak yerine, ontoloji üzerine kurulması gerekmekteydi. Peki, ontoloji nedir? Yeni düşüncesinin bu bölümünün gelişimindeki eksiklik gerçekten de tüm önceki fenomenolojik icraatlarının ardında kafa karıştırıcı bir soru işareti bırakmaktadır. Bu yeni ontoloji, Husserlci anlamda olmasa da en azından daha genişletilmiş ve derinleştirilmiş anlamda hâlâ fenomenolojik midir? Düşünüm yöntemlerini, diyalektiği ve hatta görüyü reddeden Merleau-Ponty şüphesiz ki, bu ontolojinin tümüyle yeni bir temeli olduğu ve muhtemelen bütünüyle fenomenolojik-olmayan ya da hatta fenomenoloji-karşıtı bir doğaya yönelik metafizik varsayımlarla başladığı izlenimi vermiştir.

Elbette ki Merleau-Ponty bu problemle ilgilenmiyor değildi. *Le Visible et l'invisible* elyazmasının ilk altbaşlığı, "L'Interrogation philosophique" yeni yaklaşımın hiçbir şeyi sorgulamadan kabul etmediğini, her şeyi öncelikle sorgulaması gerektiğini göstermektedir. Öte yandan, bu sorgulama ne düşünüm ne diyalektik ne de görüydü. Peki bu "soruşturma" nedir? Onun başlangıç noktası tüm algının temelindeki algısal inançtı (*foi perspective*). Ancak bu her şeyi muallakta bırakmıyor muydu? Merleau-Ponty hiçbir zaman bu yeni soruşturmanın doğasını açıkça tartışma noktasına

gelmese de yeni metnin ilk altbölümleri içerilen şeyin şimdi temel deneyim olarak görünen şeyin doğrudan bir incelemesi olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Onun planı "bu yöntemlerin henüz adamakıllı elden geçirilmediği noktada tümüyle yeniden başlamak ve kendine bunu aşılamaktır (*dans les expériences qui n'aient pas encore été travaillées*)" (s. 172). Görme ve konuşma pratikleri burada yeni araçlar üreteceğimiz ve yeni araştırmayı, yani soruşturmanın kendisini anlayabileceğimiz umudunu aşılamaktadır. Bu nedenle Merleau-Ponty görünmezin, görünürün tersi olduğu kendinde "görünür"ün bir soruşturmasıyla başlar. Soruşturma bu nedenle diğer yöntemler sahaya adımını atmadan önce deneyimlenen şeyi araştırmaya ve yakınlaşmaya yönelik taze ve kararlı bir çabadır. Bu soruşturmanın aslında fenomenolojik yaklaşımı radikalleştirmeye yönelik bir girişimden başka bir şey olmadığını, bir girişim ki Husserl'in ve onun kendi erken fenomenolojisini geride bırakmakta ve fenomenolojinin kendisi içinde ontolojik varsayımları ortaya koymaktadır. Bu, böyle bir soruşturmanın ortaya koyduğu tüm soruların nihayetinde cevap bulacağı anlamına gelmiyor. Aslında, sıklıkla görünen o ki Merleau-Ponty bizzat onları cevap verilemez olarak görmüş ve Varlık ve tüm soruşturmaların temelinde yatan kendi varlığımız bile, gizemli değilse de muammalı olarak kalmaya devam etmiştir. Öte yandan, bu, felsefeyi geçersiz kılmadığı gibi yeni bir tınynetteki soruşturmacı bir fenomenolojiyi de geçersiz kılmaz.

Demek ki Merleau-Ponty'nin yeni ontolojisi üzerine sarf edilecek son söz açık uçlu olmalıdır. En azından onun bitmemiş planları, ontolojisinin ortaya çıkarttığı türden meseleleri gözler önüne serecektir. Ancak bu, onun "soruşturmaları"na onun adına yanıt vermemizi sağlamaz ve onların her hâlükârda cevap verilebileceğine karar vermemize de izin vermez.

8. Takipçileri

Merleau-Ponty akademik anlamda bir okul kurmamıştı. Akademik kariyerinin koşullarının, özellikle Collège de France'da zirvesine ulaştığı on yıllık süre zarfının ya da onun felsefi tarzının ve amacının bu durumdan sorumlu olup olmadığı artık belirlenemez. Elbette ki yazılarının sorumluluğunu üstlenebilecek kimseyi seçmemişti. Ancak onların sorumluluğunu en azından sorumlu ve ihtiyatlı bir şekilde yüklenen en azından bir dostu vardır: CLAUDE LEFORT.

Öte yandan, onun etkisini asgari düzeye indirmek için bir nedenimiz yoktur. Dolayısıyla erken bir evrede bile Leuven'deki bir felsefeci ALPHONSE DE WAELHENS'te (1910 doğumlu) yalnızca keskin kavrayışlı bir yorumlayıcı değil, aynı zamanda kendi başına bir düşünür bulmuştu ki ona Husserl'den Heidegger'e herhangi bir fenomenologdan ya da varoluş filozofundan kendini daha yakın hissetmektedir. –Bu onu söz gelimi teolojik meseleler söz konusu olduğunda, fikir ayrılığını ifade etmekten alıkoymamıştır. De Waelhens'in *Existence et Signification* (1958) başlıklı seçkileri, programını, öznel varoluşla nesnel imlemin diyalektik bir değerlendirilişini, *La Philosophie et les experiences naturelles*'inde (The Hague: Martinus Nijhoff, 1961) kısmen hayata geçirdiği sistematik bir gerekçelendirmeyi imâ edecek şekilde- açıkçası "şeylere [fenomenolojik bir] dönüş" olarak nitelendiriyordu.

Seçilmiş Kaynakça

Başlıca Eserler

La Structure du comportement (1942) (SC). Çev. Alden Fisher: as *The Structure of Behavior* (1963). Titiz ve okunabilir.

Phénoménologie de la perception (1945) (PP). Çev. Colin Smith. Bir dizinin eklenmesi İçerikler Tablosunun içiçe geçmişliğini telafi etmez. Ciddi çeviri hataları için bakınız: A. Gurwitsch'in gözden geçirme yazısı, *Philosophical Review* 63 içinde (1964), 417-422.

Humanisme et terreur (1947) (HI). Çev. J. O'Neil (1969).

"Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques," *Bulletin de la société française de philosophie* 41 (1947), 9-53. Çev. J. Edie, *The Primacy of Perception and Other Essays* (1964) içinde, 12-42.

Sens et Non-sens (1948) (SN). Çev. H. ve P. Dreyfus (1964).

Éloge de la Philosophie (1953). Çev. J. Edie ve J. Wild (1963).

Les Aventures de la dialectique (1955). Çev. J. Bien (1973).

Signes (1960). Çev. R. C. McCleary (1964).

Le Visible et l'invisible, suivi de notes de travail. Texte établi par Claude Lefort (1964) (*VI*). Çev. A. Lingis (1968).

Monografiler

BANNAN. JOHN F., *The Philosophy of Merleau-Ponty*. New York: Harcourt Brace, 1967.

KWANT, R. C. *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty*. Pittsburgh: Duquesne, 1963.

—*From Phenomenology to Metaphysics. An Inquiry into the Last Period of Merleau-Ponty's Life.* Pittsburgh, 1966. Abartılı olsa da, Merleau-Ponty'nin önceki felsefesinden vazgeçişinin bir incelemesi.

LANGAN, T. *Merleau-Ponty's Critique of Reason.* New Haven: Yale, 1966.

MADISON, GARY BRANT. *La Phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience.* Paris: Klincksieck. 1974.

RABIL, ALBERT, *Merleau-Ponty, Existentialist of the Social World.* New York: Columbia, 1967.

SPURLING, LAURIE, *Phenomenology and the Social World: The Philosophy of Merleau-Ponty.* London: Routledge and Kegan Paul, 1977.

DE WAELHENS. A., *Une Philosophie de l'ambiguité: L 'existentialisme de M. Merleau-Ponty.* Leuven, 1951.

Antolojiler

The Essential Writings of Merleau-Ponty, editör Alden L. Fisher. New York: Harcourt Brace, 1969.

En Kapsamlı Kaynakçalar

RABIL. A. *op. cit.* (1965), ss. 301-327.

LANIGAN. RICHARD L., "Merleau-Ponty Bibliography," *Man and World* III (1970), 289-319,

LAPOINTE, FRANÇOIS ve CLAIRE C., *Maurice Merleau-Ponty and His Critics: An International Bibliography (1942-1976).* New York: Garland, 1976.

XII
PAUL RICOEUR VE KİMİ DESTEKÇİLERİ

Bu bölüm asli fenomenolojiye önemli katkılar yapan, yüzyılın ikinci on yılında doğan ve yaşayan Fransız felsefecilerinden üçünü takdim edecektir. Onların en önemlisi Paul Ricoeur'dür, yalnızca eserlerinin hacim ve çeşitliliğinden ötürü değil, aynı zamanda en büyük uluslararası itibarı kazanmasından dolayı böyledir. Dolayısıyla, onun çalışmaları pekâlâ kendi başına bir bölümü hak etmiş olacaktır. Mikel Dufrenne ve Raymond Polin'in bağımsız üretim faaliyetini mevcut bölümü neredeyse iki ek olarak dahil etmemin nedeni onlara iki ayrı bölüm tayin etmenin bu kitabın dengesini fazlasıyla bozacak olmasıydı. Bunun yanı sıra, aynı nesile mensup olmaları ve Dufrenne'le Ricoeur arasındaki özel dostluk bu düzenlemeyi imâ ediyordu.

A. PAUL RICOEUR (doğum yılı 1913)

Ricoeur'ün önemi yalnızca fenomenolojideki özgün çalışmasına dayanmaz. O aynı zamanda fenomenolojinin en bilgili Fransız tarihçisidir. Husserl'in *Ideen*'inin hem çevirmeni hem de yorumcusu olan Ricoeur gelecekteki Husserl çalışmaları için benzersiz bir araç yaratmıştır. Onun Husserl'in Leuven edisyonundaki posthumus çalışmalarına yönelik analizlerinin genellikle bu problemli metinlerin özümsenmesinde de ciddi bir yardımı dokunmaktadır. Leuven Arşivlerinin transkriptlerinin biriktirilmesinden sorumlu olan, şimdiye dek Fransa'da benzersiz olan Ricoeur Nanterre'deki Paris Üniversitesinin Husserl çalışmalarını Köln ve Freiburg'la eşit düzeye getirmiştir.

Bununla birlikte, Ricoeur'ü kendini en rahat Alınan fenomenolojisinde hisseden bir Fransız fenomenolog olarak tanıtmak tek taraflı olurdu. Aslında, dil felsefesine geç döneminde duyduğu ilgi ve altmışlardan bu yana Amerika kıtasında kısmen ikamet etmesi onu giderek uluslararası bir figür hâline getirmiştir. Bunun yanı sıra, onun ilgileri ve yükümlülükleri fenomenolojiye

duyduğu alakanın çok daha ötesine uzanmakta ve sosyal bilimlerle politik meseleleri kapsamaktadır. Dahası, fenomenolojiye bağlılığı hiçbir şekilde koşulsuz değildir; sınır problemi ve fenomenolojinin sınırlamaları onun en daimî kaygılarından biridir. Başlıca kitaplarının başlıklarının ve altbaşlıklarının, onların yöntemi belirgin bir şekilde fenomenolojik olduğunda bile, "fenomenoloji" etiketini taşımaması anlamsız değildir. Yalnızca zaman zaman bazı makalelerinin başlığında geçmektedir.

1. *Fenomenolojik Hareketteki Yeri*

Ricoeur'un kendi perspektifinde, Fenomenolojik Hareketin düğüm noktası (*noeud*) hâlâ Husserl'dir. Yine de Hareketi Husserlci merkeziyle özdeşleştirmez: Fenomenoloji "Husserl'in çalışmalarının ve Husserl'den kaynaklanan sapmaların türevlerinin bir toplamı olarak" tanımlanabilir (*HPA* 185; *SLP* 836). O aynı zamanda Husserl'in gelişiminde farklı evrelerin olduğunu da görür.[1] Merleau-Ponty gibi Fransız fenomenologlarının aksine, özellikle *Ideen* zamanındaki Husserl'in, son dönemin Husserl'ini öne çıkarmak adına hafife alınmayacağını ısrarla vurgular (*PA* 115).

Ancak Husserl'in fenomenolojisinin daha ilk evrelerine yönelik eksiksiz bir çalışmaya yönelik bu talep Ricoeur'ün belli herhangi bir evrede yanıtlarını tatmin edici olarak kabul ettiği anlamına gelmez. Özellikle, açıkça ortaya koyar ki *İrade Felsefesi*'nde "her şey bizi, meşhur (*fameuse*) ve belirsiz bir transendental indirgemeden ayırır, söz konusu transendental indirgeme, bize göre, kişinin kendi bedeninin doğru bir kavrayışını mat eder" (*PV* 7). Ancak bu Ricoeur'ü 1954'te "indirgeme[nin] fenomenolojiye giden en doğru yol" olduğunu kabul etmekten alıkoymamış (*KH* 45), fenomenolojinin işlevini, şeyleri görünme biçimlerine "indirgeme" de görmüştür. Ancak Ricoeur bu "metodolojik dönüşüm"ü kabul etse de Husserl'in ontolojik inançlarımızın basitçe askıya alınmasından onların değillenmesine kayan (*glisser*) ve böylece fenomenolojiyi ontolojiden mahrum bırakan bir fenome-

[1] Bu gelişmenin kayda değer bir anlayışının istisnası, bana öyle görünüyor ki son evresinde, yani *Kriz*'i yayımladığı zaman, Husserl'in 1929 tarihli *Kartezyen Meditasyonlar*'ın aşırı idealizmini terk etmiş olmasıdır. (*HPA* 195 vd.; *PE* 19. 10.9). Bu metnin *Husserliana* edisyonundaki pasajlar, özellikle de VI 271 vd., 415 vd., vurgu dışında temel bir değişimin olmadığını göstermektedir.

nolojiyle sonuçlandırma ölçüsünde onu "ontolojiden-yoksunkılan" Husserl'in "metafizik kararı"na itiraz eder (*KH* 57). Bu, Ricoeur'ün Husserl'in transendental idealizmini, en net hâliyle "Phénoménologie et herméneutique" yazısında (1975) reddettiği (*SLP* 838; *KH* 64) "dogmatik idealizm"in aksine (gerçekliği, yalnızca verililiğine dayanıp dayanmadığına karar vermeden, "ancak verili olduğu müddetçe konusu yapan) salt "metodolojik [bir] idealizm"in ötesinde benimsemeye hazır olmadığı anlamına da gelmektedir. Aslında Ricoeur *Philosophie de la volonté*'sinin ve hermeneutiğinin, Husserl'in "iletici" (*donant*) bir edim olarak değil, yaratıcı bir edim olarak "konstitüsyon"unun idealist yorumunu çürütebileceğine inanmaktadır.[2] Dahası, Ricoeur Husserl'in, teorik edimlerde "kurulduğu" şekliyle duygusal ve iradi edimlere karşı bilincin teorik edimlerine öncelik veren "mantıkçı önyargı"sına itiraz eder (*PA* 124). Ayrıca, Ricoeur Husserl'in artan bir tarih hissiyatının iyi bir durumunu ortaya koyarken, tarihe dair nihai görüşünün, bu görüşe göre tarih insan aklının tarihini temsil etmektedir, Husserl'in –Marksistler'in, her ne kadar aşırı bir vurgu olsa da vurguladığı güçlerin– çok az farkında olduğuna, tarihte öngörülemez bir öğeye ("tarihsellik") ve nesnel bir tin görüşünü transendental öznelcilik görüşüyle uzlaştırma meselesine hakkını vermediğine inanmaktadır.

Ricoeur de Asli Fenomenolojik Hareketin farkında olan birkaç Fransızdan biridir. Bu farkındalığın ölçüsü en iyi Émile Bréhier'nin *Historie de la philosophie allemande*'ına yazılan ekten görülebilir; bu metinde "Çağdaş Alman Felsefesinin Bazı Figürleri"ni, yani özellikle Husserl, Scheler, Hartmann, Jaspers ve Heidegger'i ele almaktadır, böylelikle fenomenoloji ve varoluş felsefesine önemli bir vurgu yapmaktadır. Öte yandan, kayda değer ölçüde Münih Çevresiyle de aşina olmuş ve Pfänder'in fenomenolojik psikolojisine özel olarak kıymet vererek ve von Hildebrand'ın etik çalışmalarına özellikle atıfta bulunmuştur.

Ricoeur'ün başlıca figürlere dair alışılagelmedik ölçüde nüfuz edici ve nesnel analizi açıkçası kendi tutumunu pek yansıtmaz. Öte yandan, kendi sistematik çalışmalarında fırsat düştükçe yaptığı açıklamalarla birleştirildiğinde, bu analiz onların görüşlerine dair değerlendirmesinin oldukça açık bir fikrini vermektedir. Demek ki Scheler'in fenomenolojiye yaptığı temel katkının (*ap-*

[2] "Méthodes et tâches d'une phénoménologie de la volonté" (*PA 133*).

port) "nesneleştirme"nin dar rasyonalist çerçevesinden, söz gelimi Husserl'in sınırlanmış kaldığı teorik edimlerde, fenomenolojiyi çekip kurtarmış olduğunu (*soustraire*) açıkladığında, böyle bir genişlemeyi onayladığı gün gibi açıktır. Öte yandan, Paul-Ludwig Landsberg tarafından fazlasıyla etkilendiği için, fenomenolojinin aslında bir araç olduğunu ve nihayetinde Scheler'in gelişiminde bir evre olduğunu da düşünür.[3] Ricoeur Scheler'in değerlerin ve onların "duygusal" verililiğinin doğası konusundaki genel görüşünü kabul eder. Bununla birlikte, Royce'un kullandığı anlamda onlara sadakatli bir bağlılığın, tarihsel bir eylemde ifade edildiği üzere onların ortaya çıkışının koşulu olduğuna da inanır (*PV* 69). Demek ki varoluşsal yükümlülük fikrini a priori değerlerin fenomenolojisiyle birleştirmeye çalışır.

Ricoeur'ün, felsefi gelişimini alışılagelmedik derecede iyi kavradığı Heidegger durumunda, Ricoeur akademik fenomenolojinin onun için büyük ölçüde daha *Sein und Zeit*'ta aşılan bir evre olduğunu da pekâlâ kabul eder:[4] Bu çalışmada bile Husserlci hat Kierkegaardcı bir kolla karşılaştırılır ve fenomenolojik betimlemeler ontolojik bir amaca tabi kılınır. Ne de Ricoeur Heidegger'in *Sein und Zeit*'taki fenomenolojik betimlemelerini eleştirmeden kabul etmeye hazırdır. Doğrudur, bazı sistematik çalışmalarında genişletilmiş bir anlamda "dünya" ya da etkilenim eğilimi (*Befindlichkeit*) gibi Heideggerci kavrayışlara örtük olarak onay verir. Ancak öte yandan, Ricoeur'ün Heidegger'in genel bakışına ve fenomenoloji kavrayışına olan sempatisi açıkçası sınırlıdır.

Ricoeur'ün diğer Fransız fenomenologlarla ilişkisini tanımlamak daha zordur. Gabriel Marcel'in Ricoeur'ün gelişimi üzerinde belirleyici etkisi olsa da Marcel'i fenomenolojinin öncülerinden biri olarak takdim etme girişiminde bulunmaz. Bu yönden bakıldığında, Ricoeur Sartre'a ve Merleau-Ponty'ye çok daha yakın durmaktadır; öte yandan onlardan metafizik ve özellikle de dini bakış açısı itibarıyla temelde farklıdır. Ricoeur'ün Husserl'in *Ideen*'ini tercümesinin Merleau-Ponty ve Sartre'ın yeni *Bibliothèque de Philosophie*'sinde ilk çalışma olarak yayımlanması onların müşterek kaygıları için belirleyiciydi. Öte yandan, pek çok yerde Ricoeur, Fransız fenomenolog dostlarına yönelik örtük

---

[3] E. Bréhier, *Histoire de la philosophie allemande*'a ek, 3. ed. (1954), ss. 181-258.

[4] *A.g.e.*, s. 245.

eleştirileri açıkça ifade etmektedir. Dolayısıyla "proje/tasarı", "eylem" ve "durum" gibi ifadelerin son fenomenolojik literatürde uğradıkları değer yitimine hayıflandığında, onun aklında Sartre'ın kendisi olmasa da, en azından bazı eleştirel olmayan taklitçileri olduğunu düşünmek makuldür (*PA* 116). İmlemlere yönelik bir çalışmadan önce eidetik bir betimlemenin kaçınılmazlığını vurguladığında, fenomenolojiyi münhasıran varoluşsal imlemler çalışmasına dönüştürmek yönündeki genel bir Fransız eğiliminin yanı sıra Merleau-Ponty'yi de imâ ediyor gibidir (*age.*). Yine de pek seyrek olmayan bir şekilde hem Sartre'a hem de Merleau-Ponty'ye örnek ve karşılaştırma için atıfta bulunur ve söz gelimi Sartre'ın yönelimsellik, imgelem ve her ne kadar çekinceleri olsa da duyguların büyüsü görüşünü benimser (*PV* 257 vd.). İlk bakışta Ricoeur'ün *İrade Felsefesi*'ndeki girişimi Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'nin tamamlayıcısı ve karşı kutbu gibi görünebilir. Öte yandan, iki dost fenomenolog arasındaki ilişkiler dostça olsa da yaklaşım tarzları büyük ölçüde farklıydı. Bunun yanı sıra, Ricoeur, Merleau-Ponty'nin Husserl'i son evresinden itibaren çok sınırlı olarak yorumladığını hissetmektedir (*Idées directrices*, s. XXXVIII not). Husserl'in *Ideen*'inde uygulandığı şekliyle, içerik ve edime göre "yönelimsel analizi" göz ardı ettiğini de imâ etmektedir. İnsanın algısal alana yerleştirilmesiyle belirlenen bir mutlağı olmayan felsefenin nasıl mümkün olacağını sorgular.[5]

Bu nedenle Ricoeur açıkça kendi fenomenolojisini savunur, her ne kadar seleflerinin fenomenolojisiyle ilişkili bir fenomenoloji olsa da. Bu fenomenolojinin pozitif yönleri, onun felsefesini biçimlendirmiş olan ana motifler açığa kavuşturulduğu andan itibaren değerlendirilecektir.

2. *Başlıca İlgi Alanları*

Ricoeur'ün belki de şimdiye dek kendisine dair en açığa vurucu yorumu olan *Histoire et Verité* (1955) başlıklı makaleler seçkisine Giriş'te, kendi başlıca rolünü bir üniversite hocasının, felsefe tarihi öğretmeninin, *Esprit* grubunun (*equipe*) bir üyesinin (sol cenahtan Hristiyan-eğilimli önde gelen aylık bir dergi, yeni Hristiyan kişiselciliğinin kurucusu olan Emmanuel Mounier ta-

[5] "Phénoménologie existentielle," *Encyclopédie française* XIX (1957), 19. 10. 6-12.

rafından kurulmuştur), Hristiyanlık çağrısına kulak veren birinin rolü olarak listeler. İnsan ne sistematik felsefeden ne de fenomenolojiden bu bağlamda neden söz edilmediğini merak edebilir. Bunların onun başlıca ilgilerinden biri olmadığı çıkarımında bulunmak bir hata olurdu. Öte yandan, sistematik felsefe ve fenomenoloji görünüşe göre –bir uzlaşma tinindeki toplumsal ve uluslararası somut bir eylem programıyla Hristiyanca bir sentezin felsefi olarak desteklenmesinde kesişiyor görünen– başlıca kaygıları için tamamlayıcı niteliktedir.

Aşağıdaki satırlar bu amacın belki de en açık sözlü beyanını içermektedir:

> Bize ilham olan felsefi inanç, değillemenin düşünümden daha radikal olarak kökünü kuruttuğu bu varlık birliğini daha yüksek bir açıklık ve mutluluk düzleminde tekrar eski hâline getirecektir. Bizim için felsefe "evet" üzerine bir tefekkürdür ve hiçbir şekilde "hayır" üzerine yapılan kavgacı bir tartışma (*renchérissement hargneux)* değildir. Özgürlük, cüzzamlı olmayı değil, bir yolcu olarak geçip gittiğimiz dünyada mümkün olduğu müddetçe doğanın başarısını ister. Yalnızca değillemenin ötesine geçmeye (*surpasser*) yönelik şevk dolu bir umutla onun üzerine tefekkür etmemizin nedeni budur (*PV* 419).

Bağlam Ricoeur'ün karşı çıktığı şeyin özünde değilleme olan Sartrecı özgürlük felsefesini açıkça ortaya koyar. Ricoeur'ün varoluşçuluğu, ki kendisini böyle adlandırmaz, özünde olumlayan bir varoluşçuluktur.

Tekrar gerçekleştirilen birliğin bu felsefesinde temel motif uzlaşma motifi, insanın kendiyle, bedeniyle ve dünyayla uzlaşmasıdır. Bunun ardında ontolojide uzlaşmanın çok daha engin bir şeması ortaya çıkmaktadır. Buna neden ihtiyaç duyulur? Yanıt açıkçası Ricoeur'ün temel felsefi deneyimi olan şeyde, kırılmaya uğramış bir birlik (*unité brisée*) olarak insanın temel deneyiminde bulunabilir ancak. Çatlak ya da Ricoeur'ün coğrafi bir dilde de ifade ettiği gibi, kırık fay kendini özellikle hırs ve nefrette örneklendiren insani tutkularda gösterir. Yalnızca Aşkınlık boyutunda nihai bir yeniden-birliğe dair umut beslenebilir.

Böyle bir restorasyon felsefesinin temeli insan doğasına yönelik kapsamlı bir felsefe olmalıdır. Ancak insan doğası yalnızca tek bir bakış açısından anlaşılamaz. Teorik ve pratik yönleri itibarıyla *cogito* felsefesi bir perspektifi sunmaktadır. Yine de insa-

na, ete kemiğe bürünmüş varlığa hakkını vermek için, ona bilinci aşan bir varoluş felsefesi eklenmelidir. Öte yandan, bu yeni bakış açısına bile ancak fenomenolojiden geçerek ulaşılabilir.

Ricoeur'ün amacı, anlamanın berraklığını gizem hissiyatıyla birleştiren bir felsefedir. Fenomenoloji "romantik taşkınlıkla sığ bir entelektüalizmi birbirinden ayıran bir tepe çizgisidir" (*ligne de crête*). (*PV* 20).

3. Ricoeur'ün Gelişimi

Ricoeur'ün gelişimine dair belli olgular, ki bunlardan bazılarını şahsen ona borçluyum, fenomenolojideki durumunu anlamayla bağlantılıdır. Provence'taki bir Protestan köyünde doğan Ricoeur ilk olarak (Protestan *Nouvelle École de Strasbourg* fenomenologları gibi) onu da tiksindiren Barthçı bir teolojiye maruz kalmıştı. Ancak O, Gabriel Marcel'in düşüncesiyle olan karşılaşmasını "belirleyici felsefi şok" olarak nitelendirir (*MJ* 13).[6] Marcel'e ithaf ettiği sistematik *Philosophie de la volonté*'sinde bile "Gabriel Marcel'in eseri üzerine yaptığı tefekkürün aslında bu çalışmanın analizlerinin kökenini oluşturduğu"nu beyan ediyordu. Yine de Ricoeur Marcel'in düşüncesini "klasik psikolojinin ortaya koyduğu kesin problemlerle sınamak" istiyordu. Bu nedenle onun tasarısı "kendini iki gereksinimin kesişimine yerleştirmekti: (Marcel'inki gibi) bedenin gizeminden beslenen bir düşünceyle Husserlci betimleme yönteminden miras alınan ayrımlarla ilgili (*soucieuse*) düşünceye dair bir gereksinim." (*PV* 18). Zira Ricoeur Mercel'in felsefesini analiz ederken onun epistemolojisini "kusurlu" olarak gördüğünü açıkça ortaya koyar ve "Gabriel Marcel'in zorâki olarak eleştirdiği" ve "varoluşsal epistemolojiyi yenileyebildiği" (*MJ* 386) –bir anlamda– dar bir zihin kavrayışını genişletirken Husserl'in çalışmalarının büyük bir yardımının dokunduğunu da" imâ eder (*MJ* 369). Dolayısıyla Ricoeur Marcel'in "mistik" rasyonalizm-karşıtlığına kadar gitmek ve ona Husserlci yaklaşımın "rasyonelliği"ni eklemek için açıkçası hazırlıksızdı.

Ricoeur'ün II. Dünya Savaşı'ndan önceki ilk yayını "Dikkatin ve Felsefi Bağlantılarının Fenomenolojik [bir] Çalışması"ndan oluşmaktaydı.[7] Öte yandan savaş ve Almanya'daki birkaç yıllık

---

[6] Ayrıca bakınız: *Entretiens Paul Ricoeur Gabriel Marcel.* Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

[7] "L'Attention. Étude phénoménologique de l'attention et ses connections philosophiques," *Bulletin du cercle philosophique de l'ouest* IV (1940), 1-28.

tutsaklık onun ilgisini kısa bir süre için Jaspers'e yoğun olarak yöneltmiştir; Mikel Dufrenne'le birlikte yaptıkları kitap hacmindeki ilk yayınını Jaspers'in varoluş felsefesine ithaf etmiştir. Ancak Pomeranya'daki bir kampta da Husserl çalışmalarını devam ettiriyordu. Jaspers'in düşüncelerini diğer varoluş filozoflarının arkaplanına dayanarak takdim ederken iki yazar Jaspers'in bizzat onayladığı bu etkileyici yeniden-ifadede kendi paylarını gizlemek adına ellerinden geleni artlarına koymamışlardır. Yine de Jaspers tarzı bir varoluş felsefesinin koşullarıyla ve olanağıyla ilgilenen son bölümde ortaya konulan eleştirel sorular bazı yerlerde Ricoeur'ün "kırılmaya uğramış birlik"i, yani insanı uzlaştırmaya yönelik altta yatan problemini göstermektedir: "Radikal bir kırılma (*déchirure*) felsefesi mümkün müdür, ya da paradoks felsefesi?" (Söz gelimi Jaspers'in felsefesi), "mümkün olması için, paradoksun kendisinden daha derin bir uzlaşmayı sunamaz mı?"[8] Ricoeur bu soruya yanıt verirken Jaspers'te aradığını bulamaz.

Ricoeur'ün bakış açısından çok daha önemlisi Marcel ve Jaspers'in ayrıyeten karşı karşıya gelmesidir ki Ricoeur'ün tercihi açıkçası Marcel'den yanadır. Çok da açık olmayan bir eleştiri, Ricoeur'ün oldukça aydınlatıcı ara kesitlerinde iki "Hristiyan varoluşçu"nun çalışmalarıyla ortaya konulur. Yine de bu kitapta bile, söz gelimi Marcel'in kozmik, kişisel ve toplumsal gizeme yönelik lirik tavrıyla bir öteye yönelik dramatik umutsuzluğu ve eskatolojik umudu arasındaki çözülemeyen gerilim ve kırılma söz konusu olduğunda, Ricoeur'ün Marcel'in varoluşsal felsefesiyle ilgili çekincelerinin emarelerini bulabiliriz (*MJ* 405 vd.).

O zamandan bu yana Ricoeur'ün felsefi çalışmaları fenomenolojiye ve özellikle Husserl'in fenomenolojisine geri kaymıştır. Husserl'in *Ideen*'ine yönelik öne çıkan tercümesi, eleştirel bir giriş ve dipnotlarda da süregelen bir yorum, eklenen bu klasik metnin anlaşılmasına emsalsiz bir katkıda bulunmuştur. Strasbourg Üniversitesinde felsefe bölüm başkanlığını kabul ettikten sonra, Husserl'in geç dönem yazılarının ve şerh ve de tefsirinin çok daha ötesine geçen diğer fenomenolojik yayınların son edisyonları üzerine yorumlayıcı makaleler eklemiştir. Bu ilgi Sorbonne ve Nanterre'e geçtikten sonra bile devam etmiştir.

Ricoeur'den çok daha önemli olan eleştirel yorumcu, özgün

[8] *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, 1947, s. 326.

fenomenolojik araştırmacı Ricoeur'dür. Böylece 1950'de, "*İstemli ve İstemsiz*"le ilgili olan *Philosophie de la volonté*'nin ilk cildini yayımlamıştır. İnsan doğasının fenomenolojik olarak da adlandırılan "salt betimleme"ye dayanan bu iki dairesi (spheres) arasındaki etkileşimi idrak etme (*compréhension*) girişimidir bu. İki cildin daha yayımlanacağı duyurulmuştu, birisi insandaki "eksiklik"le, yani çoğunlukla sonluluğu ve suçluluğuyla ilgilenirken; diğeri "aşkınlık"la ilgilenmektedir. Mevcut bağlamda Ricoeur'ün pozisyonuna dair kısa ve öz ancak genişletilmiş iki izah, *Société Française de philosophie*'nin önündeki sunumu ve Brüksel'deki ilk Uluslararası Fenomenoloji Kolokyumunda okunan "Bir İrade Felsefesinin Görevleri ve Yöntemleri" başlıklı bildiri özellikle dikkate değerdir. Daha sonra Ricoeur Kantçı anlamda kişisel saygının Schelerci anlamda sempatiden daha temel etik bir fenomen olduğunu göstermekle kalmamış, böyle bir saygının salt fenomenolojik bir yaklaşım için erişilemez bir şey olduğu kanısını da ifade ettiği ikinci şahıs fenomenolojisini anahatlarıyla takdim etmişti.

4. *İlk Fenomenoloji Kavrayışı*

Somut fenomenolojik çalışmalarının yanı sıra Ricoeur fenomenolojinin ve onun sınırlarının özgün bir kavrayışını geliştirmiştir. Söz konusu terimin daha rağbette olan yanlış kullanımlarından bazılarını dışta tutarsak, Kant'ın, Hegel'in ve Husserl'inki olmak üzere fenomenolojinin daha önceki üç meşru formunu kabul etmiş ve kendi tutumunu onlarla ilişkili olarak tanımlamıştır. Onların ortak kökeni olarak, şeylerin görünme tarzına yönelik "özerk" çalışmayı belirlemiş, buna karşın onların varlığı sorununu geçici ya da daimî olarak askıya almıştır. Bu ölçüde fenomenoloji "doğal tavır"ın tılsımını görünen şeylerle meşgulken bozmak için "özel [bir] iradeyi" imâ eden fenomenolojik indirgemeyi gerektirir. Ricoeur Kant'ın bilginin olanak koşullarına yönelik çalışmasında örtük eleştirel bir fenomenoloji görür; bununla birlikte o bu çalışmayı başarılı bulmaz, bunun nedeni yalnızca somut betimlemelerin yokluğu değil, aynı zamanda zihnin (*Gemüt*) temel edimlerine yönelik soruşturmasında, Kant'ın a priori bilgiyle zihinsel meşguliyetinin onu amacından saptırmış olduğuydu. Bu nedenle onunki yalnızca "tutsak [bir] fenomenoloji"ydi. Hegel'in fenomenolojisi Varlığın kendisinin tezahürleri-

nin mantıksal düzeni olarak anlaşılan görünüşleri inceliyordu, yani Kant'ın kaçınmaya çalıştığı bir ontolojiyle yakın bir bağlantı içinde. Husserl'in fenomenolojisi, fenomenolojik indirgemenin "ontolojik" soruları temelli bertaraf etme girişiminde bulunduğu üçüncü bir olanağı temsil etmektedir.

Ricoeur'ün kendi kavrayışı büyük ölçüde Husserl'in girişimine bağlıdır. Ancak onun çıkış noktasından daha fazlasını teşkil etmez. Zira Ricoeur ontolojiyi terk etmeye hazır değildir (*PE* 19. 10. 8). O, fenomenolojik yöntemin, söz konusu yöntem "gizem" menziline ve belirli olarak da istemsiz olan fenomenler alanına yaklaştığında, kesin sınırlarını da görmektedir. Aslında Ricoeur giderek Husserl'den Kant'a, çalışması bir fenomenoloji modeli olarak kullanışlı olmasa da fenomenolojiye uygun bir yer ve sınırlı bir hak tayin eden filozof olarak Kant'a dönmüştür:

> Fenomenolojinin görkemi, indirgeme aracılığıyla görünüşün araştırılmasından bir bilim pâyesine yükselmiş olmaktır. Öte yandan, Kantçılığın görkemi görünüşe yönelik araştırmanın Kendinde-şeyin sınırlı işleviyle ve özgürlük ve kişiler topluluğu olarak Kendinde-şeyin pratik belirlenimiyle nasıl eşgüdüm sağlanacağını bilmektir. Husserl fenomenoloji yapar (*fait*). Kant ise onu sınırlandırır ve ona bir temel verir.[9]

Elbette ki Ricoeur'ün kabul ettiği şekliyle "kendinde-şey" Kant'ın bilinemez gerçekliği pek değildir, öte yandansa o, kendinde-şeyin tezahür ettiği görünüşlerin üzerinde ve üstünde bir gerçekliktir. Kendinde-şey'in pratik belirlenimine Kant'ın yaptığı atıf diğer insanlara yönelik fenomenolojik bilgimizin sınırlarına imâda bulunur; Husserl bunun *Kartezyen Meditasyonlar*'da "takdire şayan" ancak yine de başarısız bir izahını ortaya koymuştur. Ricoeur'e göre diğer insanların varoluşundan emin olabileceğimiz tek yol tüm fenomenolojik düşünümden önce gelen bir saygı edimidir. Aslında, Scheler tarzı bir sempati fenomenolojisi bile bir saygı etiğini varsayar; aksi takdirde bu, "aldatıcı" ya da "beyhude [bir] fenomenoloji"ye dönüşecektir.[10]

Öte yandan bu Kantçı sınırlara ek olarak Ricoeur belli fenomenlerin somut yapısında spesifik sınırlar olduğunu görür. "Va-

---

[9] Kant et Husserl," *Kantstudien* 46 (1954), 44-67.

[10] *A.g.e.* 67.

roluşsal fay" ve "aşkınlık" en kayda değer olanlarıdır. İrade sahasında bedeninkini de içeren istemsiz fenomenler, ki fenomenolojinin kendisi için erişilemez olduğu ortaya çıkar, bulunmaktadır.

Fenomenolojik prosedürün kendisi söz konusu olduğunda, Ricoeur onu isabetli bir şekilde "şeylerin kendilerine gitme, bilincin oldukça karmaşık tüm çehrelerine saygı duyma ve Aristotelesçi analizin şekillendirdiği az sayıdaki kavramla basitçe oynamamak" gibi tüm fenomenologlar için müşterek olan şeyler açısından yorumlar.[11] Bu genel çerçeve içinde o üç araştırma düzeyi ayırt eder:

i. Betimleyici analiz düzeyi: Onun temel işlevi fenomenleri "ayrıntılarıyla açıklamak" (*épeler*), yani onların çehrelerini, özellikle yönelimsel anlamlarını ve bilinçli fenomenlerin edim-içerik yapısını ortaya sermektir. Ricoeur bu fenomenoloji düzeyinin daha sonraki fenomenologlar tarafından haksız yere göz ardı edildiği ve tüketilmekten başka bir şey yapılmadığı hissiyatına kapılmaktadır. Böyle bir betimleme özlere yoğunlaşmalıdır, buna karşın Ricoeur, Husserl'in yaptığı gibi, özlerin Platoncu bir tarzda hipostazlaştırılmalarına karşı çıkar (*PV* 8). Eidetik fenomenolojiyi teğet geçmenin yolu yoktur.

Bu düzeyde fenomenoloji öncelikle Husserl çalışmalarının örneklendirdiği "saf" betimlemeyle başladığı gibi Ricoeur'ün kendi irade analizlerinin önceki bölümleriyle de başlar. Bu "saflık"ın net hiçbir tanımı verilmez. Ancak Ricoeur saf betimlemenin yalnızca açık bilinç fenomenlerine uygulanacağını açıkça ortaya koyar. Bilinç ve beden arasındaki ilişkilerini, yani insan deneyimindeki ana "gizemi" kavramanın yetersiz olduğu ortaya çıkacaktır. Burada Ricoeur yapılması gerekenin Marcel'in dünyadaki bedenlenişimizi dikkate alan "varlığa katılma"sı anlamında betimleyici tavrın derinleştirilmesi olduğunu belirtir. Bunun, temelde yeni bir yöntem olarak "saf olmayan" bir betimlemenin varoluşunu ne denli imlediği bütünüyle netlik kazanmaz. Ana farkın betimleyici sürecin kendisindekinden daha çok fenomenlere yönelik önceleyen tavırdaki farkta bulunduğu çıkarımında bulunabiliriz. Varoluşsal betimleme deneyimi, kişinin devre dışı bırakılan tüm pratik yükümlülükleriyle belli bir mesafeden "saf" ve nesnel bakışı değil, ona dalmayı varsaymaktadır.

---

[11] "L'Unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite," *Bulletin de société française de philosophie*, 1951, 1-29.

ii. "Transendental konstitüsyon" Ricoeur'ün fenomenolojisinde ikinci düzeyi oluşturur. Yine de onun için bilinçteki fenomenin konstitüsyonunu belirlemek Husserl'in yaptığı şey anlamına gelmez. Aslında Ricoeur Husserl'in konstitüsyon kavrayışındaki temel bir belirsizliği ortaya koyar. Bir versiyona göre o, fenomenlerin inşa edilmesi anlamına gelirken, diğerine göre bu fenomenleri yalnızca "verir" ya da iletir. (*EMC* 96 vd.). Ricoeur ilk versiyonu reddederken, her ne kadar onu, özellikle irade fenomenolojisinde, uygulamakta başarısız gibi görünse de ikincisini kabul eder. Bu onu kesinlikle Husserl'in transendental idealizmine kadar götürmez.

iii. Son olarak, varlığın tüm çerçevesi içinde bilincin durumunu belirlemeye çalışan ontolojik fenomenoloji ya da bilinç ontolojisi düzeyi de vardır. Bu düzeye gelince, Ricoeur yalnızca bir taslak ortaya koymuştur. Ancak onun felsefesinin ontolojiden ya da metafizikten bile uzak duracağını açıkça ortaya koymuştur. Fenomenolojinin üçüncü düzeyinin programı onun fenomenolojinin, her ne kadar onu geliştiremeyip tamamlayamasa da tüm felsefeye bir giriş kapısı olarak hizmet edebileceğini düşündüğünü açıkça imlemektedir.

Özetle, bu evrede Ricoeur'ün fenomenolojisi göze çarpan bir şekilde Husserl'in erken dönem kavrayışı ve orijinal Alman Hareketi anlamında özsel yapıların betimleyici ve hatta eidetik fenomenolojisiydi. "Fenomenolojik indirgeme" söz konusu olduğunda, görünen şeylerden ayırt edildiği şekliyle şeylerin görünüşü üzerine odaklanmamızı sağlamaya yönelik ana işleviyle, tonu oldukça yumuşatılmış bir versiyonu benimser. Bu münasebetle "fenomenolojik konstitüsyon" başka bir yerden elde edilen fenomenlerin kendilerini öznel bilincimizde kurma tarzının belirlenimine dayanır sadece. Bununla birlikte, Husserl'in "dogmatik" anlamıyla idealizmi Ricoeur için kabul edilemez. Fenomenoloji felsefenin başlangıcıdır. Ancak sonu değildir. Bu amaca doğru olabildiğince ilerlemeye çalışan Ricoeur Gabriel Marcel'in "hiperfenomenoloji"sine döner.

5. İrade Fenomenolojisi

Ricoeur'ün fenomenolojiye dair ana tanıtlaması irade fenomenleri alanındadır. Onun bu sahaya beslediği özel ilginin en azından dört nedeni bulunmaktadır: (1) Onun için irade üzerine bir inceleme Marcel'in kastettiği anlamda bedenin "gizemi"ne

giden ayrıcalıklı bir yoldur; (2) Bu, özlerin bir fenomenolojisini sınamak için ona özel bir fırsat sunmaktadır; (3) Husserl'in idealizminin geçerliliğini incelemek adına ona özel bir fırsat da sunmaktadır; (4) o, insan özgürlüğünün derinleştirilmiş ve titiz bir yorumuna zemin hazırlamaktadır.

Ricoeur irade fenomenolojisini inceleyen ilk insan değildir. Pfänder'in bu başlık altındaki betimleyici çalışması (1900), ki Ricoeur bu çalışmaya aşinadır, Husserl'in *Logische Untersuchungen*'ini bile öncelemektedir. Ayrıca Marcel'in *Journal métaphysique*'indeki ve diğer yazılarındaki iradeye yönelik birtakım tartışmalar Ricoeur'ün onların "fenomenolojik" içerikleri bakımından dikkatini çekmişe benzemektedir (*MJ* 209 vd., 215).

Ricoeur'ün üç ciltlik çalışmasının ilk cildinin zenginliğine dair yeterli bir fikir vermek özetleme gücümü aşacaktı. Bu kitabın genel teması istemli ve istemsiz yaşamın "karşılıklılığı"nı ayrıntılı olarak göstermektir, bu yaşam insanın söz konusu olduğunda birbiriyle ayrılamayacak şekilde içiçe girer: İstemsiz bir karşıt kutbu ve bunun tersi olmaksızın istemli hiçbir yaşam yoktur. Bununla birlikte, ilk ciltteki tüm tartışma, Ricoeur'ün "indirgeme" olarak da adlandırdığı, daha sonraki ciltler için saklanan ana faktörlerden yapılan bir soyutlamaya dayanmaktadır: "Varoluşsal fay" (*Faute existentielle*), yani insan doğasındaki "kırıklık"tan ve Ricoeur'ün nihai uzlaşmayı beklediği bir boyut, yani "aşkınlık"tan sorumlu olan sonluluk, suçluluk ve özellikle de etkilenimler.

İlk cilt için Ricoeur iki görev üstlenmiştir: "İnsan doğasının istemli ve istemsiz kısımları arasındaki ilişkileri betimlemek ve onları anlamak (*comprendre*)" (*PV* 7). İkinci görev, yani idrak etmek, betimlemeyi varsayar. Öte yandan, Ricoeur'ün betimlemeyi kavrama tarzı, yani öznel deneyimin betimlenmesi, istemli fenomenleri aydınlattığı denli istemsiz fenomenlerin alanına da nüfuz etmek için yeterli değildir. "Saf" betimleme bu nedenle bilinç alanının ötesindeki varoluşa katılımımıza yönelik bir çalışmanın tamamlanmasını gerektirir.

Ricoeur istemli eylemin gelişiminde üç aşama ayırt eder: Seçim ve motivasyonu içeren karar aşaması, bedeni istemli bir harekete koşan eylem aşaması (*agir*) (Ricoeur bedensel bir hareketi gerektiren öncelikli eylemi düşünür) ve bize bağlı olmayan zorunluluklara razı olma kararı. Bu aşamaların her birinde, "salt betimleme"yle yaklaşılabilen bütünüyle istemli faktörlerin sınırlı

bir alanı bulunmaktadır. Ancak onlar böyle bir incelemenin etkisi altında kalmayan çok daha geniş fenomenler grubuyla karşılaştırılır.

Karar aşamasında tasarının ayrıntılı olarak ele alınışı, benin belirlenimi (*se décider* ya da *imputation*) ve onun motivasyonu salt betimlemeyle incelenebilir. Öte yandan, bu tür kararlara dâhil oldukları şekliyle ihtiyaca (*besoin*), haz ve acıya yönelik korelatif fenomenlerin istemsiz alanı bedenin ve onun tarihçesinin deneyimiyle o kadar yakından ilgilidir ki kişinin saf bilincinin bir betimlenmesiyle çepeçevre sarılamaz. "Öznellik istemli ve istemsizin müşterek ölçüsüdür" şeklindeki düşünce doğru kalmaya devam eder (*PV* 319). Ancak istemsiz, öznel olandan daha fazlasını kapsar. Bu yalnızca –Ricoeur'ün irade felsefesine dâhil olmayan bilimin incelediği şekliyle nesnel beden için doğru değildir; Ricoeur'ün kavradığı şekliyle irade deneyiminin ayrılmaz bir parçasını teşkil eden deneyimlenmiş bedene bile uygulanır.

Eylem aşamasında saf betimleme iradenin yürütücü evresinin istemli kısmını, yani "pragma"yı açığa kavuşturmaya çalışır. Ancak eylemin aracı olarak bedenin rolü hemen dikkate değer zorlukları ortaya çıkarmaktadır, çünkü eylem gerçekliğin dışında gizlenmiştir ki önceleyen kararın boş görüsünün tamamlanmasını bu gerçekliğin içine sokar. Bunun yanı sıra, özellikle Ricoeur'ün "önceden-oluşturulan nasılını-bilme [know-how]", yani öncelikle içgüdüler, duygular ve alışkanlıklar, olarak adlandırdığı şey formunda, eylemin istemli yönü istemsiz çehrelerinin çok daha hacimli bir alanıyla içiçe geçer. Çaba fenomeni bu aşamadaki istemli ve istemsizin nihai kaynaşmasını gözler önüne serer.

Ricoeur istemli ve istemsiz arasındaki son evre ya da döngü olarak "kendi üzerine alma, varsayma, kendinin kılma" diye nitelendirilen rıza edimini tartışır. Bu, "özgürlük ve doğa arasındaki nihai uzlaşmayı" ya da özgürlük ve zorunluluğu sağlar. Rıza göstermek, nesnel bilimsel bir zorunluluğun değil, istemsiz bir faktörün, özellikle zorunluluğun korelatı, yaşanan bir zorunluluğun korelatıdır (*nécessité vécue*). Bu yaşanan zorunluluk insan karakterinin, bilinçdışının ve daha geniş anlamda "yaşam"ın biçimini alır ki büyümeye dair göze çarpan ve çok daha temel nitelikteki doğum epizotlarıyla, Ricoeur için özellikle önemli olan bir temadır.

Tüm bunlar insan özgürlüğünün nihai bir değerlendirmesine yol açar ki Ricoeur bunu bağımlı bağımsızlık ya da insan doğa-

sındaki istemli ve istemsiz öğelerin bir uzlaşması olarak nitelendirir, mutlak yaratım olarak değil.

Bu yaklaşımdan ortaya çıkan tüm resim kayda değer bir tazelik ve kapsamlılıktır. Bu yaklaşım Tolman'ınki gibi bir davranışçılığın, Gestalt psikolojisinin ve hakkıyla yorumlandığında Freudcu psikanalizin en iyi içgörülerini kayda değer bir başarıyla bütünleştirme girişiminde bulunur. Elbette ki bunlar nihai otoriteler olmak yerine kılavuz olarak kullanılırlar. Ancak Ricoeur fenomenolojinin ve hakiki bilimsel felsefenin müşterek uyumluluğunu ve tamamlayıcılığını vurgulamakta ısrarcıdır (*PV 16*).

Bunun yanı sıra, söz konusu çalışma somut fenomenolojik betimlemeler bolluğunu, özellikle de iradenin istemli yönlerinin çokluğunu, ana kaygısı fenomenlerin varoluşsal imlemleri olan Fransız fenomenologları arasındaki oldukça alışılagelmedik şeyi içermektedir. Öte yandan bunlar hiçbir şekilde Ricoeur'ün betimlemelerinde eksik olmadıkları gibi, onun temel özellikleri arasında amaçsal anlamı içeren bir fenomen durumunda da bu tür bir beklenti de bulunulamazdı. Bu betimlemelerin hepsi bütünüyle yeni değildir. Onlardan çok azı Ricoeur'ün sınırlı amacının kapsamının ötesinde bir kuşatıcılığa sahiptir. Bu nedenle temel fenomenlerin değişikliğe uğramış hâllerine ve türevlerine dair az tartışma vardır. Çok daha etkileyici olansa insan doğasının birliğinde istemli ve istemsiz olanın karşılıklı-bağlılığının baskın tema olduğu şemanın uygunluğudur.

6. *Hermeneutik Dönüşü*

Ricoeur *İrade Felsefesi* üzerine çalıştığı müddetçe, onun temel yönelimi kati suretle fenomenolojik olarak kalmaya devam ediyormuş gibi görünmekteydi. Öte yandan, bunun ikinci bölümünü geliştirirken, kayda değer bir değişime dair emareler de bulunmaktaydı. "Sonluluk ve Suçluluk", II. Bölümün başlığı, iki cilde ayrılmıştır. İnsanın "bozulmuş doğası"na dayanan bir "düşüşün/yanılmanın" salt olanağıyla ilgilenen "Yanılabilir [Fallible] İnsan" alt başlığıyla ilki, hâlâ fenomenolojik yöntemi [insanın] sonluluğu üzerine yapılan "saf düşünüm" formunda kullanıyordu. Ancak, "Kötülüğün Sembolizmi" alt başlıklı ikinci ciltte Ricoeur kötülüğün edimselliğini saf-olmayış, günah ve suçta ifade edildiği şekliyle ele alıyordu ki bundan sonra sembollerde ve mitlerle görünürlük kazandığı şekliyle onları inceliyordu. Bu bölüm bile belirtik bir "itiraf (*aveu*) fenomenolojisi"ne dayanıyordu.

Bununla birlikte, sembollerini yorumlarken Ricoeur salt betimleyici fenomenolojinin ötesine geçen "felsefi [bir] hermeneutik"e başvuruyordu. Yine de son söz hâlâ felsefi düşünceye (*pensée*) aitti ki bu düşünce için sembolizm bile yalnızca "düşünme"ye davet eden bir propedeutik olarak hizmet ediyordu ("*Le symbole donne à penser*").

Şimdiye dek *İrade Felsefesi*'nin II. Bölümünü, "La transcendance" başlıklı vaad edilen III. Bölüm takip etmedi. Bunun yerine Ricoeur çoğunlukla yeni hermeneutiğin çeşitli yönleriyle ilgilenen bazı kitapları ortaya koymuştur. Bunlardan başlıcalarından biri "Essai sur Freud" alt başlıklı *De l'Interprétation* kitabıdır. Bunu *Le Conflit des interpretations* başlıklı bir makale seçkisi takip etmiştir; bu seçki –Freudcu psikanalizin temsil ettiği– "indirgemeci" hermeneutik ve dinsel sembolizmi yorumlayan "rekolektif" din fenomenolojisi hermeneutiği arasındaki karşıtlıkla ilgilenmektedir çoğunlukla. Bunun ardından Ricoeur yazılı metinlerin, söylemin ve konuşulan gündelik dilin hermeneutiğine dönmüştür.

Görünürdeki bu plan değişikliğinin önemi nedir? Bunun şüpheye yer bırakmadan ortaya koyduğu, irade felsefesiyle bağlantılı olarak geliştirildiği şekliyle yorum probleminin öyle büyük bir öneme sahip olmasıydı ki ayrı bir soruşturmayı gerektirmektedir. Bu değişiklik yalnızca asıl amaca yönelik daha dolambaçlı bir yaklaşımı göstermiyor mu? Ya da bu onun terk edildiği anlamına mı geliyor? Peki, "*İrade Felsefesinin Aşkınlığı*" başlıklı III. cildin ilk başlığı yerine yeni duyurulan "İradenin Poetiği" başlığının önemi özellikle nedir?

Temel bir değişikliğin net bir teyidi Ricoeur'ün Don Ihde'nin Ricoeur'ün *Hermeneutik Fenomenoloj*isi başlıklı kitabına yazdığı özel bir önsözde, *İrade Felsefesi*'nin ilk cildinin "eidetik ya da yapısal fenomenoloji"sinden hermeneutik tarzda bir fenomenolojiye olan yöneliminin tedrici bir değişiminin açıklamasında, bulunabilir. Zira burada Ricoeur yalnızca Ihde'nin yorumunu değil – artık bilinç fenomenlerinin betimlemesinden ziyade, sembollerin yorumunun ve son olarak da onların ifade edildiği metinlerinin en başta gelen uğraşına dönüşen– fenomenolojiye dair gözlemlerini de kabul eder.

Bu dönüşümün –Ihde tarafından titizlikle yerine getirilen ve Ricoeur'ü de tatmin eden– nedenlerinin tedrici gelişimini incelemeye çalışmayacağım. En önemli imâ Ricoeur'ün artık irade

fenomenlerinin bilinçte doğrudan incelenebileceğine inanmaması, bunun ancak isteme hakkında *söylediğimiz şey* yoluyla, yani söz ve eylem arasındaki ilişkiyi inceleyerek incelenebileceğidir. Bu noktada Ricoeur Ludwig Wittgenstein, John L. Austin ve Peter Strawson tarzı dilsel bir analiz yaklaşımına katılır. Yeni "[bir] Kopernik Devrimi"yle Kartezyen dolayımsızlığın merkezinin kaydırılmasından ve niteliklerinden yoksun bırakılmasından bile söz eder. Zira Kartezyen beni anlamamız hep dolaylıdır ve metinlerde yazıldığı şekliyle anlamların yorumundan yola çıkar (s. XV). Bunun, bilinçli fenomenlerin doğrudan incelenmesinden temelini alan fenomenolojiye dair bütünlüklü bir fikrin tersine dönüşü olarak anlaşılması işten bile değildi.

Bununla birlikte, Ricoeur'ün dilsel dönüşü şimdi hermeneutiğin, diğer hermeneutiklerde olduğu gibi, felsefesinde fenomenolojinin yerini aldığı anlamına gelmez. Aslında son zamanlardaki formülasyonlar Ricoeur için hermeneutik ve fenomenolojinin birbirine bağlı olduğunu ve bu anlamda da eşit düzeyde olduklarını göstermektedir. Bu nedenle, Ricoeur'ün 1974'te Alman Fenomenolojik Araştırma Topluluğunun Toplantısında Fransızca sunduğu "Fenomenoloji ve Hermeneutik" başlıklı program niteliğinde bir yazıda ikisi arasındaki özsel bağlantıyla ilgili bu iki tezi müdafaa ediyordu: (1) Fenomenolojinin hermeneutiğin kaçınılmaz (*indépassable*) bir önvarsayımı olduğu ve (2) hermeneutiğin fenomenolojinin zorunlu önvarsayımı olduğu; ilki, çeşitli nedenler arasında, metinlerin ön-yüklemsel bir deneyime dayanması nedeniyleydi, ikincisi de Husserl'in fenomenolojisinin bile hermeneutik yorumları imâ etmesinden ötürüydü.

("Fenomenolojik hermeneutik" yerine) Böyle hermeneutik bir fenomenolojinin sistematik gelişimi hâlâ gelecekte yatmaktadır. Her durumda insan hermeneutik "devrim"in gerçekten de bazı formülasyonların imâ ettiği denli "Kopernikçi" olup olmadığını merak edebilir. Metinler ve fenomenler gerçekten de aynı düzeyde midir? Metinler yine de, çeşitli kipleri ve perspektifleri benimseyen bilinçte ortaya çıkan fenomenlerin kendileri midir? Bilinçteki olaylar gibi metinler de betimleyici bir fenomenolojiyi gerektiriyor gibidir. Öte yandan, özellikle öznelerarası bir fenomenolojide, bu, fenomenlere erişim söz konusu olduğunda metinlerin öncelikli olmasını engellemez. Ancak onların birbirleriyle tam ilişkisinin ise hâlâ ele alınması gerekir.

Seçilmiş Kaynakça

Birincil Kaynaklar

Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystére et philosophie du paradoxe *(1948)* (MJ).

Philosophie de la volonté: I. Le Volontaire et l'involontaire (1950) *(PV).* Çev. E. Kohak, *Freedom and Nature (1966).*

"Méthodes et tâches d'une phénoménologie de la volonté," *Problèmes actuels de la phénoménologie* (1952), 113-140 *(PA).*

Histoire et verité (1955). Çev. Ch. Kelbley (1965).

"Sur la phénoménologie," *Esprit* 21 (1953), 821-38 *(SLP).*

Appendice to E. Bréhier, *Histoire de la philosophie allemande,* 3. ed. (1954), ss. *181-258 (HPA).*

"Etudes sur les *Méditations Cartésiennes* de Husserl," *Revue philosophique de Leuven* LII (1954),75-109 *(EMC).*

"Kant et Husserl," *Kant-Studien* XLVI (1954). 44-67 *(KH).*

"Sympathie et respect: Phénoménologie et éthique de la seconde personne," *Revue de métaphysique et de morale* 59 (1954), 380-397.

"Le Sentiment" *Edmund Husserl 1859-1959,* ss. 260-74.

Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité: I. *L'Homme faillible (1960);* çev. Ch. Kelbley (1965) II. *La Symbolique du mal* (1960); çev. E. Buchanan, *The Symbolism of Evil (1967).*

De l'interprétation. Essai sur Freud (1965). Çev. D. Savage (1970).

Husserl: An Analysis of His Phenomenology. Çev. E. Ballard ve L. Embree, Evanston, 1967. Ricoeur'ün Husserl'in fenomenolojisi üzerine yazdığı en önemli makalelerinin bir derlemesi.

Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique (1969). Çev. Don Ihde ve diğerleri.

La Métaphore vive (1975); çev. R. Czer ny ve diğerleri, *The Rule of Metaphor. Multi-disciplinary Studies of Meaning in Language.*

"Phénoménologie et herméneutique," *Phänomenologische Forschungen* I (1975), 31-77; İngilizce Versiyon *Nous* 9 içinde (1975), 85 vd.

Interpretation Theory: Discourse and the Surplus Meaning (1976).

İzin verilmiş bir antoloji için bakınız REAGAN, CHARLES E., ve STEWART, DAVID, ed., *The Philosophy of Paul Ricoeur.* Boston: Beacon, 1978.

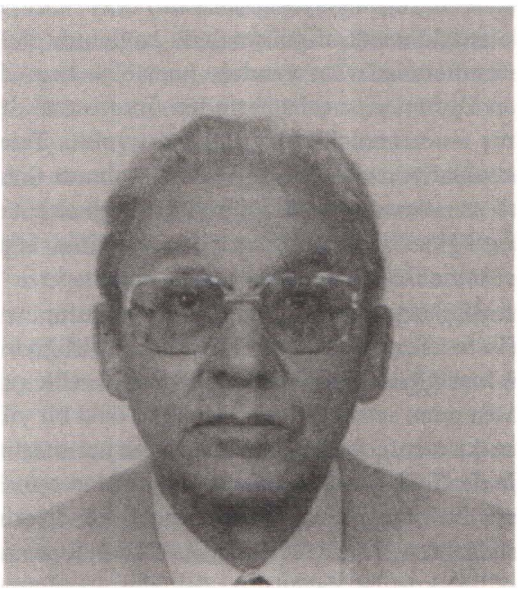
İkincil Kaynaklar

IHDE, DON. *Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricoeur.* Evanston: Northwestern University Press, 1971. Önsöz, Paul Ricoeur.

PHILIBERT, MICHEL A.J., *Paul Ricoeur ou la liberté selon l'espérance.* Paris: Seghers, 1971.

En Eksiksiz Kaynakçalar

VANSINA, DIRK. *Revue philosophique de Leuvain* 60 içinde (1962), 395-413, ve 66 (1967),85-101.



21. Paul Ricoeur

B. MIKEL DUFRENNE (doğum yılı 1910): ESTETİK DENEYİMİN FENOMENOLOJİSİ

Mikel Dufrenne'in iki ciltlik *Phénoménologie de l'expérience esthetique*'i *(PEE)* (1953) "fenomenoloji" başlığıyla Fransızcada yayımlanan ikinci büyük çalışmadır, bunu bu konuda önceleyen yalnızca Merleau-Ponty'nin *Phénoménologie de la perception*'udur. Bu çalışma şimdiye dek estetikteki Fenomenolojik Hareketin en hacimli çalışması olarak kalmıyor, aynı zamanda en kapsamlı çalışması pâyesini de kazanıyordu. Hareketin Alman evresi boyunca, Dufrenne'in ne yazık ki çalışmalarıyla pek aşina olmadığı Moritz Geiger, programını Asli Fenomenolojik Hareketin sınırları dâhilinde geliştirmiş ve onun bazı göze çarpan türevlerini or-

taya koymuştu. Sanat eseri üzerine çalışmalarını Dufrenne'in iyi bildiği Roman Ingarden de sanat eserlerinin mantıksal ve ontolojik yapılarına dayanan çeşitli türlerinin önemli sistematik analizlerini yapmıştır. Heidegger Varlığın örtüsünün sıyrılışı olarak sanat eserine giderek artan bir önem atfetmişti. Sartre da imgeleme (*L'Imaginaire*) yönelik psikoloji fenomenolojisinin sonunda sanat eseriyle uğraşmaktaydı. Merleau-Ponty kimi makaleleri son zamanlardaki sanatsal gelişmelerle bağlantılı olarak estetik problemlere atfetmişti. Öte yandan, hem ölçü hem de kapsam bakımından Dufrenne'in çalışmasından önce estetik bir sahanın genişletilmiş fenomenolojik bir incelemesi yoktu. Teferruatlı olmaktan fersahlarca uzak olsa da ve böyle olması tavsiye edilse de, pek çok sanatla adamakıllı ve bütüncül aşinalığına ve bu sanatların inceliğine dayanan somut içgörülerinin zenginliğinin yanı sıra, sistematik yapısıyla da göze çarpmaktadır.

Bu anıtsal çalışma ortaya çıkmadan önce, Dufrenne Jaspers'in eleştirel felsefesi üzerine Ricoeur'le yaptığı işbirliğiyle biliniyordu. Temel kişiliğin sosyolojik kavranışına yönelik çalışması II. Dünya Savaşı'ndan sonra Birleşik Devletler'deki bir yıllık ikameti süresince kısmen edindiği, Amerikan sosyal araştırmalarıyla ve özellikle de G. H. Mead'ın çalışmalarıyla olan aşinalığını göstermekteydi. Bu olgu ışığında, Dufrenne'in kendi estetik deneyim teorisiyle John Dewey'in *Deneyim Olarak Sanat* teorisi arasında genellikle kurulan çarpıcı paralellikleri kaydetmemesi pek şaşırtıcı değildir.

Şimdiye dek Dufrenne fenomenoloji kavrayışını tartışmaya ve Fenomenoloji Hareketi içindeki yerini tanımlamaya pek ilgi göstermemiştir. Bununla birlikte, estetik üzerine yaptığı çalışmanın en başından bu yana "Husserl'i kelimesi kelimesine takip etme" değil, "fenomenolojiyi Sartre ve Merleau-Ponty'nin bu terimi Fransa iklimine intibak ettirdiği manada" yani "fenomende mündemiç olan ve onunla verili olan bir imlem olarak tanımlanan öze odaklanan (*viser*) betimleme" olarak "anlama" niyetinde olduğunu açıkça ortaya koyar (*PEE* 4 n.). Onlarla mutabık kalarak, transendental özneyi "yerlileştirme" ve onun yerine bedenlenmiş insan bilincini koyma girişiminde de bulunur. Bununla birlikte, en azından başlangıçta Hegelci fenomenoloji kavrayışını bir kenara atmayı ister.

Onu Husserl'den ayıran çoğunlukla, kendi düşüncesine göre algının özsel doğasına ve özellikle de başkalarına yönelik algımı-

za hakkını vermeyen, fenomenolojik idealizme karşıt oluşudur. O Husserl'in fenomenolojisindeki transendental öznelliğin "hipertropi"sine özellikle itiraz eder (*Bulletin de la Société Française de philosophie*, 1955, s. 98).

Dufrenne Scheler'e özellikle –estetiğine ve genel olarak etkilenimsel fenomenlere genişletmeye çalıştığı– formel-olmayan a priori fikrinden ötürü çok daha fazla hayranlık duymaktadır. Bu, Dufrenne'in Scheler'in görüşlerini fark gözetmeksizin kabul ettiği anlamına gelmez. Kimi zaman Scheler'in bile ötesine geçmiştir, örneğin özlerin eidetik görüsü ve empirik görü arasındaki "dayanışma"yı ortaya koymada.

Dufrenne de estetik konularda ağırlığı olan meselelerde Heidegger'in fikirlerine alışılagelmişin dışında sempati beslemektedir, özellikle varlığın açımlanışı olarak estetik deneyimin ontolojik anlam ve öneminin nihai yorumunda. Bu onun Heidegger'in tüm felsefi tutumunu benimsediği anlamına gelmez. Heidegger'in hermeneutik fenomenolojisine açıkça atıfta bulunmadan, bunu çoğunlukla betimleyici girişimine uyduğu için özümsemeye çalışır.

Bu tavır Dufrenne'in Paris fenomenologlarının pozisyonuyla, özellikle Sartre ve Merleau-Ponty'yle genel bir dayanışma içinde olduğunu teyit eder. Bununla birlikte yalnızca Sartre'ın genel ontolojisinden ayrılmakla kalmaz, aynı zamanda imgelem ve duygular lehine algıyı göz ardı edişine de itiraz eder, Sartre'ın bu göz ardı edişi estetik deneyimi yanlış yorumlamasının müsebbibidir. Estetikte algının bu kilit pozisyonuna yapılan öncelikli vurgu onu, genel tutumuna çoğunlukla uyduğu Merleau-Ponty'ye daha da yaklaştırır. O aynı zamanda gestalt teorisine ve Goldstein'ın organizma felsefesine duyduğu ilgiyi ve bunlardan istifade edişini de paylaşmaktadır. Merleau-Ponty'nin ötesine geçmek istediği nokta algılanan nesnenin nesnel "hakikati"ne, yani algılayan edimle ilişkisi içinde onun otonomisine daha fazla vurgu yapmasında yatmaktadır (*PEE* 285). Ayrıca salt düşünümöncesi bir algıya kayda değer bir ekleme olarak bilgideki kavramsal öğenin ve "düşünümsel" algının hakkını teslim etmeye çalışmaktadır.

Dufrenne böylece algının önceliğini zayıflaştırarak Merleau-Ponty'nin zeminini genişletmeye çalışmaktadır. Öte yandan, Dufrenne fenomenolojinin felsefeyle çakıştığını iddia etmede Merleau-Ponty kadar ileri gitmez. Zira, fenomenolojiye belli sı-

nırlar koymasa da eleştirel epistemoloji, ontoloji ve metafiziğin ondan ayırt edilmesi gerektiğini imâ eder.

Mevcut bağlamda yaklaşık 700 sayfaya tekabül eden bir çalışmanın eksiksiz bir açıklamasını yapmanın yeri değildir burası. Kitabın hâkim temalarından bazılarını ve genel yapısını fenomenolojik özelliklerine özel bir vurgu yaparak belirlemek yeterli olacaktır.

Onun önde gelen saiki estetik nesneyle estetik deneyim arasındaki karşılıklılık motifidir. (Dufrenne'in dostu Ricoeur'ün *Philosophie de la volanté*'sinde istemli ve istemsiz arasındaki paralel "karşılıklılık"ı hatırlamadan edemeyeceğim.) Dufrenne çalışmasının ilk ve aslında daha geniş cildini estetik nesneye, ikinci cildi estetik deneyime ayırsa da ikisinin birbirini tamamladığını, estetik nesnenin estetik deneyimden ayrılamayacağını ve estetik deneyimin estetik nesneden ayrı bir anlamı olmadığını içtenlikle açıklar. Yine de bu döngüyü estetik nesne tarafından kırmaya, onu daha fazla "kesinliğe" götürüyor görünen bir yaklaşıma karar verir. Daha derindeki neden öyle görünüyor ki estetik nesnenin estetik deneyim için normatif olacak denli özerklik göstermesidir. Zira estetik nesne kesinlikle salt görünüşten daha fazlasıdır: Aynı zamanda kendinde varlıktır. Dufrenne ucuz estetik bir göreliliğe boyun eğmekten fersahlarca uzaktır. Diğer yönlerden bakıldığındaki gibi, bu yönden de bakıldığında kültürel fenomenlerin tarihsel çeşitliliğini etikteki kılavuz değerlerin nesnel gerçekliğiyle uzlaştırmaya çalışan Max Scheler'i izler.

Dufrenne yaratıcının deneyimi yerine seyircinin deneyimini çıkış noktası yapar. Onun bunu tercih etmesinin nedeni seyirciyi en önemli şey olarak görmesi değil, estetik fenomen anlayışı için kendi deneyimini daha önemli görmesi ve bireysel sanatçıların kişisel psikolojisine yönelik problemlerde estetikçiyi [sanat felsefecisini -çn] işin içine dâhil etmesinin pek ihtimal dâhilinde olmamasıdır.

Çalışmanın dört kısmının, yalnızca ikisi açıkça fenomenolojik olarak nitelendirilir, yani I. Bölüm, estetik nesnenin fenomenolojisi ve III. Bölüm, onun verili olduğu estetik deneyimin fenomenolojisi. II. Bölüm genel olarak sanat eserinin yapısını tesis etme girişimiyle, açıkçası geleneksel estetik anlamında sistematik sonuçlar elde etmeyi amaçladığı "sanat eserinin [bir] analizi"ni içerir. IV. Bölüm, "estetik deneyimin eleştirisi", estetik deneyimin fenomenolojisini estetik deneyim uğruna aşar. Kendini estetik

deneyimin temeline yönelik "transendental" bir çalışma olarak tanıtır ve son olarak bu deneyimin varoluşsal, "kozmolojik" ve – varlığı kendisinin bir açımlanmasına dayanıyor görünen– metafizik anlamının bile temellerinin "transendental" bir çalışmasını takdim eder. Bu "fenomenolojik-olmayan" bölümler –geniş bir anlamda elbette ki hâlâ fenomenolojiktir ve daha az titiz bir fenomenolog kolayca bu tür bir iddiada bulunacaktır, Dufrenne'in nihai ilgisinin genel olarak fenomenolojiyi aştığını açıkça ortaya koyar. Bunlar onun nihai kaygısını "ontoloji" olarak açığa vururlar.

Açıkçası mevcut açıklamanın ana kaygısı I. Bölüm ve III. Bölümle ilgilidir. İlkinde, Dufrenne estetik nesnenin fenomenolojsini sanat eseri üzerinde temellendirir, daha az saf bir vaka olarak doğal güzellik örneğini ayrı bir incelemeye saklar. Bununla birlikte, sanat eseri kendiliğinden estetik bir nesnedir. O, bir fenomen olarak "mevcut" olduğunda ancak, işte o zaman estetik bir nesne olur. Bundan, yalnızca izleyiciye göründüğü şekliyle edimselleşen potansiyel estetik bir nesne olarak söz edebiliriz. Bu yaklaşım estetik nesne için performans rolünün fazlasıyla özgün bir tartışmasının dâhil edilişini, yani tarafsız sanatçıların [performer] ve yazarın kendisinin ayriyeten ortaya koyduğu bir üretim durumunu ele alan bir tartışmayı açıklamakta ve estetik nesneyi "sunarken" yeniden üretimlerin anlamına dair benzer bir tartışmayı ortaya koymaktadır. Aynı nedenden ötürü umum, estetik nesnenin ayrılmaz bir parçasına dönüşür ve umum, estetik nesnenin ondan hem neyi beklediğini hem de umumun estetik nesneden ne alabileceği açısından incelenir. Bundan sonra, dünyamızın diğer kurucu bileşenleri arasında estetik nesnenin yeri, söz gelimi yaşayan varlıklar, doğal nesneler, kullanılan araç gereç, ele alınır ve onun ayırt edici özellikleri estetik-olmayan nesneleri birlikte tutan salt dışsal bir birliğin aksine onun gestaltında ya da içsel birliğinde bulunur; bu nedenle Dufrenne son olarak estetik nesneyi, "kendi için" ve "kendinde" varlığının birliği içinde, sözde-özne olarak nitelendirir. Estetik dünyanın uzay ve zamanın çevreleyen dünyasıyla ilişkisi emsalsiz bir "müphemlik" türünü açığa vurur. Son olarak, "varlık", yani estetik nesnenin özel bir türü, onun varlığını imgesel ya da "ideal" olarak yorumlamaya çalışan Sartre ve Ingarden gibi fenomenoloji yönelimli filozofların bulduğu önceki çözümlerin eleştirel bir tartışması temelinde incelenir. Dufrenne'in çıkardığı sonuç, özsel olarak algılanan estetik nesnenin Merleau-Ponty'nin betimlediği

şekliyle algılanan nesnelerin statüsünü paylaşıyor olmasıdır. Bununla birlikte bu varlığın çifte ya da "müphem" bir karakteri vardır: Bu nesneler özünde "sunumlar/mevcudiyetler" oldukları için estetik nesneler yalnızca bizim içindir; öte yandan, tüketilemeyen doğaları itibarıyla da izleyiciden talepte bulunan özerk bir "hakikat"i açığa çıkarırlar. Bu nedenle onlar bilinç ve varlık, yani Sartre'ın kendiyle çelişkili diye adlandırmış olduğu "kendi için" ve "kendinde" arasındaki çakışmanın başka bir örneğini somutlaştırır.

Estetik deneyim edimlerinin fenomenolojisi üzerine olan ilgili bölüm estetik nesne üzerine olandan daha kısadır, aslında bu bölümün çoğu estetik nesneye ilişkin tartışmada önceden tahmin edildiği için mahsus böyledir. Tekrardan, nesnenin anlamının ele geçirilmesinin aracı olarak algı temel meseledir. Estetik deneyimin kendisinde Dufrenne üç yönün ayrımını yapar: Bedensel duyuların dolayımladığı şekliyle mevcudiyet, temsil ve düşünüm. Dufrenne'e göre, düşünüm ya da düşünce estetik deneyimin temel bileşenini oluşturur. Temsil, genellikle hayalgücü formunda, mevcudiyet ve düşünüm arasındaki aracı olarak hatırlatılır; bu hayalgücünü –Sartre'ın hayalgücünden keskin hatlarla ayırmaya çalıştığı– algıyla çok daha yakın bir temasa sokar; onun işlevi algılanan mevcudiyeti genişletmek ve canlandırmaktır. Yine de estetik algının niteliği burada anlama yetisinin (*entendement*) olağan algıdakinden çok daha fazla disiplin altına alması gerektiğidir. Öte yandan, düşünümsel anlama yetisi estetik deneyimin son sözü değildir. Bu, varlığımızın bir "yanıtı"nın, tüm kavrayışı için Marcel'e güvenen Dufrenne'in "his" [sentiment] ifadesini kullandığı ve salt duygudan ayırdığı algılanmış estetik nesnenin varlığına yol açar. Bu, Varlığı yalnızca gerçeklik olarak değil, aynı zamanda "derinlik" (*profondeur*) olarak açığa çıkarmaktadır; bu kavramla Dufrenne çoğunlukla dolaysız kavrayışımızın ötesindeki "ölçüsüz" içeriğini anlar. His bizim kendi deneyimimizin derinliğinin nesnenin bu derinliğine yanıt verdiği bir deneyimdir. Bunu varlığımızın böylece son derece hassasiyet kazandığı bir varlığa kendimizi açarak ve hayalgücümüzü disipline ederek elde edebiliriz. Dufrenne'in bu deneyimlere yönelik izahı alışılagelmedik ölçüde fikir vericidir. Tek üzüldüğüm şey Moritz Geiger'in deneyimin derinliği ve çeşitli anlamları fenomenine yönelik önceki soruşturmalarından yararlanamamış olmasıdır. Estetik tavrın son, bir ölçüde de kısa bir tartışması –

özünde ben-merkezli olan– estetik haz ve keyfe pürist karşıtlığı yönündeki vurgusu, estetik yaklaşımın esas bileşenleri olarak saygı ve hayranlığa yaptığı vurgudan belki de daha dikkate değerdir.

Estetik üzerine yazdığı fenomenolojiye atıfta bulunan kitaplarından birinde, *Le Poétique* (1963), Dufrenne önceki çalışmasının kapsamını doğal güzelliği de dâhil ederek genişletmiştir. Bununla birlikte Doğayı da (büyük D ile yazılmaktadır) doğa ve insanın altında yatan nihai yaratıcı güç olarak düşünmektedir. Bu aslında Dufrenne'in fenomenolojik ve transendental olandan metafizik ve ontolojik alana yaptığı "sıçrama" dediği şeydir. Zira Dufrenne için bu Doğaya –söz konusu Doğa Schelling'in, Spinoza'nın ve geç dönem Merleau-Ponty'nin spekülatif felsefesiyle bağlantılıdır– akıl sır ermez. Başka bir deyişle, Dufrenne'in fenomenolojiyi aşma girişimi Spinoza'nın rasyonalist sistemiyle mukayese edilebilecek herhangi bir metafiziği ortaya koymamıştır ve görünüşe göre de koyamaz.

Dufrenne'in felsefesi giderek a priori kavramının yorumuyla belirlenmektedir ki bu kavramda insan ve evren arasındaki temel bir bağı görmektedir o. Dolayısıyla *La Notion de l'a priori* (1959) başlıklı kitabında öznel ve nesnel bir a priori arasındaki ayrıma dayanan pek çok yeni ayrım geliştirir. Onun formel a priori kavrayışı Kant'la, Husserl ve özellikle de Scheler'in maddi a priori kavrayışıyla bağlantılıdır. Bu yeni fenomenolojik a priori yeni kapsamlı bir çalışmada daha da geliştirilecektir. Dufrenne'in özellikle ilgi duyduğu şey fenomenolojinin yalnızca estetik değil, aynı zamanda politik içerimleridir.

Anglo-Amerikan felsefeciler için verdiği *Dil ve Felsefe* (1963) başlıklı Mahlon Powell dersleri analitik felsefeyle kıta felsefesi arasında daha yakın temas kurma girişimi olarak önemlidir. Bu bağlamda şimdiye dek bir söz [speech] fenomenolojisine duyulan ihtiyacı onu anahatlarıyla geliştirmeden beyan etmiştir.

Seçilmiş Kaynakça

Phénoménologie de l'expérience esthétique. Paris, 1953; çev. Edward S. Casey ve diğerleri. Evanston, 1973.

La Notion de l'a priori. Paris, 1953; çev. Edward S. Casey. Evanston, 1966.

Language and Philosophy. Bloomington, 1963.

Le Poétique. Paris, 1963.
Jalons. The Hague, 1966.
Pour lhomme. Paris, 1968.

Daha kapsamlı kaynakçalar, E. Casey, *The Notion of A Priori*, ss. 241-244, ve *Vers une esthétique sans entraves.* Mélanges offerts à Mikel Dufrenne. Paris, 1975, ss. 143-146.

C. RAYMOND POLIN (doğum yılı 1911): DEĞERLER FENOMENOLOJİSİ

Raymond Polin'in değer problemlerine yönelik üç kitabı Fransız bir felsefecinin fenomenolojik yöntemleri aksiyolojiye uygulamasına yönelik en iddialı girişimini içerir. Diğer Fransız fenomenoloji yazarları buna yalnızca laf arasında ve belli belirsiz değinmiştir ki değer teorisinin Fransız felsefesinde hiçbir zaman Alman ya da Anglo-Amerikan geleneğindeki kadar büyük bir ilgi çekmediği gerçeği dikkate alındığında bu şaşırtıcı değildir.[12] Marcel'in bu konuya kimi zaman yaptığı atıflar fenomenolojik bir temel üzerine dayanmak amacında değildir. Sartre'ın insanın kendi değerlerini yaratacağı yönündeki şaşırtıcı öznelci tezi – Polin'in ilk kitabından bir yıl önce, ancak henüz *L'Imaginaire*'de değil de ilk olarak 1943'te *L'Être et le néant*'da ileri sürülmüştür– fenomenolojik vesika sunmamakla birlikte kendini çoğunlukla onun ateizminin mantıksal sonucu olarak takdim eder. Bunun yanı sıra, onun insanın tüm sorumluluğuna yaptığı aşırı vurgunun ve varoluşsal psikanalizinin içerimli etiğinin, iddia edilen radikal bir öznelciliğiyle öncelikle uyumlu olan örtük bir ahlakçılığı içerip içermediğini merak edebiliriz. Merleau-Ponty değerleri yalnızca bir tercih meselesi olarak görmediğini ortaya koyarak onlara defaatle atıfta bulunmakla birlikte, değer algısının belirtik hiçbir fenomenolojisini ortaya koymuyordu. Aynısı Ricoeur ve Dufrenne'e de uygulanabilir; öte yandan, Ricoeur ve Dufrenne insan varoluşunun nesnel değerlere etkin bir bağlılık duymadan, değerleri anlamsız olmasa da eksik olarak gördüklerini açıkça ortaya koymuşlardır.

Buna karşın Polin fenomenolojik yöntemi açıkça değer fenomenlerine uygular. Böyle yaparak fenomenolojik betimlemenin

---

[12] Polin, R. "The Philosophy of Value in France" Farber, Marvin, *ed., Philosophical Thought in France and the United States* içinde, s. 203.

müştereken kabul edilmiş süreçlerini dâhil etmekle kalmaz, fenomenolojik indirgemeyi genel olarak aksiyolojiye ve özel olarak da etiğe uygular. Polin Husserl'in programını, bu alanlara olsa olsa ikincil nitelikte bir ilgi duyan üstadın, görünüşe göre onları hiçbir zaman sınamadığı bir sahada, fiilen hayata geçirir. Husserl'in indirgeme teorisi ilk yayımlandığında zaten tamamlanmış olan Scheler'in fenomenolojik etiği bunu hiçbir zaman dikkate dâhi almamıştı. Böylelikle Polin'in Husserlci inancın-askıya-alınışını etiğe genişletmesi özgün olup adamakıllı meşru olsa da[13] bunu hayata geçirmekte bütünüyle başarılı olup olmadığı başka bir meseledir. Daha da önemlisi: İndirgemenin gerçekleştirildiği andan itibaren, onun fenomenolojik yöntemin diğer kısımlarını, söz gelimi algısal olarak verilenin sadık bir betimlemesini ne denli muhafaza ettiğiydi?

Ne yazık ki Polin'in özellikle felsefe ve fenomenolojiye yaklaşımı hiçbir şekilde açığa-vurulmamış hedeflerden bağışık değildir: "Fenomenolojik araştırma bir eylem felsefesine girişi oluşturmuyorsa, boş ve beyhudedir" (*CV* 3). Polin'in kendine özgü aktivizmi, Nietzsche'nin konumuna oldukça yakın olan "soyutlanmış" bireyin "pratik özgürlüğü"ne duyduğu bir yükümlülüğe dayanır. Böyle bir bireyin aşırı özerkliği için nesnel etik verilerinin bile onun özgür yaratıcılığıyla çakıştığı anlamına gelecektir. Böyle bir tavır "şeylere gitme"ye ve fenomenlerin hükmünü son söz olarak kabul etmeye yönelik fenomenolojik ethosla ne denli uyumludur?

Polin yeni Alman filozoflarının büyüyen etkisi altındaki *École Normale* öğrencileri neslinin bir mensubudur. Bunlar arasında Husserl ve Scheler Polin'in metinlerinde önde gelen isimlerdir, öte yandan Heidegger de neredeyse eşit sıklıkta yer bulur. Dahası, Kant ve Hegel göze çarpan bir şekilde öne çıkar ve Nietzsche de bundan geri kalmaz. Tartışmada Max Weber'in aksiyolojik görüşlerinden de önemli yerlerde defaatle söz edilir. Bu, Polin'in Anglo-Amerikan geleneğini bilmediği anlamına gelmez. Dolayısıyla, gestaltçıların yanı sıra G. E. Moore ve Ralph B. Perry adları da kimi zaman geçmektedir. Ancak Polin'in ana ilgisi *Philosophie et politique chez Hobbes* (*1955*) kitabını ithaf ettiği Thomas Hobbes'un öznelci etiğinde yoğunlaşır.

---

[13] Mukayese edilebilir bir girişim için bakınız: Yazar'ın "Indubitables in Ethics,"i, *Ethics* içinde LVIII (1947), 35-50.

Şimdiye dek Polin değer problemi üzerine üç kitap yayımlamıştır. İlki ve en genişi, *La Création des valeurs* (1944) (*CV*) nesnelci değer teorilerine yönelik bir eleştiri yaparak ve değerlerin insan "yaratımı" meselesi olduğu tezini geliştirerek temelleri döşemektedir. Bu tezin tesis edilmesi için imâ edilen yöntemin fenomenolojik olduğu iddia edilebilir. İkinci cilt, *La Compréhension des Valeurs* (1945) diğer insanların değerlendirilmelerine yönelik bir anlayışla ilgilidir çoğunlukla, zira bu onların yaratıcı "tavırları"ndaki farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Bu nedenle söz konusu anlayış değerlerin ve normların bir "sosyoloji"sinin hazırlığını içermektedir. Bu çalışmanın büyük bir bölümü dört temel değerin, yani Gerçeklik, "Değer" (açıkçası dört değeri kapsayandan daha dar bir anlamda), İnsan ve Özne'nin permütasyonu temelinde geliştirilen yirmi dört olanaklı yaratıcı tavrı anahatlarıyla özetler; kendileri için fenomenolojik bir türetmenin verilmediği içeriklerin bu kafa karıştırıcı derlemesini tartışmaya gerek yok – Üçüncü kitap, *Du Laid, du mal, du faux* (1948) negatif değer bakış açısından değerler problemine saldırır; bu, fenomenolojik varoluşçuların negatif olanın fenomenleriyle kurduğu zihinsel meşguliyetle paraleldir. Bu, eleştirel değer terimlerinin fikir verici bir derlemesini içerir. Öte yandan, özellikle fenomenolojik bir katkıya yönelik belirtik hiçbir iddiada bulunmaz. – Polin'in kendi etiğinin 1945'te bir hazırlık olarak ortaya koyulan "Eylemin Anlamı" başlığıyla yapılandırıcı bir taslağı ertelenmişe benzemektedir.

Dolayısıyla Polin'in ilk kitabı açıkçası kendi kavrayışına yönelik bir anlayış söz konusu olduğunda ve fenomenolojik yaklaşımın kullanımı için açıkçası en önemlisidir. Fenomenolojinin "değerlerin incelenmesi için en uygun yöntem" olduğunu derhal bildirmekle işe koyulur. Bu nedenle bu yönteme yapılan atıflar kitap boyunca göze çarpmaktadır. Husserl'in versiyonunu kendi ihtiyaçları için yeterince açık ve sözü geçer bir yöntem olarak gördüğünü imâ eder. Bununla birlikte, Husserl'den başlangıçta iki fenomenolojik indirgeme arasında bir ayrım yaparak ayrılır, Husserl'de bu formda geçmeyen bir ayrım: "Bizim saf aksiyolojik bilince" geri gitmemize ve "değerlerin özünü tanımlamamıza" izin veren "ilk indirgeme": "Değerlerin ve kabul edilmiş aksiyolojik öğretilerin üzerimizde kurduğu baskıyı kıran ve tüm geleneksel aksiyolojik dogmatizmlerden bizi *koparmak* (*dégager*) ve özgürleştirmek için yargılarımızı askıya alma fırsatını bize bah-

şeden" bir ikincisi; (böyle) bir soyutlamada değerlerle ilişkili olarak özgürlük ve tarafsızlık bulacağız" (*CV* I). Elbette ki, Polin'in fenomenolojik indirgemeyi fiilen uygulayışındaki bu iki evrenin emareleri pek göze çarpmaz. Bu, "değerlerin nesnelliğine yönelik geçici ve yöntemsel şüphe"de ilk olarak ortaya çıkar ki Polin'e göre, söz konusu şüphe nesnelci tutumdaki içsel bir çelişkiyi açığa çıkarır. İkinci bölüm, "Değerler ve İnsan" "değerlendirmenin fenomenolojik [bir] analizi"ni verme iddiasında olan bir altbölümle başlar, epistemolojik fikirlerin şüphe götürmez olgusundan yola çıkar (*CV* 46). Piaget'nin bulgularının ve Köhler'in gestaltçı açıklamasının oldukça kısa eleştirel bir tartışmasından sonra, Polin hayalgücünü, edimlerin yaratıcı işlevlerine yönelik değerlendirmesinin hakiki temeli olarak takdim eder. Aksiyolojik olguların analizini onların yönelimsel gönderenleri olarak "değerlerin fenomenolojik analizi" takip eder. Burada Kantçı formalizmin ve Scheler'in formel-olmayan a priori teorisinin, değerleri nesnelci ele alışının eleştirel bir incelemesinden sonra, Polin "tüm değerlerin nesnel belirsizliği"ni kabul eden kendi "aksiyolojik irrealizm"ini geliştirir (*CV* 127). Bu aynı zamanda onu değerin örtük bir realizminden başka bir şey görmediği aksiyolojik şüpheciliği reddetmeye sevk eder. Üçüncü bölüm, "Değerler ve Eylem" de ereklerin ve normların "fenomenolojik analizleri"yle başlar. Ancak bunlar genel olarak bakıldığında bu terimlerin anlamlarının oldukça geleneksel nitelendirilmelerini içerir. –Sonuç bölümünde, "Değerler ve Doğruluklar"da, fenomenoloji görünüşe göre –Polin'in fenomenolojiden ayırt ediyor göründüğü– ontoloji tarafından yerinden edilmiş görünmektedir (*CV 278*).

Önceki inceleme Polin'in fenomenolojik indirgemesinin nesnel değerlere yönelik inançlarımızın geçici olarak sorgulanmasıyla bitmeyeceğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu, onların daimî bir reddiyle ve "yaratılmış" değerlerin bir öznelliğiyle ikame edilmesiyle sonuçlanır. İlk etapta, Scheler ve Hartmann'ın fenomenolojik etiğinin de dâhil olduğu nesnelci etiğe karşı yapılan bu şiddetli meydan okumanın temeli nedir? Polin değerlere yönelik tüm bilgi kavrayışında bir kendiyle-çelişki görür. Polin'in tanımladığı şekliyle bilgi, özünde içkin olanla ya da nesnel-olmayanla sınırlıdır; bu nedenle aşkın olan özünde bilinemez olacaktır (*CV* 36). Şayet geçerliyse, bu argümanın, öte yandan, ne denli tuhaf olsa da hiçbir zaman Polin'in metinlerinde geçmeyen Husserl'in fenomenolojik idealizmiyle paralel olan genel bir iç-

kinlik felsefesini içereceğini görmek kolaydır. Dahası, Polin Scheler'in değer özleri görüsünün ve onların hiyerarşik düzeninin uyumlu bir evrene ve güvence veren bir Tanrılığa yönelik inancını, Polin'in mesnetsiz olarak gördüğü bir inançtır, varsaydığını düşünür. Bu çürütmeler hem varsayımı hem de inandırıcılığı bakımından fazlasıyla tartışmalı görünmektedir. Bununla birlikte, mevcut bağlamda çok daha önemli olan, bunların tümünün doğası gereği diyalektik olması ve yalnızca imâ yoluyla bunların Scheler'in nesnel değerlerin görüsel verilişi hakkındaki tezinin dayandırıldığı fenomenolojik verileri reddetmeleridir.

Polin'in kendi değer teorisinin öznelci yeniden-yapılandırılışı ne anlamda ve ne ölçüde fenomenolojik olarak görülebilir? Değerlerin "yaratılması"yla özellikle neyi kasteder? ve değerlendirmeyi yaratıcı bir edim olarak betimlemenin fenomenolojik apaçıklığı nedir? Polin'in yorumladığı şekliyle yaratım verili olanın ötesine geçen, "aşan" bir edimdir. Hem negatif (*contra aliquid*) hem de pozitif bir yönü (*ex nihilo*) vardır. Negatif yön yaratılışın aşması gereken, dolayısıyla da müstakbel olanakların keyfi bir keşfi için yer açan bir verilişin değillemesine dayanır. Pozitif yön verili olmayan bir şeyin olumlaması anlamına gelir: Bu, yaratılışın tam anlamıyla tahayyüli çehresidir. Bununla birlikte, salt tahayyüli yaratımla değerlerin yaratılması arasında fark vardır: İlki kendine-yeterken ve onun eylem için dolaysız hiçbir içerimi yokken, ikincisi ise özünde eyleme bir geçiş ve gerçek dünyadaki etkili bir yaratımdır. Ne var ki bu, değerin bilginin bir parçası olmayan tahayyüli bir yaratımın yalnızca sonucu olduğu gerçeğini değiştirmez.

Buna karşın değerlerim bu "yaratımcı" teorisinin fenomenolojik kanıtı hakkında ne demeli? Polin'in kitabı özellikle ve somut olarak gösterme yükümlülüğü altına girmediği şey değer, takdire şayanlık, alçaklık ya da güzellik deneyimlerimizin yaratıcı edimlerin sonuçları olduğudur. Aslında vakalara kadar iniyorsa ve teorisini somut fenomenlerle ilişkilendiriyorsa da bu nadiren gerçekleşir. Yaratımın, spesifik değerlerin bilincimizde kurulma [constitute] tarzında, yani Husserl'in konstitütif fenomenoloji fikri ışığında kesinlikle anlamlı olan bir girişimde, nasıl vuku bulduğunu da göstermez. Fakat ne böyle bir "konstitüsyon" ne de onun yaratıcı türevi hiçbir zaman bütünüyle betimlenmez.

Polin'in kendisinin "sinik" olarak adlandırdığı, ancak aşırı bir

özerkçilik olarak daha uygun bir şekilde tanımlanabilen bir tavırla değerler alanına yaklaştığı izleniminden kaçınmak zordur. Bu, onun değerler alanında Husserl'in indirgemeci fenomenolojisine dair sonuçlar çıkartan pervasız bir radikalizmi benimsemesini sağlamış olabilir. Ancak bu radikalizm, fenomenleri onların kendini –fenomenolojik bakımdan at gözlüğü takmayan– herhangi birine sunduğu şekliyle kabul eden fenomenolojik bir görüye yönelik eğilimine müdahale etmeye de uygundur.

Seçilmiş Kaynakça

La Création des valeurs (1944) (CV).
La Compréhension des valeurs (1945).
Du Laid, du mal, du faux (1948).
Le Bonheur considéré comme l'une des beaux arts (1965).
Ethique et politique (1968).
L'Obligation politique (1971).

XIII
EMMANUEL LEVINAS (doğum yılı 1906): FENOMENOLOJİK FELSEFE

Yazar: Stephan Strasser (çeviri H. Spiegelberg)

1. Varoluşsal Deneyimler

Düşünce yolunun yaşam yolunu dikkate almadan tanımlanabileceği filozoflar vardır. Edmund Husserl söz edilmeye değer açık bir durumdur. I. Dünya Savaşı ve Nazilerin iktidara gelmeleri gibi olaylar yaşamını trajik anlamda etkilemeseydi, onun kariyerini tipik bir Alman akademisyeni ve üniversite profesörü olarak tanımlamak durumunda kalırdık. Bununla birlikte, felsefi gelişimindeki belirleyici dönüşler bu tarihsel olaylardan oldukça bağımsız olarak vuku bulmuştur. Levinas'ın durumu söz konusu olduğunda mesele bütünüyle farklıdır. Yaşamı, her insan yaşamının olduğu gibi, [Wilhelm Schapp'ın tabirini kullanırsak] yalnızca "öykülere dolanmış" değildir sadece, tarihin kendisiyle, tutkularla takıntılı olan ve acımasız yıkımlar bakımından da çok zengin olan yirminci yüzyılda Avrupa tarihiyle de dolaşıktır. Levinas'ın düşünce yolu bu durum tam anlamıyla göz ardı edildiğinde anlaşılamaz.

1906 doğumlu Emmanuel Levinas Talmud öğreniminin görüldüğü katı ortodoks Yahudi bir aileden gelmektedir. Çocukluğunu, kendisinin anlattığı üzere İbranice Kitab-ı Mukaddes'ten, Puşkin'den ve Tolstoy'dan ruhsal olarak beslendiği Litvanya'da geçirmiştir. (1976a, 373). Gençliğiniyse Rus Devrimi'ne tanık olduğu Ukrayna'da geçirmiştir. 1923'te büyük bir sıçrama gerçekleştirmiş, Strasbourg Üniversitesine kaydolmuştur. Daha sonra (1928/29'da) Freiburg'da, ondan sonra da Paris'te tahsil görmüştür. Strasbourg'daki profesörleri gençliğinde Dreyfus davası için tutkuyla savaşmış olan bir neslin mensuplarıydı. Bu gönlü zengin hümanizm izleniminden etkilenen Levinas kişinin bu ulusla "kendini oluşumundan bu yana ruh ve yüreğiyle olanca bütün-

leşmiş olarak" bileceği kanısıyla Fransız vatandaşlığını tercih etmiştir (age.). Bir Fransız olarak 1939'da orduya katılmak zorunda kaldı. Görünüşe göre Fransa'nın askeri yenilgisi ve Levinas'ın savaş tutsağı olarak alınması Mareşal Petain ve onun yandaşlarının baskıcı "yeni düzen"e sempati duymalarından daha az acı vermiştir. Dolayısıyla genç Levinas çeşitli formlar itibarıyla baskıcılığın aldatıcı gücünü ve şiddetini biliyordu: Kadir-i mutlak Çarist bürokrasi, faşist ve Nazi devlet gücü, topyekûn seferberlik ve topyekûn savaş ve topyekûn soykırım kampları. Aralarında Levinas'ın Litvanyalı tüm ailesinin de bulunduğu milyonlarca Yahudi idamların kurbanı oldu.



22. Emmanuel Levinas

Tüm bunlara trajik *tinsel* deneyimler de eklenmişti. II. Dünya Savaşı'nın hemen öncesi ve sonrasındaki yılların Paris'inde, Levinas modern uygarlığın krizinin yanı sıra, geleneksel dinselliğin krizini de yakinen biliyordu. Bu da onun için varoluşsal bir anlamı varsayıyordu. İbrahim'in, İshak'ın ve Yakup'un Tanrısı ölmüş müydü? Auschwitz'den sonra bir Yahudi için din hâlâ anlamlı olabilir miydi? Kesin olarak ortaya koyulabilen şey Levinas'ın ateizm problemiyle kişisel olarak mücadele etmesidir.

Eninde sonunda Talmud dindarlığında ve tinsel bir güçte bir ilham kaynağı bulduğu gerçeği hiçbir şekilde çocukluğunda kendisine eşlik eden geleneklere otomatik bir dönüş olarak görülemez.

Şimdi bu varoluşsal deneyimlerin *filozof* Levinas'ın gelişimini ne denli etkilediği sorusu sorulabilir. Bu bağlamda dört noktayı ele alabiliriz:

(a) İbranice Kitab-ı Mukaddes'i ve Rus klasiklerini tinsel bir beslenme olarak özümseyen genç Levinas Orta Avrupa'nın batısının gönlünde yer edinmiştir. Strasbourg, Freiburg ve Paris'te, büyük ve önemli akademisyenler ona Batı'nın tinsel yaşamını tanıtmışlardır. Bununla, Theodorus de Boer'in adlandırdığı gibi "içeriden-dışarıdan biri"ne dönüşür; Levinas Batı'nın felsefi geleneklerini bilmektedir, ancak bu gelenekler olayların doğal akışına göre solunan havada ona iyi gelmiyordu. Tam da bu nedenden ötürü bu gelenekleri eleştirecek durumdadır.

(b) Çok erken döneminde Levinas savaş ve barış problemleriyle karşı karşıyadır. Barışın sürdürülmesi ona askeri ve politik ya da ekonomik değil, etik bir soru olarak görünmektedir.

(c) Levinas batı kültürünün ve uygarlığının krizini baskıcılığın tehlikeleriyle bağlantılandırır. Batı'nın ontolojik felsefelerinin baskıcı iktidarın hep yeni biçimlerinin yayılmasını özendirip özendirmediği sorusu kendini bu kültüre dayatmaktadır.

(d) Avrupa'nın ve özellikle de Fransa'nın eski hümanist ve idealist geleneklerinin çuvalladıkları nokta filozof Levinas'ı uzun uzun düşündürmüştür. Radikal ateizmin bir alternatifini ciddiyetle ele alır, ancak etik, din temelli bir hümanizmi, yani "başka insan hümanizmi" yönünde karar verir (1972b).

2. *Levinas'ın Felsefi Gelişimi*

Husserl ve Heidegger'in felsefeleri Levinas'ın düşünce yolunun başlangıç noktasıdır. Varoluşsal filozofların, söz gelimi Gabriel Marcel ya da Martin Buber gibi dialogcu düşünürlerin etkisi nispeten azdır. Daha sonra ödüle layık görülen Levinas'ın doktora tezi, Husserl'in görü teorisiyle (1930) ilgilidir. Fransız kamuoyunun dikkatini Heidegger'in önemine doğru –Beaufret ve de Waelhens'ten bile önce– çeken ilk kişilerden biridir. Daha da ilginci, felsefe çalışmalarının ilk derlemesinin başlığı "Husserl ve Heidegger'le Varlığı Keşfetmek"tir (1949). Bununla birlikte bu

yayınlar eleştirel olmayan raporlar değildir. Levinas giderek Husserl'in idealizminden uzaklaştığı gibi Heidegger'in geçici olarak "temel ontoloji" olarak adlandırdığı düşünceden de uzaklaşmıştı. Erken dönem çalışması olan *Varoluştan Varolana* [De l'être à l'étant] başlıklı çalışmanın Heidegger'in talep ettiği bakışın tersi olması tesadüf değildir. Bu "opusculum"da pragmatik bir beyanla karşılaşırız: "Başlangıçta değerlendirmelerimiz – ontoloji kavramı ve insanın Varlıkla ilişkisi söz konusu olduğunda– Martin Heidegger'in felsefesinden büyük oranda ilham alıyorsa, bunlara [yine de] bu felsefenin iklimini terk etmeye duyulan derinlemesine bir ihtiyaç hükmeder." Bu negatif program pozitif bir bildiriyle tamamlanır: "Varlığı İyinin ötesinde Konumlandıran Platonik formül [çalışmalarımın] temelindeki şeyin bu çalışmaların yol gösterici düşüncesi olarak en genel ve neredeyse en boş emaresidir" (1947a, 19 s. 12).

Bu taslakta Levinas'ın felsefi gelişiminin *ilk evresi*nin anahatları hâlihazırda ortaya çıkmaktadır. "De l'évasion" makalesi ve bunun yanı sıra iki küçük çalışma: *De l'existence à l'existant* (1947a) ve "Le temps et l'autre" (1947b) bunun için kayda değerdir. Düşüncesinin aşağıdaki motifleri karakteristik olarak kabul edilebilir: Varolan (özne, *Dasein*) zaten daima Varlıkla ilişkilidir. Yalnızca bundan, kendiyle-ilişkilenen bilinç ve asli zamansallık ortaya çıkar. Bununla birlikte, Levinas'ın söz ettiği Varlık hiçbir şekilde *schickend Geschickliche*'yi ya da iyiliği (*Gunst Verheissende*) ya da Kurtarıcıyı (*Rettende*) vaad eden değildir [Heidegger]. O daha çok hiçbir Telos'u göstermeyen "varolanın/varın" sonsuz örnekler dizisi olarak görünür. Anlamsız "il y a"nın monoton dizisi korku (*horreur*) gibi bir ruh durumunda deneyimlenir. Yalnızca varolanın başkasıyla [başka kişi] ilişkilenmesi sayesinde, anlamlı ve iyi ortaya çıkar. İyi'yi gerçekleştirmek için özne her yeni fışkırışında Varlığın yükünü omuzlamalıdır. İşte tam da bu nedenden ötürü asli zamansallık devamlı bir akış değil, daha çok özünde devamsızdır. Bu ilk evre belki de ontolojik bir sloganla "ontoloji eleştirisi" olarak tanımlanabilir.

İkinci evreyi *Totalité et infini. Essai sur l extériorité* (1961) çalışması temsil etmektedir. Burada "Varlığın şerri"nden artık söz edilmez. Şimdi ontolojinin reddi oldukça farklı bir şekilde harekete geçirilir. Varlığa yönelik Batılı öğretilerin "*vitium originis*"i (ilk kötülük) onların bağlamı içinde Varlığın her zaman bir bütünlük olarak anlaşılmasına dayanmaktadır. Bu, ontologların

neden hiçbir zaman ne sahih aşkınlığı ne de insanın ya da ilahi Başkasının aşkınlığı noktasına ulaşamamalarının nedenidir. Burada mesele sonsuzca-öteki-olmaktır. Bu sonsuzluk zorunlu olarak bütünlüğü ve özellikle mantıksal bütünlüğün yanı sıra ontolojik bütünlüğü de ortadan kaldırır. Bu, radikal dışsallık olarak düşünülmelidir. Bu "dışsalı" ve "ötede olmayı" (*Über-hinaussein*) düşünümlerinin merkezine taşıyan bir felsefe metafiziktir. Belki de Levinas'ın düşünce yolunun ikinci evresi şu şiarla tanımlanacaktır: "Fundamental Ontoloji yerine Metafizik."

Üçüncü evre önemli makaleler dizisiyle hazırlanır (1963a, 1966, 1968a, 1972a). Bu evre "*Autrement qu'être ou au delà de l'essence*" (1973) başlığını taşıyan ikinci büyük çalışmada zirvesine ulaşır. Bu evrede önemli olan, Varlığın Ötekisini, Varlığın Karşıkutbunu düşünmeye yönelik sürekli devam ettirilen bir girişimdir. Böyle bir girişim saçma değil midir? Bu can alıcı soruya cevap verirken düşünme ve konuşmaya yönelik temel problemlerin tartışılması gerektiği gün gibi ortadadır. Bu durumda ilk evreye yönelik iddialar, Varlıkla ilişki içindeki Başkasının anlamsız "var"ın ötesinde ikamet eden İyiye dönüştüğü ölçüde devam ettirilir. Şimdi artık "metafizik"ten söz edilmez. Bunun yerine radikal etiğin aşırı sonuçları elde edilir. Bu tefekkürlerin iklimi "İlk Felsefe Olarak Etik" sözcükleriyle belirtilebilir.

Belirttiğim üzere, ilk evre'nin yol gösterici fikirleri üçüncüde devam ettirildiği ve daha büyük felsefi bir olgunlukla ele alındığı için, iki temel çalışma "*Totalité et infini*" ve "*Autrement qu'être*" yönelim noktaları olarak hizmet edecektir. Levinas'ın diğer yazıları bu iki "opera magna"nın eki ve berraklaştırılması olduğu müddetçe takdim edilecektir.

3. *Fundamental Ontoloji Yerine Metafizik*

A. SAVAŞ – COMMERCIUM - TARİH, İHTİYAÇ VE ARZU –

Levinas'ın tefekkürleri bugün tüm ahlakların güvenilirliğini yitirdiği varsayımından başlamaktadır. Düşünen kişi bunlarla aldandığını keşfetmektedir. Ahlak teorisinin kurallarını geçersiz kılan ve onun takipçilerini alaya maruz bırakan bir güç vardır. Bu güç *Savaş*'ın gücüdür. Savaş ahlakı alaya indirger [reduces.. ad absurdum], toplumsal kurumların dibini oyar, bireylerin asıl benlerinden yabancılaştıran rolleri üstlenmesini sağlar – Peki bu

"savaş" neyin nesidir? Levinas için yalnızca hukuki, sosyolojik ya da psikolojik dilde betimlenebilen bir durum değildir. Savaş varolanların gücünün doğal olarak ortaya çıkmasından kaynaklanır; bu, düşünürlerin Herakleitos'tan bu yana doğru anladığı şeydir. Ancak Levinas, Machiavelli, Hobbes, Stirner ve Nietzsche'de bulunamayan bir şey ekler: Savaş yaşama kimsenin kaçamayacağı bir şey ekler. Her şeyi ve herkesi "hükmü altına alır", her bir kişiye sistemi içinde bir yer atfeder. Topyekûn seferberliğin bir sonucu olarak bireyin anlamlandırılışını yalnızca –savaşın bütünlük içinde dayattığı– yer ve işleve borcu olduğu anlamına gelir bu. Bireysel yaşamın şimdisinin değerinin yalnızca bütünlüğe [totality] bağlı olduğunu ve bütünün [whole] geleceğinin, önemli olan belirleyici şey olduğu anlamına da gelmektedir.

Tüm bunlardan hareketle öyle görünüyor ki Levinas için "savaş" "askeri çatışma"yla aynı anlama gelmez. O aynı zamanda egoizmlerin kan dökmeden birbirlerinin üzerine birden atıldığı gizli (*latent*) bir savaşı da betimlemektedir: Commercium. Bunda emeğin ürünleri, Levinas'ın dediği şekliyle "emek" (*oeuvres*) değiş tokuş edilir ya da satılır. Bununla birlikte, commercium'un açık bir savaşla ortak bir yönü vardır: Yani yabancılaştırması. Zira emeği üreten işçinin "ben"i emekte ifadesini bulamaz. Onun en kişisel olarak gerçekleştirdiği şey değiş tokuşun ya da satışın anonimliğinde yitip gider. Commercium sahasında bile bireyin anlam ve öneminin yalnızca gayrişahsi bir bütünlüğün geleceğine bağlı olduğu doğrudur: Bir "pazar"ın geleceğine.

Yalnızca ekonomi, Devlet, askeri güç aygıtı, bütünleştiren/totalize eden güçler kadar etkili midir? Felsefi bir bakış açısından başka bir şey de anlamlıdır: Evrende tüm olayların bütünleştirilmesi/totalizasyonu, (tarih-yazıcılığı anlamında) *tarih*'in şeklini varsaymaktadır; ve gerçeklik bu tarihsel kapsayıcı görüyle kapsandığı müddetçe ya da en azından ilkece kapsanabilen bir düşünce olduğu ölçüde "tarihsel"dir. Şayet, Hegel'in öne sürdüğü gibi, dünya tarihi milletlerarası bir mahkemeyse, açık ya da gizli güç mücadeleleri insan varoluşunun anlamı ya da anlamsızlığı üzerine karar verseydi, kazanan savaşların sanatı, yani *politika* aklın etkinliğinin tek meşru sahası olacaktı. Öte yandan, aslında *tarih üzerine bir hükmü* tekrar ve tekrar veririz. Şayet Hegel'in sözü felsefenin son sözünü temsil etseydi, bu imkânsız olurdu. Şimdi Levinas'ın ilgisi öncelikle savaşın bütünlüğünün ötesindeki Varlık'la yeni bir ilişkiyi keşfetmektir. Bu amaca tabi olarak

Varlık, tarihin bütünlüğüne ait olmayan bir noktadan görülenecektir: Bir *eskaton*'dan [Yargı Günü ya da Kıyamet Günüyle sonuçlanacak olan tarihin sonu -çn]. Ancak o zaman etikçi, ciddiye alınması gereken politikacının bir düşmanına dönüşür. "Savaş söz konusu olduğunda, yalnızca eskatolojik bir anlamdan söz edilebilir" diye belirtiyordu Levinas; ve bu konuda, daha sonra ortaya çıkacağı üzere, eskaton kavramı teolojik bir anlam taşımaz.

Öte yandan, tüm teolojik çağrışımları dışta tuttuğumuzda, Levinas'ın yaklaşımı bir muhalefeti kışkırtmaktadır. "Savaşın gerçekliği bu denli açıksa, bu, kendinden-verili gerçekliği basitçe betimleme ve analiz etme meselesi [olduğu] ve eskatolojik bir barıştan söz etmenin gerçeklikten kopuk bir fikir yürütme kalıbı" olduğu konusunda itiraz edilecektir. Yine de bütünleştirici/totalize edici bir dilde artık betimlenemeyen, ancak bunun yerine ontolojik ve mantıksal bütünlüğün parçalanmasına yol açan bir durum olabilirdi. Descartes hâlihazırda böyle bir durumu, *sonsuzluk idesi*'nin insanın entelektüel yaşamında üstlendiği özel rolü vurguladığında tanımlıyordu. Zira onun durumunda, "ideatum" "ide"yi bastırmaktadır, çünkü "ideatum" "idea"dan zorunlu olarak çok daha mükemmeldir. –Şimdi Levinas bu Kartezyen temayı kendi tarzında kullanmaktadır. Descartes'ın burada betimlediği şey klasik fenomenolojinin formüle etmiş olduğu bilinç yaşamının yasalarıyla çelişir. Zira, sonsuzluk idesi durumunda, "yönelinen" şey "yönelme"ye karşılık gelmez ve cogitatum benim cogito'mun yalnızca korelatı değildir. Burada söz konusu olan, onun ilkece ele geçiremeyeceği bir şeyi amaçlayan *farklı tür* bir *yönelimsellik*tir. "Sonsuz olanın başkalığı bunu düşünen bir düşünmeden ötürü ortadan kaldırılamaz", diye açıklar Levinas; "bu, benden ayrı kalmaktadır ve tam da bu onun sonsuzluğunun ilk emaresidir" (1967, 12). –Burada "başkalık" ve "ayırma"nın temel kavramlarıyla karşılaşırız. Levinas'ın zihninde onlar düşünüm, bilinç ve idealizm felsefesinin duvarlarını yıkmayı umut eden düşünce araçlarını temsil etmektedir.

Bu hâlihazırda açıktır: İki farklı görme kipinde Levinas'ın sırasıyla "*ontoloji*" ya da "*metafizik*" olarak gönderimde bulunduğu şey içerilir. Ona göre ontoloji Bir'den başlayan ve Bir'e geri dönen bir düşüncedir. Buna karşın, "Metafizik", bildiğimiz dünyadan vazgeçen ve bilinmeyen yerlere götüren insan tin'inin bir hareketine dayanmaktadır. –Levinas bu karşıtlığı bir analojiyle

açıklar: Batı ontolojisi kahraman Ulysses'e benzemektedir. Ne kadar çok yeri dolaşsa da maceraları ne kadar fantastik olsa da memleketi Ithaca'ya hâlâ güvenle dönebilmekte ve ona kulak verebilmektedir. Buna karşın, ilahi bir buyruğa itaat eden İbrahim hiç bilmediği bir ülkeyi aramak için evini terk eder. İşe koyulduğunda, asla geri dönmeyeceğini bilmektedir. –Bu analoji nasıl bir anlam taşımaktadır? "Ev", içinde eylemde bulunduğum ve uğraştığım, genel tarzına göre bildiğim, dolayısıyla da haklı olarak "benim dünyam" diye adlandırdığım dünyadır. Buna karşın metafizik anlamda "yabancı/başka" [alien], özel türde bir başkalıkla [alterity] tanımlanır. Bu, ekmeği yediğim gibi, bir manzarayı gördüğüm gibi, kullandığım alet gibi "başka [bir şey]" değildir sadece. Bu gerçeklikleri kendimin kılabilirim, onları kullanabilir ve onlardan beslenebilirim. Onlar dinamik gelişimim için eksik olan ya da en azından ilkece eksik olabilen bir şeydir. Bu gerçeklikler üzerinde iktidar elde edersem tatmin olurum; onların öteki-oluşu [being-other] bu durumda ortadan kalkar, benim özdeşliğimde, kullanımımda, sahip olmamda, tanıyıp kabul eden kişide yitip giderler. Levinas yalnızca kendimin, aynı varolanın bütünleştirilmesine [whole-making] yöneltilen bu çabasına *ihtiyaç* (*besoin*) der. Onu bütünüyle farklı bir şeye yönelen *metafizik arzu*'dan (*désir*) kesin bir şekilde ayırır. Ancak açığa kavuşturulacak olan mutlak anlamda öteki olan şey Başkası'dır [*the* Other, başka kişi]. Başkası bu nedenle *Aşkınlık* olarak düşünülmelidir.

Metafizik arzu bu eksikliği ortadan kaldırmak için "doğası gereği" bunu arzulayan sonlu bir varlığın doğuştan gelen ihtiyacından kaynaklanmaz. Metafizik *Desiderium* doyurulamaz ve tam da bu basit nedenden ötürü bir doyumu amaçlamaz. Şu da söylenebilir ki bu arzu onu arzulanandan ayıran mesafeyi ortadan kaldırmaya çalışmaz; özlem duyulandan ayrılmak bu arzulamanın özüne aittir. Deneyime dayanmayan hiçbir öngörü, önvaroluşa dayanmayan hiçbir tanrılık, ufuksal yapıya dayanmayan hiçbir ilerleyiş arzulayan insana özlem duyulanın ne mene bir şey olduğunu söylemez. Bununla birlikte, "açığa kavuşturulmamış kavramlar" meselesi değildir bu. Metafizikçi için mesafe pozitif bir anlam taşır; yüceltilmişliği olarak Başkasının başkalığını anlamasını sağlar. *Yükseklik* (*hauteur*) *boyutu* ancak metafizik arzu aracılığıyla çıkarsanır.

Bu nedenle metafizikçi ve "nesne"si arasında, ilkece bir yetersizlik ilişkisi hüküm sürer. Radikal anlamda Başkasının metafi-

zikçide ölçüsüz bir arzu uyandırdığı durum söz konusu olabilir. Yine de, Başkası arzulamanın tatmini için uygun olabilecek "nesne" değildir. Zira "iki" bir bütüne uymaz. Metafizik anlamda Başkası tüm mantıksal ve ontolojik bütünlüğün dışında kalır. Onun dışsal doğası (dışsallığı) ortadan kaldırılamaz.

Şayet durum buysa, metafizikçinin dışsallıkla ilişkisinin *ilkece* tersine çevrilemeyeceği sonucuyla da yüzleşilmesi gerekir. Zira iki, bir mantıksal sistem içindeki iki kavram gibi ilişkilenmez. Onların ilişkisi ikili bir çerçeve içinde "ben"[ego] ve "sen" [thou] arasındaki ilişkiyi de andırmaz. Şayet durum bu olsaydı, Bir ve Başkasını âdeta "dışarıdan" incelemenin onların uyumunun ya da uyumsuzluğunun kaydının tutulabildiği bir üçüncü, ilkece düşünülebilir olacaktı. Ancak böyle kapsamlı bir inceleme Bir'i Başkasından ayıran metafizik mesafeyi anında feshedecekti.

Şimdi, Bir ve Başka kimdir? Levinas "feshedilemez [bir] dışsallık"tan, "ayrılmış Başkasından, "aşkın Başkası"ndan söz ettiğinde, onu münhasıran Tanrıyla anlama eğiliminde oluruz. Ancak bu bir hata olurdu. Husserl'in öngördüğü gibi, Başkası her durumda "yabancı"dır. Bu insan için geçerli olduğu gibi, yüce bir anlamda, ilahi Başkası için de geçerlidir. Buna Levinas'ın insan ve Tanrı arasındaki ilişkisine dair görüşü de eklenmelidir. Onun için bu, iki özgürlük arasındaki ilişki anlamına gelmektedir. Ancak iki özgürlük yalnızca bağımsız ve ayrı olarak varolduklarında kavranabilir. Bu nedenle, Levinas onları ilkin aynı felsefi dilde betimlediğinde bu oldukça tutarlıdır. *İlahi* aşkınlığın kendine özgülüğünü nasıl izah ettiği daha sonra açığa kavuşturulacaktır.

B. EGOİZM VE BAŞKALIK [ALTERITY] – Şayet başkası aşkın bir Başkasıysa, o zaman benim onunla ilişkim nasıl düşünülebilir? Bu Levinas için can alıcı bir sorudur. Titiz bir incelemeyi hak etmektedir. İlk olarak: Bu bağlamda "Ben" olarak adlandırılan şey ne tür bir varlıktır? Kavramı içeriği olarak en katı özdeşliği içeren bir varlıktır bu (bu ayrıca Levinas'ın Platon'u hatırlatan bir şekilde, "Aynısı ve Başkası"ndan söz etmesinin nedenidir). Peki bu kendiyle-özdeşlik nasıl meydana gelir? Bu özdeşleşme mantıksal bir totoloji ya da diyalektik bir karşıtlık olarak yorumlanmamalıdır. Bu ikinci olanağa gelince, kendini yalnızca Başkasıyla karşıtlığın bir sonucu olarak özdeşleştiren bir Ben'in kendini tam anlamıyla bu araçla bir bütünün parçasına dönüştüreceği

açıktır. Jean Wahl'in daha önce ortaya koyduğu felsefi şiarı "Vers le concret"yi hatırlatan Levinas, Ben ve dünya arasındaki somut ilişkilerden yola çıkmaktadır. Ben kendini ortaya koyamasaydı ve kendini idame ettiremeseydi, düşman dünya benin özdeşliğini ortadan kaldırırdı. Ancak dünyada kendi ikamet ettiği yeri işgal ettiği gerçeğiyle kendini idame ettirir. *Mesken tutarak* özdeş bir Ben olarak "kendiyle" kalır. Başka bir deyişle, mesken tutmak varlığını devam ettirme ve sürdürmenin bir tarzıdır. Dolayısıyla mesken tutulan yer Ben için ne bir taşıyıcı ne de "eldeki bir alet" değil, onun gücünün kaynaklandığı yerdir. Evim benim için aynı zamanda müstahkem mevkim ve güvenli bölgemdir. Bir yandan, yukarı çıkmak ve bir şeyi almak için dışarı çıkabilirim. Öte yandan, evimdeki her şey bana aittir, her şey bu sahiplenilen yerdedir ve önceden benim tarafımca anlaşılmıştır. Sahip olma olanağı, yani yalnızca *göreli olarak* başkasına dönüşen bir şeyin başkalığını askıya alma imkânı özdeş Ben'in varlık kipini oluşturmaktadır.

Dünya, onun üzerinde iktidar kurmayı hedefleyen amaçlarıma kendini açan ya da onlara direnen "benim dünyam"dır. Bu durumda dünyasal varolanların özdeşleşmesi ve nesneleşmesi araştırma ve sahip olmaya giden ilk adım olarak görülmelidir. İlkece tüm dünyevi şeylerin başkalığı bencil yapıp etmelerimle ve uğraşlarımla feshedilebilir. Benim iktidarımın bencil bir şekilde ortaya çıkmasının parçaları –kişinin kendi bedeni, mesken tuttuğu yer, sahip oldukları, çalışması, ekonomi– bu nedenle ilineksel empirik olgular değildir. Onlar Ben-yapısının esas parçalarını temsil ederler. Levinas'a, birlikte ele alındığında felsefi bir antropolojiyi oluşturan ayrıntılı fenomenolojik analizlerin bir fırsatını sunarlar (1961, 79-149).

Bu analizlerin ana sonucu şöyledir: Levinas'ın söz ettiği ben: Töz, ruh, bilinç değildir. Ben *sahip olan ve kullanan* egoizm olarak gerçekleşir. Onun yönelimleri dünyevi varolanların başkalığını, onları kendi temellükleri hâline getirmek için, askıya almaya yönelir. Bununla birlikte, olanaklı temellük nesnelerine dönüşmeyen varolanlar vardır. Onlar temellükle ele geçirilmeye karşı fiziksel bir direniş göstermezler, ancak onu şüpheye düşürürler. Bu varolanlar hakiki anlamda Başkalarıdır.

Bu sonuçla Levinas can alıcı soruya döner. Onu şöyle formüle eder: "Egoizm olarak vuku bulan Aynı, Başkasıyla onu başkalığından mahrum bırakmadan nasıl ilişki kurabilir?" (1961, 8). Bu

soruya verilecek yanıt Başkasına yönelik önceki betimlemelerle çok daha zorlaştırılır. Levinas'ın söz ettiği Başkası ne benim içimde kurulan bir nesnedir, ne de dışımdaki bir sınırdır, o benim için bütünüyle Yabancıdır [Alien], mutlak olarak ayrıdır. – Bu başkalığı ve dışsallığı feshetmeyecek bir ilişki var mıdır? Böyle bir ilişki söz (*dil*) ve diyalogla (*söylem*) ortaya çıkar. Birbiriyle konuşan Başkası ve Aynı, birbirinin sınırını geçmez, bir bütün hâline gelmez, özerkliği içinde varlığını sürdürmeye devam eder. Aslında diyalog, kendimle diyalog kurduğum kişi arasındaki mesafeyi varsayar; O her ikimizi de ayırır. Yine de diyalog, içinde kök saldığı varoluşun ben-merkezciliğini bütünüyle reddedemez. Kendimden çıkıp Başkasına doğru yöneldiğimde, Başkasının egoizm hakkını kabullenirim ve kendimi gerekçelendirmeye çalışırım. Levinas bu özelliği müdafaa (*Apologie*) olarak adlandırır. Müdafaa sayesinde Başkasının önünde eğilirken kendi varlığımı da idame ettiririm.

C. YÜZ VE ETİK DİRENİŞ – Levinas için "yüz" (*visage*) dünyada karşılaştığım, ancak mümkün bir temellük nesnesi olmayan varolandır. Yüz benim iktidarımdan kaçar. O görünür, ancak özel bir şekilde görünür; onun *tezahürü* [*epiphany*] nesneleştirilmeye izin vermez. Onun tezahürünün sonucu olarak, duyusal olarak algılanabilen özellikler tüm temellük etmelere karşı önlenemez bir direnişe dönüşür, teorik belirlenim formundaki yeni ortaya çıkan bir temellük etmeye karşı bile. –"Verili" bir şeyden bütünüyle ele geçirilemeyen bir şey çıkaran direniş özel türdedir; bir kayanın sertliğiyle ya da göksel bir cismin uzaklığıyla mukayese edilemez, gücüme meydan okumaz, ancak [kullanılan] güce yönelik iktidarımı felce uğratır! O beni iktidara dayanmayan bir şeyle ilişkiye girmeye davet eder. Yüz dünyevi bir nesne olarak değil, dünyayı aşan ve tam da bu nedenden ötürü bütünüyle belirlenemeyen, bütünüyle öngörülemeyen bir şey olarak direniş gösterir. Başkasının yüzünden konuşan sonsuzluk, gücümü, yüzün korunaksızlığına rağmen değil de bunun sonucu olarak felce uğratır. Levinas nesnel olarak konuştuğumuzda, Başkasının tam da savunmasız olduğu anda gösterdiği kendine has karşıt-güce etik direniş adını verir. Etik direniş Başkasından gücü almaya ve hatta onu ortadan kaldırmaya yönelik gizli egoist eğilimime karşı koyar.

Önemli not: Cinayete karşı direniş formel bir yasaktan gel-

mez; bu yalnızca direnişi kışkırtan sonsuzla ilişkimdir. Sonsuz, savunmasız ve sefil insanda tezahür eder, kendini bana yabancı, dul, yetim olarak gösterir. Bu sefaleti anlamak Başkasıyla olan *yakınlığı* kurar. –Burada, Levinas'ın kavrayışıyla Dilthey'a dayanan bir anlama teorisi arasındaki fark gün yüzüne çıkar. Levinas'a göre Başkasının dışavurumu beni onun içsel deneyimleri hakkında bilgilendirmez. Bunun yerine, onun dışavurumu sayesinde, Başkası bizzat mevcuttur, yani kendini dışavurarak görünür ve görünüşünü destekler. *Söz*ü bana yöneltebilir, onunla bir diyalog mümkündür. Bu sayede Başkası kendini *χαν' αυτό* [yani kendinde olduğu gibi] gösteren bir varolandır. Onun küçük düşürülmesi beni ilgilendirir, onun sefaletinin yüceltilişi bana dokunur. Başkasına yakınlaşma arzum, onun yüceltilişinin yanı sıra alçaltılışının (*humilité*) serbest bıraktığı bir harekete dönüşür.

D. MİSAFİRPERVERLİK METAFİZİĞİ – Levinas'ın betimlediği ben bir temellük öznesi, egoist bir hazzın öznesidir. O önceliklidir, çünkü evinde kendini *toparlayabilir* ve yabancı olan her şeye karşı koyabilir. "Doğal [hiçbir] esinlenme" [natural revelation] ona Başkasına yaklaşmasını, kendini açmasını söylemez. Levinas'ın vurguladığı gibi, ben doğuşundan bu yana *"ateist"*tir. Yine de bu "yakınlık" durumu nasıl gerçekleşir? Ben başkasının bakışıyla, beni şüpheye düşüren bakışla, karşı karşıya geldiğimde gerçekleşir. Başkası –mutlak anlamda Başkası– yüzünün tezahürünün neticesinde temellük eden gücümü felce uğratır. Benim mülkiyet hakkımı reddedebilir ve bunun sonucu olarak ben'e "dışarıdan" değil, "yukarıdan" yaklaşır. Bu minvalde, sahip olduklarımı bir hediye olarak ona bağışlamayı ve beni "evime barkıma" bağlayan asıl bağları koparmayı öğrenirim. Bu nedenle misafirperverlik somut ahlakın başlangıcı olur. Onda iki öğe birleştirilir, bir-aradalık ve ayrılık; onda metafizik arzu da somut ifadesini bulur.

Bu ikinci söz ettiğimiz şey Levinas için önemlidir, çünkü başlangıçtan bu yana tüm romantik ve tinselci idealleri bertaraf etmek istemektedir. "Yüzün aşkınlığı dünya dışında gerçekleşmez" diye vurgulamaktadır (1961, 147). Aslında, dahası: İnsanlar arasındaki hiçbir ilişki ekonomi [Bu kelimenin Klasik Yunancadaki anlamına gönderimde bulunmaktadır, *οίκος* [ev] ve *νέμομαι* [yasaları] -çn] dışında başlatılamaz. Bu etik anlamda şu manaya gelir ki yüze boş ellerle ve kilitli kapılarla yaklaşılamaz.

E. SORGULANAN ÖZGÜRLÜK – Levinas (varoluş filozoflarını da bu geleneğin taşıyıcıları ve devam ettiricileri olarak gördüğü) batı geleneğini başka bir açıdan daha eleştirmektedir: Bu çerçeve içinde insan özgürlüğü sorunu eksik bir şekilde ele alınır. Batı düşünürleri kendiliğindenliği genelde pozitif olarak değerlendirirler; onlar yalnızca bunun sınırlanmasının kepazelik olduğunu düşünürler. Kendimi varolurken hâlihazırda bulduğum ben'in olgusallığı ve varolmak, özgürlük temelini kendi içinde bulmadığı müddetçe onlara problemli olarak görünmektedir. – Söz konusu hatada ikinci bir sınır, bilgiye yönelik teorik bir çabanın başarısızlığı görülebilir. Acı, bilgeliğin anası olarak işlev görmelidir, "deneme ve yanılma" insan araştırmasının rehberini oluşturmalıdır. –Tüm bu tutumlar insani kendiliğindenliğin sorgulanmamış değerinden kaynaklanmaktadır. Onlar ben'in yetisinin kendi başarısızlıklarını eleştirel düşünümlerin nesnesi hâline getirmesini de varsaymaktadır. Peki bu güç nereden kaynağını almaktadır? Başkalarıyla diyalogda ve dünyayla kurulan iletişimde nihai zeminini bulamaz mı?

Levinas *kişinin kendi değersizliği hakkındaki bilgisi*nden kaynaklanan bir kendiliğindenlik eleştirisinden yola çıkar. Bu, hatalara yönelik teorik içgörüden daha orijinaldir. Kendi payına kişinin kendi değersizliğinin bilinci teorik bir bilgiyi gerektirmez. Zeminini bir "olgu"ya tabi kılınmasında değil, sonsuzca Başkasına tabi kılınmasında bulur. "Utanç duyabilen bir özgürlük hakikatin temelidir" diye açıklar Levinas (1961, 55). Görünüşe göre, bu toprakta, bilinen bir bütünlük fikriyle sonsuzluk fikri arasında hüküm süren ayrımla karşılaşırız: İlki teorik, ikincisi etiktir, etik kurucu niteliktedir.

Neden Levinas varoluş filozoflarına da karşı çıkmaktadır? Çünkü onlar insan özgürlüğünü, başlangıç noktası olarak alınması gereken bir mutlak olarak görürler. Levinas bununla bir ilgisinin olmasını istemez. Filozof "varoluş özgürlüğe mahkûm değildir, özgürlükte kurulur", diye güvencesini verir bize (1961, 57). Bu temel fikri açığa kavuşturmak için, bir orta çağ kavramı olan "investiture"den yararlanır. Nasıl ki insan bir düşmanlık "besliyor" [invest], bir makama "getiriliyor" [invest], "onurlandırılıyorsa" [invest], özgürlükle de yüklenir [invest]. Zaten bu nedenden ötürü filozof bu investiture'nin farkında olmakla yükümlüdür, çünkü bu yalnızca özgürlük ve keyfilik [caprice] arasındaki ayrımı gerekçelendirir. Bununla birlikte, özgürlüğün in-

vestiture'si kavramı, kökeni kendi dışında olan bir varolana, başka bir deyişle *yaratılmış* olan bir varolana uygulanabilir ancak. Yalnızca özgürlükle donanan [invest] bir mahluk [creature] özgürlüğünü kullanmaktan utanç duyabilir.

F. HİÇTEN YARATILMAK – Yaradılışın sırrını Levinas kadar derinlemesine ve arayarak düşünen bir filozofla karşılaşmak için geçmişin derinliklerine geri gitmemiz gerekecektir. Elbette ki onu anlamak için, felsefeye ilgi duyan biri, ilgili tüm geleneksel fikirlerden uzak durmalıdır. Zira Levinas'a göre ilahi kökenli yaratıcı fiil *kendini-sınırlama* edimine dayanır. Sonsuz [Varlık], varlık evreninin bütünlüğü sayesinde her şeye hükmetmekten vazgeçer. Kendi dışında bağımsızlık kazanan bir oluşa hoşgörü gösterir ve tam olarak bu feragatte sonsuzun yüceltilmişliği ve iyiliği tezahür eder. "Bir daire gibi daralmayan, ancak ayrı bir varolana yer açmak için ontolojik uzaydan çekilen sonsuz ilahi bir tarzda varolur. Bütünlüğün ötesinde, yaşamı toplumsallığa çağırır" (1961, 77). Bu sözcüklerle Levinas monist filozoflarla temelli bağını koparmış ve *radikal çoğulculuk*'u seçmiştir. Bu karar toplumsal felsefe açısından önemli olduğu gibi din felsefesi açısından da önemlidir. Zira Levinas'a göre insan ve Tanrı arasında bile bir toplumsallık ilişkisi hüküm sürer. Sonsuzun yaratıcı feragatinden ötürü yitirdiği şey ayrı bir varolanla olan ilişkisiyle oluşur. Ayrılma insanın Tanrıyla ilişkisini, hiçbir zaman monistik bir bütüne katılaşmayan bir "societas"ı mümkün kılar. Aslında, dahası yaratıcı bir kendini-sınırlama sayesinde, Yaradan'ın mükemmelliğine gölge düşürmeyen ve bu mükemmelliğin anlamını daha açık ve seçik olarak ortaya koymayı, tanımayı mümkün kılan bağımsız mahlûkların çoğulluğu düşünülebilir.

Buna insan özgürlüğü sorunuyla bağlantılı bir değerlendirme eklenebilir. Zira bir varolanın yalnızca özgür olduğu, yani ona sınırlamalar zerk eden bir sistem dışında varolduğu ölçüde bu açıktır. Bu anlamıyla kavranabilir olan şudur: Ezelden beri batı düşünürleri birbirlerini komşuluklarıyla -ontolojik bakımdan eksik olarak- sınırlayan varolanlar çokluğunu dikkate almış, hakiki varolanı tekil varolanlara değil, onları kapsayan birliğe uydurmuşlardır. Bunun nedeni onların *bir* kozmostan, *bir* monadlar topluluğundan, *bir* gelişen akıldan söz etmeleridir. Bu minvalde onlar çoğulluğu salt bir görünüşe indirger ya da salt anların dizisi olarak görelileştirir. –Ancak hiçlikten yaradılış fikri bütünlü-

ğün kapsamadığı varolanlar çokluğunu düşünmeyi mümkün kılar. Sistemin dışında var olan ve dolayısıyla da özgür olan bir varolandan başlamaya izin verir. –Hem Levinas'ın toplumsal felsefesi hem de din felsefesi bu perspektife dayanmaktadır.

G. TARİH HAKKINDAKİ HÜKÜM – Tarihe yönelik hüküm dünya mahkemesini temsil etseydi, etik yalnızca bir lafa ve ahlak da bir aptalın bir araya getirdiği şeylere dönüşecekti. Şayet politikacıların sinizmi zafer kazanmazsa, tarih üzerine verilen ahlaki bir hükmün mümkün olması gerekir. –Levinas bu tür tezleri üstünkörü formüle etmez. Tarihi olayların eksiksiz bir şekilde görünür olanı oluşturduğunu, onun hakikatinin açık bir hakikat olduğunu bilmektedir. Her durumda görünür olan, bir bütünlük oluşturur. Bunun tam anlamıyla nedeni onun müdafaayı, bireyin meşrulaştıran söylemini göz ardı etmesidir. Tam bir kesinlikle, bireyin bir ulusa, bir sınıfa, bir ırka, özetle bir gruba ait olduğu kanıtlanabildiği gibi, söz konusu grubun mağlup ettiği ya da boyun eğdiği de kanıtlanabilir. Bireyin varoluşunun, grubun etkinliklerine katılımla çakışmayan emsalsiz bir mevcudiyeti oluşturduğu açık değildir. Bu nedenle müdafaa bütünlükle zorunlu olarak karşıttır. Adil hüküm –öznelliğin kendini meşrulaştırabileceği hüküm– bu nedenle tarihçinin kanıtlarıyla çelişecektir. "Görünmeyen [şey], tarihin son sözü söylememesi için kendini dışavurmalıdır" diye açıklar Levinas (1961, 221).

"Görünmeyen" nedir? Levinas onunla hiçbir şekilde haklı olarak "gizemli" diye adlandırabileceğimiz bir şeyi anlamaz. Onun söz ettiği görünmeyen, geçici olarak görünmeyen değildir, duyusal izlenimlerin belirsiz örtüsü ardına saklanarak görüşümüzden geçici olarak kaybolmaz. Görünmeyen, ilkece görünebilirliğe geçemez, hiçbir zaman belli olma karakterini varsayamaz. *Görünmez, bir öznellik tarafından konuşturulmasıyla bir olaya [event] dönüşür*. Onun bir olay olmaya yönelik romantik-olmayan anlamı buna dayanır.

Peki, ilkece görünebilir olmayan bu görünmeyen nedir? Görünmeyen, tarihin hükmünün kaçınılmaz olarak öznelliğin üzerine yıktığı aşağılanma ve horgörüdür. Zira öznenin tekilliği, bütünlüğün sözleri ve kavramlarıyla öngörülemez. Şayet birey üzerine verilen hüküm evrensel ilkelerden mantıksal olarak türetilirse, birey illaki yanılacaktır.

Tüm teolojik dogmalardan uzaklaşan bu düşünce yolunda Levinas *ilahi yargı kavramına* ulaşır. "İlahi yargı kavramı bu gö-

rünmez ve özsel horgörüyü dikkate alan bir sınır kavramı oluşturur", diye güvence verir filozofumuz (*age.*). Bir tek Tanrı tekil kişiyi tekilliği içinde, mukayese edilemez durumu içinde bilir. Bir tek Tanrı bireyin benzersiz meşrulaştırılışını değerlendirecek konumdadır.

Peki, bu yargı nasıl algılanır? Burada Levinas'ın asıl kaygısı önplana çıkar: Tarihin hükmünden daha eski ve daha kökensel bir öznellik vardır. Tekrar ve tekrar açıkça dile dökülen bu hükme karşı çıkış, bu öznelliğe tanıklık etmektedir. Her durumda, tarihin "nesnel" hükmü Başkasının yüzü bana suçlayıcı bir şekilde baktığında tersine çevrilir. Zira "yüzün tezahürü", yabancı, dul, yetim haklarından yoksun bırakıldığında ortaya çıkar. Örnek teşkil eden bir anlam Kitab-ı Mukaddes'in bu kelimelerine eklenir: Yabancı, dul, yetim geleneksel toplumsal ve hukuksal kuralların istisnalarıdır. Kitab-ı Mukaddes'in sözleri bireyin benzersizliğini ve onun durumunu pragmatik olarak açığa kavuşturur. Tekil işleyen hiçbir ilke bu duruma uymaz. Şayet birey böyle bir ilkeye dayanarak yargılanıyorsa, yanlışa düşer.

Levinas aşağılanmış ve horgörülmüş olanın yüzünün bana nasıl suçlayıcı biçimde baktığını tanımladığında, bu, psişik bir deneyimin analizi olarak kavranmamalıdır. Levinas tam anlamıyla bunu kasteder. Aşağılanan Ötekinin bakışı gerçek bir ithamı temsil eder. Tanrı benimle onun aracılığıyla konuşur, beni sorumluluğa onun aracılığıyla çağırır, görünmez olan, onun aracılığıyla bir olaya dönüşür. İlahi yargı kavramında zirvesine ulaşan Levinas'ın etiği bu nedenle ahlaki bir içselleştirmenin felsefesine yol açıyor gibidir. Bu felsefe yüze yönelik felsefesiyle yakından ilişkilidir. Zira, kendimi tecrit etmemem kaydıyla, kendimi yüze açarsam, her zaman Ötekinin başına gelen adaletsizliklerin bilincinde olurum. –Öyle görünüyor ki her şey Ben'in hassasiyetine bağlıdır; her şeye etik-dini tekil kişinin içe-doğruluğunda karar verilir. Bu, bir etiğin ve toplumsal bir felsefenin son sözü olabilir mi? Hayır, diye yanıtlar Levinas, çünkü "bu içe-doğru yaşam tüm görünürlüğü reddedemez" (1961, 225).

Bununla, yeni sorular uyanmakta ve yeni zorluklar ortaya çıkmaktadır. Levinas zamansallık felsefesinin çerçevesi içinde bunların üstesinden gelmeye çalışacaktır.

H. ZAMANSALLIK VE ZAMANSALLAŞTIRMA – Zamansallığın fenomenolojik kavramı zamansallaştırma kavramıyla

yakından bağlantılıdır; Levinas bu kanıyı Husserl'le ortak olarak paylaşır. Ancak Husserl'in zamansallaştırmayla anladığı, Levinas'ta retensiyonların uzantısının/kuyruğunun eşlik etmesiyle bilinç tarafından algılanan keman tonu örneği üzerinden açığa kavuşturulamaz. Kendini zamansallaştırmak Levinas için hep yeniden oluşmaya başlar; hep yeniden başlamak zorunda olan, *kişinin kendi varlığı*dır. *Dasein*, genç Heidegger'in dilinde söylersek, Varlığın yükünü hep tekrardan sırtlanır. Levinas, sahih zamansallığın özünü açığa kavuşturmak için ağır fiziksel emek alanından ödünç aldığı bir modeli devralır. Onun gerektirdiği çaba durup nefeslenmekten ve kişinin tüm gücüne yeni bir girdi eklemekten ibarettir. Yorucu bir etkinlik zamanın ilmeğini koparır ve onu tekrar bağlar. Böylece Levinas *zamansallığın kesintililiğini* vurgular. Ona göre zamansallık kesintilidir çünkü somut zamansallaşma kesintili bir şekilde gerçekleşir.

Levinas bu analizleri "eskaton"dan söz ettiğinde somut olarak varsayar. Burada söz konusu olan, Levinas'ın zamansallık alanında bile sonsuzluğun bütünlüğe önceliğini vurguladığı sürece zamansallık metafiziğidir. Tüm olayların bütünselleştirilmesi, hâlihazırda bahsedildiği üzere, tarih formunda vuku bulur. Eskaton şimdi tüm tarihsel bütünleştirmelerin ötesinde meydana gelen Varlıkla bir ilişkiyi mümkün kılacaktır. Yine de bu ilişkiyi gerçekleştiren özneler olmalıdır. Öznelerin geleceği olarak eskatolojik özelliği düşünebilmek için *sonsuz zaman* kavramına duyulan ihtiyaç ortadadır. Önemli not: Öznelerin sonsuz zamanı soyut zamansızlık olarak (yani, kişinin mantıksal ya da matematiksel bir içgörüyü "zamansız" bir ide olarak sıklıkla adlandırdığı anlamda) kavranmamalıdır. Levinas bu tür düşünce entitelerinin zaman-üstülüğü iddiasına karşı çıkmaz. Onlar da zamanın verili bir ânında, matematikçinin ya da mantıkçının zihni tarafından yaratılmıştır. Yaşamın sonsuz zamanını ele geçirmek için filozof sonsuzluğa doğru, elbette ki zamanda, genişleyebilen bir özneden yola çıkmalıdır. Levinas bu genişlemeye, kendi uydurduğu bir kelimeyle, "sonsuzlanma" [infinition] adını verir. Sonsuzlanma görünüşe göre sonsuzluğun dinamik bir kavramıdır, hep yeniden gençleşme ve ortaya çıkma temelindeki bir sonsuzlaşmadır [infinitization].

Peki, insan öznesinin ölümlü olduğunu biliyorsak zamandaki bir sonsuzlanma'dan nasıl söz edilebilir? Levinas'da en az Heidegger'in ve varoluş filozoflarınınki kadar ciddi olan, ölüm üze-

rine yapılan felsefi bir meditasyon buluruz. Levinas için ölüm, insanı "ben yapabilirim"inden [I can] yoksun bırakan şeydir. Daha kesin ifade edersek, yaşam seyrinde insan öznesi belli olanakların farkına varmış, onlar katı bir şekil almıştır. Tam olarak bunun sayesinde yaşlı insanın "ben yapabilirim"i sınırlanır. O katılaşır çünkü artık yeni olanakları yoktur. Geçmişin anıları ortaya çıkar, düşler onu etkisi altına alır; ancak bunlar gerçek olanakları sunmazlar. Levinas'a göre yaşlanma ve ölme süreci giderek yeniden başlayamama yetersizliğine dayanır.

Fırsatlarını tekrardan kullanma olanağına sahip bireysel bir özne açıkçası varolmaz. Tam anlamıyla bu, yaşlanmayı ve ölümü mukadder kılar. Yine de "kader" kelimesi Levinas'ın felsefesinin son sözü değildir; tam anlamıyla bu yönden bakıldığında, *Varlık ve Zaman*'ın "[düşünce] iklimi"ni ardında bırakma ihtiyacı hisseder. Levinas, *generatifliğin* [generativity] felsefi çerçevesi içinde söz konusu zorluğun üstesinden gelir. Zira üretken bir varolan kendi dışındaki başka bir kadere hâlâ sahip olabilir. "Onu mümkün kılan babalık şeklinde, Ben bizzat Başkası olarak kaçınılmaz ölümünün nihayete ermesiyle devam eder; zaman, devamsızlığı sayesinde yaş ve kadere galebe çalar" (1961, 258). Levinas'ın bu sözü yanlış anlaşılmamalıdır: Ruh göçüyle ya da spiritüel bir ruhun ölümsüzlüğüyle ilgili konuşmaz. Ona göre baba temelli ölür. Onun ölümüyle nesiller arasında bir mesafe ortaya çıkar. Ancak bu "ara" yenilenme ve gençleşme için zorunlu olan "mekân"ı da kurar. Onun düşüncesinde bütünüyle yeni bir zaman doğabilir: *Oğlun zamanı*. –Şimdi açık olan o ki Levinas'ın generatiflik analizinde yaşlılık ve ölüm, yorucu çalışma analizindeki bitkinlikten düşmek kavramıyla benzer bir rol oynar: Onlar somut yaşamın zamansallığını açıkça ortaya koyar, bir şiirin ritmini tanıtır, zamansallığın ritmini belirler. Şimdi Levinas'ın bu zamansallığı hangi anlamda öne sürebileceği de açıktır, devamsızlığından ötürü, yaşlılığa ve ölüme galebe çalar. Onun zaferi her zaman yeniden mutlak bir *gençliği* olanaklı kıldığı olgusuna dayanmaktadır.

I. MUTLAK GELECEK – Levinas, nesiller değişimi boyunca zaman kendini zamansallaştırmaya devam ettiği ve kendini bu şekilde sonsuzlaştırdığı müddetçe, sonsuz gelecekten haklı olarak söz eder. Burada Levinas kendini genç Heidegger'in perspektifinden ayırır. Zamansallığın öznellikten ayrılmaması gerek-

tiği doğrudur. Ancak öznelliği her ben'in *Dasein*'ıyla özdeşleştirmek yanlıştır. Husserl'in hâlihazırda bildiği şekliyle öznellik aynı zamanda öznelerarasılıktır; ve öznelerarasılık kendini verimlilik ve ölüm şeklinde hep tekrardan yeniler ve gençleştirir. – Bununla birlikte, "mutlak gelecek" hâlâ sonsuz gelecekten farklı bir şeydir ve bu elbette ki, özellikle Levinas'ın "mutlak" ifadesini Latince "absolvere"den yola çıkarak bütünüyle düz anlamıyla anlamasından ötürüdür. Bu doğrultuda, mutlak, bir bağlantıdan, bir sistemden, bir bütünlükten, bir devamlı dizi bağlantısından kendini "çözen" bir şeydir; mantıksal düşünme aracılığıyla bile bir bütüne bütünleştirilemez. "Mutlak [bir] gelecek" bu nedenle öngörü [protention], beklenti, önsezi [foresight], planlama temelinde gelecek tarih olarak tahmin edilemeyen ve tarihin bütünlüğü içinde bütünleştirilemeyen bir gelecektir. Bu bağlamda, insan üretkenliğinin örneği yol göstericidir. Elbette ki ebeveynler bir çocuğu ya da pek çok çocuğu planlayabilir ve şimdiye dek "bakım" ve "tasarı"dan [projection] haklı olarak söz edilebilir. Ancak *bu* [this] çocuk ve *bu* [these] çocuklar hiçbir şekilde önceden *tahmin edilemez*. Onlar tam anlamıyla edilgen bir tarzda anonim erotik ve cinsel bir olaydan ortaya çıkarlar; Levinas'ın bu olayı ayrıntılı analizlerin nesnesi yapması karakteristiktir (1961, 232-251).

Mutlak gelecek eskatonun geleceğidir. Bunun pek çok kilisenin teologlarının ve inanç topluluklarının dini tefekkürlerinin meselesi hâline getirdikleri "nihai şeyler"le bir alakası yoktur. Levinas'ın söz ettiği eskaton, gelecekteki toplumsal ve etik bir *insanlık* durumuna atıfta bulunur. Bu, mevcut gerçekliğin tözünü oluşturan gizli ya da açık bir savaş durumunun tersidir. Levinas da bunu "barış" durumu olarak niteler (1961, 283). Bununla birlikte, barışın bu zamanını mevcut anlamda "gelecek" olarak kabul etmeliyiz, zira o, tüm zamansal ufuklarımızın dışındadır. Bu temel düşünce, başlangıçtan bu yana Levinas zamansallığın devamsız karakterini aydınlattığı ölçüde, onun kavrayışından kaynaklanmaktadır. Oğlun zamanı babanın zamanı değildir; genç neslin zamanı yaşlıların zamanı değildir –bu nedenle "mutlak gençlik" tabiri; her iki sefer de bir arayla bölünmüştür. Her şeyden öte ilahi Başkasının zamanı *aşkın* bir *zaman*dır; "mutlaklık"la karakterize edilir –tam da az önce özetlendiği hâliyle. Zamansal bilinç ufkumuza girmediği için öngörülerin [protentions] ve beklenen yönelimlerin nesnesi olabilir. Bir teolog bile onları betimle-

yemez. Eskatonun zamanı metafizik bir gelecektir, çünkü zamanımızdan –bilimsel bir gelecekçiliğin zamanının yanı sıra en mahrem deneyimlerimizin zamanından– sonsuz bir zamansal aralıkla ayrılır. Yalnızca metafizik etik alanında onun hakkında bir şey söylenebilir. Bu eskatolojik gelecekte "ahlakın ve gerçekliğin çakışması" somut şekli varsaymış olacaktır; bir yandan, Başkasına yakınlaşmanın şekli, öte yandan da "egoizm olmadan ve kendilik iddiasında bulunmadan varolma" olanağının şekli (1961, 283).

4. İlk Felsefe Olarak Etik

A. VARLIKLA İLİŞKİLİ OLARAK BAŞKASI – Levinas'ın ikinci büyük çalışması "*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*"ın temel konusu nedir? Bu bir "être autrement", farklı bir varlık kipine sahip olan bir varolanın meselesi değil, "Varlığın ötekisi"nin (*l'autre de l'être*) meselesidir (1971, X). Bununla birlikte Varlığın "karşıtı" ya da karşıt kutbu hiçbir şekilde Hiçlik (Non-Being) değildir. Tüm değillemeler önceki durumların yalnızca ortadan kaldırılmasıdır; tüm redler varlık evreninde kalır; bunlar, Spinoza'nın çok iyi bildiği gibi, onun açıkça ortaya koyulmasına ve belirlenmesine hizmet edecektir. Levinas'ın girişimi cesur bir girişimdir, genel olarak Varlığı aşan bir şeyi söze dökmeyi ister.

Burada filozofumuzun gelişimindeki bir dönüş kendini açığa vurur. *Totalité et infini* evresinde Levinas hâlâ Varlığın her şeyi kuşatma karakterini devam ettiriyordu. Bütünlükten kopuşa girişilmiş, ancak bunun tek nedeni "bütünlüğün Varlığın hakiki ölçütünü yerine getirmemesiydi" (1961, XI). Bununla birlikte, şimdi Levinas genellikle "Varlığın aşkınlığı" şiarıyla imâ edilen saygıdeğer kadim bir gelenekten kopmak istemektedir.

Elbette ki, bununla Levinas'ın varlık kavramının türüne yönelik soru kendini empoze etmektedir. Bununla söz konusu başlığın ikinci kısmının açıklamasına ulaşırız. Levinas'ın teknik terimi olan "öz" varolanların aksine Varlığı ifade eder. Dahası, o, varolanların aksine Varlık'a özgü bir süreci gösteren bir eylemin adıdır ("*nomen actionis*"). "Öz" bu nedenle varolanların hakikati içinde görünmesinden sorumlu olan Varlıktan dışarı-adımı-atmaktır. Bu dışarı çıkış nesnel zaman –bilim-öncesi ve bilimsel

zaman– içinde gerçekleşmez, ancak o, zaman*dır*. Heidegger bu dışarı çıkışı (*pro-cessus*) genellikle bir fiil olarak anlaşılması gereken bir tabir olan "wesen"le ifade eder. Levinas "öz"de aydınlatan bir dışarı-çıkış ve yükseliş (*lichtendes Herauskommen und Ausgehen*), örtüsünü-kaldırma (*Entbergung*) görür. Levinas'ın bu ikinci fikri aletheia'nın Yunan kavrayışıyla, saklı-olanın-açığa-çıkması olarak hakikatle bağlantılı olarak ortaya koyduğu iyi bilinmektedir. –Levinas'ın çalışmasının ikinci başlığı görünüşe göre ilkini tamamlamaktadır: Varlıktan başka da (*l'autrement qu'être*) Varlığın olagelişinin ötesindedir (*au-delà de l'essence*).

Levinas'ın Heidegger'in ontolojik fark tezini varsaydığı izlenimine kapılabiliriz. Bununla birlikte, Levinas bu tezi bütünüyle farklı bir yönden görür. Ona göre "yağmur yağıyor" [it rains] ya da "hava sıcak" [it is hot] gibi belirsiz türdeki ifadelerde imâ edilen gayrişahsi anonim bir Varlık vardır. Uykusuzluk durumunda, gecede, nüfuz edilemez bir karanlıkta, Varlık varolanlar olmadan da deneyimlenir. Böyle bir şey olarak "öz"ün deneyimi öne çıkan belirli ya da ayırt edilebilir "bir şey" olmadan bir "var"ın [there is] bilincine dayanmaktadır. Saf "var" hiçbir maddeselliği içermez. O, varlığın bütünüyle şekilsiz, formsuz anonim bir vuku buluşudur. Yalnızca tek bir şey söylenebilir: Varlık olagelir. Bir fiil olarak kavranan öz buna dayanmaktadır. Onda eksik olan, herhangi türdeki "değer profili" ve özellikle tüm etik anlamdır: Bunun nedeni onun Levinas'ın zihninde *–kendi-başına-bütünüyle-anlamsız* oluşudur.

Varolanlar *olmadan* Varlık hakkında bu kadar çok şey söylenebilir. Ancak varolanların Varlığı bile belli somut ontolojilerin teyit ettiği kadar nötr bir kavram değildir. Levinas onlara bütünüyle farklı bir perspektifle karşı çıkar; one göre varolanların *esse*'si ilgidir. Burada o, "ilgi"yle şeylere yönelik alâkasız-olmayan, meraklı, egoist bir düşünüp taşınmayı anlar. "İlgi duyan" biri – Fransızca dile duyulan hisse göre–, gerekirse başkalarının da zararına olarak başarılı olma niyetinde olan ben'dir. Şimdi şayet *esse* kendini ilgi olarak gerçekleştiriyorsa, o zaman "öz" varolanların hakikatleri içinde kendilerini sunmalarına dayanmaz sadece, aynı zamanda onlara Varlık'ta varlığını devam ettirme eğilimi de yükler. *Conatus in suo esse perseverandi*, kişinin kendi varoluşunu koruma-ve-sürdürme çabası Spinoza'nın ünlü sözüne göre (*Ethica* III prop. 6) varolanlar olarak varolanlara özgüdür. Varolanların başarılı olma dürtüsü ancak başka varolanların zararına tat-

min edilebilir. Bu nedenle karşıt egoizmlerin çatışması ortaya çıkar. Varolanlar arasındaki açık ya da gizli savaş böylece arızi olmayan, ancak ontolojik olarak zorunlu bir koşula karşılık gelir. Savaşan tarafların çatışması "öz"den kaynaklanır.

Böyle kavranan bir özün artık Heidegger'in Varlık düşüncesiyle pek ortaklığı olmadığı gün gibi ortadadır. "Öz" Levinas'ın tasarladığı bir düşünce modeli olarak kabul edilmelidir. Ancak bu hiçbir şekilde onun hayalgücünün ürünü değildir. Bu modeldeki Varlık'a yönelik pek çok türdeki batı öğretisinin birlikli olduğu ve Levinas'ın ontolojik felsefelere yönelik eleştirisinin oldukça ciddiye alınması gerektiği reddedilemez.

B. DİLE GETİRMENİN ETİK TEMELİ – Az önce açıklanmış olan, söz konusu "öz" sayesinde varolanların varolanlar olarak görünmesidir. Şimdi, öznelliğin rolü buna, onun onların görünüşüne tanıklık etmesine, onu kabaca tefekkür etmesine, basitçe betimlemesine mi dayanmaktadır? Hâlihazırda Husserlci fenomenoloji çerçevesi içinde meseleler bu denli basit değildir. Zira algılayan yönelim için her zaman belli bir yorum vardır. Bu, algılanan hakkında konuşmamızın çok daha yüksek bir derecesi için doğrudur. Her kim betimliyorsa daima "bu"ndan ya da "şu"ndan söz eder. Söz gelimi, bulaşıcı bir veba Tanrı Apollon'un oklarının etkisi olarak tanımlanabildiği gibi, öldürücü bir bakterinin etkisi olarak da tanımlanabilir. Levinas *atfedilen şeyin bir beyan karakteri, bir kerygma*'sı vardır diye güvence verir. Yüklemek [*predication*], algılanan fenomene kazara eklenmez, daha çok onun tanımlanabilirliğinin zeminidir. Fenomen zaten fenomenolojidir, diye vurgular filozofumuz; yani bir görünüşü tezahür eden bir logostur. Bu anlamıyla şunu açıklayabiliriz: İnsanın yüklemleme gücünün "öz"ün hizmetinde olduğunu. Ancak o zaman *böyle bir dile getirme*de ifade edilen kendiliğindenliğin aşırılığı nereden gelmektedir?

Fenomenolog söylemeyi noesis, söyleneni de (yüklenileni) bir noema olarak yorumlama cazibesine kapılacaktır. Bununla birlikte, böyle bir perspektif çerçevesinde, konuşmak salt düşünmeye dönüşecektir. Dahası, önemli bir şey göz ardı edilecektir: Ben *başka birine dönüyorum* dediğim durumda olduğu gibi. Başka bir deyişle, Levinas'ın nazarında konuştuğum cümle Başkasının önünde dile döktüğüm şeydir. Filozofumuz söylenileni Başkasına yakınlaşma tarzı olarak yorumluyordu. Bu, söylenilende ifadesini bulan "anlam yükleyiş"im değildir sadece. Konuştuğumda anlam olanaklarını Başkasına yüklerim.

Tabi ki dile getirmek de Başkasıyla iletişim kurmaktır. Bununla birlikte, çeşitli psikolojik, sosyolojik, psiko-dilbilimsel iletişim teorisyenleri en basit ve en temel olanı unutmuşlardır: İletişim kurmak istediğim Başkasının *bana kayıtsız kalamayacağını*. Aslında dahası: Onunla konuşmak istersem, kendimi ona açmaya/maruz bırakmaya [expose] hazırlanırım. Zira Başkasına sözü yönelterek "kendimi ona açarım" ve böylece kendimi özgür bir şekilde ortaya koyarım [expose]. Dolayısıyla iletişim münhasıran iletişim kurulabilecek içeriklere bağlı değildir. Sözü alan, incitilme ve saldırılma riskine giren birinin maruz kalmasıyla mümkün kılınır bu. Demek ki söylemekle söylenen arasındaki ilişki yalnızca *noesis* ve *noema* ilişkisiyle denk tutulamaz. Söylemede, konuşmada, ifade etmede ikamet eden şey belli bir ethos'tur; söylenilenden söylemeye, artık "esse" ve "interesse"nin hizmetinde değil, "iyilik"in hizmetinde olan [Başkasına] doğru dışavurumsal bir dönüşe dek geri gitmek filozofun görevidir. Levinas bu geri gidişe *indirgeme* adını verir.

Buradan hareketle, yalnızca söylemenin değil, aynı zamanda bilincin de özüyle ilgili olan yeni perspektifler ortaya çıkar. Zira bilinç kayıtsız şartsız kendinden çıkarsa, o zaman, Levinas'ın belirttiği gibi, bir eldiven gibi tersine dönmüştür! Şayet bilinç kendiyle kalmış olsaydı, Sartre'ın verdiği anlamla bir *pour-soi*'ya benzerdi. Yalnızca nesnesine yöneltilseydi, onun yönelimselliği nesneleştiren merkezkaç karakterine sahip olurdu. Öte yandan, söylemenin öznesi kendini –kelimenin düz anlamıyla– "dışavuruyorsa/-itiyorsa" [ex-press], yani kendini başkasına kayıtsız şartsız açıyorsa, o zaman o artık içe dönük olamaz. Onun en derunu şimdi dışarısıdır, çünkü o *Başkası için* varolmaktadır. Başka deyişle, samimi bir sözün öznesi hiçbir işareti açıkça söylemez, bunun yerine, kendisi başkası için bir işarete dönüşür. Bunun nedeni, Levinas'ın nazarında konuşan kişinin felsefede ya da dil psikolojisinde bir araştırma nesnesi olmamasıdır: Bunun yerine, başkası ona, kendini hakaretlere maruz bırakan, güvenlikli durumdan feragat eden biri olarak görünmektedir. O, başkası için *edilgin* görünmektedir. Levinas edilginliği [pasivity] sağ yanağına vurana sol yanağını gösteren kişinin edilgenliğiyle karşılaştırır. Onun öznelliği kendini açmayla bağlantılı tüm risklere kendini maruz bırakır. Bu anlamıyla, onun konuşması kendini açığa vurmayla karşılaştırılabilir.

C. BEDENSEL "BEN"İN SABRI – Levinas'ın söz ettiği "ben" açıkçası "ego cogito"nun otokratik "ego"su değildir. Bunun tersidir. Ben'in kendini-koymasının [self-positing] yerini ben'in yerinden-edilmesi [deposition] alır. Zira Başkasına kayıtsız şartsız dönen ben kendini bedensel varoluşuna dek başkasına adamıştır. Kendini isteyerek kurban etmeye hazır olduğunu bildirmeden kurban edilmektir bu. –Bu nasıl anlaşılabilir? O, Levinas'ın "gayriihtiyari" diye adlandırdığı *yaratılanın edilginliği*dir. Beden duyusal olarak etkilenir, savunmasızdır, ızdırabı, emeğin gerginliklerini, yaşlılığın yükünü omuzunda taşımalıdır. Bu, Levinas'ın adlandırdığı şekliyle, "yaşamın sabrı"dır. "Sabır" ızdırap verici ve meşakkatli olanı onun nedenini dikkate almadan sürdürmeye devam etmek ve taşımaktır. Kim bu "zorluklar"dan –örneğin intiharla– kaçıyorsa, firar suçu işler. Yaradılışsal görevinden uzaklaşır. Levinas buna "oluşumdan-önce", yani insanın cogitosunun oluşumundan önce, Başkasına eşgüdümlendiği fikrini ekler. Onun seçimi şuna dayanmaktadır: *Ancak ve ancak* bu, yani komşusuna karşı sorumluluk taşıması onu benzersiz kılmaktadır. Tekil bir kişi kendini feda edişinin herhangi bir amaca ulaşılmasına yol açıp açmadığını bilmeden kendini feda eder. O, yalnızca sabır tavrıyla böyle bir feda edişi sunabilir. Levinas'a göre, sabrın bencil olmayışı varolanın acımasız, anlamsız oluşunun tersine çevrilmesine yol açar; bu söz konusu olduğunda, sabır varolanların ben-merkezci, bencil çabasına bir karşı ağırlık olarak işlev görür.

D. AN-ARKİK SORUMLULUK FORMLARI: İKAME, KEFİL, BAŞKASI İÇİN KEFARET ÖDEYEN – Levinas öznenin kendine geri-yansımasından [re-flectednes] ve elbette ki belki de "kendi üzerine geri itilmesi" olarak tanımlanabilecek edilgen bir geri-yansımışlıktan [reflectedness] başlar. O kendi tutumunu nasıl gerekçelendirmektedir?

Öznenin genel olarak kendine geri-yansımışlığı, genel olarak "ben" [self] söz konusu olduğunda, bu gerekçelendirme zor değildir. *Wesen* kavramı bile bunu gerekli kılar. Filozof âdeta kader yumağından renksiz bir düğüm gibi ortaya çıkan varlığın ilerleyişinde, bir kesintinin, bir benin [self] ortaya çıkışını mümkün kılan düğümün çözülüşünün ve tekrar düğümlenmesinin vuku bulduğunu varsaymak zorundadır. Durum bu olmasaydı, herhangi ben'in [self] engellemediği *Wesen* kaderi temsil edemeyecek farklılaşmamış anları üretirdi sadece. Hiçbir şey *kendi kendine*

olmayacaktı. Kayıtsız bir monotonluğun zaman içinde dönüşümü, gayrişahsi bir varolanın bilinçli bir varolana dönüşümü – tam da Levinas'ın düğümün yeniden bağlanması metaforuyla imâ ettiği süreç– kendi başına beni [self] varsaymaktadır. Her kim benliğin [selfhood] düğümünü varolanın gayrişahsi sürecinin kesintiye uğramamış ilmiğine aktarırsa –bu ister düşünüm [reflection], isterse de yönelimselliğin kendi-için formunda olsun– onun türetmeye çalıştığı benliğin ardında yeni bir beni varsayar. Böyle bir girişim zorunlu olarak bir "regressus in infinitum"a yol açacaktır.

Artakalansa düşünümün etkin ya da edilgen karakterine yönelik sorudur. Levinas'ın etkin bir ben-koyutlamasına [self-position] yönelik idealist kavrayışı reddetmesi gerektiği açıktır. Kendi-başına-ben tam da kendine yönelttiği inisiyatifin istemsiz kökensel bir ben-referansını varsaymasından ötürü kendi inisiyatifinden ileri gelmez. Öte yandan, Levinas da Hegelci perspektifi reddeder. "Kendisi" [itself], "kavramın birliği"ne doğru birleşen (Hegel) ve kavram dışındaki hiçbir şeye tolerans göstermeyen gelişen [developing] bilincin şekillerinden kaynaklanmaz. – Bunun yerine "kendi başına kendi" *başkalarına duyduğu sorumluluğu*yla bağımsız (Levinas "hipostaz" der) bir varolana dönüşür. Başka bir deyişle, sorumluluğun "ben"i [self] ilk olarak, hisseden ben'in taşıdığı sorumluluğun yanında getirdiği incinmelere kendini maruz bırakması gerçeğiyle ortaya çıkar. Bu ben [I] başlangıçtan bu yana edilgendir, çünkü başkalarının suçlamalarından kaçmasına izin verecek hiçbir şeyi ortadan kaldırmaz. Aslında daha fazlası vardır: Bu öznenin özdeşliği yalnızca başkalarının yüklediği sorumlulukla ortaya çıkar. Ben'e yönelik herhangi bir anlayış, ben'in kendisi üzerinden oluşturduğu herhangi bir fikir başlangıçtan-önceki bu olayı varsayar: Bu nedenle Kişi'nin, yani tek sorumlu varolanın "mutlaklığı" bir soyutlamaya dayanmaktadır. O, zeminini adamakıllı somut bir şeyden alır: Suçlanma baskısı altında sorumluluk bir *ikame*'ye dönüşür. Bu, Biri'nin kendini bir garantör, *tüm başkaları için rehine* olarak vereceği anlamına gelir. Levinas'ın tininde, şu ilksel durum söz konusudur: Özne zaten çivisi çıkmış bir dünyaya gelir ve başkalarının işledikleri tüm suçlardan kendini sorumlu tutar. Onun benzersizliği başkalarının kötü davranışlarının taşıyıcısı olduğu durumdan kaynaklanır. Onun suçlanması ve infaz edilmesi bir kefaret karakterini varsayar.

Böyle temel-etik bir perspektifte, "kendi başına kendi"nin kendiyle çakışan bir töz modeline göre düşünülemeyeceği gün gibi açıktır. Zira, bir felsefeci olarak temel almam gereken ahlaki sorumluluk hâlihazırda varolan tözüme eklenmez; bilakis, tözümün "özü"nden ileri gelir. Hiçbir şey işlemesem bile, yine de hesap vermeye çağrılırım. Başkaları için bir tutsaktan başka bir şey değilim. "Ben" gibi kısa bir sözcük yalnızca "Ben buradayım gibi bir anlam taşımaz; ben herkes ve her şey için sorumluluğu üstlenirim." Dolayısıyla sorumluluk tözün ünlü ve meşhur "kendine-dayanması"dır.

Ben'in [I] kendi üzerine geri itilen "kendi"si [self] ben-merkezci bir dengenin ötesindedir. Varolanda [varlığını] sürdürmek için Başkasından kendini ayıramaz. Onun sorumluluğu, istemediği şeye, yani başkasının kabahatlerine olan "takıntı"dır. Formel özdeşliğin sınırlarını aşan bu ilişki ikame ilişkisidir.

İkame Levinas'ın etiğinin temel bir kavramıdır. Onun perspektifinde, başkasının ikamesi sayesinde yakınlık, samimiyet, merhamet, bağışlama ve şefkat gibi şeyler dünyada varolmaktadır. Hürmet ve saygılılığın en yalın jesti bu temel ilişkiden kaynağını alır. Bununla birlikte, filozof bunu böyle tanıyıp kabul etmelidir. Rehinenin durumu hiçbir şekilde dayanışmanın aşırı bir sınır durumu değildir; bu daha çok her dayanışmanın ve toplumsal ilişkinin önkoşulunu içerir. Zira kişiler arasındaki tüm ilişkiler bir yandan ben'in öznelliğini, diğer yandan da "kendini Başkasının yerine koyma" becerisini, yani ikameyi içeriyordu.

E. İZ VE MUTLAK GEÇMİŞ – Leitmotifler gibi yinelenen "oluşumdan-önce" ve "an-arkik" tabirleri bir problemi içermektedir; Levinas hiçbir şekilde bu problem-kompleksinden kaçınmaz. Fenomenologun her iki kavram konusunda da şüpheleri olacaktır. "Başlangıçtan/Kökenden önce bir başlangıç/kök varsa, o zaman bu geçmiş-öncesini temalaştırmanın, onu şimdileştirmenin, onu bir fenomene dönüştürmenin" bize bağlı olduğunu iddia edecektir. Bu fenomen yönelimsel analizlerin nesnesi olabilir. Böyle bir şimdileştirme ilkece imkânsızsa, o zaman bu geçmiş bizim için varolmayacaktır; bu aynı zamanda felsefi bir söylemde de ortaya konulamaz. Söz konusu ya o ya bu [disjunction] zorlayıcıdır; üçüncü bir olanak yoktur." Fenomenologun bu itirazı bir ontologun dilinde de formüle edilebilir: "Bu türden bir mevcut olmayıştan [absence] söz edilebilir mi?" Mutlak bir anlamda

mevcut-olmayan [ab-sent] şey hiçliktir [non-being]. Antik Elea bilgeliğine göre şunu açıklamak gerekecektir: "Hiçlik yoktur ve bu nedenle de düşünülemez!" Şimdi "an-arkik" ya da bilincin *arkhe*'sini önceleyen şey bu türden radikal bir mevcut olmayış mıdır? Aynı durum "oluşumdan-öncesi" için de geçerli değil midir? "Bir şey olmayan şey" nasıl düşünülebilir, ondan nasıl söz edilebilir?

Levinas tüm bu itirazlara önceden-varsayılanın bir değillemesiyle, "*negatio supposition*", yanıt verir. Yukarıda özetlenen alternatif zorlayıcı değildir. Bilginin yayılan ışığında görünürlük kazanan fenomenle, olmayan [non-being] mutlak bir üçüncü arasında bir alternatif bulunmaktadır: İz olarak varlık. Elbette ki bu durumu makul kılmak için, "iz" kavramının sınırlarını dikkatlice belirlemek gerekir.

Levinas en başından bu yana "iz" ve "işaret" [sign] arasındaki farkı ısrarla vurgular. Kim çek yazıyorsa, modern bankacılık sistemi içinde yanılmaz bir anlama sahip olduğu yönünde bir işaret verir. Açıkçası işaretler dünyada görünerek ve derhal dünya düzeniyle bütünleşmeye izin vererek bir işlev kazanmaktadır. Bu, iz söz konusu olduğunda geçerli değildir; Zira onun "imlemi" [significance] bir şeye görünmesine izin vermeden anlama dayanmaktadır (1976a, 199). O, kökenini bir şeyi iletme yönelimine borçlu değildir ve bunun yanı sıra dünyevi bir düzene de uymaz. Şimdi pek çok izin işaret olarak da kabul edilebileceği doğrudur. Levinas şahsen bir mektup örneğini sunar. Mektubun yazarı bir şeyi iletmek istemiştir; bunu anlaşılır işaretler biçiminde gösterir. Dahası, el yazısının karakteristik özellikleri vardır; yazıdan karakter tahlili yapan biri onları belki de bilinçdışı yönelimlerin işaretleri olarak yorumlayabilir. –Şimdi sevdiğimiz birinden bir mektup geldiğini varsayalım. Alıcı, hakkında iletişim kurulan şeyi fark edecektir. Ayrıca "satır aralarını okuma" girişiminde de bulunacaktır. Yazının özelliklerini dikkatlice inceleyecektir. "İşaretvari" her şeyi özümsedikten sonra bir şey arta kalmaktadır: Belli bir boşluk. Mektup, alıcı için sadece *bir mevcut olmayışın izi*dir. Bunu yazan sevgili şimdi burada değildir; çekilmiştir. Alıcı, kesinlikle sona ermiş bir geçmişle karşılaşır. İzi ardında bırakan bir varlık kipi tam da buna dayanmaktadır. "*Bir iz bırakma* olduğu ölçüde *Varlık* geçip giden, ayrılan, çekilen anlamına gelir" diye açıklar Levinas (1976a, 200). Salt iz bırakan kim olursa olsun, görünmez, mevcut değildir, şimdileştirilemez, fe-

nomene dönüşmez. Ancak o hâlâ keşfedilmesi, örtüsünün kaldırılması gereken gizli bir şey de değildir. –Yine de ardında yalnızca iz bırakanın bizim için varolmadığı söylenemez. Tersi de geçerlidir: Onun yokluğu [absence] kendini açık ve seçik olarak fark edilebilir kılar. Mevcudiyete dönüştürülemeyen yoklukla bir ilişki açıkçası çok iyi kavranabilir ve bundan söz etmek hiçbir şekilde saçma değildir.

Hâlihazırda tahmin ettiğimiz üzere, üçüncü evrenin Levinas'ı için yokluk problemi aşkınlık problemiyle özdeştir. –Mutlak aşkınlık kavramı felsefi söylem evreninde yurttaşın hakkını teslim edebilir mi? Felsefeciler her durumda ilahi olandan söz edebilir mi? İz kavramı bu sorular için bir cevabı hazır tutar. Yaşanımı – geçmişimi, şimdimi ve gelecekteki yaşanımı– oluşturan şeyler ilkece *bir* şimdide toplanabilir. Retensiyon ve öngörü [protention], hatırlama ve beklenti sayesinde onları şimdileştirebilir, bir eşzamanlılığa, *bir senkroni*'ye dönüştürebilirim. Ancak bu, aşkın Başkası için uygulanamaz. Aşkın Başkası için Levinas'ın şu sözü geçerlidir: "Bana kendini sunan şey zaten yaşanımdan ayrılma noktasındadır, hâlihazırda gözden kaybolmuş (*déjà absolu*) bir şey olarak beni ele geçirir" (1976a, 202). Mutlak/Ayrılmış [absolute], değiştirilemez, kendisine yetişmenin artık imkânsız olduğu şey, iyi diye kabul edilendir. Onun aşkınlığı *diakroni*'dir, yalnızca devamsız bir zamansallık dilinde tanımlanabilir: Negatif olarak ifade edersek, mutlağın zamanı tarihsel bir geçmiş değildir. Zira bu geçmiş tam anlamıyla tarihsel olarak nitelendirilir çünkü bunun işaretlerini taşırız. Aşkınlık durumunda, bu hiçbir zaman tarihsel olarak mevcut olmayan bir geçmiş meselesidir. Aşkın geçmişin "derinlere kök salan bir kereliği" eksiksiz bir geriye çevrilemezliği, ilahi olanla ilişkilerimizin radikal asimetrisini ifade eder. Bu aynı zamanda dünyanın tüm yaradılışıyla, onun zamansallığıyla, tarihiyle ilgili olan bir Yaradan'ın mutlak önceleyen varlığını da vurgular. Kitab-ı Mukaddes'te (*Mısır'dan Çıkış* 33) Tanrı geçmiştir denir ve kimse geçmişi şimdiye [presence] çeviremez. Biz geçilemez bir sınırla karşı karşıya kalırız. Bizim için artakalan yalnızca ilahi olanın izi ve bizde uyandırdığı acı verici arzudur.

F. İZİN BELİRSİZLİĞİ – Ancak, dahası iz dünyevi düzenin bir *bozuluşun*u temsil eder. Bu yönden bakıldığında bile işaretten farklıdır. Zira o, düzenlenecek öğelerin ayrı bir pozisyon değeri-

ni ve belirsiz olmayan bir işlevi içerdiği olanaklı bir düzenin koşuluna aittir. İşarete şu uygulanabilir: Bu nitelikler sayesinde işaret rahatlıkla dünyanın düzenine uyar, o bir fenomendir ya da bir fenomene dönüşebilir. Ancak iz özünde belirsizdir. Belirsizlik onun kendine özgülüğüne aittir. Bu nedenle alışılageldik sistemlerin hiçbiriyle uyum sağlayamaz; bu, onun şüphe uyandıran bir rahatsızlık olarak görünürlük kazanmasının nedenidir.

Levinas belirsizlik kavramını Ionesco'nun bir alıntısıyla açığa kavuşturur: "Nihayetinde bir kapıda zil varsa, orada birinin olup olmadığını hiçbir zaman bilemeyiz" (1976a, 203). Giriş kapısına yöneldiğimizde, sevgili konuğumuz bekleyebilir ya da kimse gelmemiş olabilir. –Bu analojinin din felsefesi için kesinlikle bir anlamı vardır. İlahi olan söz konusu olduğunda, Levinas yalnızca izlerin olduğunu, işaretlerin olmadığını söylemek ister. İzler dünyanın düzenlerini onları ortadan kaldırmadan bozar. Onları tanımazsak ve sıkı tutmazsak, tekrar kaybolmuş olurlar. Apaçıklığın zorlayıcı gücüne sahip değildirler; belkinin yarı-karanlığında kalmaya devam ederler. Bununla birlikte bu durum talihsiz bir kazaya atfedilemez, bir zorunluluğa karşılık gelir. Zira tam anlamıyla, güç algılanan, ayrı duran, zorlayıcı-olmayan bir davette, ilahi olana dair bir şey kendini gösterir. –Bununla birlikte, teoloji kutsal olanı ele geçiremez; o, izleri işaretler olarak ele alır, onları temalaştırır ve nesneleştirir ve onlardan kavramsal bir sistem kurar. İlham verici tanıklığın dili dışında kutsaldan söz edilemez.

G. PEYGAMBERLİK [PROPHECY] – Levinas ilham verici bir tanıklık eğilimiyle anlaşılması gereken şeyi peygamber örneğiyle açıklar. "Peygambervari bir konuşma, buyruğun duyulmasının ona itaat eden tarafından buyruğun iletilmesiyle çakıştığı gerçeğine dayanan bir tersine-dönüş olarak ifade edilebilir" (1973, 190). Bu formülasyon bir çelişkiyi ateşler. Mantığın kurallarının yanı sıra psikolojinin kuralları da ifa edilmeden ve diğerlerine iletilmeden önce bu kuralların başlangıçta duyulup anlaşılmasını talep eder. Teorik içgörünün eylemi yönlendirmesi ve mümkün kılması gerektiği düşünülebilir. Bu tam da Levinas'ın bir peygamberin sahneye çıktığı zaman reddettiği şeydir. Peygamber, ilan etmek zorunda olduğu bir metinle karşılaşmaz. Daha genel ifade edersek, sonsuz, ona tanıklık eden kişiye bir işaret ya da işaretler dizisi olarak görünmez. Bu nedenle Levinas psikolojik

süreçlerin bir tersine-dönüşünden söz eder: Peygamber yalnızca itaatkâr olarak eylemde bulunduğunda, buyruğu altında olanın ne olduğunu ve neyi bildirmesi gerektiğini bilir.

Yine de Levinas peygamberliği bir anomali ya da kimilerinin imtiyazı olarak görmez; O, saf bir formda, insan ruhunun zihinsel yaşamını gerçekten oluşturan şeyi gösterir yalnızca. Levinas bunu yüklü bir anlamla "*aynıdaki başkası*" olarak adlandırır. Bu formülün negatif anlamı açıktır: Başkası, kendimi Gyges'in sırrıyla sarıp sarmaladığımda, yani görünmeden gören bir gizlenmiş olarak kaldığımda, bende yaşamaz; yani başka bir egonun davranışını gözlemlerken onun en derununa katılmaksızın seyirci olduğumda. Bununla birlikte, Başkasına bir şeyi imâ ettiğimde, gizlendiğim yerden çıkar, Başkasına dönerim. Levinas bunu konuşan kişinin –aktarılan herhangi içerikten bağımsız olarak– *söyleyen* (*dire*) Başkasına dönüşü diye adlandırır. Öte yandan, söylemenin belirleyici kısmı "söylemenin ta kendisini söylemek" yani, Başkasının ona açılmak istememi anlamasını sağladığım bir beden hareketidir. Bununla, bendeki, aynıdaki Başkası yaşamaya başlar.

Levinas tüm bunları din felsefesi düzlemine aktarır. Böyle yaparak bu alandaki radikal bir mitolojiden arındırma işini hayata geçirmekte ve tüm popüler-dini fikirler dünyasıyla bağını koparmakta tereddüt etmez. Sonsuz, diye vurgular Levinas, tekil kişilere, yani kendini onlar aracılığıyla dışavurmak için peygamberlere hitap etmez. Onların kendisine methiyeler düzmesini ya da mezmurlar yazmasını, ilahiler ve şarkılar söylemesini buyurmaz; onların belli emirleri tebliğ etmesini buyurmaz. Sonsuz, temalaştırılabilir, nesneleştirilebilir Varlığı içermez, fenomene dönüşmez. –Peki, sonsuz sonlunun içine nasıl girer? O nasıl olay hâline gelir, nasıl deneyimlenir?

Levinas net sözcüklerle yanıt verir: "Sonsuz, söyleme olarak vuku bulur" (1973, 188). Başka bir deyişle, sonsuz, aynının Levinas'ın "söyleme" olarak adlandırdığı Başkasına işaret-verici bir dönüşü sayesinde vuku bulur (bu söylemenin, söylenene ve dolayısıyla kurulu dile girdiğinde sonraki kaderi ne olursa olsun). Din felsefesiyle ilgili olarak bu şu anlama gelir: Sonsuzun Başkasına yaklaşmaya, onun sorumluluğunu almak adına adım atmaya cüret eden öznelliğin macerasıyla yüceltildiği anlamına gelir. Buna –ve *yalnızca* buna– öznelliğin kutsal olana dair gösterebileceği tanıklık dayanmaktadır.

Tüm bunlar peygambervari bir konuşmaya da –yalnızca yüksek bir derecede– uygulanır. Sonsuz, peygamberin "gözleri önünde" durmaz. Bunun yerine, Sonsuz, görünür olarak görünürlük kazanan tüm her şeyin ön yüzüdür. Levinas'ın düşündüğü üzere, sonsuz, zorlamaya gelemeyecek denli soylu bir arkaplan düşüncesiyle karşılaştırılabilir. Bu arkaplan düşüncesini kavrayan peygamber ona yalın bir "Ben buradayım"la yanıt verir. Zira peygamber bu sözcüklerle kendini kayıtsız şartsız sonsuzun hizmetine koşuyorsa, o zaman bu amel onu kendini Tanrıya adamış bir kişi olarak nitelendirir. –Başlangıçta peygamberin elinde kendini ilahi olanın tanığı olarak meşrulaştırabileceği hiçbir şey, hiçbir işaret, hiçbir mucize, "kutsal" hiçbir şey yoktur, sesinin sedası, jestlerinin şekli ve "söylemesi" dışında hiçbir şeyi yoktur. Ancak bu söyleme, samimiyet, fışkıran bir iyilik, komşuya teslim olmaktır. Böylece bu söyleme sonsuzun yüceltilişini temsil eder.

Peygambervari konuşmanın bu nedenle zorlayıcı bir gücü yoktur, o aynı zamanda ilahi olanın tek "izi"dir. Yine de kendini belirli bir şekilde dışavuramayacak kadar zayıf olabilen bir vahyin yerine muvakkaten geçen bir şey biçiminde görülmemelidir. Bilakis, onun şiddet-içermeyen karakteri "sonsuzun ihtişam"ına aittir. "Sonsuz, sonlunun aşkınlığı için ortaya koymak istediği kanıtta kendini inkâr edecektir" diye iddia eder Levinas. "Bunu gösterecek bir özneyle bağlantıya girecektir. Kendi ihtişamını yitirecektir" (1973, 194). Peygamber hiçbir teolojik tezi savunmadığı gibi, Tanrı kanıtlamasına da başvurmaz. Sonsuz, bu türden kanıtların hayata geçirilmesini kesintiye uğratmayı kendine borçludur. Onun ortaya koyduğu iddia alaya ve çürütmeye açık olmalıdır. Kendini dünyada dışavuran aşkınlık kendini belirsiz bir tarzda açığa vurmalıdır.

H. SÖYLEME YÖNELİK ŞÜPHE – Levinas tutumunun ciddi eleştirel itirazlara maruz kaldığı durumu göz ardı etseydi, düşünür adını hak etmezdi. Onun tezleri hem gözü pek hem de özgün olmakla birlikte, öyle görünüyor ki, somut felsefesi onlarla çarpıcı bir şekilde çelişir. Bu gerçekten hareketle pek çok örnek verilebilir. Tek bir örneği düşünelim: Sonsuzun temalaştırılamayacağını iddia eden aynı Levinas eserlerinde ondan defaatle söz eder. Sonsuzu temalaştırır, böyle yaparak ondan kurulu dil sisteminden ve "olmak" fiilinden yararlanır. Velhasıl, Levinas ken-

dini daha Antik Dönem'de *şüphecilik*'e karşı geliştirilmiş olan eleştirel argümanlarla karşılaşmış bulur. Levinas, felsefe yapma tarzının fiilen yerine getirilmesinde (*in actu exercito*), tezlerine göre tam olarak neyin mümkün olması gerektiğini başardığı izlenimini uyandırmaktadır.

Levinas bu itirazları iki farklı düzlemde çürütür. –İlki şüpheciliğe karşı öne sürülen geleneksel argümanları eleştirel bir incelemeye tabi kılar. Onların ontolojik varsayımlarını reddeder. "Söylenen"in "öz" dışında hiçbir şeyi, örneğin varoları varolan olarak olumlayarak ve varolmayanı da varolmayan olarak redderek, ortaya koymadığı doğru mudur? Şayet durum bu olsaydı, yüklemleme yalnızca varlık sürecinin hizmetine koşulsaydı, hâlihazırda söylenenden vazgeçmek düşünülemezdi. –Dahası, klasik argümanlar Levinas'ın ilkece şüphe duyduğu denli açık bir şeyi, yani "hakikat momentinin hareketsizliği"ni varsayar (1973, 198). Söylemenin koşulları "nunc stans"ta [akan şimdi] söylenenle uyuşmaktadır. Öte yandan, söyleme söylenenden farklı bir zamana aitse, peki sonrası ne olacaktır? Bu durumda söyleme ve söylenen arasında diakronik ilişki varolur. Levinas en başından beri bu diakroniyi ısrarla vurgulamıştır.

Şüpheciliğin bir gölge gibi felsefenin gelişimini takip ettiği gerçeği bir tesadüf değildir. Pek çok büyük filozofun diğer tüm söylemleri kucaklayan ve aşan bir söylemi hayal etmiş olduğu doğrudur. Ancak gerçekte söylemin devamlılığının olmadığı durumları dikkate almamışlardır. Çünkü söylem birinden diğerine devamlı ilerler, o özünde "müşterek-kılma/iletişim" [communication] ya da "misyonun-aşılması/iletim"dir. Bu konuda kendisiyle konuştuğumuz kişi konuşulan şeyde mevcut değildir. Bu nedenle kişiden kaynaklanarak Öteki'ne dönen söylemenin söylenen şeye göre belirsiz kaldığı açıklanabilir, onun anlamının, senkronik olarak geçerli olan her şeyi-kuşatan sisteme ardında bir şey bırakmadan uymadığı söylenebilir.

Buna Levinas'ın "indirgeme" adını verdiği filozofun özel bir uğraşı da eklenir. Filozof daima söyleneni söylemeye, yani söyleneni Başkasına kökensel bir açılmaya indirgemek zorundadır. Bu nedenle, indirgenen söylem kendinde, söylenenin devamlı kapsanıp-aşılmasını içerecektir. O kimi zaman yüklemleme'den değillemeye geçecektir. Söyleme (*dire*) ve söylememe (*dédire*) felsefi söylemin özsel bir şüphesine aittir.

I. ÜÇÜNCÜ VE ADALET – Bu, zihnin şüpheci yapısına yönelik suçlamaya ilk yanıt olarak kabul edilebilir. Yine de bu yanıt yeterli değildir. Ana nokta aydınlatılmamış kalmaktadır: Saf söylemenin kendini söylenene dönüştürmesi nasıl meydana gelmektedir? *Apophansis*'in nasıl bir kullanımı vardır? Neden bilgi, bilim, hukuk, felsefe vardır?

Levinas'ın şimdiye dek betimlediği tüm toplumsal ve etik ilişkiler "yakın" çevrede, Başkasına doğru *dolaysız* bir dönüş çerçevesi içinde vuku bulur. Ancak bu yakınlığa "üçüncü"nün görünüşüyle halel gelir. Üçüncü, komşumdan başkasıdır, ancak Başkasının en yakını olduğu gibi, benim (kendimin) de en yakını(m)dır. Peki Başkası ve birbiri için üçüncü nedir? Bu soruyu ortaya koyduğumuzda yeni bir durum ortaya çıkar; zira Başkası üçüncüyle sorumlu olmadığım bir ilişki içinde bulunur. O, benim sorumluluğumun sınırını temsil eder. Şimdi karşıma çıkan problem şöyledir: *Adalete göre* nasıl *eylem*em *gerekir*? Adaletin hayata geçirilmesi temel etik bir taleptir; ancak birlikte-varoluşu, eşzamanlılığı, toplamayı, düzenlemeyi ve karşılaştırmayı varsayar. Bu konuda ihtiyaç duyulan şey temalaştıran, nesneleştiren yönelimselik ve sistematik düşünmedir.

Bunda, üçüncünün ortaya çıkması bir ilinek, salt empirik bir olgu olarak yorumlanmamalıdır. En yakının yakınlığında, tüm başkaları benim sırrımı zorlar diye vurgular Levinas. Tüm bunlar beni "ele geçirir" ve benim ele geçirilmişliğim adaletin feryadıdır. Ancak adalet bilinç olmadan, ölçü olmadan, ölçünün bilgisi olmadan imkânsızdır. Dolayısıyla o, Logos'un, sunan bir düşünmenin ve varlığın zihinsel kavramının doğum yerine dönüşür. Her şey şimdi aynı düzlemdedir, kişi şimdi her şeyi her şeyle ilişkilendirebilir ve durumun ne olduğunu sorabilir. Ben de simetrik ilişkiler sistemi içine girmiş, insan topluluğunun bir üyesine dönüşmüşümdür. Dolayısıyla benim için de adalet vardır. Bu durumda söyleme söylenende somutlaşmalıdır. Şimdi o kayda geçirilmeli, geleneğin formunu, yazı ve kitabı; yasanın formunu, felsefe ve bilimi, varsaymalıdır.

Yine de temel durumun bu değişimi salt nesneleştirme olarak görülmemelidir. Levinas temel toplumsal-etik tezlerinden hiçbirini geri almaz. Adalet hiçbir biçimde benim an-arkik sorumluluğumun eksiltilişini temsil etmez. Komşumun yapamadığını yerine getirme görevimin bir nötrleştirilmesi değildir –asli ikiliğin üçlüğe ve çokluğa dönüştüğü bir dereceye dek artan bir nötrleş-

me. Pek çok başkasının birbiri arasındaki simetrik ilişkileri, benim komşuma yönelik görevlerimin onun bana olan görevlerinden daha çok olmasına dayanan özsel bir asimetride destekleyici temelini bulmaktadır. "Kendinin-unutuluşu adaletin itici gücüdür" (1973, 200). Bu nedenle, o, adil Devletin herkesin herkese karşı savaşından ya da Kişinin herkese karşı kaçınılmaz sorumluluğundan kaynaklanıp kaynaklanmadığı konusuna kayıtsızdır. –Levinas'ın perspektifinin de tabi ki bilgi felsefesi için sonuçları olacaktır. Buradaki belirleyici soru bilimi bağlantılı söylem hâline getiren ve kendi felsefi ilkesini kavramaya çalışan rasyonel zorunluluğun kendinin kökeni olup olmadığı ya da bu rasyonel zorunluluğun görünün ve nesneleştirici düşünmenin erişemediği ilksel [primordial] bir alanı varsayıp varsaymadığıdır. Komşuya duyduğumuz "gayriihtiyari" sorumluluk bu tür ilksel bir alana tanıklık eder. Etik sorumluluktan aklın rasyonelliği ortaya çıkar, bu nedenle onun evrensel geçerliliği ve barışı-tesis eden gücü de ortaya çıkar. Bu nihayetinde düşünür Levinas'ın etiği neden ontolojiye, felsefi antropolojiye ya da dil felsefesine eklenen bir denge ağırlığı olarak değil de, *ilk felsefe* olarak görmesinin nedenidir.

5. Levinas ve Fenomenolojik Hareket

Levinas'ın felsefesinin hâlâ pek çok ülkede bilinmediği dikkate alındığında, onun öncü nitelikteki fikirlerini takdim etmek gerekliydi. Bu takdimden bile, Levinas'ın pek çok bakımdan klasik fenomenolojiyle, örneğin Husserl'in fenomenolojisiyle arasına mesafe koyduğu ortaya çıkmıştır. –Örneğin yönelimselliğin özüne yönelik kavrayışına kafa yoralım. Husserl'de yönelim öznel bir kutuptan kaynağını alır, bir nesneye döner ve onu özne için bir varlık olarak kurar. Levinas insan varoluşunun tüm düzlemlerinde bir rol üstlenen bütünüyle farklı bir yönelimsellik türüne işaret eder. Hâlihazırda ilkel ben bir sahiplenme ve haz alma olarak vuku bulur. Bu durumda o özünde bir dışsallığa bağlıdır; zira yaşamımı, sayesinde [on] idame ettirdiğim şey aynı zamanda onun yönelmesinin bir koşuldur. "Sayesinde" [the "on"], başlangıçtan bu yana sahiplenmeyle ve –muhtemelen– içine almayla yalnızca ikinci düzeyde ortadan kaldırılan bir başkalığı kurar. Bu durumda dışsallığın egonun yönelimleriyle kurulduğu iddia edilemez. Levinas'ın dışsallık kavramı daha yüksek bir düzeyin etrafında döner: Yüz, diye vurgular, ilkece Ben'in güç dairesinin

[sphere] dışında kalır, o kurulmaz. Son olarak, Sonsuz fikri cogito'mun cogitatum'u olarak yorumlanamaz; o her zaman "daha fazlası"dır ve düşündüğümden "başka türlü"dür.

Transendental bilincin cogito'su da mutlak bir başlangıç değildir; transendental yaşamın *arkhe*'si de değildir. Cogito kendi payına koşulludur; zira o sadece en yakın olanın "yakınlığı" sayesinde uyanır; ve bu yakınlık bir tür anlam yüklenişinin sonucu değildir. Levinas'ın ilkece insanın zihinsel yaşamının monadolojik kavrayışını da reddetmesi gerektiği açıktır. Ruhunun içinde makrokozmosu (Leibniz) temsil eden ya da onu kuran (Husserl) ve bu anlamıyla "penceresiz" olan bir monad başka bir monadla hiçbir zaman toplumsal-etik ilişkiler içine giremez. Dahası, tüm monadolojilerin içkinciliği Levinas'ın felsefesinin temel fikriyle şiddetli bir karşıtlık içinde durur: *Aşkınlık* fikriyle.

Tüm bunların fenomenolojik söylemin yapısı için sonuçları vardır. Fenomenoloji kesinlikle bir egoloji olarak, tek ben'in ve onun toplumsal-olmayan bilincinin bir çözümlemesi olarak başlayabilir. Yalnızca bu perspektifin, Levinas'a göre, etik bir imlemi vardır. Zira toplumsal varoluş kabaca transendental bir ben-merkezciliğe değil, etik bir egoizme karşılık gelmektedir. Ayrı ego "doğası" gereği bencil, "çıkarının peşinde", egoisttir. Onun varlık kipi Husserl'in "doğal tavır" diye adlandırdığı şeye karşılık gelmektedir. Her iki düşünür de doğal tavrın radikal bir terk edilişine duyulan ihtiyacı vurgular. Husserl'in durumunda, indirgemeyle başlayan bilişsel tavrın değiştirilmesi meselesiyken, Levinas'ın durumunda komşuna doğru dönmeyle başlayan ethosun değişikliğe uğratılmasıdır. Bu minvalde Levinas Husserl'in "teori"ye yaptığı aşırı vurgunun bir karşı-dengesini oluşturmayı umut etmektedir.

Son olarak Levinas'ın "*insan tininin pasifliği*"ni vurgulaması kayda değerdir. Bu konuda pasif-olma kavramı "ızdırap çeken varolan"a yönelik özgün bir anlam taşır. Husserl pasiflikten, yani pasif sentezden söz ettiğinde, öznenin bilgisi ve iradesi dâhilinde olmadan işleyen bir süreci kasteder. Buna karşın, Levinas ızdırap çekmenin her iki formunu da betimler; acı, yaşlanma, ölüm gibi bedensel ızdıraplar; ve suçlanma, eziyet görme, saplantılı derecede tedirgin olma gibi ahlaki ızdıraplar. İnsanın onu varsaymaksızın taşımak zorunda olduğu fıtri sorumluluk, Levinas'ın pasiflik kavramını, herhangi bilinç felsefesine karşıt olarak açıkça ortaya koyar.

Levinas kendini klasik fenomenolojinin belli öncü fikirlerinden pek çok yönden ayırır, örneğin Husserl'inkilerden. Ancak bu her şeyi söylemez. Levinas'ın, sayesinde şimdiye dek Fenomenolojik Hareketin tüm temsilcilerinden muhtemelen farklılaştığı daha temel bir fikrini açıkça ortaya koymak önemlidir. Bu amaca yönelik olarak "nesne" kavramını bir incelemeye tabi tutalım. "Nesne" "kendini" benim araştıran, deneyimleyen, bilen yönelimlerime karşı "iten" bir şeydir; bu, Latince "*ob-icit*" [karşıya-fırlatmak] sözcüğünün asıl anlamıdır. Kendi yöntemimle bulduğum şeyi algılar, tamalgılar, yorumlar, anlarım; ona belli bir anlam yüklerim. Şayet anlamam teorik değil de pratik türdense, mevcut olan (*vorhanden*) değil de, el altında olan (*zuhanden*) bir şeyle ilgiliyse, durum özü itibarıyla değişmez. Anlayışım genel olarak nesneyi, ancak değerlerin taşıyıcısı olarak nesneyi, ilgilendirmediğinde bile, belli bir şey bir veriye dönüşür. Tüm bu durumlar söz konusu olduğunda, her durumda verili olan şey belli bir bağlamın mensubuna dönüşür. Nihayetinde, "varolan" (ya da "değer" olan) her şey tüm varolanları ve tüm değerleri kapsayan evrensel bir bütünlüğün, yani *dünyanın bütünlüğü*'nün bir parçasına ya da momentine dönüşür. Öte yandan, bu analizin öğeleri de tersine çevrilebilir ve şu söylenebilir: Anlama edimi-nde verili bir veriye dönüşen Var (varolan) "*olan*" (ya da değerli olan) [that [being] *"is"* (or is value)]. Şimdi Parmenides'ten bu yana insan zihninin hiçbir zaman varolmayanla değil de yalnızca var"olan"la [what "is"] ilişkiye girebileceği izlenimi bizi etki altına almıştır. Tutarlı bir şekilde enine boyuna düşünüldüğünde bu, insan zihninin, kendisiyle kurduğumuz ilişkinin bütünüyle yabancı, bütünüyle farklı olan bir şeyle hiçbir zaman karşılaşamadığı anlamına gelecekti. Buna hiçbir zaman şaşırmayacak, bundan utanmayacak, radikal olarak etkilenmeyecektik.

Levinas'ın felsefesi, Elealıların varlık öğretisini son zamanlardaki ontolojilerle (ve değer felsefeleriyle) ilişkilendiren eski bir gelenekle bağını kesmeye yönelik kapsamlı ve tasarlanmış bir girişim olarak kabul edilebilir. O, insan tini'nin, az önce belirtilen anlamda varolan (ya da bir değer-varlığı) olmayan bir şeyle fiilen ilişkili olduğunu göstermeye çalışır.

"Le Temps et l'autre" başlığıyla yayımlanan daha önceki derslerde Levinas bu yönde ani bir hamle yapar. Ölüme yönelik problemleri, ancak daha da önemlisi Heidegger, Sartre ve varoluşçularınkinden farklı bir şekilde ele alır. –Ölümün bir pasiflik

deneyimi olduğu bile söylenemez, diye teyit eder genç Levinas, zira deneyim daima başlangıç, biliş [cognition], anlama manasına gelir. "Karşılaştığım nesne benim tarafımdan anlaşılır ve tabiri caizse hatta inşa edilir, buna karşın ölüm öznenin artık gücü dâhilinde olmayan bir olayı, öznenin artık özne olmadığı bir olayı, ilan eder" (1947b, 165). Benim ölümüm benim için değildir. Zira, Antik Çağ'daki filozofların daha önce bildirdiği gibi: "Sen varken, ölüm yoktur; ölüm var olduğunda da, sen yoksun." Ölüm bu nedenle yalnızca bir olgu olarak bilinmekle kalmaz, bilinemezdir de, onun özünü kavrama yönündeki tüm girişimlere direnir. İşte bu insanın ölümünü kabul edememesinin, onu kararlılıkla bekleyememesinin nedenidir. Heidegger'in *Sein und Zeit*'taki analizleri *Dasein*'ın gelecekteki ölümüyle ilişkilerini nesnesi olarak alır, ölüm olayını değil.

Bu değerlendirmeler çifte sonuca yol açmaktadır. Levinas söz gelimi ölüm gibi radikal anlamda ötekinin benim bir "uzantım/sarkacım" gibi görülmeyeceğini söyler. Başka bir deyişle, benim ölümüm, benim *varol*duğum biçimde *varol*maz; ölümle aynı varlığı paylaşmayız. Bu nedenle, Varlık özünde çoğul varlıktır (1947b, 170, 171). Fenomenolojik bakış açısından açık olan şey "ölümüm"ün transendental bir ego olduğum müddetçe benim kurduğum bir şey olamayacağıdır. Zira onun ölümü bir varolan değildir. Benim ölümümün üçüncü bir şahıs tarafından nesnel tarih yazıcılığında kaydedileceği kesindir. Ancak bu olay ne "benim için dünya"ya ne de "bizim için dünya"ya ait olacaktır. Fenomenologun hakkında konuştuğu dünyanın ufku bunu kapsamaz.

Analojik bir tarzda demek zorunda olduğumuz şey, Başkasının bütünüyle benim dışımda oluşu ve benim *olduğum*dan bütünüyle farklı bir tarzda *varolduğu*dur. O da benim varolduğum gibi varolmaz: Levinas'ın, tüm sonuçlarını ontolojik çoğulculuğundan türettiği radikalizm her zaman anlaşılmaz. Onun perspektifinde "biz" –Ben ve Başkası– "homo sapiens" türünün iki üyesi değildir; ancak iki "akıl sahibi varolan", iki transendental ego, iki pratik organizma de değiliz. Böyle bir ekleme ilkece imkânsızdır çünkü Ben ve Başkası birlikte bir bütün oluşturmazlar. Aynı nedenden ötürü, türün ve bireyin mantıksal şemasını uygulamak da meşru değildir. (Bununla birlikte, Levinas çoğulculuğundan bilinemezci hiçbir sonuç çıkarmaz. Bu durumda "biz" kavramının bir yandan insanların kardeşliği öğretisiyle, öte

yandan da adalete yönelik temel etikle nasıl savunulabileceği sorusuna cevap verir.)

Farklı bir bağlamda ve en üstün düzeyde, Levinas tekrardan nesne-olmayan, tema-olmayan, var-olmayan, yani *Tanrı*'yla bağlantılı olarak konuşur. Din felsefesi bağlamında Tanrı mutlak anlamda aşkın, yüce, yaklaşılamazdır. Tanrı'nın bir zât olduğu doğrudur, ancak bir kişi olarak Tanrı "sen" [thou] değilsin, "o"dur. Bu nedenle, kişi ona bilindik ve güven-ilham eden bir zamir olan "sen"le [thou] hitap etmemelidir. Mesafeyi ifade eden ve mesafeyi yaratan "*ille*" zamiri burada yerindedir. Bu, Levinas'ın "illeité" neolojizmini ortaya koymasının nedenidir. Bu kelime "eksiksiz bir devasallığı, tüm ölçüsüzlüğü, ontolojiden kaçan mutlak ötekinin bütün sonsuzluğu"nu ifade edecektir. (1967, 199). –Levinas'ın perspektifinde Gabriel Marcel'in mutlak sen'i [thou] gibi bir kavram çelişkilidir. Zira mutlak [absolute] zaten kendini "serbest-bırakmış"tır [ab-solved], kendini zaten zorlukla açmış, ayırmıştır, hâlihazırda bizi geçmiştir. Bizim için yalnızca daha önce ifade edilen anlamda onun "izi" kalır.

Şayet Levinas klasik fenomenolojiyi yetersiz buluyorsa, bunun nedenlerinden biri aşkın bir Tanrılık [Deity] dilinde konuşulamamasıdır. Tanrı, kuran bir bilinç midir? Yoksa kurulan bir nesne mi? O, cogito'ya mı, cogitatum'a mı karşılık gelmektedir? Dünya ufkunun içinde ya da dışında mı düşünülmelidir? Tüm bu alternatifler, onları tam anlamıyla fenomenolojisinin bakış açısından enine boyuna düşündüğümüzde saçma sonuçlara yol açar. Teist bir dil felsefesi tasarlamak isteyen bir düşünür, bu nedenle "*Tanrının ölümü*"*nden sonra bile hâlâ kutsal olandan söz edebileceğimiz yeni bir dil* yaratmaya koyulmalıdır. Bu, Levinas'ın kendini "*Autrement qu'être*"de (ve onun dilinin kafa karıştırıcı yeniliğinde, bu dilin ortaya koyduğu zorluklar bu gözü pek girişimin onu anlamak isteyenden talep ettiği bedeldir) kendine koyduğu gerçek hedeftir.

Dolayısıyla Levinas'ın felsefesiyle klasik fenomenoloji arasındaki çarpıcı karşıtlıklar varsa, o zaman pek çok felsefe eleştirmeni ve tarihçisinin Levinas'ın düşünmesinin her şeye rağmen fenomenolojik olarak adlandırılması gerektiği yönünde sağlam bir kanıyı düşünmeleri nasıl açıklanabilir? Dürüst biri bu fikrin yalnızca öznel bir izlenime dayandığına itiraz edebilir. Ancak böyle bir itiraz ikna edici değildir. Öznel bir izlenimin bir temeli yok mudur? Bir fenomenolog bunu herhangi bir apaçıklık olmadan

kabul etmeyecektir. Belki de bu izlenimi haklı çıkartan bazı karakteristikleri keşfetmek mümkündür.

Levinas'ın felsefesinin bir özneler felsefesi olduğu yönündeki reddedilemez gerçeğe işaret ederek başlayalım. Elbette ki, söz gelimi Hegel'in ya da onun tinsel takipçilerinin kullandığı anlamda, öznellik felsefesi değildir bu. Levinas, tam anlamıyla – onun gelişimi içinde tinin tüm tezahürlerini içeren– tekil bir öznellik idesinde, bütünleştirici bir düşüncenin prototipini görür. Onun özne felsefesi çoğulcudur ve başından beri böyledir. Levinas'ın hakkında konuştuğu öznelerin Husserl'de olduğu gibi transendental egolar olmadığı, Scheler'in kastettiği anlamda "kişiler" olmadıkları, Heidegger'in kastettiği manada birliktevarolanlar (*Mit-Daseiende*) olmadıkları kesinlikle kayda değerdir. Bununla birlikte, bu ikincil derecedeki farklılıklar meselesidir. Levinas'ın tinsel öznelerin bir çokluğuna bir temel sağlama kaygısı çok sayıdaki standart fenomenolojik düşünürde bulunabilecek bir eğilimle uyuşmaktadır.

Dahası, *zamansallık ve zamansallaştırma* kavramlarının Levinas için sahip olduğu belirleyici öneme de dikkat çekilecektir. Şüphesiz ki Heidegger'in zamansallık felsefesini varsaymaktadır Levinas. Ancak bazı noktalar Husserl'in perspektifinden de izler taşımaktadır. Geç dönem Husserl için zaman öznenin içsel deneyimlerinin a priori formu değildir: O, öznelliğin ta kendisidir. Öte yandan öznellik kendini dışsal sınırların onun üzerine dayattığı gerçeğiyle bireyselleştirmez. Husserl bu olguyu her "monad"a kendi zamansallığına sahip olmasını izin vererek açıklar. "Monadik bir ruh için özellikle özsel olan (*eigenwesentlich*) 'yaşam-süresi' [life-time] her-şeyi-kapsayan zamanın bir parçası olamaz, diğer monadların yaşam süreleriyle birleştirilmez" diye vurgular Husserl (*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Husserliana XV*, s. 338). Bu şekilde Husserl bireysel bilincin mutlak karakterini açıklar. Bunu şu konuya parmak basarak ısrarla vurgular: "Ruhlar varlığın eşsizliğini önceden-verili evrensel bir zamanda yalnızca belli koşullar altında değil, kendilerinden, kendi zamansal varlığından hareketle taşır... Ruhların bireyselliği belli bir anlamda birleştirilemez bir ayrımı, dolayısıyla (mantıksal anlamda, ancak uzaysal anlamda değil) bir başkası-olmayı ve birbirinde ayrı olmayı terennüm etmektedir..." (*age.*, s. 335). Tüm bunlar Levinas için kilit nitelikte kavramlar olan "başkalık", "ayrılık" ve "dışsallık" kavramlarını hatırlatmaktadır.

Etiğin yeni bir *temeli*ne duyulan ilgi benzer bir şekilde pek çok fenomenologun gönlündeki yatan ilgiyi dikkate alıyordu. Bunu Franz Brentano, Edmund Husserl, Alexander Pfänder, Adolf Reinach, Max Scheler, Dietrich von Hildebrand ve –Fenomenolojik Harekete ait olarak kabul edildiği ölçüde– Nicolai Hartmann'da buluyoruz. Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre ve Paul Ricoeur'de etik problemler belirleyici bir rol oynar. Doğrudur, pek çok fenomenolog etiğini bir değer felsefesiyle desteklenmesi gerektiğini düşünür. Buna karşı Martin Heidegger ve Hans-Georg Gadamer yıkıcı eleştirilerini yöneltmişlerdir. Önceki söylenenlerden açık olan, Levinas'ın "değer" ve "değer atfetme" kavramlarına dayanmayan yeni bir tür etiği anahatlarıyla özetlediğidir. Belki de tam da bu şekilde Fenomenolojik Hareketin en başından beri üzerine sinen bir hedefe yakınlaşmaktadır. Kayda değer olan şey Levinas'ın çabasıdır ki kendini gösteren, görünen, verili olan tüm şeylerin *gizli kökeni*'ne kadar soruşturmayı tekrar ve tekrar götürmektedir. Onun "kaynaklara" nüfuz etme çabaları hakeza tipik anlamıyla fenomenolojik olarak görülebilir. Tam anlamıyla bu yönden bakıldığında bize Husserl'i hatırlatmaktadır. Husserl söz konusu olduğunda, mesele dünya değil, yönelimsel yaşamın anlam tarihi içinde dünyanın oluşumudur. Bu, formel mantığın değil, transendental mantıktan ortaya çıktığı şekliyle mantığın kökeninin anlamına yönelik bir meseledir. Laboratuvarlarda, gözlemevlerinde ve müzelerde geçerliliği olan bilimsel teorilerle değil, yaşam dünyasında bu teorilerin anlam temeliyle ilgilenmektedir. Benzer bir şekilde, Levinas'ın buyruklar ve yasaklar sistemi olarak ahlakla değil, başkası için an-arkik sorumluluğundan ötürü etik bilincin uyanışıyla ilgilendiği söylenebilir. Pozitif dinlerin bir fenomenolojisini vermeyi değil, insanın dini tavrını analiz etmektedir. Dil felsefesi alanında bu özellikle çarpıcıdır. Modern filozofların çoğunluğu –mantıksal empiristler, "dil çözümlemesi"nin temsicileri, yapısalcılar– dikkatlerini bir imler sistemi olarak dile yöneltirlerken, Levinas öncelikle dil sisteminin kuruluşunu önceleyen "söz"le (*langage*) ilgilenmektedir. Onun için "söylemek", yani Başkasıyla temasa girdiğin sözel beden hareketi, kökenseldir, ancak söylenen ise ikincildir. Başka bir deyişle, onun için söz konusu tabir ifade edilen yargıdan daha temel niteliktedir. –Gündelik yaşamda olayların gidişatı olarak başımızdan geçenlerden olayın gidişatının bilinmeyen kökenlerine varanda, bu soruşturma tarzı felsefe yapmaya yönelik spesifik bir fenomenoloji tarzına karşılık gelmektedir.

Bu bağlamda düşünür Levinas'ın başka bir kendine has özelliğine dikkat çekilmelidir: *Uzlaşmaz Radikalizm*ine. Bu özellik de Husserl'le ortak olarak paylaştığı şeydir. Husserl "sağlam sağduyu"nun eğilimleriyle çatışan taleplerde bulunmakta tereddüt etmez. Transendental bir yaşam fikri için, geçerliliği hiçbir şekilde empirik olarak sınanamayan bir fikir için dünyanın varoluşuyla ilgili kesinliği değiş tokuş etmekten daha "gayritabii" ne olabilir? İyi bilindiği üzere, Husserl fenomenolojik tavrın doğal tavrın zıddını temsil ettiğini gizlemez. Benzer bir tarzda Levinas da insanı başlangıçta şaşırtan fikirler ortaya koyar. İlk olarak, aynı zamanda bir "yokluk" olan "en yakının yakınlığı" fikrini düşünelim. Yine de Levinas felsefi mesajının içeriği için upuygun bir ifadeyi vermek adına bu tutumları formüle etmekte tereddüt etmez. Etiğin ve din felsefesinin yeni bir temeli söz konusu olduğunda o da radikaldir.

Son olarak dikkatimizi göze çarpmayan, ancak yine de belirleyici bir önemin atfedileceği bir paralelliğe çevirelim. Kendimize Levinas'ın tezlerini nasıl gerekçelendirdiğini soralım. Alışılageldik anlamıyla modern eleştirel soruyu soralım: "Tüm bunlar neye dayanmaktadır" O zaman onun hep *temel deneyimlere* atıfta bulunduğunu açıklarız. "Metafizik arzu", "sorumluluk", "etik direniş" deneyiminden yalnızca örnek olarak söz edilebilir. Bu Levinas'ın geç dönem felsefesi için karakteristik olan tutumlar için de geçerlidir; "izin belirsizliği"ni, "üçüncü kişinin belirsizliğini", "adalet istenci"nin belirsizliğini düşünelim. Şayet, Levinas'ın etkileyici bir şekilde betimlediği bu deneyimler bizde bir aşinalık uyandırmasaydı, onun analizleri fantezi izlenimi uyandırırdı –bu onların olmadıkları bir şeydir. Belki de bu felsefe yapma tarzının tipik olarak fenomenolojik olduğunu ayrıntılı olarak kanıtlamak gerekli değildir. Husserl ve Levinas arasındaki fark şuna dayanmaktadır: İlki görüsel deneyimi "tüm ilkelerin ilkesi" olarak adlandırırken, ikincisi salt bilginin tekil herhangi formunu temellendirici olarak kabul etmez.

Özetlemek gerekirse, Levinas'ta yeni bir filozof arayan pek çok eleştirmenin birbiriyle bağdaşan izleniminin yalnızca bir tesadüfe bağlanamayacağını açıklayabiliriz. Onun felsefesi gerçekten de fenomenolojik düşünme nitelikleri olan karakter özelliği gösterir. Bu bir fenomenolojidir, ancak yeni türdedir. Belki de nihai hükmü şu şekilde formüle edebiliriz: Levinas fenomenolojik perspektifleri derin bir boyut açarak genişletmiştir.

Seçilmiş Kaynakça

Başlıca Çalışmalar

Levinas edebi, sanatsal ve siyasal olaylarda belli bir duruş sergilediği pek çok makale yazmıştır. Diğer yayınlarında Yahudilik, İsrail Devleti ve Yahudi eğitimi gibi meselelerle meşgul olmuştur; bazıları tefsir türündendir. Aşağıdaki kaynakçada yalnızca daha önemli yazılar, en azından doğrudan felsefeyle ilgisi olanlar, dikkate alınmıştır; her durumda yılların sayıları ilk edisyona atıfta bulunmaktadır. Son edisyonlar, yalnızca temel değişiklikleri içeriyorsa listelenmektedir.

La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl (1930); İngilizce çeviri André Orianne (1973).

De l'évasion (1935).

De l'existence à l'existant (1947a); İngilizce çeviri Alphonso Lingis (1978).

Le temps et l'autre (1947b); Wahl J. (editor): "Le choix, le monde, l'existence."

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger (1949; 2. edisyon 1967; daha da genişletilmiştir)

Totalité et infini. Essai sur l'extériorité (1961); İngilizce çeviri Alphonso Lingis (1969).

La trace de l'autre (1963a).

Martin Buber und die Erkenntnistheorie (1963b).

Difficile liberté (1963c; 2. Gözden geçirilmiş edisyon 1976a).

Énigme et phénomène (*1965*).

La substitution (1968a).

Un Dieu nomme? (1968b).

Vérité de dévoilement et vérité de témoignage (1972a).

Humanisme de l'autre homme (1972b).

Autrement qu'être ou au delà de l'essence (1973). İngilizce çeviri Alphonso Lingis (1980).

Dieu et la philosophie (1975).

Noms propres (1976b).

Questions et réponses (1977; 1977'den önce "Rapport de la conversation de M. le Professeur Dr. Emmanuel Levinas à Leyde le 20 mai 1975" başlığıyla ikincil literatürde alıntılanmıştır).

İkincil literatür: Kitaplar ve Doktora Tezleri

MARTON. G., *II desiderio dell'Altro nel pensiero di Emmanuel Levinas.* Dissertation, Louvain, 1967.

McCOLIESTER, CH., *Emmanuel Levinas and Modern Jewish Thought.* Dissertation, Louvain, 1968.

ALVAREZ. O. G., *Le sens de l'idée de création dans un monde sans Dieu - La réponse d'Emmanuel Levinas.* Dissertation, Louvain, 1969.

WYSCHOGROD. E., *Emmanuel Levinas - The Problem of Ethical Metaphysics.* The Hague, 1974.

PEPERZAK, A., *Het menselijk gelaat,* 3. ed., Bilthoven, 1975. (Giriş ve yorumlarıyla baz önemli makalelerin Hollandacaya tercümesi. Levinas'ın 1975ê kadarki yazılarının eksiksiz ve tam bir kaynakçası)

TREZIAK, H., *Die konkrete Intentionalität der Exteriorität. Untersuchungen zur A priori-Struktur der Intersubjektivität nach E. Levinas.* Dissertation, Munich, 1975.

BOUKAERT. L., *Emmanuel Levinas. Een filosofie van hel gelaat.* Nijmegen, Brugge, 1976.

BOER. TH. DE. *Tussen filosofie en profetie. De wijsbegeerte van Emmanuel Levinas.* Baam, 1976. (Bu çalışmada 1975'e kadarki ikincil literatürün kaynakçası bulunmaktadır).

STRASSER, S., *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie.* The Hague, 1978. (Bu çalışmada Peperzak'ın 1977'ye kadarki Kaynakçasının devamı bulunmaktadır.)

IV. BÖLÜM
FENOMENOLOJİK HAREKETİN COĞRAFYASI

1. Giriş

Bu bölümün amacı dünya çapında Hareketin "daha geniş kapsamı"nı derinlemesine incelemeye çalıştığım daha önceki edisyonlarda yaptığım şey değildir artık. Bundan sonra, yalnızca günümüzdeki felsefi dünyada fenomenolojinin yerini gösteren bir dünya haritası çizilecek. Her zamankinden daha az, Hareketin yayılıp genişlemesini, özellikle çevresel bir genişlemeyi kendi başına değerlendirecek konumdayım. Yine de Hareketin durumundan çevreleyen bölgeler itibarıyla bahsetmeseydim, Hareketin özüne yönelik önceki daha yoğun çalışmalar eksik kalırdı.

Bu koşullar altında bu bölüm olsa olsa kişisel perspektifimden daha büyük bir sahnenin ön izlemesi olabilir. Bu bölüm biyografik ve bibliyografik verilerin sayımı gibi bir toplamdan değil, fenomenolojinin yalnızca konuşulmadığı, aynı zamanda "yapıldığı" başlıca dönüm noktaları ve özel ilgi alanları gibi görünen şeylerin bir derlemesinden oluşacaktır. Bu konuda genellikle yalnızca tasarıları sunacağım, kesit ve görünüşleri değil. Somut başarılarını göstermeden insanlardan bahsetmek konusunda daha az şansımız olacak. Böyle bir ön görünümün ana işlevi daha öte incelemelere duyulan ihtiyacı ve bu incelemelerin en zorlayıcı uğraşlarını ortaya koymaktır.

Böyle "felsefi [bir] coğrafya" değişen politik sınırların üzerine kurulamaz. Onun temeli entelektüel bir coğrafyanın kıvrımlarını takip eden "fiziki coğrafya"nın bir benzeri olmak zorunda kalacaktır. Onun başlıca kriteri kültürel olmak zorundadır. Dilsel bölgeler hâlâ önemlidir. Ancak yeni evrensel felsefi bir kültürün öncüleri olmaktan ziyade, ayrı politik bölgeler olan Belçika, Hollanda ya da İsviçre gibi Batı Avrupa'nın çift dilli ve çok dilli daha küçük altbölümlerini ele almak artık zorunlu görünmemektedir.

Dünyanın bu kültürel bölgelerini ele aldığım bölüm şimdi bir ölçüde de yeniden canlandırılan Alman fenomenolojisinin tarihsel merkezinden giderek uzaklaşan bir mesafeyle belirlenecektir. Buna en yakın olanlar sırasıyla Fransız, İtalyan, İspanyol ve Güney-Amerikalı uzantılarıdır. Kıta ve Anglo-Amerikan dünyası

arasında bir süreksizlik vardır. Fenomenolojinin rolü Sovyet yörüngesinde azalır. Onun etkisi belki de Uzak Doğuda modern Hindistan ve son zamanlarda Japonya'da en şaşırtıcı hâlini alır.

Kaynak materyalim çoğunlukla ikincildi ve yalnızca çeviri sorunlarından ötürü her zaman güven vermiyordu. Çoğunlukla Gallarate Enstitüsü'nün *Encyclopedia Filosofica*'sını (2. Ed. 1972), Paul Edwards'ın editörlüğünü yaptığı *Encyclopedia of Philosophy*'yi (1967) ve Raymond Klibansky'nin *Contemporary Philosophy* (1971) üzerine olan International Institute of Philosophy dizisine yaptığı yardımcı, ancak kesişen katkılarına güvendim. Özel monograflar ilgili altbölümlerde listelenmiştir. Ancak bana yapılan en büyük yardım, taslaklarımı kontrol eden uzmanların yaptığı yardımdı; bunlardan ilgili bölümlerde söz edeceğim.

2. *Alman Coğrafyası: "Rönesans"?*

Karanlık Nazi dönemi süresince Almanya içinde fenomenolojinin bütünüyle gölgede kalması nasıl olmuştu? Fenomenolojinin artakalan takipçilerinden bazıları "içeriye göç ederek" hayatta kalmıştı. Ancak ışıklar tekrar açıldıktan sonra, ilk izlenim geçmişle olan devamlılığın yitirildiğiydi, Husserl'in en yakın işbirlikçileri olan Ludwig Landgrebe ve Eugen Fink'in açıkça onayladıkları gibi. O zamandan bu yana fenomenolojinin kayda değer ölçüde canlandırılması doğduğu ülkede gerçekleşmişse, ana uyaran, fenomenolojinin –merkezinin otuzlarda değiştiği– Batı'da bulduğu bir yankının karşılığı olarak dışarıdan geliyordu.

Fenomenolojinin Fransa'da yerlileşmesi aynı zamanda onun içselleştirilmesine doğru atılan bir adımdı. Buradaki ana olay Husserl'in Freiburg'daki yazılarının Belçikalı bir Fransisken olan Herman Leo Van Breda tarafından, kısa bir süre sonra fenomenolojik çalışmaların, editöryal çalışmaların ve uluslararası destekli yayınların merkezine dönüşecek olan Leuven Katolik Üniversitesinde Husserl Arşivinin kurulmasıyla kurtarılmasıydı. Landgrebe ve Fink'in başlangıçtaki yardımlarıyla Van Breda; Stephan Strasser, Walter ve Mary Biemel, Rudolf Boehm, Iso Kern, Karl Schuhmann, Eduard Marbach ve Rudolf Bernet gibi Avusturyalı, Alman ve İsviçre kökenli araştırma görevlilerinin oluşturduğu kayda değer bir kadroyu bir araya getirebilmişti. Van Breda'nın ölümünden bu yana, Leuven Arşivleri Samuel IJsseling tarafından yönetilmektedir.

Kısa bir süre sonra inisiyatif komşu ülkelerin eline geçmiştir. 1956'da Landgrebe Köln Üniversitesinde Husserl Arşivlerini kurmuş, kendisine Ulrich Claesges ve Paul Janssen gibi genç araştırmacılar yardım etmiştir, şimdiyse Elisabeth Stroker tarafından yönetilmektedir. Eugen Fink tarafından başlatılan Freiburg kanadı Heidegger'in halefi Werner Marks yönetimi altında Bernhard Rang'ın yardımıyla devam ediyordu. Paul Ricoeur ilkin Strasbourg'da daha sonra da Paris Üniversitesinde Fransız şubesini kurmuştur.

Bununla birlikte böyle övgüye değer Husserl-çalışmaları, Husserl'in *Jahrbuch*'unda II. Dünya Savaşından önce yayımlandığı dikkate alındığında fenomenolojik araştırmanın yeniden canlandırılması anlamına gelmiyordu henüz; bu *Jahrbuch* kendisinin ve onunla birlikte çalışanların öncü nitelikte çalışmalarını bir araya getiriyordu. Savaş sonrası Alman felsefesinde hâlâ öncü isim olan Heidegger onun yeniden canlandırılmasına hiçbir ilgi duymuyordu, özellikle kendi düşüncesindeki "dönüş"ten (*Kehre*) sonra. Yalnızca ellilerde "*Zu den Sachen*" şiarının kılavuzluk ettiği kendi fenomenoloji kavrayışının Husserl'in transendental versiyonundan daha sahih bir fenomenolojiyi temsil ettiği yönündeki iddiasını alenen yineliyordu. Hans-Georg Gadamer orijinal Husserlci girişimin bölümlerini özümseyebilecek yeni yoruma dayanan bir felsefeden aldığı ilhamı Heidegger'in hermeneutik fenomenolojisinde bulmuştu. Buna karşın Hans Reiner, bir zamanlar hem Husserl hem de Heidegger'in etkisi altındaydı, şimdi çoğunlukla etiğe yoğunlaşıyor ve Max Scheler ve Nicolai Hartmann tarzı bir fenomenolojinin sürdürülmesiyle uğraşıyordu. Hedwig Conrad-Martius Münih'te ders verirken kapsamlı bir ontolojinin temeli olarak realist ve hatta "spekülatif" bir fenomenolojiye duyulan ihtiyacı vurguluyordu.

Hâlâ tamamlanmamış otobiyografik açıklamalar dizisiyle temsil edilen, çoğunluğunu Alman felsefecilerin oluşturduğu daha yaşlı neslin bir örneği fenomenolojinin sadece birkaç açık sözlü savunucusunu temsil ediyordu.[1] Ona katkıda bulunanlar arasında Landgrebe ve Dietrich von Hildebrand fenomenolojiyi açıkça vurgulamazlar. Husserl'in erken dönem yazılarıyla başlayan transendental başlangıçlardan "özgürleşen" Helmut Kuhn

[1] *Philosophie in Selbstdarstellungen*, ed. Ludwig J. Pongratz. Hamburg: Felix Meiner, 1973 vd. – Bakınız benim *JBSP* 10'daki (1979) gözden geçirme yazım, 60-61.

sonunda yeni realist bir fenomenolojiyi savunuyordu. Köln'de Scheler, Hartmann ve Plessner'in eğittiği Hans-Eduard Hengstenberg için, fenomenoloji yalnızca transfenomenolojik sistematik bir felsefenin temelini oluşturuyordu.

Onlara kısa bir süre sonra fenomenolojik geleneğe duydukları ilgiyi dile getiren genç araştırmacılar katılmıştı. Köln'deki daha eski üniversitelerde Karl-Heinz Volkmann-Schluck, Elisabeth Ströker ve Lothar Eley, Heidelberg'de Michael Theunissen ve Iso Kern bulunmaktaydı. Fenomenolojinin başka üretken merkezleri Mainz gibi yeni üniversitelerde peyda oldu.

Burada, Bonn'da fenomenolojinin bizzat destekçisi olan Erich Rothacker'in referansıyla gelen Gerhard Funke bilincin önceliğini vurgulayan transendental bir fenomenolojiye yönelik bir ilgiyi canlandırmıştı. Trier'den Ernst Wolfgang Orth ve şimdi Penn State Üniversitesindeki Thomas Seebohm onun öğrencilerinden bazılarıydı. Diğer merkezler Heinrich Rombach ve Dieter Wyss altında Würzburg'da oluşturuldu. Bochum gibi yeni üniversiteler Bernhard Waldenfels ve Elmar Holenstein gibi genç yaratıcı fenomenologları; Otto Pöggeler ve Hans-Martin Sass gibi Heidegger araştırmacılarını çekiyordu.

Öte yandan, Alman sahnesinde en kayda değer olay Alexander Pfänder'in doğumunun yüzüncü yıldönümü vesilesiyle 1971'de Münih'te düzenlenen bir konferansın arifesinde Almanya Fenomenolojik Araştırma Topluluğunun kuruluşuydu. O zamandan bu yana söz konusu Topluluk çoğunlukla Münih ve Berlin'de düzenlenen yıllık konferanslar, genç Alman ve – başlangıçta Paul Ricoeur'ün fenomenoloji ve hermeneutik arasındaki ilişkiye yaptığı mühim Fransız katkısını da içeren– Alman olmayan fenomenologlar tarafından yazılan şerhlerle birlikte daha kısa yeni çalışmaların dâhil olduğu ve iki yılda bir yayımlanan *Phänomenologische Forschungen* dizilerini yayımladı. Bu dönemin en önemli ürünlerinden biri Gerd Brand tarafından *Die Lebenswelt: Eine Philosophie des konkreten A Priori* (1971) başlığıyla yayımlanan yaşam dünyası incelemesiydi.

Batı Almanya'dan, onunla felsefi olarak neredeyse ayrılmaz bir bütün oluşturan civardaki ülkelere döndüğümüzde ilkin Belçika'dan söz edeceğim.[1a] Burada ana merkez hâlâ, şimdi bölünmüş olan Leuven Katolik Üniversitesidir. Samuel IJsseling, Jan Broekman ve Jozef van de Wiele'yle Flemenk kısmı hâlâ Leuven'dedir; Alphonse de Waelhens ve Jacques Taminiaux'yla

Fransız kısmıysa Leuven-la-Neuve'dedir. Gent'teki Flemenk Üniversitesinde fenomenolojiyi Rudolf Boehm temsil etmektedir.

Fenomenolojinin ilkin Husserl tarafından 1928 tarihli Amsterdam dersleriyle tanıtıldığı Hollanda'da, biyolog-psikolog-felsefeci F. J. J. Buytendijk'in kurduğu Utrecht Okulu[2] büyük bir öneme sahipti. Onun en öne çıkan temsilcileri arasında Johannes Linschoten bulunmaktaydı ve günümüzde hâlâ M. J. Langeveld vardır. Remy C. Kwant ve K. Kuypers kimi zaman fenomenolojiye bağımsız bir ilgi duymaktaydı. Bugün Leuven'den gelen Karl Schuhman söz konusu Üniversitede fenomenolojinin temsilcisidir. Eindhoven'de W. A. Luijpen'in dâhil olduğu Augustinusçu bir merkez, fenomenoloji üzerine her yıl yapılan bir sempozyumun sahnesidir. Leyden fenomenolojiyi C. van Peursen, Amsterdam'da Th. de Boer, Nijmegen'de Stephan Strasser temsil etmektedir.

İsviçre'de fenomenoloji bugün Hans Kunz'la Basel'in Alman üniversitelerinde, Zürih'te Wilhelm Keller ve Hermann Lübbe'yle; A. De Muralt ve Daniel Christoff'la Lozan'ın Fransız üniversitelerinde, Guido Küng'le de Freiburg'da bulunabilir.

3. Fransa: Süreklilikler ve Alternatifler

Bu kitabın üçüncü bölümü günümüze kadarki on yıla dek Hareketin "Fransız evresi"ndeki başlıca düşünürler hakkındaki uzun bölümleri içermektedir. Ancak, Fransız felsefesinin itici gücünün henüz tüketilemediği yönündeki emareler olsa da söz konusu felsefe son yıllardaki çalışma ve takdimi hak eden marjinal ve yeni figürlere ayak uydurmaya çalışmaz. Raymond Aron (1905 doğumlu), Maurice Nédoncelle (1905 doğumlu) ve Henri Duméry (1920 doğumlu) gibi Hareketin daha yaşlı mensuplarına dair daha eksiksiz çalışmaya hâlâ ihtiyaç duyulmaktadır. Bunun yanı sıra, eklenecek bütünüyle yeni isimler vardır: söz gelimi *L'Essence de la Manifestation* (2 vol. 1963) ve *Philosophie et Phénoménologie du Corps* (1965) gibi iki önemli çalışması, Maine de Biran'ın çalışmalarına dayanan Michel Henry (1922 doğumlu)

[1a] Birlikte Belçika ve Hollanda bölgeleri için bakınız, C. Struyker-Boudier'in en yeni ayrıntılı raporu (S. IJsseling ve H. Struyker-Boudier'in işbirliğiyle), "Phanomenologie in den Niederlanden und Belgien," *Phänomenologische Forschungen* 10 (1980), 146-200.

[2] Bakınız benim *Phenomenology in Psychology and Psychiatry* (1972) Böl. XI.

–ki süregelen canlılığın kanıtıdır.[3] Ancak böyle bir gelişmenin kaydını tutmak Jacques Derrida gibi eleştirel sesleri dinlemekle karşılanmalıdır.[3a] Bunun yanı sıra, ünlü Yapısalcı Hareketin muhalefeti, her ne kadar daha yakından bir bakış fenomenolojiye dair yanlış anlamaları ifşa etse de, göz ardı edilmemelidir, çünkü Husserl, özellikle Elmar Holenstein'in Roman Jakobson örneğinde gösterdiği gibi, yapısalcı motiflerin pek çok örneğini önceden haber veriyordu.[4]

*4. İtalya: İçeriye Doğru Yayılmalar**

Yeni fenomenolojinin son on yıllarda İtalya'ya nüfuz etmesi İtalyan felsefesinde kayda değer felsefi bir eksen kaymasına tekabül ediyordu. Husserl'in bilimsel felsefesinden ve Giovanni Gentile'nin Hegelci idealizminden şüphe duyan Benedetto Croce zamanında böyle bir olanağın küçük bir emaresi vardı. Görünüşe göre atılım iki yönden geliyordu: (1) Sofia Vanni-Rovighi'nin çalışmaları aracılığıyla yirmilere hâlihazırda ilgi duyulan Neoskolastik felsefeden ve daha sonra da Gallarate Akademisi çevresinden. (2) 1930'da Riviera'daki Chiavari'ye yaptığı İtalya tatillerinden birinde Husserl'le fiilen görüşen Antonio Banfi'nin öncülük ettiği Milan okulunun ilgisi. Banfi'nin Marksist felsefeye duyduğu ilgi fenomenolojisinin kayda değer ölçüde değişikliğe uğraması anlamına geliyordu. Genellikle –Husserl'in yaşamdünyası felsefesiyle Marksizm arasında bir sentez yapan– *Funzione dell Science e Significato dell'uomo* kitabıyla (1963, İngilizce çeviri Paul Piccone 1972) bilinen Enzo Paci'nin (1911-1976) gelişiminde çok daha belirgin hâle gelmiştir bu. Paci Whitehead'ın felsefesi ve –uzun soluklu bir İtalyan uğraşı olan– pragmatizmle de ilgileniyordu. Franco Volpi'ye Banfi'nin öğrencileri hakkındaki ilave bilgiyi borçluyum; bunu Almanca bir mektuptan çeviriyorum:

---

[3] Çeviri Girard Etzkorn. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.

[3a] İlk yönelim için, bakınız S. IJsseling, "Hermeneutics and Textuality: Questions concerning Phenomenology," *Research in Phenomenology* 9 (1979), 1-26.

[4] Elmar Holenstein, *Roman Jakobsons phänomenologischer Strukturalismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1975. – Yapısalcılığın fenomenolojiye bağlılığı için ayrıca bakınız Jan Broekman, *Strukturalismus*. Freiburg: Alber, 1971, ss. 70-74.

* Bu altbölümün nihai formülasyonunda Franco Volpi, Vicenza, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 31'deki (1977), 289-296, "Hauptvertreter und Entwicklungstendenzen der italienischen Philosophie der Gegenwart (1945-1975)" fazlasıyla bilgilendirici makalenin yazarının çok yardımını gördüm; söz konusu makale mevcut İtalyan felsefesi bağlamında fenomenolojinin yerini de göstermektedir. Makale görünüşe göre öznenin daha ayrıntılı bir takdimi için hazırlıktır.

Fenomenolojik yöntemi kültür ve antropoloji tarihindeki bazı epizotların analizine uygulayan Remo Cantoni (1912-1978); fenomenolojinin pedagojik çalışmalarla yakınlığını vurgulayan Giovanni Maria Bertin (d. 1912); edebiyat çalışması alanında özel analizler yapmış olan Luciano Anceschi (1911); Croce'nin ve Gentile'nin estetiğine karşın fenomenolojik bir estetik formüle etmiş olan Dino Formaggi (1914); müzik fenomenini fenomenolojik olarak incelemiş olan Luigi Rognoni (1913). Elbette ki bugün bu okul artık etkin değildir ve büyük ölçüde geri planda kalmıştır. Pier Aldo Rovatti ve Stefano Zecchi gibi genç nesilden temsilciler –her ikisi de Paci'nin öğrencisidir– açıkçası Marksizm'e geçmişlerdir ve bu nedenle de artık "fenomenologlar" olarak adlandırılmamalıdırlar.

Carlo Sini, Paci'nin Milan'daki halefi, 1972 tarihli *Revue internationale de philosophie*'de yayımlanan bir kaynakçada bu grubun şaşırtıcı literatürünü toplamıştır. Fenomenoloji çalışması için en etkin merkez günümüzde Landgrebe'nin eski öğrencisi Antonio Ponsetto, S. J. yönetimindeki *Communità di ricerca*'dır ki *Fenomenologia e società* dergisini yayımlamakta ve genellikle toplumsal ve politik yaşamdan gelen soruların tartışıldığı yıllık kongreler düzenlemektedir.

İtalyan fenomenolojisi Husserl'in etkisi altında olduğu kadar en azından Heidegger, Sartre ve Merleau-Ponty'nin de etkisi altındaydı. Bunun yanı sıra, fenomenolojiyle, fenomenolojinin kendisine daha az ilgi duysa da Nicola Abbagnano'da (d. 1901) özellikle özgün ve etkileyici sözcüsünü bulan İtalyan varoluşçuluğu arasında kesin bir ayrım yoktu. Son olarak, başlıca ilgi alanı fenomenolojiden ziyade Hristiyan spiritualizmi olsa da Enrico Castelli (1900-1977) adından söz etmek gerekir.

5. *İspanya: Fenomenolojiyle Yeniden Canlanma*[*]

Coğrafi yayılma söz konusu olduğunda İspanyolca konuşan dünya fenomenoloji için en geniş yayılma alanını oluşturmaktadır. Bunun çoğunluğu İspanya üzerinden geliyordu. Fenomenolojinin tanıtılması öncelikle José Ortega y Gasset'in (1883-1955) emeğiydi, 1934'de Freiburg'da Husserl'i ziyaret etmiş, ondan ve

[*] İbero-Amerikan dünyada fenomenolojinin fazlasıyla basitleştirilmiş bir haritasını hazırlarken Caracas'taki Venezuela Üniversitesinden Alberto Rosales'in sağladığı ayrıntılı bir yazı bana çok yardımcı olmuştur.

bazı öğrencilerinden çok etkilenmişti (*Husserl-Chronik*, s. 453). Bununla birlikte, bu sorgulanamaz katkı Ortega'yı tam anlamıyla bir fenomenolog yapmıyordu. Bir ölçüde Franz Brentano'yla karşılaştırılabilen Ortega büyük bir öncüydü, ancak fenomenolojinin ana figürlerinden biri değildi.[5]

José Ferrater Mora gibi Ortega'nın öğrencileri onun gelişiminde başlıca üç evre ayırt ederler: Nesnelcilik (1902-1914), perspektivizm (1914-1923) ve rasyo-vitalizm (1924-1955).[6] Burada fenomenoloji ayrı bir evre olarak ortaya çıkmaz. Ortega'nın 1934'te Alman okurlarının yararına hazırladığı[7] Posthumus otobiyografisinin eksik bir taslağı Husserlci formdaki fenomenolojinin onun için esasen –Marburg'da geçirdiği beş yılın son kısmı boyunca Hermann Cohen'in Yeni-Kantçılığında karşılaştığı şekliyle bilinç felsefesinin darlığından kendisini sayesinde kurtardığı– bir araca dönüşmüş olduğunu açıkça ortaya koyar.[8] Burada Husserl'e idealizme eksik olduğu şeyi verdiği için güveniyordu: Kesinlik ve düzenlilik; ancak o da idealizmin yanılgılarından kaçamamıştı. Husserl'in gerçekliği saf bilinç, dünyayı gerçekdışı kılan ve onu "saf kavranılabilirlik"e indirgeyen saf tefekkürane bir "ben"di. Dolayısıyla Ortega "fenomenolojik indirgeme"yle ulaşılan Husserl'in salt düşünümsel bilincinin sonuç olarak *her şey*in, uğruna gerçek olduğu temel "yönetici" bir bilince dayanması gerektiği sonucuna varmıştır. Bu nedenle, işlerlik kazandırılan fenomenoloji idealizmin "suç işlediği", yani gerçekliği bilince dönüştürerek ortadan kaldırdığı "yer ve zamanı kavrama"yı ola-

---

[5] Onun Fenomenoloji Hareketinin "ana akım"ına ait olduğu iddiası Philip W. Silver'ın İngilizce çevirilerinden oluşan yararlı bir sayıya yazılan kısa bir Girişte dile getirilmiştir; [söz konusu metin] *Phenomenology and Art* (New York: Norton, 1975) Ortega'nın açıkça dile getirdiği çekinceleri dikkate alındığında bana abartılı görünmektedir. Silver'in son kitabı *Ortega as Phenomenologist* (Columbia University Press, 1978) Ortega'nın *Meditations on Quixote*'nin (1914) altında yatan "dünyevi [mundane] fenomenoloji"si için kesin olmasa da ilgi çekici bir vaka ortaya koymaktadır.

[6] *Ortega y Gasset. An Outline of His Philosophy*. New Haven: Yale, 1957.

[7] "Prologo para los alemanos," *Obras* VIII, 13-58; Silver, *op. cit.* içinde çevrilmiştir, ss.15-76.

[8] Bu kitabın ilk edisyonunda ortaya koyabileceklerimin ötesine geçen, Ortega'nın felsefesinin gelişiminde fenomenolojinin rolünün eksiksiz ve adamakıllı bir incelemesi için bakınız Julian Marias, *Ortega y Gosset: I. Circumstances and Vocation*, çeviri Frances Lopez-Morillas, University of Oklahoma Press (1976) özellikle ss. 385-400; Ortega'nın "sistemi" içinde fenomenolojinin yeri için bakınız Ciriaco Moron Arroyo, *El sistema de Ortega*. Madrid: Alcala. 1968, ss.206-16.

naklı kılıyordu. Buna karşın, Ortega 1913 gibi erken bir tarihte *Meditations on Don Quijote*'sinde temel formülünü "Ben Benim ve çevresel durumlarımın toplamıyımdır" diye beyan etmişti, [bu ilke] Husserlci "ego cogito cogitata mea" yerine Alman "varoluş felsefesi"nin bir habercisidir. Bu nedenle fenomenoloji onu hem Yeni-Kantçılıktan hem de yaşamsal aklın (razón vital) realist felsefesinin temellerinin bir kısmını hazırlayarak kendisinden özgürleştirmiştir.

Öte yandan, Ortega hiçbir zaman ne fenomenolojinin başlıca ilkelerini savunan ve uygulayan bir fenomenolog ne de onun ana akımının bir parçası olmasa da o zamandan bu yana muhakkak ki Latin-Amerika felsefesinin topraklarını verimli kılan fenomenolojik akış için suyun geçtiği noktayı oluşturuyordu. İlişkili olan en özgün kişiler arasında ki bunlardan bazıları Franco rejiminde bile kalmaya devam ettiler ya da Ortega'nın yaptığı gibi eninde sonunda döndüler, Manuel Garcia Morente (1888-1942), Xavier Zubiri (doğum 1898), José Gaos (1902-1969) ve Julian Marias'dı (doğum 1914). Bazıları Joaquin Xirau (1895-1945) ve Luis Recaséns-Sichez (1903-1977) gibi Meksika topraklarına daimî olarak ekildiler. Onların ilk katkıları çoğunlukla Scheler, Husserl, Heidegger ve hatta Pfänder'in eserlerinin çevirileriydi. Fenomenolojik konulardaki daha özgün katkıları daha sonra, P. Lain Entralgo, J. Peres Ballaster ve J. Robert Candau'yla geliyordu.

6. Latin Amerika: Tohumdan Tomurcuklara

Atlantik fenomenolojisinin Batısı Franco'nun İspanyasından göç eden İspanyollar tarafından güçlendirilmeden dahi önce başlatılmıştı. İlk girişim Ortega'nın 1916'da Buenos Aires'e ziyareti olmuş olabilir. Bu nedenle, Meksika'yla birlikte Arjantin hep öncüydü. Temeller Francisco Romero (1891-1962) tarafından Avrupa ve özellikle Alman felsefesine duyduğu engin ilgisi sayesinde atılmıştı. Buna dayanarak Carlos Astrada gibi düşünürler ilk olarak Heidegger ve Husserl'le kişisel çalışmasıyla uyarılan kayda değer bir özgünlük sergiliyordu.

Son zamanlarda Arjantin, özellikle hukuk felsefesine ilgi duyan, Husserl'in egolojik fenomenolojisinden doğrudan ilham aldığı iddia edilen ve Arjantin'den öteye, Brezilya'ya yayılan "egolojik [bir] hukuk" okulu geliştiren Carlo Cossio gibi özgün ve etkili düşünürler üretmiştir.

Avrupa'da doğrudan fenomenoloji eğitimi alan yerli Meksikalılar arasında Eduardo Garcia Ma'ynes (1908 doğumlu) kilit bir figürdür. Nicolai Hartman'dan başlayarak özellikle Husserl ve Pfänder'e dayanan fenomenolojik bir hukuk mantığı alanında özgün çalışmalar üretiyordu. Ancak bu Meksika fenomenolojisinin temeli Antoni Caso (1883-1946) tarafından Husserl üzerine yazılan bir monografta ve yirmilerde Almanya'da fenomenoloji çalışan ilk kişi olan Adalberto García de Mendoza'nın eserlerinde bulunabilir.

Kırkların ortalarında Latin-Amerika felsefesinde iklim Avrupalı fenomenolojik ve varoluşsal düşüncenin daha ileri bir evresini ithal eden önde gelen İspanyol entelektüellerin etkisi altında büyük bir değişime uğramıştı. Özellikle José Gaos kapsamlı bir felsefeyi anahatlarla ortaya koymuş ve yalnızca Luis Villoro'nun adını vereceğim bir okul kurmuştur. Öte yandan, Meksikalılar hiçbir şekilde Husserl-Heidegger geleneğini eleştirmeyen takipçiler değillerdi.

Fenomenolojik etki Güney ve Orta Amerika'nın diğer kısımlarına da sirayet etmiştir. En eski üniversite geleneği olan Peru'yu ilk zamanlarda Miro Quesada temsil ediyordu. Alberto Wagner de Reyna Heidegger'in şahsen öğrencisiydi. Kolombiya'da ilginç bir vaka, genel çalışmalarının yanı sıra, büyük ölçüde Alexander Pfänder'in mantığına dayanan emir kipleri üzerine özgün çalışmalar yapan Cayetano Betancour'dur. Uruguay'ı Scheler, Nicolai Hartmann ve Husserl'den mülhem Llambias de Azevedo'nun hukuk felsefesi temsil etmektedir. İspanyol Garcia Bacca'nın (1901 doğumlu) canlandırdığı Venezuela, E. Mayz Valenilla (1925 doğumlu) ve Alberto Rosales'in Husserl ve Heidegger üzerine etkileyici çalışmalarıyla göze çarpmaktadır. Şili'de Felix Schwartzmann büyük ölçüde Husserl ve Scheler'den etkilenmiştir. Diğer isim ve ülkeleri atlamam onların fenomenolojide başarısız oldukları ve oralarda ilgi eksikliği olduğu anlamına gelmez. Son bir örnek olarak burada yalnızca Küba'da H. Pinera Llera'nın çalışmalarından söz edebilirim. Genel olarak bakıldığında benim niyetim alanın kapsamını ve isimler ardındaki potansiyel hazinelerin eksiksiz eleştirel bir incelemesine duyulan ihtiyacı ortaya koymak ve ilk işaretleri vermekti.

7. Portekiz Bölgesi: Yan Akımlar

Görünüşe göre şimdi İspanya'yla bitişik olan felsefi bir toprakta fenomenolojiye duyulan giderek artan ve bağımsız bir ilgi de bulunmaktadır. Bu yönde emareler Portekizlilerin anavatanında bulunabilir; Portekiz'de, örneğin *Revista Portuguesa de Filosofia* (Facultade Pontificia de Filosofia Braga) –*Fenomenologia de Husserl como Fundamento de Filosofia* (1959) ve *Problemas de Fenomenologia de Husserl* (1962) gibi kitaplar da yazan– Julio Fragata tarafından yıllık olarak çıkartılan önemli bir fenomenoloji kroniğini yayımlıyordu. Bununla birlikte çok daha özgün fenomenolojik bir üretim faaliyeti Brezilya'da bulunabilir. Burada öne çıkan isim São Paolo Üniversitesinden Miguel Reale'ydi; Reale hukuk felsefesinde etkiliydi, özellikle hukuksal deneyim kavramını geliştirmişti.[9]

8. İngiltere Sahnesi: İnişler ve Çıkışlar

Britanya ve İrlanda'da fenomenolojinin mevcut durumu son on yıllardaki dalgalanmalar ışığında görülmelidir. 1970'lerdeki durumla, fenomenolojiye duyulan ilginin düşüşte olduğu ve onun yeniden canlandırılması yönünde görünüşe göre nispeten az bir umudun olduğu otuzlar ve kırklarda kişisel olarak gözlemlediğim durum arasında çarpıcı bir fark bulunmaktadır. Şimdi, 1970'ten bu yana özellikle fenomenolojiye ayrılmış bir süreli yayının –her yıl çeşitli üniversitelerde bazı toplantılar düzenleyen– İngiliz Fenomenoloji Topluluğunun desteğiyle Manchester Üniversitesinde yayımlandığı dikkate alındığında işler değişmeye başlamıştır. Yine de bu, söz konusu başlangıçların canlılığının kanıtı olamaz, bunun nedeni onların iki klasik üniversitede henüz sağlam bir kök salamamış olmaları ve desteğin büyük bir bölümünün Birleşik Devletler'den gelmesidir.

Bu yeni durumun arkaplanı olarak bu yüzyıl boyunca İngilizlerin fenomenolojiye verdiği tepkilerdeki iniş ve çıkış noktalarından bazılarını listeleyeceğim.

i. I. Dünya Savaşından önce, çoğunlukla G. F. Stout'un analitik psikolojisiyle desteklenen Franz Brentano'ya ve Bertrand Russell'ın *Mind*'ının (1906) üç makalesiyle harekete geçen Alexius Me-

[9] Genel olarak Latin Amerikalı fenomenologların hukuk felsefesinde en üretken oldukları dikkat çekmektedir.

inong'a duyulan ilgi, Husserl'in fenomenolojisine duyulan ilgiyi gölgede bırakmıştı, her ne kadar Stout'la yazışmaları Russell hapisteyken Husserl'in hâlâ göz ardı edilen *Mantıksal Araştırmalar*'ının içten bir eleştirisini de düşünmüş olduğunu gösterse de.

ii. Bernard Bosanquet gibi İngiliz idealistler transendental fenomenolojiye doğru bir dönüş gerçekleştiren Husserl'in *Ideen*'ine güçlü bir ilgi beslemekteydi.

iii. Husserl'in "Fenomenolojik Yöntem ve Fenomenolojik Felsefe" üzerine Londra Üniversitesinde verdiği, onu Cambridge'e tanıtan G. Dawes Hick tarafından düzenlenen dört dersi Husserl'in fenomenolojisinin İngiltere'de ulaştığı en yüksek nokta olabilir.[10]

iv. Daha sonra Husserl'in *Ideen*'ini çevirecek olan W. R. Boyce Gibson gibi önemli İngiliz felsefecilerin ve Christopher V. Salmon gibi diğer öğrencilerin Freiburg'a yaptıkları ziyaretlere rağmen, bilhassa Heidegger'in çalışmasına başlangıçta duyduğu güçlü merakın ardından hayal kırıklığına uğrayan Gilbert Ryle'ın, özellikle yirmilerin sonundaki ziyaretinden sonra ilgi azalmıştı.[11] Önemli faktörler İngiliz felsefesindeki yeni "dilsel dönüş" ve görünüşe göre fenomenoloji-karşıtı eğilimiyle[12] Ludwig Wittgenstein'ın felsefesine duyulan ilgiydi.

v. Fransız varoluşçuluğunun kırkların sonunda İngiltere'ye, özellikle Sartre ve Merleau-Ponty'nin çalışmaları üzerinden gelişiyle varoluşçuluğun Alman fenomenolojisindeki iddia edilen kökenlerine duyulan ilgiyi artırmıştı. Oxford ve Cambridge dışındaki çevrelerde analitik felsefeye karşı başlatılan başkaldırı bu tür kıta alternatiflerine duyulan ilgiyi güçlendiriyordu. John L. Austin Aristoteles Topluluğuna verdiği başkanlık konuşmasında "dilsel analiz" yerine fenomenlere yeni bir "dönüş"ü ortaya koyan "dilsel fenomenoloji" tabirini tercih ettiğini açıkça ifade ediyordu. Yeni İngiliz hareketinin en önemli ödülü, Meinong'dan başlayan, ancak aynı zamanda Cambridge analizini de inceleyen John N. Findlay'di. Ancak başka bir Cambridge mezununun, Manchester'da Wolfe Mays ve arkadaşlarının inisiyatifi olmadan

---

[10] Bakınız benim "Husserl in England" (1970) şimdi *The Context of the Phenomenological Movement* içinde, ss. 144-161.

[11] Bakınız O. P. Wood ve George Pitcher, ed., *Ryle* içindeki "Autobiographical", London: Macmillan, 1970, ss. 8-9.

[12] Bakınız benim "The Puzzle of Ludwig Wittgenstein's Phänomenologie" (1968), şimdi *The Context of the Phenomenological Movement* içinde, ss. 202-228.

yeni İngiliz Topluluğu belirgin bir şekilde ortaya çıkamazdı. Yine de Oxford ve Cambridge'deki marjinal bir ilgiye rağmen önemli fenomenolojik hücreler hâlâ Manchester, Sheffield, Edinburgh, Bristol gibi taşra üniversitelerinde ve yabancı dil bölümlerinde bulunmaktadır.

9. Birleşik Devletler ve Kanada: Genişleme

Bu zamanda[13] organizasyonlar, üyelikler, üniversite ve kolej görevlendirmeleri söz konusu olduğunda "fenomenologlar"ın en güçlü temsili Birleşik Devletler ve Kanada'da bulunabilir. Ancak onun genişlemesi tarafsız bir araştırmayı ve kararsız bir durumun hakkıyla değerlendirilmesini zorlaştırır, hatta içeriden birisi ve elbette ki benim gibi sorumluluk duygusuna sahip "meseleye vakıf" bir yazar için bile böyledir. Muhakkak ki salt devasa bir hacme dayanan bir aşırıya kaçmaya karşı uyarmak istiyorum. Özel bir uyarı olarak, Ivy Ligi'nin* en prestijli üniversitesinin, yani Harvard'ın tam zamanlı personeli arasında ilan edilmiş bir fenomenolog olmadığını da belirtmek isterim.

Fenomenolojinin Birleşik Devletler'de tutunması zaman aldı. William Ernest Hocking (1873-1966) görünüşe göre, 1902 yılında, öğrencilik süreci yalnızca bir sömestirden fazla sürse de Husserl'in önde gelen Göttingen öğrencilerinin ilkiydi. Yine de Husserl'in fenomenoloji kavrayışının tam anlamıyla gelişip olgunlaştığı zaman değildi bu. Diğer Amerikalı ilk ziyaretçiler, dönüşlerinden sonra fenomenoloji sözcüğünü yaymamış olan Walter B. Pitkin, Winthrop Bell (Kanada) ve Arthur Chandler'ı içeriyordu. Bunun yanı sıra, Husserl'in çalışmasıyla C.S. Peirce ve William James'ın erken dönem fikirlerinin bazıları arasındaki yakınlıklar anlamlı bir iletişim için o zamanlar fark edilmemişti.

Fenomenoloji Marvin Farber (Freiburg 1923-24) ve Dorion Cairns (Freiburg 1924-26 ve 1931-32) Almanya'dan döndükten sonra Husserl'in fenomenolojisi üzerine doktora tezlerini yazana dek Birleşik Devletler'de kök salamadı.[14] Öte yandan, fenomenoloji gruplarını oluşturma fırsatları ancak Nazizm'in arefesinde

---

[13] 1974'e kadar ayrıca bakınız James M. Edie, "Phenomenology in the United States" (*JBSP* 5 (1974), 199-211), en çok John Wild ve Aron Gurwitsch'in rolüyle ilgilenmektedir.

* Amerika'nın sekiz seçkin üniversitesinin oluşturduğu lig -çn.

[14] A.D. Osborn'un Columbia University'ndeki *The Philosophy of Edmund Husserl in its Development* başlıklı doktora tezi 1934'de yayımlanmıştır.

birtakım mülteci fenomenologların Avrupa'dan göç ettikleri zaman ortaya çıkmıştı, bunların arasında Felix Kaufmann ve Fritz Kaufmann (bu ikisi arasında ilişki yoktur), Aron Gurwitsch, Alfred Schutz ve Helmut Kuhn bulunmaktadır. 1939'da Farber'in liderliği altında, birkaç yıldır etkin bir oluşum olan Uluslararası Fenomenoloji Topluluğunu kurdular. 1940'da üç ayda bir yayımlanan *Philosophy and Phenomenological Research* dergisini yayımladılar, söz konusu derginin başlığı Husserl'in *Jahrbuch*'unu hatırlatıyordu. Ondan önce *Philosophical Essays In Memory of Husserl* (Harvard University Press, 1940) sayısı yayımlanmıştı. 1941'de Philadelphia'da Amerika Felsefi Doğu Birliğinin fenomenoloji sempozyumunda bu grup ilk genel dinleyici kitlesine ulaşmıştır. Önemli bir faktör de Paul Weiss, Charles Hartshorne ve Maurice Mandelbaum gibi birtakım yerleşmiş Amerikalı araştırmacıların desteğiydi. Dolayısıyla Kurt Koffka, Max Wertheimer ve özellikle Wolfgang Köhler gibi [Amerika topraklarına] ekilmiş Alman Gestalt psikologlarının iş birliğiydi bu. Bununla birlikte, neticede Husserl'in fenomenolojisi ve özellikle idealizmi üzerindeki vurgu kaldırılmıştır.

Böyle olsa bile, kırkların sonlarına dek fenomenolojinin tek önemli akademik tutunma noktaları Farber'in Buffalo Üniversitesi ve "Sürgündeki Üniversite"ydi; Felix Kaufmann, Alfred Schutz ve Aron Gurwitsch'in önde gelen fenomenologlar olarak, ki onlardan en etkilisi Gurwitsch'di, daha sonra New York'daki New School for Social Research'ün lisansüstü akademisyenleri içinde özümsenmişti. İlk on yılda Farber'in Husserl'in erken dönemine yönelik şerhi dışında önemli hiçbir fenomenolojik kitap yayımlanmadı.

Bir sonraki atılım ellilerin sonunda, Harvard'dayken en çok klasik realizme "dönüş"le ilgilenen John Wild (1902-1972), "*Varoluşçuluğun Meydan Okuması*"nı ele aldığında, geç dönem Husserl'in "yaşam dünyası"nı ve Merleau-Ponty'nin yaşanan bedenin varoluşsal fenomenolojisini özümsedikten sonra Amerikan varoluşsal fenomenolojisi için bir başlangıç noktası olarak Northwestern Üniversitesindeki yeni mevkisini kullandığında gerçekleşmişti. Onun başlıca çıkış noktaları Orta Batı ve Doğu'da her yıl toplanan, yeni konulara değinen ve sahadaki temel Fransızca ve Almanca metinlerin çevirilerini yayımlayan "Society for Phenomenological and Existential Philosophy"ydi (SPEP) [Fenomenolojik ve Varoluşsal Felsefe Topluluğu]. Wild'in bir araya

getirdiği katkıda bulunanlar arasında James M. Edie giderek bir lidere dönüşmüştü, özellikle John Wild belli bir süre için felsefe bölümü içinde ve dışında varoluşçuluğa duyulan büyük bir ilginin olduğu Yale'e gittikten sonra.

Yayın kurulunu ve SPEP topluluğunun yüzlerce üyesini seçerken haksızlık yapma yönündeki önemli riskin pek bir anlamı yoktur. Bunun yerine, fenomenolojinin ve varoluşçuluğun şu anda, daha iyi bilinen öncülerinden bazılarıyla birlikte özellikle iyi temsil edildiği akademik merkezlerin bazılarını sıralayacağım. Misal, Northwestern University (James M. Edie ve William Earle), New York State University at Stony Brook (Don Ihde ve Edward S. Casey), Penn State University (Joseph J. Kockelmans), Purdue University (Calvin Schrag) University of Oklahoma (Hindistanlı J. N. Mohanty), Tulane University (Edward G. Ballard), Southern Methodist University (Richard M. Zaner), Yale University (Maurice Natanson) bulunmaktadır. Washington D.C.'deki Catholic University (Robert Sokolowski), Duquesne University (Andre Schuwer, Lester Embree ve Alphonso Lingis), Notre Dame University, Loyola University (Thomas Sheehan), De Paul University ve Boston College gibi liberalleşmiş Katolik üniversitelerinde fenomenolojinin rolü kayda değerdir. Diğer üniversiteler Boston University ya da University of Georgia gibi çoğulcu bölümlerin çerçevesi içinde fenomenolojinin sembolik temsiliyle yetinmektedir. Durum Kanada'da da şimdi öncü olan University of Ottawa'yla (David Carr ve Peter McCormick ile) benzerdir.

Farber'in çoğulcu *Philosophy and Phenomenological Research*'ünün yanı sıra, aralarında *Man and World* (Purdue), *Research in Phenomenology*'nin (Duquesne) olduğu, fenomenolojiye açık olan alışılagelmedik sayıda dergi de bulunmaktadır. *Telos,* Paul Piccone'nin editörlüğünü yaptığı, toplumsal meselelere adanan Sol-Cenah akademik bir dergi, Marksizm ve fenomenoloji arasındaki sentezle ilgilenmektedir özellikle.

Daha geniş bir anlamda fenomenolojiye ithaf edilen pek çok konferans arasında, Lexington, Kentucky'de Veterans Hospital'de Erwin Straus'un başlattığı beş konferans, önemli bir olaydı.[15] Bu konferansların konferans notlarının büyük bir bölümü yayımlanmıştır. İlkin Heidegger'e ve daha sonra da Husserl ve

[15] Bakınız benim *Phenomenology in Psychology and Psychiatry*, Böl. 10.

Merleau-Ponty'nin felsefelerine odaklanan her yıl düzenlenen toplantılarla bir araya gelen, daha küçük üç araştırma çevresi de bulunmaktadır. Fenomenolojik felsefe hakkındaki materyalleri toplayan arşivler oluşum sürecindedir, örneğin Kanada'da (Waterloo), Yale'de ve Oklohama Üniversitesinde. Buffalo'daki Leuven elyazmalarının ilk partisine ek olarak, Alfred Schutz'un anısına kurulan New York'taki New School for Social Research'te şimdi bir tane bulunmaktadır. Daha kalıcı matbu çıktılara gelince, bazı üniversite yayınları ve özel yayınevleri fenomenolojik felsefeye ve yakın alanlara uygulanmasına hoş görüyle bakmaktadır.

Öte yandan, Birleşik Devletler'i öncü duruma getiriyor görünen bu etkinliklerin miktar ve çeşitliliğine karşın, belirleyici soru onlardan kaç tanesinin, (bu elinizdeki kitap gibi) ikincil açıklamalar ve tanıtımlar yerine fenomenlere dair özgün ve somut çalışmaların kanıtlarını sunduklarıdır. Bunu tesis etmek için ayrıntılı eleştirel bir inceleme gerekecektir. Bu arada James M. Edie'nin aslında hazırlık niteliğindeki makalelerin bir derlemesi olan *Speaking and Meaning: The Phenomenology of Language*'ı (1976) ve Calvin Schrag'ın *Experience and Being: Prolegomena to a Future Ontology*'si (1969) gibi erken çalışmalara ek olarak, giderek artan somut fenomenolojikleştirmenin emareleri olarak son zamanlardaki yayımlanan bir kaç makaleyi eklemek istiyorum: Don Ihde, *Listening and Voice: Phenomenology of Sound* (1976), Robert Sokolowski, *Presence and Absence: A Philosophical Investigation of Language and Being* (1978), Edward G. Ballard, *Man and Technology: Toward the Measurement of Culture* (1978), Richard M. Zaner, *The Context of Self* (1980), Bernard Dauenhauer, *Silence: The Phenomenon and its Significance (1980).*

10. Rusya: Nüfuz Etmeler[*]

İlk bakışta, diyalektik materyalizmin tartışmasız ve rakipsiz önvarsayımlarıyla Sovyet felsefesi Husserl'in fenomenolojisi zirvesindeyken, bu felsefeyi "idealist" ve diyalektik-olmayan diye nitelendirerek reddetmiştir. Demek ki özellikle Stalin döneminde, örneğin 1952 tarihli *Büyük Sovyet Ansiklopedisi*'nin ikinci edisyonunda fenomenolojinin gerici idealist bir felsefe, aklın, bilimin ve ilerlemenin düşmanı, burjuva ideolojisinin tipik ifadesi olarak

[*] Aşağıdaki iki altbölümü Jan Broekman'ın (Leuven) değerli tavsiyelerine borçluyum.

damgalanması şaşırtıcı değildir. *Ansiklopedi*'nin üçüncü edisyonunda Husserlci fenomenolojinin tartışmalı karikatürü doğrudan bir bilgiyle başlayan çok daha uzun bir metinle ikame edilmiştir. Yalnızca son bir değerlendirme fenomenolojiyi burjuva felsefesindeki derin bir krizin yansıması olarak eleştiriyordu. Bu yeni imgenin ardında, önemli Tiflis (Gürcistan) çevresinin bir üyesi olan Z. M. Kakabadze, P. P. Gaidenko ve özellikle M. N. Motroshilova gibi akademisyenlerin titiz tarihsel çalışmaları bulunmaktadır, *Studies in Soviet Thought* 10 (1970) içinde, 50-52, örneğin T. J. Blakeley tarafından çözümlenmiştir. Daha önceki açıklamalarda fenomenolojiyi öncelikle bilim ve materyalizme düşman olan öznelciliğin bir temsili olarak ele alırken, 1968 tarihli *Principles and Contradictions of Phenomenological Philosophy* üzerine monografı çoğunlukla –ilkelerinde imâ edilen çelişkilere yönelik yalnızca bazı eleştirel itirazların takip ettiği– Husserl'in fikirlerinin belgelenmiş bir sunumudur. Tavırdaki bu değişim, Batı Avrupa'da hâlihazırda zirvesinde olan Sovyet felsefesinde fenomenolojiyle Marksizm arasındaki daha anlamlı diyalog için bir fırsat sunmaktadır.

Bunun yanı sıra, fenomenolojinin Rus felsefesinde daha eski kökleri olduğu da unutulmamalıdır. Bu nedenle Husserl'in *Mantıksal Araştırmalar*'ının ilk çevirisi 1909'da Moskova'da yayımlanmıştı. Husserl'in Göttingen'deki ilk öğrencilerinden Gustav Shpet onun özgün savunucularından biriydi ve N. O. Losskij (1870-1965) Husserl'e görüselci felsefesinde ilk destekleri vermişti.

11. Doğu Avrupa: Diyalog

Sırası gelmişken Sovyetler Birliği'nin batısındaki Doğu Avrupa'da duruma bir göz attığımızda fenomenolojik felsefeye daha etkin bir katılımın olduğu ortaya çıkar. Bu, Polonya, Çekoslovakya ve Yugoslavya için özellikle doğrudur. Macaristan, Bulgaristan ve fenomenolojinin görünüşe göre bütünüyle Federal Cumhuriyete taşındığı özellikle Doğu Almanya'da bu denli fark edilmemiştir.

Kayda değer bir çeşitliliği olan bir yüzyıllık bağımsız felsefi geleneğiyle Polonya büyük ölçüde Kasimir Twardowski'nin (1866-1936) temsil ettiği Brentano eğilimine de ev sahipliği yapmıştı.[16] Guido Küng'ün yazdığı, IV. Bölümün altbölümünde an-

[16] Bakınız *On the Content and Object of Presentations*, çeviri R. Grossman. The Hague: Martinus Nijhoff, 1979.

latıldığı üzere, başlangıçta onun başlıca öğrencilerinden biri olan, Göttingen ve Freiburg'da Husserl'in danışmanlığında eğitilen Roman Ingarden; Danuta Gierulenka ve A. Poltawski gibi Krakow'daki Leh fenomenologlar grubunun lideri olmuştur. Son zamanlarda Karel Wojtyla'nın, şuanki Papa II. John Paul, Max Scheler'in fenomenolojisine, özellikle etik ve antropolojisine, başlıca felsefi çalışmalarına[17] duyduğu ilgi fenomenolojinin Tomizme kayda değer ölçüde sirayet ettiğini göstermektedir.

Yugoslavya'da fenomenolojiye duyulan ilgi bazı Marksistler arasında bile canlıdır, Batı'yla alışılagelmedik temaslarıyla ve İngilizce Edisyonu da çıkan dergileriyle özellikle ünlü *Praxis* grubunun temsilcilerinde. Kayda değer bir devamlılıkla faaliyetlerine zorluk çekerek devam etmiştir. Onun liderleri Gayo Petrovic, Rudi Supek ve Vladimir Filipovic'tir. Marksist bir perspektifte Husserlci fenomenolojinin gelişimiyle ilgilenen bir üye Ante Pazanin'dir. Gayo Petrovic hümanist Marksizmle Heidegger'in düşüncesi arasında kurulan bir diyalogu ilerletmeye çalışır. Dubrovnik; Bernhard Waldenfels, Jan Broekman ve Ante Pazanin'in editörlüğünü yaptığı *Phänomenologie und Marksismus* başlığı altında Almanca dört cilt hâlinde yayımlanan (Suhrkamp, 1977-79) fenomenoloji ve Marksizm üzerine bazı uluslararası fikir alışverişlerinin mekânına dönüşmüştür. Ciltler kavramlar ve yöntemler, pratik felsefe, felsefi dil ve bilim teorisiyle ilgilidir.

12. Hindistan: Yakınlıklar

Hindistan'da fenomenolojinin yerini belirlemek felsefi olarak verimli olan bu yarımadada mevcut coğrafyayla kayda değer bir aşinalığı ve bu coğrafyanın adamakıllı çalışılmasını gerektirmektedir. Felsefede İngilizcenin son zamanlarda yaygınlaşması bunu başka bir yerdekinden daha kolay hâle getirmektedir. Kayda değer sayıda Hintli felsefe öğrencisi, Freiburg'da Köln ve Göttingen'de olduğundan daha az çalışsalar da, fenomenolojiye yönelmiştir. Bununla birlikte Hint felsefesini Husserl'in fenomenolojisiyle ya da başka bir fenomenologla özdeşleştirmek bir hata olacaktır. Hintli yazarların yazdıkları münferit monografiar ve dergi makaleleri yetersiz bir kanıttır.

Ne mutlu ki bir öğrenci ve bir öğretmen olarak alışılagelme-

---

[17] Bakınız *Osoba y czyn* (1969), *The Acting Person* gibi belirleyici bir metin, Andrzei Potocki tarafından çevrilmiştir, 1979 (Analecta Husserliana X).

dik Avrupa ve Amerikan eğitimiyle, doğuştan Hintli bir felsefeci olan J. N. Mohanty, kendi çapında kıtalararası bir fenomenologdur, "Fenomenoloji ve Varoluşçuluk: Hint Felsefesiyle Karşılaşma" başlıklı bir makalede ihtiyaç duyulan değerlendirmenin zeminini hazırlamıştır.[18] Bununla birlikte Hindistan'da fenomenolojik hareketin varolduğu iddiasında bile bulunmaz. Onun etkileyici bir şekilde tüm ortaya koyduğu klasik Hint felsefesinin büyük bir bölümüyle çağdaş fenomenoloji arasında kurduğu paralelliktir. O, fenomenolojiyi görüsel bilgiye, özlere (*eidos*) yönelik görülere ve transendental öznelliğe yaptığı ortak vurguda bulur. Ancak birinden diğerine olan belli etkilerin varolduğu iddiasından kaçınır. Hint felsefesinin önde gelen klasik okullarını Husserl, Heidegger ve Fransız fenomenologlarının karşısına koymakla, yalnızca çarpıcı ortak noktaları değil, aynı zamanda önemli farklılıkları da keşfeder. Son zamanlardaki Hintli felsefeciler, içsel deneyimin betimleyici bir çalışmasından yola çıkan ve K. C. Battacharyya'yla (1875-1940) çok daha yakın bağlantılar kuran Sri Aurobindo (1875-1949) söz konusu olduğunda farkında olunmayan paralelliklerin de izini sürer. Bağlantıların alenen farkında olanlar K. C. Battacharyya'nın oğlu Kalidas Battacharyya (1910 doğumlu) ve *Knowledge and Truth* "A Phenomenological Inquiry" alt başlıklı çalışmasıyla J. Chaudhuri'dir (1911-1961). Mohanty'nin "verililik kipleri"ne dair kendi betimlemesinin yanı sıra Chaudhuri'nin bilinç düzeyleri ayrımı özgün fenomenolojik katkılar olarak takdim edilir. Mohanty'nin görüşüne göre Hint fenomenolojisinde şimdiye dek eksik olan, "batı düşüncesi hareketlerine yönelik daha öz-bilinçli bir yönelim"dir.[19]

13. Japonya: Yansımalar

Günümüzde Japon felsefesinde fenomenolojinin (*genshogaku*)

---

[18] *International Philosophical Quarterly* 12 (1972), 484-511.

[19] Böyle bir yönelim özellikle Debabrata Sinha'nın *Studies in Phenomenology*'sinde bulunabilir, The Hague: Martinus Nijhoff, 1969, ve *The Idealist Standpoint* başlıklı kitabında, Visna-Bharati, 1965.

* Bu altbölümde ana kaynağım Gino D. Piovesana S.J, *Recent Japanese Philosophical Thought 1862-1962*. Tokyo: Sophia University, gözden geçirilmiş baskı 1968. Yoshihiro Nitta'nın yazdığı "Phenomenology and Philosophy in Japan" başlıklı giriş niteliğindeki bir Makaledeki ek bilgi, Hirotaka Tatematsu ve Eiichi Shimomissé, ed., *Japanese Phenomenology* içinde. Analecta Husserliana VI (1979), 3-20. – Nihai düzeltmeler ve bilgi için Iwate Üniversitesinden Professor Masayuki Hakoishi'ye minnettarım.

yeri yapı itibarıyla batı dillerinden büyük ölçüde farklı bir tabirde ifade edilir burada. Japon öğretmen ve öğrencilerinin genellikle geniş bir grubu Almanya'da fenomenolojik çalışmaların merkezlerini ziyaret etmiş, özellikle Husserl ve Heidegger'in yirmilerdeki seminerlerine katılmışlardır.[20] Temel fenomenolojik metinlerin (onlardan altısı Heidegger'in *Sein und Zeit*'ı üzerine[21]) ve yorumlayıcı çalışmaların şaşırtıcı sayıda Japonca çevirisi mevcuttur. Fransız fenomenolojisi ve varoluşçuluk, özellikle Sartre'ın türünde, bu içselleştirmeye eklenir.

Bununla birlikte, Profesör H. Tatematsu'nun (Nanzan Üniversitesi) 1974'te yazdığı yararlı mektupta söylediğine göre ve Husserl, Scheler, Heidegger ve Sartre üzerine yapılan pek çok şerh niteliğinde çalışmanın teyit ettiği üzere, şimdiye dek Japonya'da tutarlı fenomenolojik bir okul ya da hareket yok gibi görünüyor. Fenomenolojinin ana önemi özgün Japon düşünürlerinin gelişiminde bir uyaran olmasıydı. Dolayısıyla Husserl'in fenomenolojisine duyulan eleştirel ilgi, hiçbir zaman Avrupa'yı ziyaret etmeyen en önde gelen felsefeci Nishida Kitaro'nun (1870-1945) yazılarında görülebilir.[22] Husserlci fenomenoloji 1922'de Husserl'e bir ziyaret gerçekleştiren ve bir ölçüde de Husserlci temeller üzerinde bir değer metafiziği ve felsefesi geliştirmeye çalışan Tanabe Hajime'nin (1885-1962) çalışmalarında çok daha önemli rol oynamıştır.[23] Yamanouchi Tokuryu (d. 1890) yirmilerin başında Heideggerci bir perspektiften fenomenoloji üzerine giriş kitapları yazmıştır.[24] Miki Kiyoshi de aynı şeyi yapmıştır. Takahashi Satomi (1886-1962) kendi "bütüncül tasavvur"una giden yolda Husserlci fenomenolojiye ve Hegelci diyalektiğe giriş hazırlamıştır.[25] Aynı zamanda Freiburg'da tahsil gören Mutai Risaku (b. 1890) barışçı çağrışımlarıyla 1940'ta sonunda "Üçüncü Hümanizm" geliştiren bir "Fenomenoloji Çalışması" oluşturmuş-

---

[20] Husserl bu ilgiye 1923 ve 1924'te Japon dergilerine iki özgün makaleyle katkıda bulunarak yanıt vermiştir (*Japanisch-deutsche Zeitschrift für Wissenschaft und Technik* ve *Kaizo*), Heidegger de Japon bir araştırmacıyla diyalogu vasıtasıyla, "Aus einem Gespräch von der Sprache", *Unterwegs zur Sprache*, ss. 83-156.

[21] Nitta ve Tatematsu, ed., *op. cit.*, s. 381.

[22] Piovesana, *age.*, s. 109; ve Tadashi Ogawa, *The Kyoto School of Philosophy and Phenomenology*, bakınız Nitta ve Tatematsu, *age.*, ss. 223-48.

[23] Piovesana, *age.*, s. 147.

[24] *age.*, s. 167-68.

[25] *age.*, s. 165-67.

tur.[26] 1979'dan bu yana Japon Fenomenoloji Topluluğu da mevcuttur. En özgün düşünürlerden biri Freiburg'da yalnızca Husserl'le değil, Alman edebiyatı uzmanı Japon Tomio Tezuka'nın Heidegger'le diyalogunun gösterdiği üzere, Marburg'da da derinden etkilendiği Heidegger'le bile birkaç yıl boyunca çalışan Baron Kuki Shuzo'ydu (1888-1941). Fenomenolojide özgün bir çalışmanın örneği olarak Kuki'nin *Iki'nin Yapısı*'nı (1930), dil üzerine diyalogunda onlara atıfta bulunan Heidegger'le bir konu hakkındaki daha önceki tartışmalarından ötürü seçmek istiyorum. "*Iki*" görünüşe göre "şık" ya da "ince" gibi batılı kavramlarla ilişkili estetik beğeni alanındaki emsalsiz Japonca bir kavramdır. Onun emsalsizliğini göstermek için Kuki "fenomenoloji" tabirini kullanmadan özellikle Husserl'in *Ideen*'inin, Heidegger'in *Sein und Zeit*'ının ve Oskar Becker'in *Mathematische Existenz*'inin modelini hatırlatan bir betimleme girişiminde bulunur. Giriş niteliğindeki bir bölümden sonra dört ayrı bölüm hâlinde, ilkin terimin çağrışımını onun bileşenleriyle inceler, daha sonra da yakın anlamların arkaplanına dayanarak işaret ettiği manayı, toplumsal bağlamlarda fenomen ifadesini ve Japon resminde, mimarisinde batı sanatıyla karşılaştırılan müziğindeki tezahürlerini ele alır ve son olarak da tüm estetik soyutlamalar için hissedilen deneyimin temel rolünü vurgulayan bazı genel sonuçlar çıkarır.

14. Değerlendirme

A. GÜNÜMÜZDE STATÜSÜ – Önceki altbölümlerde kaba taslak ifade edildiği şekliyle Fenomenolojik Hareketin yayılması, günümüzde onun en uluslararası felsefelerinden biri olduğunu imâ edebilir. Öte yandan oldukça eşitsiz yayılmıştır. Felsefi dünyada fenomenolojinin yalnızca adıyla ya da çarpıtılmış olarak bilindiği sahalar da bulunmaktadır. Sadece felsefe-öncesi uygarlıklarda değil, aynı zamanda "kültür devrimi"nin yeni Çini gibi batı-karşıtı fikir iklimlerinde de bütünüyle yoktur, her ne kadar Mao öncesi Çin'in batı felsefelerinin en âlâlarıyla ilk karşılaşma-

---

[26] *age.*, s. 167.

[26a] Pekin Üniversitesi Felsefe Enstitüsünden Profesör Wei Hsiung'un –yirmilerde Marburg'da öğrenciydi– son zamanlarda gönderdiği iki mektupta bildirdiğine göre, şimdiye dek Mao sonrası Çin'de fenomenolojiye yönelik yenilenmiş bir ilgi yoktur.

sını yaşamış olsa da. Çince çeviriler dâhil olmak üzere Tayvan'da da fenomenolojiye kayda değer bir ilgi söz konusudur. Bu çoğunlukla Tran Duc Thao'nun *Phénoménologie et Materialisme dialectique* (1951) kitabıyla temsil edilen Vietnam için de geçerlidir, öte yandan bu metin Tran Duc Thao'nun Husserl'in Leuven'de bulunan yazılarıyla yoğun bir şekilde ilgilenmesinden Marksizm'e dönüşünü ilan ediyordu.

Beyaz Güney Afrika dışında, Afrika batı felsefesiyle hiç tanışmamış gibidir, her ne kadar Sartre'ın varoluşçuluğu Senegal'in Leopold Senghor'unun ve Gana'nın Kwame Nkrumah'ının Afrikacılığı için bir önem taşısa da. Öte yandan, daha önce fenomenolojiye kapalı olan İskandinav ülkelilerinde de beklenmedik kazançlar söz konusuydu. İsveç ve Danimarka neredeyse bütünüyle hâlâ analitik felsefe tarafında olsa da,[27] Norveç ve özellikle Oslo Üniversitesi şimdi fenomenolojiye ilgi duymaktadır, özellikle –Oslo ve Birleşik Devletler arasında mekik dokuyan Dagfin Føllesdal'ın kişiliğinde (Harvard ve Stanford Üniversiteleri).

Aynı zamanda ulusal fenomenolojik gruplar arasında uluslararası iş birliğinin başlangıçları söz konusudur. Bu iş birlikleri kimi zaman düzenlenen çeşitli konferanslarla sınırlanamaz artık. Son zamanlarda iddialı başlıklarıyla daimî uluslararası fenomenoloji enstitüleri Waterloo, Kanada'da (Wilfrid Laurier Üniversitesinden José Huertas-Jourda yönetiminde), 1977'den bu yana da her yaz Perugia'da uluslararası bir Collegium Phaenomenologi-

---

[27] Fenomenolojinin İsveç ve Danimarka'daki durumu hakkında yukarıdaki genellemeyi formüle ettikten sonra Profesör Thorild Dahlquist'ten (Uppsala) kaynakların titiz bir öğrencisine İsveç ve belki de Danimarka'da bile durumun daha farklı bir tasvirini çizmeye izin veren oldukça yararlı bir mektup aldım. Bu nedenle Adolf Phalén (1884-1931) gibi Uppsala'daki bazı önde gelen felsefeciler Husserl'in *Logische Untersuchungen*'ine daha olumlu bir ilgi göstermişti, ancak geç dönemdeki saf fenomenolojisine değil. Son zamanlarda Profesör Ivar Segelberg (Göteborg) ve öğrencileri Husserl'in algı, zaman ve zihnin birliği kavramları üzerine çalışmaktadır. Buna karşın, Husserl-sonrası fenomenoloji, Scheler etiğini hariç tutarsak, henüz herhangi bir ilgi uyandırmamıştır.

Bu bilgi, *Contemporary Philosophy in Scandinavia*'ya (John Hopkins University Press, 1971) yazılan önsözde Profesör G.H. von Wright'ın daha önceki etraflı araştırmasında çizilen resmi teyit etmektedir; bu önsözde Husserl'in Ivan Segelberg üzerindeki etkisinden bahseder ve "'Norveç ve Finlandiya'dan farklı olarak, İsveç'te felsefe genel olarak bakıldığında fenomenolojiden ve çağdaş düşüncenin ilgili akımlarından az etkilenmiştir." diye açıklama yapar. Ancak "merkezi son onyıllarda Turku'da olan ve başlıca savunucusunun Sven Krohn (d. 1903) olduğu" Fin felsefesindeki fenomenolojik bir akımdan söz etmez.

cum düzenleyen "Fenomenolojide İleri Araştırmalar Merkezi" ve "Dünya İleri Fenomenolojik Araştırma ve Öğrenme Enstitüsü" (Belmont, Massachusetts, Birleşik Devletler'de, Anna-Teresa Tymieniecka yönetiminde) 1977'de kurulmuştur. Bu girişimlerin; derslerin, konferansların ve *Analecta Husserliana* gibi yıllıkların ötesinde ne denli başarılı olabileceği zamanla görülecektir.

Bu gelişmeler geçici bir değerlendirmeden daha fazlasına izin vermiyor. Şu anda, Hareketin niceliksel yayılışı devam etmektedir. Ancak 1960'ta bu girişin ilk edisyonunun yayımlanmasından bu yana, ortaya konulanların niteliğindeki yükselişi görmekte zorlanıyorum. Türevlerinin de dâhil olduğu analitik felsefe gibi diğer hareketlerle karşılaştırıldığında, Fenomenoloji Hareketi hâlâ mücadele eden bir azınlıktır. Daha da ciddisi, bu hareketle olan iletişim çok ilerlememiştir ve nadiren karşılıklıdır.

B. ÖN TEŞHİS YERİNE – Bu koşullar altında, 1959'da olduğu gibi (örneğin İngiliz dünyasındaki tablo hakkında cidden yanıldığımda) yakın ya da uzak bir geleceği tahmin etmek gibi bir uğraş pek anlamlı görünmemektedir. Ancak, merkezdeki elle tutulur başarılarla karşılaştırılmasa da çevredeki disiplin altına alınmamış bir fenomenolojinin gelişimindeki tehlikenin, tüm Hareketin güvenilirliğini sarsabileceğini önceden tahmin ediyorum. Mevcut entelektüel ve kültürel durumda fenomenoloji için bazı özel fırsatları vurgulamak daha mantıklıdır. Yalnızca bu ikisinden söz edeceğim:

1) Bilimlerin, doğanın, toplumun ve hümanist çalışmaların çağdaş varoluşumuzun yaşam dünyasıyla ilişkisini süregelen açığa kavuşturma ihtiyacı: Çok sık olarak –felsefeyi bir bilime dönüştürme hedefiyle başlayan– fenomenoloji aktüel bilimleri o denli eleştirmiştir ki özünde bilim-karşıtı olarak yorumlanmıştır. Bu yanlış anlaşılmayı ortadan kaldırmanın zamanı geldi. Doğrudur, fenomenoloji bilimlerin temellerindeki çözülmemiş problemlerden bazılarıyla ilgilenmektedir. Bu farklılıklar bilimlerin içindeki krizleri imâ ettiği ölçüde, fenomenoloji fenomenal yaşam dünyasıyla bağlarını onararak pekâlâ onların üstesinden gelmede yardımcı olabilir. Yeni bir iş birliği ve bilimle fenomenolojinin bütünleştirilmesi oluşum hâlindedir.

2) Fenomenoloji ve Marksizm arasındaki yeni ilişki: II. Dünya Savaşından bu yana hem Marksizmin hem de fenomenolojinin dünyanın başlıca bölgelerine inkişafı onlar arasındaki temasın ve

tartışmaların sıklaşmasına yol açmıştır. Bu temas ve tartışmaların başlangıçları, Herbert Marcuse'nin fenomenolojik bir Marksizm fikrini Heideggerci temeller üzerinde geliştirdiği yirmilerin sonuna kadar gitmektedir. Hem Fransa ve İtalya'ya hem de Doğu Avrupa'ya, Batı Almanya ve Birleşik Devletler'in yanı sıra özellikle Yugoslavya, Çekoslovakya ve Polonya'ya yayılmıştır. Böyle bir tartışmanın olanakları Marksizm artık katı dogmaları olan tek biçimli bir tavrı temsil etmediğinden, özellikle Fransa'daki bölünmeler ve meydan okumalardan sonra, büyük ölçüde artmıştır. Aslında Marksizm bir kriz durumunda olabilir pekâlâ. Bu nedenle bunun üstesinden gelmek için fenomenolojiyi yardıma çağırma girişimlerinin tekrar söz konusu olması şaşırtıcı değildir. Özgürleşmiş bir fenomenolojinin Marksizmin sosyo-ekonomik fenomenlerin önemine yaptığı vurgudan faydalanırken salt nesnelci bir Marksizmin bazı zorluklarını açığa kavuşturabileceği ve çözebileceği anlaşılabilir.

Ancak bunlar mevcut bağlamda fenomenolojinin özel fırsatlarının örnekleridir sadece. İnsan bilgisinin ve pratiğinin temelindeki herhangi bir kriz fenomenoloji için de bir handikaptır. Fenomenoloji bunu kabul edecek kadar canlı ve üretken midir hâlâ? Bu noktada ne söylenirse söylensin vaktinden evvel söylenmiş olacaktır.

V. BÖLÜM
FENOMENOLOJİK YÖNTEMİN ESASLARI

Fenomenolojik Hareketin önceki izahı, fenomenolojiye dair ne varsa –muhtelif fenomenologların çeşitli ve akışkan fikirlerinde ifade edildiği şekliyle– onun tarihi olduğu yönündeki bir izlenimi kolayca uyandırabilirdi. Böyle bir izlenim kayda değer bir doğruluk payı da içermektedir. Fenomenoloji tezahürlerindeki geniş farklılıkları yalnızca göstermiyor, aynı zamanda birbirinden fazlasıyla farklılaşan girişimler için de bir araç olarak hizmet ediyordu. Bunun yanı sıra, bu izlenim fenomenolojiyi birbirine kenetlenmiş bir okul olarak değerlendirme ve yaptıklarıyla ya da daha sık olarak da çevresel figürlerden bazılarının kabahatleriyle yargılamak gibi yaygın bir eğilime karşılık vermekte fazlasıyla yararlı olabilir. Ancak bu durum daha sistematik bir zihne sahip olan bir okurun ısrarlı sorularını savuşturmak için herhangi bir neden sunmaz: Tüm bunlara karşın, fenomenoloji ne*dir*? Uzun anlatımız neden anlamlı bir cevabın kısa bir cümlede verilemeyeceğinin pek çok nedenini içerse de aydınlatmak ve açığa kavuşturmak adına meşru ve hatta hoş karşılanan bir talebi karşılamak için çok daha kararlı bir çaba gerektirmektedir bu. Fenomenolog kadar çok fenomenoloji olsaydı bile, ortak bir etiketin kullanımını gerekçelendirmek için tüm bunlarda yatan en azından müşterek bir özün varolması gerekir.

Böyle bir özü keşfetmenin en net yolu değişkenleri göz ardı ederek farklı versiyonların sabitlerini araştırmaya bağlı olacaktır. Bu sürecin ana kusuru, böylece somut fenomenlerin çeşitliliğinden damıtılan şeyin oldukça inceltilmiş ve önemsiz olarak görünmesidir. Bir örnek fenomenolojinin betimleyici felsefe olarak sıkça yapılan bir tavsifidir. Bu tavsif hiçbir şekilde fenomenolojik olmayan birtakım felsefelerden bile onu adamakıllı ayırmayacaktı. Esasların daha anlamlı bir izahı en azından –fenomenolojiye kendine özgü görünüşünü ve ilham edici itici gücünü veren– bu değişkenleri içermelidir. Yalnızca ortak bir paydanın gereksizliğiyle salt ezoterik bir formülün muğlaklığı arasında eylem halindeki somut bir fenomenolojinin ana içeriklerinin kısa ve özlü bir açıklamasına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu türden tatmin edici hiçbir açıklama onun hazırlop bir durumda olduğunu öne sürmez.

Dolayısıyla, bunu bulmaya yönelik müteakip girişim, bu girişimin kapsadığı fenomenlerin kanıtlarından daha iyi bir otorite olmadığına göre, büyük ölçüde kişisel bir teşebbüs olmak zorundadır. Müteakip takdimin ortaya çıkaracağı sapkınlıklardan bazıları dikkate alındığında ortodoks olmayan bu yaklaşım konusunda samimi olmanın tek yolu gibi görünmektedir bu. Bu ortodoks-olmama durumu özellikle fenomenolojik yöntemin sonraki adımlarının ele alışında kendini gösterecektir. Ancak onun en şüphe götürür özelliği fenomenolojinin tam anlamıyla gelişmiş kavrayışı için oldukça temel nitelikte olan Husserl'in fenomenolojik indirgemesinin ele alınışı olacaktır.

Fenomenolojinin esaslarını formüle etme yönündeki herhangi bir girişim, başından itibaren, ele alınacak "fenomenolojiler" alanının kapsamını açıkça ortaya koymalıdır. Fenomenolojinin gerçek temsilcileri olarak Kant ve Hegel'i bile dâhil etmek isteyen pek çok Fransız yorumcusu kadar ileri gitmiş olsaydım, ele almayı önerdiğimden oldukça farklı bir uğraşım olurdu; belli yönler itibarıyla daha kolay olurdu, ancak sonuç çok daha az spesifik ve daha az önemli olurdu. Mevcut girişim, Girişte (s. 6) açıklandığı üzere, geniş anlamıyla Fenomenolojik Harekete dair kavrayışıma dayanan tarihsel kısımlarda dâhil edilen bu fenomologlarla sınırlı kalacaktır. Bu kapsamı yalnızca –Husserl'in psikoloji ve psikopatoloji gibi yakın sahalarda "fenomenoloji" terimini benimsemesinden bu yana ortaya çıkmaya başlayan– yan akımların dâhil edilmesiyle genişletmeyi istiyorum. Bunlardan en önemlisi gestalt psikolojisindeki fenomenolojik bileşen olabilir. Buna karşın, bu bileşenin –Husserl'in yerine– Carl Stumpf'un fenomenolojisiyle bağlantısının somut tanıtlaması başka bir kitaba, *Psikoloji ve Psikiyatride Fenomenoloji* (1972), bırakılmalıdır.

A. FENOMENOLOJİ VE FENOMENOLOJİK YÖNTEM

İlkin fenomenolojinin esaslarını onun sonuçlarının bir özetiyle belirleme olanağı değerlendirilebilir. Ancak bunlar tüm fenomenologların paylaştığı tutarlı bir sistemi oluşturmaz. Daha spesifik ve tartışma götürmez içgörülerden bazıları bile, söz gelimi bilincin yönelimsel yapısı öğretisi, Brentano, Husserl, Heidegger, Sartre ve Merleau-Ponty tarafından farklı bir şekilde yorumlanmıştır. Mutabakatlar İdealist, realist ve nötr fenomenolojiler arasındaki bu türden temel anlaşmazlıklarla dengelenmesinden daha fazlasıdır. Bireysel fenomenologların rapor ettikleri diğer bul-

gular uyarınca, söz gelimi değer alanındakiler gibi, meslektaş fenomenologların sessizliğinden ortak paydaya bu tür eklemede bulunduklarını kabul ettikleri ya da reddettikleri gibi bir çıkarımda bulunmak pek güvenli olmayacaktır. Bu nedenle fenomenolojinin esaslarını sonuçlarından hareketle tanımlamak mümkün değilse, bu fazlasıyla problemli olacaktı.

En azından mevcut aşamada onun en karakteristik özü yöntemidir. Bu noktada fenomenologlar hakkında pek az fikir ayrılığı bulunmaktadır. Fenomenolojinin esaslarını sunmaya yönelik müteakip girişim bu nedenle yalnızca onun yöntemine atıfta bulunacaktır. Bu yöntem, sonrakilerin genellikle öncekilerini varsayacağı, ancak zorunlu olarak birbirlerini takip etmediği basamakların bir dizisi olarak takdim edecektir. Böyle bir süreç aynı zamanda fenomenolojinin çeşitli türlerinin birbirleriyle sistematik ilişkisini belirlememizde yardımcı olacaktır. Daha da önemlisi eleştirel bir okur için fenomenolojinin ana öğelerini adım adım düşünme ve değerlendirmeyi, kendini onların topyekûn kabulü ya da reddine maruz bırakmadan mümkün kılar.

Bu adımlardan her biri ilkin genel olarak açıklanacak ve sonra da tek bir örneğe uygulanacaktır. Seçtiğim örnek (şimdi bir ölçüde açıklanacak olan) güç fenomenolojisi örneğidir. Elbette ki bu örnek teknik fenomenolojik literatürde çok tartışılmamıştır.[1] Daha da ilginci felsefecilerin ve bilim adamlarının karşıt kamplarının savaş alanına dönüşen bir sahada fenomenolojik yaklaşımın verimliliğini sınamak için iyi bir fırsat sunmaktadır. Bu seçim için daha geçerli bir temel, bunun fenomenolojik yöntemin çeşitli aşamalarını adım adım tanıtmayı olanaklı kılmasıdır. Açıkçası teferruatlı bir inceleme mümkün değildir ve sonuçlar deneme niteliğinde kabul edilmelidir.

---

[1] Max Scheler'in posthumus metinleri fragmanında "*Phänomenologie und Kausalerkenntnis*" üzerine yaptığı etkiye (*wirken*) dair fikir verici fenomenolojik bir çalışmayı içermektedir; G. W. X, 475-92. Fenomenolojik bir yaklaşım için kayda değer bir temel çalışma fenomenoloji etiketini kullanmayan çalışmalarda mevcuttur, örneğin
C. D. Broad, *Scientific Thought*. London: Kegan Paul, 1927, ss. 162-6.
G. F. Stout, *Mind and Matter*. New York: Macmillan, 1931, ss. 15-20 ve *Aristotelian Society*, Supplementary Volume XIV (1935), 54-58.
A. C. Benjamin, *An Introduction to the Philosophy of Science*. New York: Macmillan, 1937, ss. 323-331.
Wolfgang Köhler, onun *The Place of Value in a World of Facts*'i (New York: Liveright, 1938) kısmi bir fenomenolojiye dayanmaktadır, bu isim altında "güç fenomenolojisi"nin öğelerini vermektedir (ss. 341 vd.).

Bununla birlikte, fenomenolojik yöntemin spesifik adımlarını ele almadan önce, onun nihai amaçları ve başlıca karşı çıkışları hakkındaki bazı genel açıklamalar yapmalıyız.

B. İNDİRGEMECİLİĞE BİR KARŞI ÇIKIŞ OLARAK FENOMENOLOJİK YÖNTEM

Fenomenolojik yaklaşımın ilk amacı dolaysız deneyimimizin kapsamını genişletmek ve derinleştirmektir. O zamandan bu yana Husserl'in fenomenolojik manifestosu, "Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe", "şeylerin kendilerine" (*Zu den Sachen*) şiarı altında dolaysız fenomenlerin iyileştirilmesi, fenomenolojik araştırmanın leitmotivine dönüşecektir. Onun yorumu değişebilir. Ancak müşterek endişe fenomenlere geleneksel empirizmin yüklediğinden daha tam ve daha adil bir kulak vermesidir. Bu anlamda fenomenolojik amaç William James'in "İnsanlardaki Belli Bir Körlüğe Dair" makalesindeki amaçla yakından ilişkilidir.

Bu programın negatif ve pozitif bir yönü vardır, bir şeyden yüz çevirmekle birlikte başka bir şeye yüzünü döner. Negatif yönü, çıkış noktasını –sıklıkla yerleşmiş fikirleri ve önyargıları sürdüren– gelenekle tevarüs eden kalıplaşmış inançlardan ve teorilerden alan felsefe yaklaşımına karşı bir başkaldırıyı ifade etmesidir. Bu negatif kısım, el değmemiş fenomenlere dönme uğruna teorik yapıların ve sembolizmlerin tespit edilmesi ve bilerek bertaraf edilmesi, hiçbir şekilde basit ve kolay bir iş değildir; alışılagelmiş düşünce kalıplarının etkisini ortadan kaldırmak ve [bir şeyi] ilk kez görmenin el değmemiş masumiyetine dönmek kararlı bir çaba gerektirmektedir. Yine de bu negatif yön, yerleşmiş kabullerden özgürleşme, belki de fenomenolojik yöntemin en çok öğretilebilen kısmıdır. Zenginleşmiş bir felsefeye yapılan elle tutulur başlıca katkılardan biri olabilir bu.

Bu yerleşmiş kabuller arasında en kötücül olanlardan biri basitlik ilkesi ya da düşünce ekonomisidir. Bu ilke özellikle pozitivistler tarafından benimsenmiştir. Böylece bu ilke deneyimin pozitif verilerine dönüşlerini âdeta canlandırmıştır ki bu, fenomenolojik bir yaklaşım için çok uygundur. Şimdi basitlik ve ekonomi ilkesi kesin kullanımlarını yaşamda ve hatta bilimin belli alanlarında bulur, Whitehead'ın sözleriyle, basitliğin araştırılmakla birlikte güvenilmemesi gerektiği yerde. Yine de fenomenlerin daha ince yapılarını kendileri uğruna araştırmak istiyorsak,

basitliğin ve ekonominin hem kör hem de körleştiren araçlar olduğu gerçeği unutulmamalıdır. Hakiki bilme istenci ekonomi tininden ziyade cömertlik tinini, boyun eğdirmek yerine saygıyı, düşüncesiz bir eleştiri yerine geniş açılı bir objektifi gerektirmektedir. Anglo-Amerikan ülkelerdeki pozitivistler Ockhamlı'nın meşhur usturasından pek hoşlanırlar: Zorunda olmadıkça varlıkları çoğaltmamak gerekir ilkesi.[2] Harfiyen yorumlandığında bu buyruk bile verilerin adamakıllı basitleştirilmesini gerektirmez, ancak açıklayıcı kavramlar ve hipotezleri işin içine dâhil ederken gereksiz karışıklığa karşı çıkar. Fenomenler en derinlerine kadar soymamızı ve yüzeyini üzerindekilerle kazımamızı istemez. Böyle bir ilke, olsa olsa pozitivistlerin buldozeri olarak adlandırılıyordu. Ockhamlı'nın usturasının asıl ilkesine karşı fenomenoloji yalnızca ilave bir cümleyi ileri sürecektir: "fenomenler de görüsel olarak verilenin altına indirgenmemelidir." Berberlerin diliyle konuşmamız gerekirse, Ockhamlı'nın usturasına karşı Husserl'in fenomenolojik fırçası koyulabilir: Onun işlevi hem yabancı nesneleri ortadan kaldırmak hem de asıl fenomenleri köklerinden koparmadan onların üzerlerini temizlemektir. Pozitivistler şatafatlı metafizik bir terminolojinin çeklerine, söz konusu ödemeler en azından ilkece somut veriler aracılığıyla kendilerine yapılmadığında, itibar etmemekte haklıdır. Ancak buradaki soru verileri *duyu* verilerine sınırlamak, dolayısıyla verilerin ne olduklarına bile bakılmaksızın başka olanaklı verilere erişimi reddetmek için haklı bir nedenin olup olmadığıdır.

Ockhamlı'nın usturası namına deneyimin bu daraltılışına karşı fenomenolojik bir karşı çıkış yalnızca vurgudaki bir farklılık değildir. Bu yönden bakıldığında fenomenoloji basitleştirici soyutlamalarla başlayan ve bilimsel kavramların asgari bir terminolojisiyle son bulan modern bilimdeki bir eğilime karşı bir tür isyanı temsil eder. Bilimdeki bu trendin diğer eleştirmenlerinin ve Whitehead'ın gelişinden bu yana fenomenoloji eleştiriden muaf bir basitleştirmeye karşı savaşında artık yalnız değildir. Ancak onun bu karşı-hareketin en uyumlu ve en somut tezahürü oluşturduğu pekâlâ iddia edilebilir. Böylece sınırlı amaçlar için doğru ve yararlı bir basitleştirmeyi reddetmeye gerek yoktur. Öte yandan, fenomenolojinin gerçekliğin tek meşru ve eksiksiz

---

[2] Bu ilkenin tarihsel yanlış anlaşılmaları için bakınız W. M. Thorburn, "The Myth of Occam's Razor" *Mind* XXVII (1918) içinde, 345-353.

bir resmini çizdiğini iddia eden bir basitleştirmeye karşı çıkma hakkı ve görevi vardır.[3]

Fenomenlere açık gözlü bir yaklaşım için başka bir engel duyu-organı önyargısı olarak adlandırılabilir. Bir ilke olarak da ifade edilebilir: Hiçbir şey bir veri olarak kabul edilmemelidir, şayet alıcısı olarak (biyoloik bir organizmadaki) spesifik bir duyu organına atfedilemiyorsa. Fenomenolojik verilerin pek çok pozitivist reddi, söz gelimi mesafe algısının reddi pekâlâ bu türden bazı negativist önyargılara atfedilebilir.

C. FENOMENOLOJİK YÖNTEMİN ADIMLARI

Öte yandan, fenomenolojinin başlıca anlamı bir başkaldırı değil, verimli ve yeniden inşa edici bir çabadır. "Şeylerin kendilerine" şiarı öncelikle pozitif bir amaç taşır, şeylerin önündeki teorik kalıplar nedeniyle görüşümüzü engelleyen fenomenlere karşı dönmemizi ister. Peki, bu pozitif dönüş neyi imlemektedir? Bu soruya aşağıdaki sıraya göre ele alacağım fenomenolojik yöntemin pozitif adımlarının daha ayrıntılı bir tartışmasıyla cevap verilecektir.

1. Tikel fenomenleri araştırmak;
2. Genel özleri araştırmak;
3. Özler arasındaki esas ilişkileri kavramak;
4. Görünme kiplerini gözlemek;
5. Bilinçteki fenomenlerin konstitüsyonunu gözlemek;
6. Fenomenlerin varlığına yönelik inancı askıya almak;
7. Fenomenlerin anlamını yorumlamak.

İlk üç adım en azından örtük olarak kabul edilmiş ve kendini Fenomenolojik Hareketle özdeşleştiren herkes tarafından uygulanmıştır; sonrakiler ise yalnızca daha küçük bir grup tarafından uygulanır. Aslında ilk adımın bile, daha sonrakileri dikkate almadan, kendi başına neden benimsenmemesi gerektiğinin bir sebebi yoktur. Bu nedenle gestaltçılar, fenomenolojiyle kısmi da-

---

[3] Husserl'in, fenomenoloji programını açıklamadan önce bile *Logische Untersuchungen*'in ilk cildinde Mach'ın ekonomi ilkesinin mantıksal düşünce ve yasaların özgül doğasına hakkını vermekte yetersiz olduğunu iddia ederek, ona meydan okuması önemliydi. Mach'ın *Mekanik Bilimi*'nin sonraki edisyonunda (bilim ekonomisi başlıklı önemli IV bölümde) Husserl'in eleştirisinin şaşkın ancak yüce gönüllü bir kabullenişi, Husserl'in felsefi problemlere yeni bir yaklaşımın başlangıcını kurma olarak psikolojizme saldırısının derin imâlarının farkında olduğunu göstermektedir.

yarışmasını beyan ederlerken özlerin ve özsel ilişkilerin araştırılması fikrine katılmadan –en azından bu iddialı ad altında olmasa da– yalnızca betimleyici araştırma ilkesini kabul ederler.

1. Tikel Fenomenleri Araştırmak

Bu başlık altına, genellikle açıkça ayırt edilmeyen üç işlemi dâhil ediyorum, zira onlar birbiriyle yakından bağlantılıdır: Fenomenlerin görüsel olarak kavranması, onların çözümlemeli incelenişi ve betimlenişi. Bu işlemler için alışılageldik başlık "fenomenolojik betimleme"dir. Aşağıdaki açıklama şunu göstermektedir: Her ne kadar bir bütün oluştursalar da, bu adım, onun görüsel, çözümlemeli ve betimleyici evresi arasında yapılacak bir ayrıma kesin bir ihtiyaç olduğunu gösterme girişimidir.

A. FENOMENOLOJİK GÖRÜLEME – Fenomenleri görüleme, bu uğraşa önyargısız yaklaşıldığında ilk bakışta oldukça temel bir ilişki olarak görünebilir. Teoride böyle olabilir ama uygulamada kesinlikle böyle değildir. Görülenen nesneye artık eleştirel olarak bakmadığımız bir noktaya dek onun içinde soğurulmaksızın düpedüz yoğunlaşmayı gerektiren en zahmetli işlemlerden biridir bu. Yine de yeni başlayan fenomenologlara "gözlerini açmak", "onları açık tutmak", "kör olmamak", "bakmak ve dinlemek", vs. gibi metaforik tabirlerin ötesinde kesin talimatlar verilebileceği yönünde pek bir şey yoktur. Spesifik fenomenlerin emsalsizliğini kavrama girişimindeki bir yardım onları ilgili fenomenlerle karşılaştırarak, benzerliklere ve farklılıklara özel olarak dikkat kesilerek de elde edilebilir. Eğitimli uygulayıcıları, genellikle müteakip açıklamalarını inceleme yoluyla fenomenlere yaklaşırken gözlem yaparak kişi kendi görülemesini daha da hassas hâle getirebilir. Ne yazık ki, bu yaklaşım konusunda "mistik" hiçbir şey olmadığı yönündeki iddianın bir sebebi vardır. Zira "görü" [intuition] teriminin ve bilhassa Almanca muadili "*Schau*" nun kullanımı özellikle bazı tuhaf yanlış anlaşılmalara yol açmıştır. Aslında o, fazlasıyla rasyonel matematiksel bir görüden Bergson'un metafizik sezgisine [intuition] ve Yeni-Platoncuların esrimelerine varanda böyle çeşitli süreçlere uygulanmıştır ki söz konusu terimin ve fenomenolojinin böyle irrasyonalist bir yorumuna gerek yoktur. Bununla birlikte, bu çağrışımlardan kaçınmak için daha az suistimale uğrayan "intuit" fiilinin isim formunu, yani "intuiting"i kullanmayı tasarlıyorum.

Tikel fenomenlerin böyle görülenmesinin karakteristik tehlikeleri olduğunun farkında olmak çok daha önemlidir. Fenomenlerin daha ince tonlarına duyarsızlık bunlardan sadece biridir. Ancak şayet herhangi bir şekilde ayırt edilebiliyorsa, bağlamla ilgili olmayan aşırı duyarlılık gibi bir şey de vardır. Asli Fenomenolojik Hareket her zaman bu tehlikeye karşı bağışık değildi.

ÖRNEK: Böyle bir görüleme güç fenomenine nasıl uygulanabilir? Bu örneği ele almadan önce mevcut bağlamda "güç"le [force] neyin kastedildiğini açığa kavuşturmalıyım. Böyle uzun ve karmaşık felsefi ve bilimsel bir tarihi olan kavram söz konusu olduğunda, karşılık gelen fenomeni görüleme ve gözler önüne serme girişimi ona işaret eden ana terimlerin anlamının daha önceki açığa kavuşturuluşunu varsayar.

"Güç"le "güç kullanmak", yani bir kapıyı zorlamak ya da "kayda değer bir güçle bir taş bana çarptı" ya da "otomobil ağaca büyük bir güçle çarptı" gibi terimlerin gönderenini anlıyorum burada. Bu son iki durumda "etki" (*Wucht*) kelimesini de kullanabiliriz. Söz konusu terimin bu göndereni üzerine yoğunlaşarak, fizikle ve bilhassa dinamikle bağlantılı olarak kısmen takdim edilen bazı yakın anlamları özellikle dışta tutmak önemlidir. Dolayısıyla, burada kullanıldığı şekliyle "güç" [force] "kuvvet"le [power], kuvvet yalnızca bir şeyi yapma potansiyeli, kapasitesi ya da becerisini temsil ettiği müddetçe, karıştırılmamalıdır. Keza fiziğin tanımladığı anlamda "enerji"den, yani iş yapma kapasitesinden ya da yetisinden ayırt edilmelidir. (Bu, "enerji" kelimesinin alışılageldik kullanımına uygulanmaz.) Ayrıca, "güç" "neden" anlamında anlaşılmamalıdır. Zira "neden" bir şeyin etkisiyle nedensel bir ilişkiye dayanan ilişkisel bir kavramdır. Kullandığımız anlamda gücün bir olayın nedeni olup olmadığı, güç fenomenolojisinin ertelemek zorunda olduğu bir sorudur. Neden fenomeni çok daha karmaşık ve tartışmalı bir soruyu sorar: Nedenin ve nedenselliğin gözlemlenebilir fenomenler olup olmadığı sorusunu.[4] Burada ele alınan anlamda güç ilişkisel-olmayan bir kavramdır. Bu muhtemelen, Leibniz'in kullandığı şekliyle "canlı güç" (*vis viva*) teriminin, ancak kütlenin yarısının süratin

[4] Neden-etki ilişkisine dair özgün ve zekice fenomenolojik bir çalışma için bakınız Maurice Mandelbaum, *The Anatomy of Historical Knowledge*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977, Part II.

karesiyle çarpılmasının sonucuyla ölçülen bir iş yapma becerisi olarak tanımlanmıyorsa, asıl anlamıyla biraz çakışmaktadır.

Burada kullanıldığı şekliyle "güç"ün, bu kavramın geçmiş tartışmalarında güçle anlaşılan şey olup olmadığı dikkate alındığında, güç fikri çeşitli empirist okullardan gelen yaylım ateşi altındaydı. David Hume onun anlamsızlığını ilk ilan eden kişiydi, çünkü "duyusal nitelikler"imiz arasında kuvvete, güce, enerjiye ya da zorunlu bağlantıya dair (bunların hepsinin görünüşe göre özdeşleştiği) hiçbir izlenim vuku bulmuyordu. Ernst Mach ve Karl Pearson gibi pozitivistler Hume'un reddini paylaşmakla birlikte çoğunlukla düşüncenin ekonomisi uğruna güç kavramının yararsızlığını ve vazgeçilebilirliğini vurgulardı. Bertrand Russell bunu "fizikel bir varlık değil, matematiksel kurgu" diye nitelendiriyordu (*The Principles of Mathematics*, no. 455) ve *Human Knowledge*'ta bile "onun gereksiz olduğu ortaya çıkacak ve on dokuzuncu yüzyıl süresince klasik dinamikten çıkarılacaktır" (s. 16) diye açıklıyordu.

Fenomenolojik bir yaklaşıma gelince, fiziğin güç kavramı olmadan idame ettirilip ettirilemeyeceğine yönelik soru konuyla ilişkisizdir. Burada sorulacak tek soru onun bizim fiili deneyimimizde bir fenomen olup olmadığıdır. Bu, Hume'un, anlaşılır nedenlerden ötürü zorunlu bağlantı deneyimini sorguladığında reddettiği şeydir. Bununla birlikte, Hume gücün deneyimlenmesini reddettiğinde de, ikisini birbiriyle aceleyle özdeşleştirmesinin yanı sıra, onun duyu organı önyargısı olarak adlandırdığımız şeye tabi olması da ihtimal dâhilindedir: Dokunsal niteliklerde olduğu gibi güçler için de ayrı bir duyu-organı olmadığından, güçlerin muhtemelen kavranamadığı sonucuna varmış ve "güç" kelimesi onun için daha önce her ne ifade etmişse düşüncelerinde ona güvenmemiştir.

Duyu-organı önyargısını ortadan kaldırmak bu nedenle güç fenomenolojisi söz konusu olduğunda özel bir öneme sahiptir. Güçler için duyu-organlarının belirlenip belirlenemeyeceği ve onlara ait olan duyu verilerinin izinin sürülüp sürülemeyeceği yönündeki belirleyici soru güçleri algılayıp algılamamız meselesidir. Elbette ki bu tür güçlerin yalnız basınç, gerilme, vs. algısıyla birlikte ortaya çıktığı ya da bu algılara dayandığı durumlar da olabilir. Ancak bu koşul onların basınç*tan başka bir şey olmadıklarını* kanıtlamaz.

Bununla birlikte burada anlaşıldığı şekliyle güçlerin sahih bir

görü algısı gibi bir şeyin olabileceğini ya da olamayacağını kesin olarak belirlemek için onların açıkça verili olduğu spesifik durumlara değineceğim.

Kanımca iki durum özel bir açıklıkla güçleri açığa kavuşturabilir: Birincisi gücümüzün etkin bir kullanımıyken, ikincisi yabancı bir gücün etkisine maruz kalmaktır. Her iki durum da bedenimize yönelik deneyim bağlamında gerçekleşir. Bununla birlikte, burada söz konusu olan bedenin kemikler, kaslar, tendonlar, eklemler ve sinirleriyle anatomi biliminin bedeni olmadığını vurgulamak önemlidir; zira bunlar konusunda, onların sayısı ve yerleri konusunda, doğrudan bir farkındalığımız yoktur. Güç deneyiminin konumlandırıldığı beden dolaysız farkındalığımıza yalnızca verili olduğu şekliyle bedeni ve onun veriliş tarzını tanımlayan özel bir fenomenolojinin konusudur. Doğrudur, bu deneyimlenen beden ve "bilimsel" beden çakışır. Ancak güç fenomeninin ortaya çıktığı çakışmayan bir dairededir [sphere] bu.

Bedensel gücün etkin deneyiminde iki karakteristik evreyle karşılaşırız. İlki gücün "harekete geçirilmesi" olarak adlandırılabilirken, ikincisi onun serbest bırakılmasıdır. Örneğin, bir alarm durumuna yanıt olarak "harekete geçtiğimiz"de ilk aşamada algıladığımız şey nedir? Dikkatimiz yalnızca beklenen bir işaretle uyarılmaz. Aynı zamanda yaşanan bedenimizde ve özellikle – eylem için hazır ve nazır olan bu parçalarında– emsalsiz bir dönüşümü deneyimleriz. Onlar özel bir anlamda dinamik bir "fail"le, "güç" kelimesinin imlediği failin ta kendisiyle "yüklenmiştir".

Bu harekete geçirilen fail ateşlenen silah gibi bir işaret durumunda ya da kimi kendiliğinden inisiyatife yanıt olarak "serbest bırakıldığı"nda ikinci evrede ne olur? Elbette ki bedenin duruşundaki değişim, en azından engellenmemiş bir hareket durumunda, içsel duyumlarda, özetle "kinestetik" olarak adlandırılan –onunla birlikte işleyen– içsel durumlarda bir değişim vardır. Ancak önceki harekete geçirilişle set çekilmiş olan bir güç söz konusu olduğunda daha spesifik bir değişimi de deneyimleriz. Harekete geçirilmiş "yüklenme"nin [charge] "boşaltılması" [discharge] gibi bir şeyi içerir bu. Güç "sarf edildiği"nde, yüklenme [charge] neredeyse aniden düşüşe geçer. Dahası, harekete geçirilen nesneye bu gücü "iletmiş" gibiyizdir. Bu, bedenimizin salt rahatlamasından daha fazlasıdır, tam da yalnızca "harekete geçirilmenin sona erdirilişi"ne [demobilization] uyan bir dene-

yim. Her ne kadar yedekte birazını tutsak ya da başka bir "harekete geçirme"yle az ya da çok çaba sarf ederek, nihayetinde "yeniden kazanılan bir güç" [second wind] adıyla bilinen bir tazeleme yapabilsek de, harekete geçirilmiş gücün rezervuarından bir şey kopmuş, bir şey yitirilmiştir.

Güç bir etkiden ızdırap duymanın edilgen deneyiminde farklı bir açıdan algılanır. Burada bedenimize dışsal bir güç saldırır ya da onu aniden işgal eder. Böyle bir deneyim, dinamik bir akışı içimize almaksızın yalnızca kendimize dokunulduğunda yaşadığımız deneyimle karşılaştırılabilir. Açık bir örnek, gücünü bedenimizin farklı kısımlarına ileten bir darbeden çekilen acıdır. Gücün deneyimi tüm bedenimiz onun darbesiyle yerinden oynadığında çok daha derin bir düzeye ulaşır. Bu tür dinamik istilalar konusunda en karakteristik olan şey, tamamen gevşemiş ve hareket halinde olmadığımız bir durumdan sonra, bedenimizin böyle istila edilen bir beden parçasını güçle-dolu bir bölgeye dönüştüren ani bir patlamaya ya da şoka maruz kalmasıdır. Bu deneyim ani içsel bir spazm ya da krampınkinden karakteristik olarak farklıdır. Kendisine yabancı bir cisimle vurulduğunda, geçici olsa da bu gücün taşıyıcısına dönüştüğünde, bedenimiz âdeta kendimizden yabancılaşmıştır. Böyle yabancılaştırıcı bir güç elbette ki kabaca "kendini tüketebilir", zira tekrar konumlanan bedenimiz onu emer. Bununla birlikte, başka bir cisim bedenimize öyle fırlatılabilir ki yabancı cisim, fiilen harekete geçirilmiş gücümüze uygulanan bir nesneye tam da yayıldığı gibi iletilir.

Bu iki durumla karşılaştırıldığında bedenimiz dışındaki nesnelerde güç algısı çok daha dolaylıdır. Yine de Hume'un bir bilardo topunun diğerine "vurduğu" (yalnızca "karşılaştığı" değil) ve onların sert çarpışmasının keskin çat edişinin duyulduğu ünlü bilardo topu örneği gibi çok da hızlı hareket etmeyen bir nesneyi gördüğümüzde gücü algılama şeklimiz konusunda karşı çıkılacak neredeyse hiçbir şey yoktur. Ancak bu da bir yanılsama olabilir ve bu aşamada nedensel ya da zorunlu bir ilişkinin tüm içerimlerini dışta tutmak yapacağımız en iyi şey olacaktır. Tüm iddia ettiğim, vuran topun kendini gücün taşıyıcısı olarak sunduğu ve vurulan topun da çarpışmadan hemen sonra benzer bir [güç] yüklenişini [charge] taşıyor göründüğüdür.

Bununla birlikte, Belçikalı psikolog Albert Michotte'un, deneysel teknik bile kullanarak kanıtladığı parlak çalışmalara, yani nedensel bir bağlantı izleniminin kaçınılmazlığına, yalnızca Hu-

me'un bilardo topları örneğinde değil, aynı zamanda yapay olarak tasarlanan yeni durumlarda da bu noktada değinmek yerindedir.[5] Yeterince çarpıcı fenomenolojik kanıtların ötesinde epistemolojik iddialarda bulunmaktan kaçınmakta şahsen dikkatlidir. Mevcut bağlamda nedensel ilişkiye yönelik tüm soruları göz ardı ettiğim ve kendimi yalnızca –ister nedensel olsun ister olmasın– dinamik faktör fenomenine sınırladığım için çok daha azını iddia ediyorum.

Antropomorfizm gibi aleni örnekleri bir kenara atmak alışılagelmiştir. Bu suçlamayı bütünüyle yerine getirmek için bu korkunç sapkınlığın anlamına, haklı ve haksız olduğu noktalara yönelik ayrıntılı bir tartışma gerekecektir. Sırası gelmişken, en azından aşağıdaki iki noktaya değinmek yardımcı olabilir:

i. Dışsal bir nesnenin gücü [force] gösterebileceği yönündeki izlenimimizin açıklaması ne olursa olsun, belirleyici fenomenolojik değerlendirme, harekete geçiren ve geçirilen nesnelerde – onları, yalnızca konumu değişen, hareket hâlindeki nesnelerden ayıran– bir faktörü algılayıp algılamayacağımızdır.

ii. "Antropomorfizm" suçlaması insanın (*anthropos*) insanı olmayan doğayla hiçbir ortak yanı olmadığını ve doğada bulabileceğimiz ortak herhangi bir biçimin (*morphe*) ilk insanın gözleminden ona gayriresmi olarak yansıtılmış olması gerektiğini imâ ediyor gibidir. Haset, inatçılık, haz ve benzeri tepkileri cansız doğaya atfetmek alenen bir önyargıyken, psikolojik olmayan özellikleri bile reddetmek o denli önyargılı görünecektir. Antropomorfizm animizm değildir. Salt psikolojik verilere indirgenemeyen kendi bedenimiz hakkındaki tüm deneyimlere düşünmeden yapılmış diye güvenmeseydik, doğaya imtiyazlı erişimimizden kendimizi yoksun kılardık. Güce yönelik psikolojik-olmayan fenomen burada ana noktadır.

Antropomorfizm konusundaki yaygara insan ve doğa arasındaki devamlılığı dogmatik olarak reddeden bir stereotiptir. Öte yandan, bedenimiz dışındaki nesnelerin algısının yanılgıdan uzak olduğu ve göründüğü gibi kabul edilmemesi gerektiği de doğrudur. Bu türden güçleri tüm nesne türlerine imgesel olarak

---

[5] Bakınız, örneğin Carl Murchison, ed., *History of Psychology in Autobiography* IV içindeki açıklaması (Clark University Press, 1940), ss. 228 vd. ve *La Perception de la causalité*, Leuven, Publications Universitaires, 1946; ayrıca Jean Piaget'nin "The Child's Idea of Force" (Onun için güç "canlı, etkili, önemli" olarak tanımlanır) *The Child's Conception of Physical Causality* (1930) içinde, Bölüm V.

yansıtma yönünde kesinlikle güçlü bir eğilim vardır. Titiz bir inceleme alışkanlık gereği geçmişteki çağrışımlar temelinde yalnızca atfedilmiş güçlere sahip olduğumuzu çok daha sık olarak gözler önüne sermektedir.

Doğadaki güçlere yönelik inancımızın epistemolojik olarak gerekçelendirilmesinin yeri burası değil. Yine de bedenimiz içindeki güçlerin deneyiminden hareketle, onun menzili dışında kalan yabancı bedenlerdeki bu türden güçlere dair tahmin yürütmek için sağlam nedenlerimiz olduğu zamanların da bulunduğu imâsı çıkarılabilir. Böyle bir tahmin, güçlerin bedenimizin bir kısmından diğer kısmına iletildiği ve güçleri her iki kısımda da deneyimlediğimiz –söz gelimi bir uzuv etkide bulunduğunda diğeri de bu etkiyi alacaktır, bunun tersi de geçerlidir– durumları değerlendirirken desteklenebilir. Bu tür durumlar, güçlerin böyle bir ilişkinin diğer bir üyesinin artık kendi bedenimiz değil de bazı yabancı ya da cansız nesnelerin olduğu noktada dahi mevcut olduğu ölçüde analojik bir çıkarımı gerekçelendiriyor görünmektedir. Dahası, bu ilk tahmin gerekçelendirebildiği ölçüde, bedenimizin ve güçlerinin, örneğin cansız nesneler arasındaki etkileşimle ilişkiye girmediği durumlara dair nihai bir tahmine karşı temel bir itiraz artık yok gibi görünmektedir. Bu tür tahminlerin epistemolojik değeri hipotezlere yönelik tahmini aşmayabilir. Ancak bu hipotezler en azından güce yönelik doğrudan fenomenolojik deneyimimizden türetilebilir ya da onunla bağlantılandırılabilir.

Arasöz: Fenomenoloji Yalnızca Öznel Fenomenleri mi İnceler?

Fenomenolojinin özü itibarıyla salt öznel ya da özel fenomenlerin incelenmesine dayandığını ve içebakışçılığa bir kayma değilse de öznel bir psikolojiye bir dönüşten başka bir şeyi oluşturmadığı yönünde yaygın bir görüş vardır. Bu inanç ne denli meşrudur?

Sonraki yıllarında Husserl'in, fenomenolojisini –gündelik yaşamın ve bilimin dahi tüm dünyasının kaynağı ya da "kökeni" diye gördüğü– transendental öznellik çalışması olarak tanımladığı kesinlikle doğrudur. Ancak burada bile "transendental" kelimesinin kişinin özel ya da kişisel fenomenleri üzerine salt düşünümlemekten daha fazlasını içerdiğini imâ eder. Zira Hus-

serl'in öznellik fenomenolojisi, aksi takdirde yalnızca öznel fenomenlere dönüşecek olan şeylerde özsel –yani nesnel ya da mutlak– yapıları keşfetme girişimini içerir. Daha da önemlisi, bu anlamıyla fenomenolojinin, bu türden "içebakış"a dair izahların kimi zaman bireyin fiili deneyiminin güvenilir açıklamaları olup olmadığı, söz gelimi belli bir içebakışçının gerçekten şüphe içinde olup olmadığı, âşık olup olmadığı ya da olduğu şeye yalnızca inanıp inanmadığı yönündeki tüm sorulara ilgisini yitirdiği olgusudur. Burada önemli olan, bu deneyimin, fenomeni bireyin önüne getiren somut gözlemin öznelliği ya da nesnelliğinden ve belli bir durumdan bağımsız olarak, sırf kendi uğruna incelenen şüphe ya da aşk fenomenini ona sunmuş olmasıdır. Mevcut soruşturmamız için en önemli şey Husserl'in öznelliğin tam kalbindeki nesnel özleri bulma girişimi olarak fenomenoloji kavrayışının hiçbir şekilde tüm fenomenologlar için müşterek zemini tesis etmediği gerçeğidir. Dolayısıyla, "nesneye dönüş" amacıyla özellikle asli fenomenoloji Hareketi kesinlikle öznelcilik-karşıtıydı. Son zamanlarda Merleau-Ponty öznel ve nesnel fenomenler arasında yapılan tüm ayrımları sorguluyor, fenomenolojide bu ayrımın üstesinden gelme yönünde kasıtlı bir girişimi görüyordu.

Bu yorum ve eleştirinin anlamı, elbette ki, "öznel" ve "nesnel" terimlerinin anlamına dair neredeyse umutsuz bir kafa karışıklığından muzdariptir. Onu bu bağlamda söz konusu kafa karışıklığından kurtarmayı beklemeden, en azından ilgili anlamların bazılarını ayırt etmeye ve bu ayrımlar ışığında hangi anlamda fenomenolojinin "öznel" olduğunu ya da olmadığını ele almaya çalışacağım.

i. "Öznel"le yalnızca düşünümsel bir içebakışla erişilebilir olanı kastediyorsak, o zaman fenomenoloji kesinlikle bütünüyle öznel değildi. Zira onun betimlemeleri, edimleri ve eğilimleri yalnızca düşünümsel bir kendine dönüşte tema hâline gelebilen deneyimin yalnızca öznel tarafını ele almakla kalmaz, aynı zamanda en azından –deneyiminin nesneleri olarak onun karşısına çıkabilen ve düşünümsel hiçbir dönüşü gerektirmeyen– edimlerinin bu içeriklerini de ele alır. Dolayısıyla renkler, melodiler ve yaşanan bedenimizde deneyimlediğimiz özellikle bu "güçler" âdeta gözümüzün önünde görünürlük kazanır. İçe doğru ya da dışa doğru olsun belli hiçbir yön fenomenolojik görülemenin özsel doğasıyla belirlenmez.

ii. Bununla birlikte "öznel"le rastgele seçilen eleştirmeyen ve eğitimsiz gözlemcilerin raporlarına karakterini veren "salt öznel" gözlemleri kastediyorsak, o zaman fenomenoloji kesinlikle "öznellik"e karşıdır. Titiz bir görülemenin ve güvenilir bir betimlemenin sorgulanmaksızın kabul edilmediğinin ve bunların kayda değer ölçüde kabiliyet, eğitim ve titiz bir öz-eleştiriyi gerektirdiğinin farkındadır. "İçebakış" her durumda fenomenolojik içgörünün kaynağı olarak kabul edildiği müddetçe, kesinlikle titiz bir incelemeye tabi olmak zorundadır.

iii. Fenomenolojinin "öznellik" fenomenleri özsel mahremiyeti anlamında da anlaşılabilir. Şimdi, aslında tüm fenomenlerin özü gereği "özel" olduğu anlaşılmalıdır. Buna ilaveten onların aynı zamanda umumi olup olmadıkları, yani başkalarıyla paylaşılıp paylaşılmadıkları, olsa olsa "(kişisel) notların [daha sonraki] karşılaştırılması"ndan ortaya çıkarılabilecektir. Fenomenolojik görünün kişisel fenomenlerinin paylaşılır olduğu yönündeki bir a prioriden şüphelenmek nedensizdir. Aslında pek çok durumda bu türden bir paylaşımın, bunun daima söz konusu olacağının bir güvencesi olmasa da vuku bulacağı yönünde yeterince kanıt vardır. Ancak umumi hâle gelmeden önce hiçbir fenomeni kabul etmemek abes olurdu ve kendi kendini ortadan kaldırırdı. Böyle hiçbir kanıt kişisel fenomenlerimizi enine boyuna düşünmeden önce bile ortaya koyulamaz. Aslında, herhangi bir fenomenin münhasıran mahrem oluşunun bile, başkalarının bu fenomeni paylaşmayı başaramamaları kanıtlanmadan önce meşru olduğu iddia edilemez.

Daha genel bir noktaya değinmenin asıl yeri burası gibi görünmektedir: Yalnızca kişisel fenomenler bile, göz ardı etmek gibi bir hakkımızın olmadığı olgulardır. Onları böyle açıklamayı reddeden bir bilim kanıtları bastırmaktan suçludur ve budanmış bir evrenle son bulacaktır. Bunun yanı sıra klinik psikolojideki ve terapideki son gelişmeler "umumi" davranışa yönelik bir tahminin bile, "danışan"ın "fenomenal saha"daki kişisel fenomenleri açıklamadan imkânsız olduğunu açıkça ortaya koymuştur. Kişisel fenomenlere, yani psikopat ve özellikle psikotik kişiliğin fenomenlerine, doğrudan hiçbir erişimin olmadığı doğru olsa da hassas bir gözlemcinin bu fenomenlerin dolaylı ve hipotetik yeniden-yapılandırılışı için ve hipotezlerinin doğrulanması adına yeterince ipucu vardır.

iv. Son olarak fenomenolojiye karşı "öznellik" suçlaması, onun dolaysız deneyime dair hükme bağlı oluşuna atıfta bulu-

nuyorsa, o zaman "saf", sansüre uğramamış bir deneyime dayanan herhangi bir yaklaşımdan daha fazla ya da daha az öznel olamaz kesinlikle. Zira tüm deneyim bizim kendi deneyimimiz olması anlamında temelde özneldir. Nesnel bir davranışın yalnızca bir protokolü bile ya da ölçümleri hakkındaki bir rapor, W. H. Werkmeister'in çarpıcı tabirini kullanırsak "birinci-şahıs deneyimi"dir. Empirik hiçbir bilgi, ne denli arındırılmış ve "nesnel olursa olsun" tüm deneyimlerin bu öznel matriksinden kaçabilir. Fenomenoloji nesnel fenomenlerle sahih empirik bir bilginin ilgilendiğinden daha az ya da daha fazla ilgilenmez. Şayet fenomenoloji bundan farklıysa, bunun nedeni yalnızca, fenomenlerin "öznel" ya da "nesnel" olup olmadıklarını bir defada sormaksızın onları -yeni fikirlere açık bir- kabul etme cömertliğinden ötürüdür. Şayet "yalnızca öznel"lerse, zamanı geldiğinde ortaya çıkacaktır bu. Ancak bu onları yalnızca şüphe duyulması nedeniyle yasadışı ilan etmek için haklı bir neden değildir.[6]

B. FENOMENOLOJİK ÇÖZÜMLEME - "*Fenomenolojik analiz*" fenomenolojik görüden ya da özellikle fenomenolojik betimlemeden –yapılıyorsa da nadiren– ayırt edilen bir aşamadır. Yine de ayrı bir değerlendirmeyi hak etmektedir. Mantıksal ya da felsefi analiz adıyla yürüyen çeşitli girişimler ve fenomenoloji arasındaki ilişkiyi açığa kavuşturmada özellikle önemlidir bu. Burada, bu terimin şimdi kullanıldığı süreçlerin tüm alanının bir "analizini" yapma yönünde hiçbir girişimde bulunulmayacaktır, her ne kadar bir tanesine şiddetle ihtiyaç duyulsa da. Bununla birlikte tüm bu analizlerin temel konusunun belli dilsel ifadelere dayandığını izah etmekte ve onların genel amacının asıl ifadelerin yerini alacak daha basit yapıdaki sayıca daha az terimden oluşan belli eşdeğerdeki ifadelerin keşfi olduğunu açıklamakta bir sakınca yoktur.[7] Dolayısıyla yeni analiz aslında orijinal analizlerin bileşen parçalarının bir incelemesi yerine yeni ifadelerin oluşturulmasına karşılık gelecektir.

---

[6] "Öznellik" fenomenolojisiyle bağlantılı epistemolojik problemlerin bir tartışması için bakınız benim "How Subjective is Phenomenology?" başlıklı yazım, *Doing Phenomenology*, ss. 72-79.

[7] "Analizle onlar (analitik felsefeciler), bunun hangi tam tanımını seçerlerse seçsinler, felsefi olarak kafa karıştırıcı buldukları bu açıklamaları farklı ve bir anlamda daha uygun terimlerle yeniden yazma girişimini en azından içeren bir şeyi kastediyorlardı" (J. O. Urmson, *Philosophical Analysis*. Oxford: Clarendon, 1956, s. vii).

Buna karşın fenomenolojik analiz öncelikle dilsel ifadelerle ilgili değildir. Fenomenologların bile çıkış noktalarını sıklıkla belli karakteristik tabirlerden aldıkları ve onların anlamlarıyla çağrışımlarını belirlemeye çalıştıkları doğrudur. Bunlardan Husserl'in *Logische Untersuchungen*'ini de içeren bazı çalışmalar, "skolastisizm"in yeniden canlandırılması olarak (Wilhelm Wundt) fenomenolojiden şüphe duyulduğunda anlam tonlarının incelemesine girişmişlerdir. Ancak bu yanlış yorum, terimlerin bu analizlerinin gönderenlere, yani ifadelerin kastettiği fenomenlere yönelik yalnızca hazırlık niteliğinde çalışma oldukları gerçeğini göz ardı etmiştir. Öyleyse fenomenolojik analiz fenomenlerin ta kendilerinin analizidir, onları gönderimde bulunan ifadelerin değil. Peki, bu durumda tam olarak bu analiz neyi gerçekleştirir? Öncelikle fenomenlerin öğelerinin ve yapılarının düpedüz izini sürmek görüyle yapılır. Hiçbir şekilde onları ayrı parçalara ayırma talebinde bulunmaz. Fenomenlerin bileşenlerinin ayırt edilmesinin yanı sıra yakın fenomenlerle de ilişkilerinin ve bağlantılarının incelemesini kapsamaktadır.

Bu noktada İngiliz analitik felsefesindeki son gelişmelerin geniş anlamda fenomenolojiyle kayda değer bir yakınlaşmaya yol açması söz edilmeye değerdir. Bu, söz gelimi J. O. Urmson'un tanımladığı "indirgeyici analizin imkânsızlığı"nın farkına varılmasıyla başladı.[8] 1929'da Cambridge'a dönüşünden sonra Ludwig Wittgenstein tarafından canlandırıldı. Aslında *Tractatus*'tan sonraki ilk kitabı defeatle "fenomenoloji"ye ve "fenomenolojik dil"e atıfta bulunuyordu.[9] 1932 tarihli "Büyük Daktilo Yazısı" *Phänomenologie* üzerine özel bir bölümü dahi içermektedir (henüz *Philosophische Grammatik*[10] içinde yayımlanmamıştır), buna karşın son zamanlarda "felsefi gramer" ifadesini tercih ediyordu. Ancak "Düşünme, bak" (*Denk nicht, sondern schau!*) buyruğuyla *Philosophische Untersuchungen* (§ 66) bile tüm sahih bilginin nihai temeli olarak görüye (*Anschauung*) yaptığı özgün fenomenolojik vurguya kayda değer ölçüde yaklaşır. Dolayısıyla, Wittgenstein'ın, açıklayıcının aksine salt betimleyici bir girişim

---

[8] Ibid., ss. 146-162.

[9] "The Puzzle of Ludwig Wittgenstein's 'Phänomenologie' (1929-7)" (1968), şimdi, in *The Context of the Phenomenological Movement* içindeki 1979 tarihli ekle, ss. 202-228.

[10] Bu bilgiyi Wittgenstein'ın yazılarının yeni eleştirel edisyonunun editörüne, Wittgenstein Archiv'indeki, Tübingen Üniversitesinden Dr. Michael Nedo'ya borçluyum.

olarak felsefe kavrayışı da böyledir. Bununla birlikte Wittgenstein'ın son hâliyle felsefesinin, kendileri uğruna fenomenleri araştırma ve görülemeyle öncelikli olarak ilgilenmediği de göz ardı edilmemelidir. Onun öncelikli amacı, tuhaf hastalık formları (§ 255) ya da "sineğe şişeden çıkış yolunu gösterme" (§ 309) olarak metafizik muammaların tedavi edilmesi olarak kalmıştır. Yine de başlangıç niteliğindeki "görme" felsefesiyle fenomenoloji arasındaki ilişki yayımlanan ve yayımlanmayan elyazmaları ışığında daha detaylı bir incelemeyi hak edecek kadar yakındır.

Bununla birlikte daha anlamlı bir tesadüf, muhtemelen bir tesadüften daha fazlasıdır, fenomenolojik analizin Oxford'da mantıksal atomculuk ve mantıkçı pozitivizmin analizine bir karşı çıkış olarak geliştirilen ünlü gündelik dil analizinin bazı ilkeleriyle çakışmasıydı. John L. Austin'in, Aristoteles Topluluğuna yaptığı başkanlık konuşmasında "bu felsefe yapma tarzı için yukarıda verilenlerden (yani, "dil felsefesi ya da dil analizi") daha az yanıltıcı bir isim kullanmanın, söz gelimi 'dilsel fenomenoloji' çok daha isabetlidir, daha iyi olabileceği"ni bildirdiği 1957 gibi erken tarihte gün yüzüne çıkmıştır bu.[11] Bu tercihin ana nedeni "fenomenlere yönelik algımızı –onların nihai söz söyleyicisi olmasa da– törpülemek için keskinleştirilmiş bir farkındalık kullanıyor oluşumuz"du. Bununla birlikte şimdiye dek, Austin'in Fenomenolojik Hareketin fenomenolojisine yakın yeni bir adın paralelliğinin farkında olduğu yönünde bir kanıt yoktur ve diğer analistlerin ortaya koydukları soyutlanmış bu önerinin sürdürülmesi söz konusu değildi. En azından, son fenomenologların payına yakınlığın giderek artan bir farkındalığı söz konusudur, bunun asıl nedeni onların dil fenomenolojisiyle çok daha fazla ilgilenmeleridir.[12]

Geç dönem yazılarında Husserl fenomenolojik analizin muadili olarak sıklıkla "yönelimsel analiz" (*intentionale Analyse*) ifadesini kullanır. Aslında bu ikame yönelimsel referansın Husserl'in dikkatini yönelttiği fenomenlerdeki temel yapı olduğunun yalnızca bir düşünümüdür. Kendi başına bu ifade yönelen edimin (*noesis*) ve yönelinen içeriğin (*noema*) paralel çehrelerine sistematik olarak dikkatini veren bir analizden başka bir şeyi imâ

---

[11] "A Plea for Excuses", *Philosophical Papers*, 1961, s. 130.

[12] Bakınız Harold Durfee, ed., *Linguistic Analysis and Phenomenology*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.

etmez. Daha açık ifade edildiğinde, yönelimsel edimin ve yönelimsel gönderenin birbirine karşılık gelme biçimine odaklanmaktadır bu analiz. Öte yandan, Eugen Fink'in yorumladığı gibi, bu, yönelimsel edimlerin kurucu işlevlerini ortaya koyma girişimini imlemektedir. Bu türden daha iddialı yönelimsel analizi daha sonraya bırakacağım. Bu bölümde, yönelimsel analizi içeren fenomenolojik analiz fenomenlerin bileşenlerine ve düzenlenme biçimlerine göre onların yapısına dair genel bir incelemeyi temsil etmektedir sadece.

ÖRNEK: Bu fenomenolojik analiz, harekete geçirilirken ve kullanılırken ya da bir etkiye maruz kaldığında, verili olduğu hâliyle güç deneyimine nasıl uygulanabilir? Güç, harekete geçirilmiş bedenimize yayılırken ve daha sonra da ondan serbest bırakılırken, ya da dışarıdan bedenimize hücum ettiğinde, parçaların ve onların düzenlenişlerinin analitik ayrımına izin vermeyen süreğen bir fenomeni oluşturmaktadır. Bunun yerine fenomenal bedenin bütünü içinde belli bölgesine yayılır –örneğin "harekete hazır" kollar ve bacaklar. Dolayısıyla güç kollara bütünüyle dolar, yalnızca –anatomistlerin kasılmaya hazır çeşitli sinir ve kasları konumlandırdığı–önkısımlarında hiçbir şekilde görünmez. Ayrıca fenomenal gücümüz de belli bir vektörle belli bir hedef yönünde kutuplanmaz. Güçle-yüklü belli bölgelere, bu gücün dağılımını belirlemek amacıyla özellikle dikkat kesilmenin olanağını engellemez bu. Etkilenen bölgenin bu türden bir uyarıyla az ya da çok etkilenecek fenomenal bedenin diğer kısımlarıyla ilişkisi de gözlemlenebilir. Böyle yakın bölgelerin ya güçten düştüğünü ya da genel beden farkındalığımızın profilinde artık temsil edilmediğini keşfedebiliriz. Ancak böyle bir analiz tüm içsel beden bilincimizin, Paul Schilder'in yaptığı çalışmalarla açılmış olan ancak hiçbir şekilde yeterince incelenmeyen bir sahanın, analiziyle kısa bir süre sonra kaynaşacaktır. Bedensel güç-fenomenlerinin analizi için başka bir boyut hepsinin farklı derecelerde gösterdiği yoğunluklarına yönelik analizdi.

C. FENOMENOLOJİK BETİMLEME Böyle görülenen ve analiz edilen fenomenlerin "*fenomenolojik betimlemesi*" genellikle ve –bazı fenomenologlara göre özünde– önceki adımlarla genellikle birlikte ilerler. Yine de, bana öyle görünüyor ki bu sürecin kendine özgü doğası bir kural olarak yeterince ele alınmamıştır.

Aynı zamanda onun önemi de fazlasıyla vurgulanmıştır, fenomenoloji kabaca betimleyici bilim olarak tanımlandığında. Dolayısıyla fenomenleri görüsel ve analitik olarak incelemeden önce fenomenlerin betimlemesiyle başlama yönünde kesin bir tehlike söz konusudur. Fenomenoloji sessizlikle başlar. Fenomenlerin adamakıllı bir betimlemesini bulmaya çalıştığımızda fenomenlerin karşısında hakiki bir kafa karışıklığı ve öfkeyi deneyimleyen tek kişi fenomenolojik görmenin gerçekten ne anlama geldiğini bilmektedir. Betimlenecek şeyden emin olmadan önce betimlemelere hücum etmek fenomenolojinin ana tuzaklarından biri olarak bile kabul edilebilir. Betimleme öncelikle bir tahmindir. Ancak, fenomenolojinin giderek ortaya koyduğu üzere, tahmin yüklemleme-öncesi deneyimi varsayar. Bu yüklemleme-öncesi deneyim, iletişim adına betimlemelerden pekâlâ vazgeçemesek de bir ilk dikkati hak etmektedir.

Peki, öyleyse bu ulaşılan betimleme nedir? Fenomenolojik betimlemenin, doğasının, problemlerinin ve sınırlarının yeterli bir açıklamasını vermek için bütünüyle tatmin edici olmasa da vaad edici başlangıçların söz konusu olduğu genel bir betimleme teorisine başvurmak durumunda kalacağız.[13] Burada, fenomenolojik betimleme için özel bir öneme sahip olan bir kaç özelliği vurgulamak yeterlidir. Uzun bir süre önce Mill'in değindiği gibi, "betimlemek onunla (bireysel bir şey), kullanılan terimlerin herhangi birinin ya imlediği ya da çağrıştırdığı başka her şey arasındaki bağlantıyı teyit etmektir" (§ 3). Betimleme fenomenlerin bir tasnifine dayanmaktadır. Bu nedenle betimleme sınıf adlarının bir çerçevesini varsayar ve onun tüm yaptığı, hâlihazırda geliştirilen sınıflar sistemiyle ilişkili fenomenin yerini belirlemektir. Daha âşina olunan fenomenler için bu yeterli olabilir. Ancak yeni fenomenleri ya da eski fenomenlerin yeni çehrelerini betimlemek istediğimiz andan itibaren, diğer üyeleri en azından bazı benzerlikler ya da yapısal yakınlıklar gösteren sınıfların geniş çerçevesi içinde, onlara bir yer tayin etmekten biraz daha fazlasını yapabiliriz, çünkü onların ayırt edici özelliklerini adlandıramıyoruz. Elbette ki yeni sınıf adlarını öngörerek bu fenomenler için koordinatlar sistemini rafine etmek mümkündür ve zorunludur; an-

[13] Özellikle ilgi çekici olan, J. S. Mill'in *System of Logic* Kitap IV Böl. 1'deki bölümüdür (Gözlem ve Betimleme Üzerine). Ayrıca bakınız E. Husserl, *Ideas*, §§ 73-75, ve S. H. Toulmin ve K. Baier, "On Describing," *Mind* 61 (1952), 13-38.

cak bunların, yeni fenomenlerle bütünüyle tanışmadan ve iletişim kurmadan önce pek yardımı dokunmayacaktır. Bu arada değilleme yle yapılan betimleme bu fenomenlerin emsalsizliğini ve indirgenemezliğini en azından göstermenin genellikle en basit yoludur. Diğer tek yol sıklıkla imâ edici olan, ancak özellikle gerekli uyarılar olmadan sunulduğunda da tehlikelerden vareste olmayan metafor ve analojidir. Unutulmaması gereken şey fenomenolojik betimlemenin ana işlevinin dinleyenin fenomenlere dair kendi fiili ya da olanaklı deneyiminin güvenilir bir kılavuzu olarak hizmet etmesidir. Bu anlamıyla o, hiçbir şekilde bir yol göstericiden ya da daha iyi bir tabirle yönergeden fazlası değildir. Onun esas işlevi fenomenlerin kendilerine yanılmaz bir yol haritası sağlamalarıdır.

Bu bağlamda bahsedilmeyi hak eden betimlemenin başka bir özelliği betimlemenin, ve özellikle fenomenolojik betimlemenin, hiçbir zaman seçici bir fenomenden daha fazlası olamamasıdır: Herhangi bir nesnenin ya da fenomenin tüm özelliklerini, özellikle ilişkisel özelliklerini tüketmek imkânsızdır. Ancak seçicilik bir zorunluluk olmasının yanı sıra bir meziyettir de. Söz konusu fenomenin merkezi ya da belirleyici karakterleri üzerine yoğunlaşmamıza ve ilineklerinden soyutlamamıza bizi zorlar. Bu ölçüde betimleme hâlihazırda özlerin bir betimlemesini içermektedir, bir sonraki adım fenomenolojik yöntemimiz kapsamında değerlendirilecektir.

ÖRNEK: Yukarıda belirlendiği şekliyle, belli bir "güç"ü tanımlama girişimi ilk olarak bu gücün uygun bir cinsini ya da sınıfını bulma olanağını değerlendirmelidir. En genel sınıflardan ayrı olarak, daha spesifik hiçbir ontolojik kategorinin uygulanmadığı benzer "bir şey". Bağımsız bir entite ya da bir süreklilik anlamındaki bir şey ya da töz değildir bu, çünkü o açıkçası, bir organizmanın ya da bir uzvun bile sürdürebileceği şekilde, kendi başına varlığını sürdüremez. Harekete geçirilen, sarf edilen ya da uygulanan güç, içinde vuku bulduğu bedenle yakından ilişkili olarak ortaya çıkar hep; bu nedenle daima onun "taşıyıcısı" olan bir şeyin gücü olması anlamında bağlı bir varlıktır. Öte yandan, bu, basitçe şekil, değişim ya da ister daimî isterse geçici olsun hareket gibi bir nesnenin özelliği ya da durumu değildir. Zira o [bu nesnelere] yayılmaktadır. Yine de onu bir "madde" olarak tanımlamak da o denli yanıltıcıdır. O açıkçası *sui generis* bir entite, bir

şeye –yani özellikle, deneyimlediğimiz şekliyle bedenimize– bağlı olan dinamik, durağan-olmayan sözde-maddedir.

Peki o, karşılaştırılabilir entitelerle nasıl ilişkilidir? Belki de "güç" fenomenini Hume'un ve takipçilerinin saldırısından en başarılı kurtarma girişimi, onu "kasılma" açısından tanımlayan C. D. Broad'ınkiydi.[14] Bununla birlikte öyle görünüyor ki eşlik eden güç fenomeni olmadan da kasılma olabilir. Deneyimlendiği şekilde kasılma, örneğin bedenimizin gerilimlerinde, çok daha durağan bir şeydir; gevşeme [release] eğiliminde olan dinamik bir yüklenim [charge] aynı zamanda deneyiminin her zaman eşlik etmediği bir şeydir. Deneyimlediğimiz şekliyle güç "gerilimli" bir anda ya da "stres durumunda" maruz kaldığımız şekliyle gerilme deneyimiyle de hiçbir zaman birleştirilmemiştir. Bu, iki fenomenin özsel bir ilişkisini ve sık ilişkilendirilmesini engellemez.

Güç fenomeninin başka bir savunucusu G. F. Stout, onu etkinlik açısında yorumlamaya çalışıyordu. Ancak kullanılan çeşitli ifadeler arasında ayrım yapma yönünde kesin bir girişimde bulunmadan "etkin eğilim" gibi muadillerini de kullanmaktadır.[15] Bununla birlikte, Stout'un kavrayışının en önemli yönü güçte özünde etkilerin bir nedenini görmesidir. Güç fenomenolojisine nedensellik ve onun olanaklı algısı problemini doğrudan atfetmemek haddinden fazla önemli görünmektedir. Takdim etmeye çalıştığım şekliyle güç bir ilişki olmadığı gibi böyle bir ilişkiye dayanan ilişkisel kavram da değildir. Onu bedenimizde algılanan ilişkisiz bir entite olarak deneyimleriz. Gücün nedensel olup olmadığı ve nedensellik kavramını destekleyip desteklemediği ikincil bir meseledir. Bu sorun ele alınmadan önce gücün ayrı ve ilişkisiz bir fenomen olarak varolduğu ortaya koyulmalıdır. Güç fenomenolojisinin nedensel ilişki fenomenolojisiyle bu iç içe geçişi "zorunlu bağlantı, kuvvet, enerji ve güç"ü aynı kefeye koyan Hume'un takipçilerinin elini güçlendirmiştir.[16]

Güç, öyleyse etkinlik sürecinden ve elbette ki kendi dışındaki başka bir şeyin nedeni olma deneyiminden, farklı olduğu kadar kasılma durumundan da farklı olacaktır. İlk bakışta böyle bir betimleme yalnızca negatif olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak gücün kendisinden ayırt edilen fenomenlerle yakından ilişkili ol-

---

[14] *Scientific Thought*, s. 163 vd.

[15] *Mind and Matter*, Bölüm II.

[16] *An Enquiry concerning Human Understanding*, VII. Altbölüm, II. Kısım.

duğunu göstermenin en azından pozitif bir değeri vardır. Aksi takdirde tüm yapabileceğimiz, metaforlara başvurmak olacaktır. Ancak metaforik betimlemenin en azından sınırlı bir değeri vardır ve genellikle de yardımcı olmaktan daha çok yanıltıcıdır. Bu nedenle gücü bir tür bedensel salgılanmayla karşılaştırmak düşünülebilir. Öte yandan, güç açıkçası biyokimyasal bir madde gibi taşıyıcısıyla salgılanmaz/yayılmaz. Elektrik akımı modeli daha uygun görünebilir. Peki, elektriğe yönelik anlayışımız dolaysız deneyimimizin fenomenlerini ne denli aydınlatabilir? Belki de Leibniz'in "eylemde bulunma yetisiyle eylemin kendisi arasındaki bir orta" olarak "canlı güç" tavsifi hâlâ pozitif tanıma en fazla yaklaşan şeydir.[17]

Tikelleri tüm somutluğu içinde görüleme, analiz etme ve betimleme kendilerini Fenomenolojik Hareketin mensupları olarak düşünen tüm kişiler için ortak bir program olarak görülebilir. Bu onların söz konusu adımları aynı şekilde ve o denli iyi uyguladıkları anlamına gelmez. Aslında fenomenolojideki son gelişmelerde bunlara fazlasıyla güvenilmiştir ve hermeneutik yorum üzerine yapılan varoluşçu vurgu ciddi anlamda bununla karışmıştır. Öte yandan bu program kendilerini fenomenolog ilan edenlerle hiçbir şekilde sınırlı değildir. Dolayısıyla gestaltçılar ve diğer psikoloji grupları fenomenolojik yöntemin bu bölümüyle kayda değer bir anlaşma içindedirler ve onu geniş kapsamlı ve etkileyici şekilde uygulamışlardır. Ancak burası fenomenolojinin bu müttefiklerine hakkını teslim edeceğimiz yer değildir. Müşterek kaygılara değinmek yeterlidir.

2. *Genel Özleri Araştırmak (Eidetik Görü)*

Tikel fenomenleri görüleme, analiz etme ve betimlemeden çok daha fazla şüphe ve düşmanlık uyandırmış olan şey genellikle *Wesensschau* ya da eidetik görü olarak adlandırılan genel özler fenomenolojisidir. Fenomenolojk Hareketin yalnızca dışında-

[17] "De primae philosophiae emendatione" (*Opera*, ed. Gerhardt IV, 649). – Bununla birlikte, onun devam edişi ("Bu bir çabayı içermektedir ve böylece engelin kaldırılması dışında hiçbir yardımı gerektirmeyen kendine yönelik bir işleme dönüşmektedir.") fenomenolojik olarak çok daha şüphelidir.

kiler ve düşmanları değil, aynı zamanda Brentano ve Stumpf gibi bazı öncüleri ve gestaltçılar gibi sempati besleyenler de bu süreçten her söz edildiğinde rahatsız edici bir ironiyle ona sırtını dönerler. Ondan yalnızca yeni tür bir mistisizm olarak şüphe duyulmuyordu. Bir o kadar ciddi olan, Platonik bir "realizm"e bir bağlılığı imâ ettiği yönünde yapılan yanlış yorumdu.

Husserl'in nominalizme karşı verdiği mücadelenin tikellerin yanı sıra indirgenemez entiteler olarak "tümeller"i tanımasıyla sonuçlandığı kesinlikle doğrudur. Husserl'in "çokluk"taki "bir"in kâşifi olarak Platon'a hakkını teslim ettiği de doğrudur. Yine de genel özlerin ya da eidos'un tikel entitelerinkinden daha üstün ya da onlarla denk bir gerçekliği olmadığını, yalnızca "ideal" bir varlık olduğunu da aynı canlılıkla ifade etmiştir. Aslında geç dönem yazılarında Husserl bu ideal varlık kipini transendental öznelliğin kurulmuş başka bir icraatı olarak, dolayısıyla ona bağlı olarak, tarumlıyordu. Yine de başka hiçbir fenomenolog genel özlere dair daha büyük iddialarda bulunmamıştır. Bunun yanı sıra "eidetik görü" varoluşçu fenomenologlar tarafından önemsenmese de ya da yeniden yorumlansa da Hareketin yorumladığı şekliyle fenomenolojik yöntemin müşterek bir öğesini oluşturmaktadır. Sürecin kendisi devam ettirilebildiği ve ettirilmesi gerektiği müddetçe, olanaklı ikameler uğruna uygunsuz bir etiketten kaçınmanın bir anlamı yoktur. Yine de fenomenologlar bile sıklıkla "özlerin deneyimi" (*Wesenserfahrung*), "özlerin içgörüsü" (*Wesenseinsicht*) ve hatta "özlerin bilgisi" (*Wesenserkenntnis*) gibi daha az yüklü terimleri kullanırlar. Bu eşanlamlı kelimeler uzun vadede "özgörüsü"ne (*Wesensschau*) tercih edilebilir. Zira özlerin görülenmesini onları bilişsel olarak deneyimlemek ya da kavramaktan ayırt etmek için haklı bir neden yoktur.

Peki, az ya da çok yanıltıcı olan bu terimlerle kastedilen işlem nedir? Belirtik ve genel olarak uzlaşılmış hiçbir formül ortaya koyulamasa da, aşağıdaki, –belli örnekler konusunda "küçük [bir] değişiklik" (*Kleingeld*) yapma ihtiyacını ısrarla vurgulayan– özellikle Husserl'in bizzat uyguladığı şekliyle eidetik yöntemde imâ edildiği gibi ele alınabilir. Örneklendirici tikellerin önceki ya da eşzamanlı görüsü olmadan özlerin uygun bir görüsü yoktur. Bu tikeller ya algıda ya imgelemde ya da ikisinin birleşiminde verilebilir. Öte yandan bu, hakiki görünün zorunlu koşulu olsa da, elbette ki tüm içeriğini oluşturmaz. Genel özleri kavramak için, *numuneler olarak*, yani genel özü temsil eden örnekler olarak,

tikellere bakmamız gerekir. Dolayısıyla tekil bir gülün tikel kırmızısını kalkış noktası olarak kullanırsak onu genel olarak belli bir kırmızı tonunun örneği olarak görebiliriz. Ancak onu, örneklendiren bir kırmızı ve son olarak genelde kırmızı olarak da görebiliriz. Demek ki tikellerin görülenmesi genel özlerin kavranması için âdeta sıçrama tahtası görevi görmektedir.

Özlerin kavranması tikellerin görüsüne ve onların örnekler olarak yorumlanmasına ne eklemektedir? Kesinlikle genel özler ya da tümeller tikellerden farklıdır. Burada tümellerin fenomenolojik teorisine yönelik tam kapsamlı bir tartışma verilemese de, genel özlerin tikellerden farklı olan sui generis fenomenler olarak kavranacağından da en azından söz edilmelidir. Söz gelimi sıcaklığın doğası, hücre, bilinç ya da genel olarak iyiliği incelemeye giriştiğimiz durumlara atıfta bulunmak dışında, sonuçta bu noktayı tanıtlamak için yapılabilecek hiçbir şey yoktur. Bir tek, bu tür araştırmalarda gerçekleşen şey üzerine yapılan düşünüm daha da açığa-kavuşturmanın temelini sağlayabilir. Tikelden tümele, sayesinde ilerlediğimiz işlemden (ünlü "ideleştirici soyutlama" ya da "ideasyon") söz ederken, Husserl Alınanca *herausschauen* fiilini kullanır, ona "dışarı-atan görü" olarak çevrilebilecek yeni ancak düz anlamıyla savunulabilir olan geçişli bir çağrışım yükler. Tikel örneklerle başlayan ve âdeta onların içini gören bu neolojik yorum genel tipi tasarlama biçimimizi tanımlamak için de pekâlâ kullanılabilirdi.

Husserl'in ötesine geçerek, sayesinde tikelden genel özlere ilerleyebileceğimiz başka bir yolu ortaya koymak istiyorum. Bu yol tikel fenomenlerin benzerliklerinin düzenine dayanan devamlı bir dizi hâlinde sıralanmasından ibarettir. Bir dairede kromatik renkleri sağlayabilme biçimiyle örneklendirilebilir bu. Böyle her bir toplanmanın içerikleri aslında algıdan ve imgelemden gelir. Bir sonraki evre bu dizilerden bazılarında, özellikle niteliksel olanlarda, belli fenomen gruplarının düğüm noktaları ya da fenomenler silsilesindeki köşe noktaları olarak ortaya çıkan özekler [cores] etrafında toplandığı yönündeki gözlemdir. Bunlar, örneğin saf renklerdir. Çevreleyen renk tonları saf renklere yakınlıklarına göre ayrı gruplarda "bir araya gelir". Bu biraradalıkta keyfi hiçbir şey yoktur, zira o, "doğal" yakınlıklara dayanmaktadır. Keyfi kesitler yerlerini yalnızca böyle birtakım toplanma noktaları arasındaki geçiş bölgelerinde bulurlar; bu bölgelerde herhangi bir sınır gerçekten de özünde yapaydır.

"Doğal" bir grupta birbirine bu şekilde bir araya gelen fenomenlerin konfigürasyonunun, hakiki "iyi gestalt"ın konfigürasyonuyla karşılaştırılacağını ortaya koyuyorum.

Şimdi, tikel fenomenler ne zaman bu tür bir yakınlık gösteriyorsa, söz gelimi tüm kırmızılar bu şekilde bir araya geldiğinde, ona temel teşkil edenin tüm hepsinin değişen derecelerde paylaştığı ve hepsinin bir anlamda somutlaştığı müşterek bir model ya da öz olduğu gerçeğini pek göz ardı edemeyiz. Kırmızıları kırmızı olarak görürken kırmızılığı, yani onların hepsinde örneklenen genel özü de görürüz. Şimdi bu tikelleri genel özü görmeden görmek kesinlikle mümkündür. Ancak onların tikelleştikleri genel özleri görmeden onları *tikeller olarak* görmek mümkün değildir. Dolayısıyla olan şu ki yapısal yakınlıkları içlerinde tikelleri görme temeline dayanarak onların yakınlıklarının, model ya da özünün temelinin de farkında oluruz.

ÖRNEK: "Güç" genel özünü görüsel olarak kavrama girişimi, çıkış noktasını bedensel gücü deneyimlediğimiz tikel durumlardan almak zorundadır. Kıvırmak, fırlatmak, atmak, itmek, saldırmak, bağlamak, sondalamak; ya da ters yönde girmek, sürüklemek, çekmek, sarsmak gibi tipik dinamik deneyimler silsilesi içinde bu gibi durumların bir dizisini sıralamak yararlı olabilir. Karşılaştırma yoluyla, bu dizilere yönelmek, çekici hissetmek, eğilimli olmak gibi deneyimleri, özetle güç fenomenini en gelişmiş hâliyle henüz göstermeyen süreçleri ekleyebiliriz. İlk iki diziye dayanarak onların tümünde yansıtılan hâkim özü ve yapısal benzerliği kavrayabiliriz. Elbette ki "güç" fenomenini kavramak için, bu süreçlere değil, onlara yayılan ve onlarla ifade edilen faktöre yoğunlaşmalıyız. Bu hâkim dinamik faktör, ya bütünüyle eksiktir ya da eğilimlerin yalnızca çeşitli derecelerini içeren ancak henüz ayrı güç fenomenlerini içermeyen son söz ettiğimiz dizide henüz bütünüyle şekillenmemiştir.

Bu genel özlerin görüsel kavranışını açıkçası, tikel fenomenler durumunda görüden ayırt ettiğimiz işlemlerle aynı analiz ve betimleme işlemleri takip eder. Aslında, burada da bu üçü genellikle aynı kefeye konulur, zira onlar tikellerin fenomenolojik araştırması seviyesindedir. Yine de ilkece görüden kopmalıyız ve genel özlere giren öğelerin analitik olarak ayırt edilmesi uğraşından ayrı olarak çalışmalarımızı yürütmeliyiz, geometricilerin söz

gelimi genel "üçgen" özü durumunda yaptıkları şeydir bu. Bu ikinci işlemden, betimleyici kavramlarımız çerçevesi içindeki böyle genel bir özün yerini belirlemeyi içeren betimleme uğraşını uzak tutmalıyız. Ancak bu iki ek işlem tikeller durumunda incelediğimiz süreçlerden ilkece farklı değildir. Bu bağlamda tüm ihtiyaç duyulan şey bu vesileyle önceki tartışmamızın hatırlatılmasıdır. Benzer bir şekilde, genel "güç" özünün ayrıntılı bir analizinden ve betimlemesinden kaçınacağım. Örneğimizin eksiksiz gelişimi elbette ki müşterek özü somutlaştıran tüm fenomenler alanını içermelidir.

3. Özsel İlişkileri Kavramak

Kendinde bir entiteyi analiz etmek bizi yalnızca onun bileşenleriyle aşina kılar. Ancak özlere yönelik fenomenolojik çalışma daha fazlasını başaracağı iddiasındadır. Aynı zamanda bu özlerle alakalı belli özsel ilişkilerin ya da bağlantıların (*Wesenszusammenhänge*) keşfini de içermektedir. "Özü gereği (ya da: doğası gereği)" ya da "özüne aittir (ya da özünün parçasıdır)" gibi tabirleri kullandığımızda bu tür bir ilişki içerilmektedir; ayrıca "özsel olarak" zarfı genellikle bu tür ilişkilere işaret eder.

Şimdi bu özsel ilişkiler aslında iki türdür: Kimi özler arasındaki ilişkiler ya da tek bir öz içindeki ilişkiler. İlkiyle başlayacağım.

i. Bir öz içindeki içsel ilişkiler durumunda, onun bileşenlerinin ona özsel olup olmadığı sorusuyla ilgileniriz. Bu nedenle, üçgen söz konusu olduğunda üç kenarı, üç açısı ve bu kenarların ve açıların belli şekil ve boyutlarının onlar için zorunlu olup olmadığını ya da "üçgen" özünün onları gerektirip gerektirmediğini ya da onların sadece bununla uyumlu olup olmadığını belirlemek durumundayız. Aşağıdaki gibi bir soru ortaya çıkacaktır: Bu öğeler olmadan bir üçgen başka bir figürden ziyade bir üçgen olabilir mi hâlâ? Ya da figür birbiriyle uyuşmayan şeyleri içereceği için, bu öğeler olmadan bir figür özsel bir olanaksızlık mı olacaktır?

Bu tür soruları çözme yolu Husserl'in "özgür hayalgücü varyasyonu" (*freie Variation in der Phantasie*) olarak adlandırdığı, ancak hâlâ daha eksiksiz bir analiz ve betimlemeye ihtiyaç duyan bir işlemdir çoğunlukla. Bu iki şeyi içerebilir: (1) Belli bileşenleri bütünüyle terk etme ya da (2) onları başkasıyla ikame etme girişimi. İmgelemdeki bu tür deneyler olası üç sonuca yol açabilir:

Ya betimlenen anlamıyla öz, yani genel bir adın imlediği temel yapı, atlanan ya da ikame edilen-bileşenin özsel olmadığı bu türden bir atlama ya da ikame etmeden etkilenmeden kalacaktır (örneğin alfabetik semboller ya da belli boyutlar veya açılar veyahut da kenarlar); ya da bu türden bir dâhil-etmeme ya da ikame, kavranabilir olsa da, entitenin karakterini ya da gestaltını temelinden değiştirecektir (yani iki yüz seksen derecenin ötesindeki açıların artan toplamı onu iki boyutludan üç boyutlu bir üçgene dönüştürecektir; ya da bu, yalnızca toplam konfigürasyonu etkilemekle kalmayacak, aynı zamanda tüm özü "ortadan kaldıracak"tır, çünkü onun bileşenleri kendileri arasında bütünüyle uyumsuz olacaktı (örneğin açıları olmayan bir üçgenin ya da Öklit uzayındaki düzlem bir üçgenin açılarının toplamının üç adet yüz seksen dereceye eşit olması). İlk durumda söz konusu bileşen özü gereği kabul edilir ve onunla özsel olarak mümkün (özsel imkân) bir bağlantı içinde bulunur. İkincisinde, bu bileşen onun için nispeten zorunludur, yani belli bir öz sürdürüldüğü müddetçe (göreli özsel zorunluluk). Bileşenlerin kendileri aralarında bütünüyle uyumsuz olduğu üçüncü durum mutlak özsel zorunluluk durumudur.

Hayalgücünün varyasyonu yönteminin sonuçlarına dayanan içgörüler sıklıkla özsel içgörü (*Wesenseinsichten*) olarak adlandırılır. Bağlantılara yönelik bu türden özsel içgörülerin, rahatsız etmeye değmeyecek şekilde, basitçe analitik bilgiye ilişkin durumlar olduğundan şüphe duyulabilir. Analitik bilgiyle, analiz edilen terimlerin tanımları gereği doğru olan önermeler kastediliyorsa, özsel içgörü kesinlikle analitik değildir. Zira onlar terimlere değil, terimlerin kastettiği "anlamlar"a atıfta bulunurlar. Ancak özlerin analizini kavramların analiziyle ikame edersek, özsel içgörüler bir özü bileşen parçalarına ayırmaktan daha fazlasını içerir. Zira araştırmaya çalıştığımız şey özgür hayalgücü varyasyonuyla açığa çıkarıldığı şekliyle zorunluluğu, olanağı ya da olanaksızlığı içinde onların arasındaki bağlantıdır.

Bu açıkçası "sentetik" bilgi durumudur.

ÖRNEK: "Güç" genel özünün yapısına dair özsel içgörüler güç fenomenlerinin daha önceki analizinde yapıldığı şekliyle onun içindeki bileşen öğelerin önceki ayrımına dayanmak zorunda olacaktır. Fenomenal bedenimizde göründüğü şekliyle güçlerin profillerindeki uzaysal bölgeleri ayırt ettikten sonra, bu

bölgelerin ilişkisini imgesel olarak değiştirmek ya da onları çıkarmak zorunda kalınız. Bu şu türden içgörülere yol açabilir: Özü gereği güç bir bölgeye yayılır; özü gereği bir yoğunluğa sahiptir, özü gereği artabilir ve azalabilir; özü gereği, hiçbir zaman mutlak bir maksimuma ulaşamaz.

ii. Bazı özler arasındaki özsel ilişkiler de imgesel varyasyon süreciyle tesis edilir. Bir özü sabit tuttuğumuzda onu diğer çeşitli özlerle birleştirmeye çalışırız, onun bazı ilişkili olduğu şeyleri bir yana atarak, diğerlerinin yerine onları koyarak ya da şimdiye dek onlarla birlikte karşılaşmadığımız özleri ekleyerek. İlişkili özlerin dâhil edilmemesi ya da ikame edilmesi nerede imkânsız olursa olsun, özsel bir zorunluluğu –birbiriyle en azından uyuştukları noktada, özsel bir olanak olarak– teşhis ederiz; birbirlerini ittikleri noktada özsel olanaksızlık. Böyle bir ilişkinin standart örneği renk özleriyle yayılım özler arasındaki ilişkidir. Bu durumda renk, onun özünde yayılımla ilişkili olmadığını gösteren yayılımdan ayrı olacaktır. Bir kural olarak yeterince fark edilmeyen şey tersinin geçerli olmamasıdır: Yayılım renksiz de hayal edilebilir, örneğin saydam bir ortam durumunda. Dolayısıyla yayılım özünde renksiz mümkündür ve renk de onu gerektirmez. Bu örnek özsel bağlantıların hiçbir şekilde simetrik olmadığını ortaya koymaktadır. Yine de her durumda o daima –özsel ilişkilerini belirleyen– birbirleriyle ilişkili özlerin özsel doğasıdır.

Bir öz içindeki özsel ilişki analitik bilginin ilişkisini hatırlatırken, çeşitli özler arasındaki ilişkiler sentetik bilgi fikrini imâ etmektedir. Bununla birlikte, burada tekrar hatırlatılması gerekir ki önermelerle ya da bilgiyle ilgilenmiyoruz, onların ontik gönderenleriyle ilgileniyoruz. Sonuç olarak, söz konusu olan şey bir kavramda varolan ya da onda "içerilen" değil, göndereninde içerilendir. Dolayısıyla özsel ilişkiye uygulandığı şekliyle tüm ayrım olsa olsa yanıltıcıdır. Söz konusu sorun çeşitli özlerin yalnızca onlardan birinde içerilmeyen, ancak onların birlikte gerektirdiği ilişkiler içinde bulunmasıdır. Tekrardan bu ilişkiler en iyi, ilişkinin bileşenleri imgelemde değişikliğe uğratma girişimiyle keşfedilir. Çeşitli özler arasındaki ilişkinin onların ortak özleriyle belirlendiği olgusu aynı zamanda göstermektedir ki onlar izole olan şeyler değildir, yalnızca yapay olarak koparıldıkları bağlamlara özsel olarak aittirler. Renk ve yayılım ayrı özler değildir, özlerin özsel ilişkilerini ihata eden daha geniş bir model içine yerleştirilir.

Özsel ilişkilere –ister içsel isterse de dışsal olsun– yönelik bu içgörülerin mantıksal ve epistemolojik temeli nedir? Onlar nasıl mümkündür? Özsel içgörülerin bile tikellerin görüsüne dayandığı olgusu bunun kabaca empirik bir tümevarım vakası olduğunu imâ edebilir. Bununla birlikte, mahrem ya da paylaşılan deneyimlerden yapılan tümdengelim ki özünde sınırlıdır ve özellikle –özsel içgörünün dayandığı– birkaç basit durumda böyledir, ele alınan içgörülerin alametifarikası olan genellik ve zorunluluğu hiçbir şekilde sağlayamaz. Bu olgu özsel görünün çokça övülen ve alay edilen a priori bilgiyle ve özellikle onun sentetik türeviyle ilişkili olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. "A priori" ifadesi açık olup belki de özsel ilişkilere yönelik içgörüleri adlandırmak için çok az serbest bir şekilde kullanılsa da, en azından genellikle a priori bilgiye atfedilmeyen iki özelliğe dikkat çekilmeli.

i. Fenomenolojik a priori içgörü bizim yalnızca deneyimden bildiğimiz fenomenlere atıfta bulunur, bu terimi yalnızca geleneksel değil, aynı zamanda fenomenolojik olarak genişletilmiş bir anlamda kullanır. Deneyim bizi hâlihazırda hem renk hem de yaylımla aşina kılmasaydı, onların özsel ilişkilerine dair hiçbir a priori içgörüye ulaşamazdık. Bu anlamıyla a priori bir içgörü bu nedenle bir deneyim tipidir, ama bir fenomeni diğeri üzerinden belirsiz sayıda tekrarını beklemeden okuyabileceğimiz dikkate alındığında, fenomenler arasındaki bağlantının yapısal bir anlayışını bize veren bir deneyim.

ii. Böyle bir içgörü salt "düşünme"yle ya da görüsel-olmayan işlemler anlamındaki akıl yürütmeyle elde edilemez. Husserl'in "kategoryal görü" adını verdiği duyusal-olmayan bir görü tipini gerektirir.[18] Dahası, bu içgörüleri elde etmek için, "özgür imgelem"imize, elbette ki fazlasıyla sistematik bir şekilde ilerlemesi gereken bir imgelem, başvurmak zorundayız. Yine de özsel ilişkilere dair a priori içgörüler yalnızca mantıksal işlemlerdir. Bu içgörüler deneyimi ve onunla ilişkili görüsel süreçleri kullanmak zorundadırlar. Yine de Kant'ın kullandığı anlamda salt a priori görüler değillerdir, çünkü imgeleme başvurmak zorundadırlar.

[18] W. E. Johnson'un "görüsel tümevarım" kavrayışının ciddi anlamda özdeş bir kavrayışı (*Logic*, II. Bölüm, VIII. Kısım) 1922'ye dek ortaya koyulmadı.

Dolayısıyla özsel ilişkilere dair içgörüler açıkçası *sui generis* bir işlemdir. Kendine özgü tuzakları da içermektedir. Aceleyle yapılmış genellemeler, özsel içgörüler alanında dahi gerçekleşir. Scheler ve Sartre gibi fenomenologlar da Husserl'in fenomenler arasındaki özsel bağlantılar hakkındaki çok kapsamlı iddialarını sıklıkla ortaya koymadan önce, özlerin imgesel varyasyonunu onun buyurduğu kadar sistematik ve sabırla yapmada başarısız olmuşlardır.

ÖRNEK: Güç-fenomenine yönelik örnek bir durum, onun diğer özlerle olan kimi özsel içgörülere izin verir. Bir kere, renk gibi güç de kendi başına varolamaz. O özü itibarıyla –âdeta onun doldurduğu ya da canlandırdığı– bir "taşıyıcı"ya içkindir. Söz gelimi bedensel güç durumunda böyle bir güç bir eyleme geçen ya da hareket eden veyahut da başka bir gücün vurmasıyla hareket eden koldur. Dolayısıyla güç, teknik anlamda töz olarak adlandırılan şeyden, yani kendinde ve kendiyle kavranabilen bir entiteden temelde farklıdır. Bununla birlikte, gücün renk gibi sadece geçici bir özellik olduğu anlamına gelmez bu. Onun özsel karakteristiklerinden biri müstakil olmayışıdır. Özgün bir anlamda kendinin ötesine geçer; O özünde "geçişsel" ya da atılgandır. Dolayısıyla karşılaştığı diğer nesnelere yönelmiştir. Öte yandan, her gücün özünde kendi dışındaki etkilerin bir nedeni olarak eylemde bulunduğunu iddia etmek ya da onu bir nedenle özdeşleştirmek pek yerinde değildir. Bu etkiye dair aceleyle yapılan çıkarımlar aslında kendinde gücün uygun görüsel bir kavranışıyla karıştırılmıştır. Haklı olarak iddia edilebileceğimiz, güçlerin çevrelerine "taşma" ya da yayılma eğilimi içinde olması ve hatta etkide bulundukları nesnelerle ilişkili olarak nedensel olma *eğiliminde* olmalarıdır.

4. Görünme Kiplerini Gözlemlemek

Fenomenoloji, ister tikel isterse de genel özler olsun yalnızca görünen *şey* anlamındaki fenomenlerin incelemesi değil, şeylerin görünme *biçimi*nin de incelenmesini içerir. Elbette ki fenomenologlar fenomenolojik araştırmanın bu yönüne aynı derecede dikkat etmemişlerdir. Ancak Husserl'in çalışmalarında bu yön *Logische Untersuchungen*'le başlamak suretiyle öne çıkmaya başlamıştı. Burada yönelimsel edimlere yönelik çalışmalar yönelimsel nesnelerin görünüş biçimlerine (*Erscheinungsweisen*) özel bir vur-

gu yapıyordu. Açıkçası, bu bağlantıda imlendiği şekliyle, görünüşle görünen şey arasındaki karşıtlık; görünüş ve aslında bilinemez kendinde şey olabilen gerçeklik arasındaki karşıtlık değildir. Burada söz konusu olan, hiçbir şekilde bilgimizin ötesinde olmayan bir nesnenin bize kendini sunma biçimidir yalnızca. Bu görünme biçimleri görünen şeylerle olan zihinsel meşguliyetimizde genellikle göz ardı edilir.

Veriliş kipine yönelik bu özel çalışmanın önemini merak edebilirsiniz. Buna verilecek en açık yanıt hakiki felsefenin, yalnızca fenomenoloji değil, sahih hiçbir fenomeni –bilgisinin sahip olabileceği fiili ya da olanaklı kullanımı ne olursa olsun– göz ardı etmek için nedeni ya da hakkı yoktur. Ancak veriliş biçimlerine yönelik titiz bir çalışmanın epistemolojinin belli problemlerini aydınlattığına inanmak için kesin bir nedenimiz de vardır. Dolayısıyla farklı tipler ve veriliş katmanları arasındaki ayrımın doğrudan ya da dolaylı doğrulamaya yönelik soruları açığa kavuştururken çokça yardımı dokunabilir.

Aslında, veriliş kiplerine dair titiz bir çalışmanın ayırt etmesi gereken ve fenomenologların bile her zaman kendilerini yeterince ayırmadıkları görünüşün en az üç farklı anlamı bulunmaktadır:

i. Nesneyi bir bütün olarak tanıdığımız verili nesnenin görünümü ya da çehresi. Dolayısıyla katı ve geçirimsiz bir küpün bize verilişi onun yalnızca önü (ya da üstü) ve muhtemelen diğer taraflarının bir ya da ikisidir, buna karşın onun arkası ve iki tarafının asgarisi ve dört tarafının azamisi bizden gizlenmiştir. Bu, empirik olgu ve genelleme meselesi olarak değil, temel nedenlerden ötürü böyledir. Yine de verili olan sadece nesnenin yanları değildir. Zira onlar eksik tarafları için "boş pek çok [taraflarıyla]" tek bir küpün çehreleri olarak verilir. Sonuç olarak küp fenomenalizmin düşündüğü gibi yalnızca yanal fenomenler dizisine indirgenemez. Onlar*da* ve onlar *aracılığıyla* küp onların belirli yerlerini kazandıkları kapsamlı bir yapı olarak ortaya çıkar. Başka bir deyişle küpün yanları –âdeta içine gizlendikleri– özdeş katı bir nesneyi bize sunduğu ölçüde şeffaftır.

ii. Nesnenin görünüşü perspektifi olarak "deforme olmuş" ya da yan taraflarının algılayana sunduğu çarpıtılmış bir görüş olabilir –Husserl bunun için, belki de en iyi "perspektifi dönüşüm" olarak çevrilebilecek "*Abschattung*" tabirini kullanıyordu. Demek ki küpün, bize dönük olan tarafın dışındaki, görünen taraflarından herhangi biri yine de –perspektif görünümünün kurulduğu

kenarın kare şekline doğru âdeta şeffaf olan– bir yamuğa perspektiflenir. Dolayısıyla, tasarlanan nesnenin gerçek boyut ve şekli söz konusu olduğunda yanıltıcı olmaktan uzak olan böyle perspektifi deformasyonlar nesnenin özdeş şekil ve boyutunun sürdürüldüğü araçların ta kendileridir.

Uzaysal perspektiflenmeler [shadings-off] hiçbir şekilde söz konusu nesnenin "görünüşü"nün bu türden perspektifi değişimlerinin tek türü değildir. "Shading" [gölgelenme] adının imâ ettiği gibi, ilksel değişimler ışık ve renk alanında meydana gelir. Bir nesnenin özdeş rengi kendini farklı bir ışıkta farklı bir renkle sunar. David Katz'ın gösterdiği gibi, aynı renk doğrudan ve dolaylı ya da suni bir aydınlatma altında farklı; parlak gün ışığında ve gölgede farklı görünmektedir. Yine de bu farklı "perspektifler" aynı rengin görünüşleridir. Aynı renk kendini görme ve dokunma gibi oldukça farklı perspektiflerle sunabilir. Örneğin özellikle bu görünüşlere odaklanan perspektif sanatında teknik ressamın ya da ressamın uyguladığı özel türde bir düşünümü gerektirir.

iii. Bu görünüş tipinden farklı olan, açıklık kipleri olarak adlandırılabilen şeydir. Aynı taraflarla ve aynı perspektifte görünen aynı nesne hâlâ oldukça farklı açıklık ve seçiklik dereceleriyle verilebilir. Bu özellikle fenomenal alanımızın çevresel bölgelerine uygulanabilir, bu fenomenal alanda saçaklar ve haleler algımızın odaktaki bölümünü çevrelemektedir. Burada bir pus ya da örtüyle karşılaştırılabilir olan şey görünenle algılayan arasına girer. Bu açıkçası görünen nesneye kendini iliştirmez, ancak ona dair algımızla bağlantılıdır. En azından genellikle kir gibi belirsiz bir nesneyle sis içinden verili olan belirli bir nesne arasında nasıl ayrım yapılacağını çok iyi biliyoruz. Kimi zaman belirsizliğin kol gezdiği yerlerde emin olmayabiliriz. Ancak bu türden şüphe durumları ilkece farklı şekilde ortaya çıkar. Bu anlamıyla görünüşler izlenimci ressamların özel olarak ilgisini çekmiştir. Buna karşın, post-izlenimcilikle "büyülü gerçekçilik" gibi tarzlar, görünen nesneyle algılayan arasındaki ortamın mutlak şeffaflığı ve açıklığı lehine görünüşün bu bütün boyutunun bastırılmasını özellikle vurguluyordu.

ÖRNEK: Güç de böyle çeşitli görünüş kiplerinde verilebilir. O âdeta farklı tarafları gösterebilir. Dolayısıyla bir güçle "karşı-karşıya" geldiğimizde ya da onunla "burun buruna" geldiğimizde, güç "onun ardında" olduğumuz durumdakinden farklı gö-

rünmektedir, örneğin onu serbest bıraktığımızda ya da yandan seyrettiğimizde. Tüm bu çehreler bize bütünün eşit ölçüde iyi bir fikrini vermez. Ancak tüm bunlar aracılığıyla, dinamik yön faili olan "güç"ün her yanına sirayet eden öz kendini gösterir.

Bunun yanı sıra güç, algılayanın durumuna bağlı olan çeşitli perspektiflenmelerle görünebilir. Etkileyenin tarafından farklı etkilenenin tarafından farklı görünmektedir. Yalnızca görsel değil, aynı zamanda akustik, dokunsal ve kinestetik çehreleriyle de algılanabilir. Hızlandırılmış bir hareketi görmek belki de en çarpıcı şekilde bunu ortaya koymaktadır. Hareket eden bir bedenin arkasında bıraktığı izler de böyledir. Benzer bir şekilde, titreşimler ya da artan ve azalan gürültü ve sesler gücün özellikle canlı izlenimini yaratır. Basınçlar ve hissedilen gerilmeler, güç deneyimiyle çakışmasa da yine de bunu iletebilirler, özellikle artıp azaldıklarında. Ancak basınç duyumu gücün hangi yanında bulunduğu konusunu hâlâ kararsız bırakmaktadır. Kişinin kendi bedenindeki gücün deneyimlenmesi durumunda, en çarpıcı deneyimler genellikle "kinestetik" başlığı altında bir araya getirilen dokunsal deneyimlerdir. Yine de onlar da hiçbir şekilde güç fenomenleriyle özdeş değildir. Daha öte belirlenmesi gereken, yalnızca belli koşullar altında bu türden uzaysal yer değiştirmeye yönelik duyumların da dinamik bir karakteri vardır.

Son olarak, güç fenomenleri çeşitli açıklık endeksleriyle görünür. Yıldızlı gökteki gibi çok yavaş hareketler güce dair açık imâları pek taşımaz, roketlerin hareketlerinin taşımadığı gibi. Göreli hareketlerin, hatta iki aracın birbirine göre hızlandırılmış hareketinin bile belirsizliği güç fenomenini de belirsizlik ya da tersinebilirliğin tuhaf alacakaranlığında bırakır. Açıklığın yokluğunun ya nesnel sınırın belirsizliğinden ya da algımızın belirsizliğinden kaynaklandığı yerde alışılageldik eşik problemleri vardır.

5. *Bilinçte Fenomenlerin Konstitüsyonunu Araştırmak*

"Konstitüsyon" Husserl'in fenomenolojisindeki kilit terimlerden biridir, özellikle yetkin evresinde. Ancak görmüş olduğumuz gibi, onun anlamı pek ele avuca sığmamaktadır. Konstitüsyon, bilincimizin nesnelerinin kuran edimlerin "icraatları" olduğu fikriyle transendental idealizminin temel kavramına dönüşmüştür. Şimdiki söz konusu terimi daha az emek gerektiren bir anlamda yorumlayıp kendimi –nesnelerin bu fiile göre bilinçte "kendilerini kurdukları" – söz konusu fiilin düşünümsel kulla-

nımıyla sınırlandıracağım. Böyle bir kavrayış epistemolojik bir yükümlülüğü içermemektedir. Bu nedenle, konstitüsyonel araştırma bizim için yalnızca bir fenomenin kendini kurma ve bilincimizde biçimlenme şeklini belirlemeye dayanmaktadır. Öte yandan, böyle bir "kristalleşmenin evrelerini belirlemek psikolojik ve özellikle olgusal olmayan bir vaka çalışması, yani somut bireylere gerçekte ne olduğuna yönelik bir çalışma anlamına gelmez. Böyle bir çalışmanın amacı konstitüsyonun adımlarının esas silsilesinin bir analizi yoluyla bilinçte konstitüsyonun tipik yapısının belirlenmesidir.

Böyle bir konstitüsyonun ilk örneği "resmi" yavaş yavaş zihnimizde şekillenen yeni bir şehirde yönünü bulma deneyimi olabilir. Geceleyin vardıktan sonra, ikamet ettiğimiz yere dönerken tüm kerteriz noktalarımızı yitirdikten sonra, oraya nasıl gideceğimize yönelik oldukça bulanık bir fikirle, kendimizi şimdiye dek daha önceki yaşam mekânımızla oldukça alakasız olan yeni mekân örüntüsü oluşturma uğraşıyla tuhaf bir yatakta uyanık bir hâlde bulabiliriz. Burası bu mekânın, arkamızda bıraktığımız ve hâlâ birlikte taşıdığımız dünya örüntüsünün içinde bir ölçüde yeniden-bütünleştirilene dek yavaş yavaş kurulma ve geliştirilme biçiminin araştırılacağı yer değildir. Belki de buradaki en önemli süreç yeni mekânsal örüntümüzün "boş yanları"nın söz konusu örüntü tortulaşana dek, genellikle –yönelimlerini yitirmenin, "kaybolma"nın ve benzer maceraların bir sonucu olarak ilk taslakları ortadan kaldıran pek çok hayal kırıklığından sonra neredeyse sağlam bir şekilde kendilerini kuran– koridorlar, merdivenler, sokaklar ve evlerle giderek daha çok "inşa edilmesi"dir.

Dünyanın "kendini-kurması"nın mukayese edilebilir durumları, örneğin tanıştığımız birinin kişiliğinin, sesini duyduktan, vs.den sonra ilk izlenimlerimizden, hareketlerine dair gözlemlerimizden başlayarak zihnimizde şekillenme biçiminde vuku bulur. Daha karmaşık ve anlamlı örnekler toplumsal fenomenlere dair algımızdan verili olabilir.

Bu konstitüsyonun normalde "kendiliğinden" ve "pasif" olduğu gerçeği belirtik düşünümlerin ve ilgili olmayan fenomenleri bütünleştirme girişimlerinin hemen ardından etkin bir konstitüsyon olanağını dışlamaz. Bütünüyle yönelimimizi yitirdikten sonra, mevcut örüntümüzün önceki dünyamızla tekrar bütünleştirilmesi için kayda değer bir çabayla kendimizi tekrar yöneltebileceğimiz bir durum fenomenal bir sahanın böyle maksatlı inşa

edici bir konstitüsyonun ne anlama gelebileceği yönündeki ilk emareyi sağlayabilir.

Ancak böyle bir konstitüsyonun bilinçli denetimimiz altında olmasından ya da olmamasından bağımsız olarak onun gelişiminde kesin bir örüntü vardır. Onun temel taşları daha temel türdeki algılardır. Bunlar daha geniş örüntüler altına düşer, zira algılarımız diğer algılarla ve algısal örüntülerin edindiğimiz birikimiyle ilişkiye girer. Bu yalnızca rastgele çağrışımların bir meselesi değildir. Zira bu bütünleşme yapısal "yasaları" takip eder. Onlarla "iyi gestalt" yasaları arasında kesin bir yakınlık vardır. Ayrıca onlar, yukarıda betimlendiği şekliyle özsel ilişkilerin karakteristik özelliklerini gösterirler.

ÖRNEK: Güç fenomenleri söz konusu olduğunda "fenomenolojik konstitüsyon" dinamik-olmayan nesnelerin ek bir güç karakterini kazanma biçimini gözlemleme anlamına gelir öncelikle. Dolayısıyla, bedenimizin harekete geçirilebilen parçalarındaki deneyimleri gözlemlerken bedeni normalde dinamik bir "yüklenim" [charge] olmadan buluruz. İçinde bulunduğumuz bedenimizdeki "yerler" olarak onların kabaca farkında oluruz. Bu karakter eyleme hazır hâle gelir gelmez değişmeye başlar. Belli bir gerginlik, bir "uyarı" beden bilincimizin odağına girdiğinde bu bölgeye yayılır. Ancak o zaman bile dinamik herhangi bir "yüklenim"e ihtiyaç uyulmaz. Bu çoğunlukla belli bir uzvun "sallanması" hissiyle ve güç fenomeninin gerilimden ve "uyarı"dan fazlası olarak kristallenmeye başladığı duruş hareketleriyle bağlantılıdır. Böyle hazırlandığımız bir hareketi başlattığımızda güç fiiliyata dökülür. Çeşitli derecedeki mukavemete karşı koyma ve onun üstesinden gelme deneyiminde, uygulanan güce yönelik fenomen kendini çok daha açık ve seçik olarak kurar. Dışarıdan maruz kalınan güç kendini biraz farklı bir şekilde kurar.

Bu gücün bize habersiz ya da önceden beklentiyle çarpıp çarpmasından bağımsız olarak, saldırı altındaki bedenimiz söz konusu olduğunda yer değiştirme ya da deformasyonla veyahut da bu yönde bir eğilimle birleştirilen muhtemelen acı verici olan ani bir baskı duyumunu fark ederiz. Kısa bir süre sonra tüm bedenimize sirayet eder ve âdeta sirayet eden gücün akımı içine çekiliriz. Güç [bedenin] içinde taşınırken, bu yabancı gücü diğer beden parçalarına bırakma eğilimindedir, güç soğurulacak kadar zayıf olmadığı müddetçe. Gücün bu tikel tezahürünün karakte-

ristiği, gerilime yönelik herhangi bir deneyimi içermemesidir. Söz konusu deneyimi, kabaca "ayaklarımızı yerden kesen" güçle alıp götürüldüğümüzde olduğu gibi, zayıf beklenmedik bir direnç gösterdiğimizde de belirgin hâle gelebilir.

6. *Varoluşa Yönelik İnancın Askıya Alınması*[19]

Fenomenolojik yönteme yönelik açıklamanın en başından ziyade neredeyse en sonunda fenomenolojik indirgemeden söz etmek indirgemenin fenomenoloji için giderek artan bir şekilde ana anahtara dönüştüğü Husserl'in net yönergelerinin göze batan bir ihlali olarak görünmelidir. Bu net "sapkınlık"ın bir müdafaası fenomenolojik indirgemenin, kendilerini başka bir durumda Fenomenolojik Hareketle aynı kefeye koyan herkes için müşterek bir zemini hiçbir zaman oluşturmadığı olgusundan elde edilebilir. Dahası, Husserl'in *Logische Untersuchungen*'in son kısımlarındaki en âlâ fenomenolojik analizlerinden bazılarını bu yönteme başvurmadan icra edebileceği tartışılabilir; son zamana dek bu yöntemi ilan etmemiştir. Son olarak, Husserl hiçbir zaman fenomenolojik indirgemenin anlamı ve işlevini belli ve kesin bir tarzda, onu kişisel olarak bile tatmin etmeyen bir şekilde formüle etmeyi başaramamıştır. Bu koşullar altında en güvenli yol, fenomenolojik yöntemin diğer evreleri için indirgemenin anlamına ve gelişimine dair nihai bir değerlendirmeye yönelik küçük bir imâda bulunduktan sonra indirgemenin asgari anlamını ortaya koymak gibi görünmektedir.

Husserl indirgemenin özgün ve temel anlamını bizzat matematiksel bir paranteze alma (*Einklammerung*) işleviyle ilişkilendiriyordu. Bu metaforun altında yatan fikir, gündelik deneyim fenomenlerini naif ya da doğal yaşamımız bağlamından koparmaktır, buna karşın onların içeriğini olabildiğince eksiksiz ve saf olarak koruruz. Bu fiili koparma süreci bu içeriğin varoluşuna ya da var-olmayışına göre yargıyı askıya almaya dayanır. Bu hiçbir şekilde, Descartes'ın yapmış olduğu gibi, onun varoluşunu ortadan kaldırana dek reddedeceğimiz ya da şüphe dahi duyacağı-

---

[19] Bakınız benim "Epokhé und Reduktion bei Pfänder und Husserl", *Pfänder-Studien* içinde, ed. H. Spiegelberg und E. Avé-Lallemant. İngilizce versiyon: "Is the Phenomenological Reduction indispensable? Husserl's and Pfänder's Replies" (1973), şimdi, 1979 tarihli bir ekle, *The Context of the Phenomenological Movement* içinde, ss. 62-82.

mız anlamına gelmez. Husserl transendental idealizmini geliştirdikten sonra hiçbir zaman bunu yapmamasına karşın, eninde sonunda varoluş sorununa dönebileceğimizi ve dönmemiz gerektiğini eklemeliyim. İndirgemenin bu negatif ya da "paranteze alma" yönüne, onun pozitif tamamlanışı olarak fenomenlerin varlıksal-olmayan ya da özsel içeriğine, yani neliğine münhasıran yoğunlaşma olanağı karşılık gelir. Onun pozitif yanıyla bağlantılı olarak Husserl fenomenolojik indirgemenin fenomenolojik araştırma için bütünüyle yeni boyutlar açacağı beklentisi içindeydi. Bu anlamıyla inancın askıya alınması fenomenolojik indirgemeyle kastedilenlerin tümü olsaydı, Husserl'in yönteminin bu kısmının muhteşem iddiaları pek anlaşılamazdı. Husserl'in felsefesinin gelişimiyle uğraştığım III. Bölümde, en azından –ilk yorumunda net olarak betimlenmeyen– bu aşamanın ek özelliklerini belirlemeye çalıştım. Bu özellikler bilincin, iddialara göre, fenomenleri sayesinde kurduğu tüm bu edimlerin sistematik olarak iptalini içermektedir. Sorgulanmadan kabul edilen bu türden edimler olduğu yönündeki imâ edilen varsayımdan ayrı olarak, fenomenolojik indirgemenin bu genişletilişinin başka bir değerlendirilmesi mevcut bağlamda pek tavsiye edilmeyecektir.

Bu durumlar dikkate alındığında, salt varoluşsal inançların askıya alınması manasında anlaşılan fenomenolojik indirgemenin işlevi ve olası değeri ne olabilir? Onun en açık kullanımı, verili olanın hakiki bir görüsünü, analizini ve betimlemesini kolaylaştırmasıdır. Zira o bizi, "sadece alışkanlıkla" elde edilen, dikkate değer olmayan şeyi ya da "yalnızca imgelemimizdeki"ni bir kenara atmamıza neden olan "katı gerçeklik"le alışılageldik meşguliyetimizden kurtarır. Bu, varoluşsal inançların askıya alınışının fenomenlerimizin önyargısız bir stoku için kaçınılmaz olduğu anlamına gelmez. Fenomenolojide en önemli şey gerçek ya da şüphe götürür olsun bütün verileri eşit olarak ele almak ve onlar korku duymadan ya da kayırmadan araştırmamızdır. İndirgeme tüm bunlara hakkını vermemize yardımcı olur, özellikle varoluşsal iddialara göre ilk etapta şüphe handikabı altında olanlara.

Aynı iddia nominalistlerin ve pozitivistlerin bu türden Platonik "varlık-atfetmelere" karşı yönelttikleri şüpheden ötürü tehlikeye atılan genel özler durumunda indirgeme için ortaya konulabilir. Burada da bu entitelerin olası ideal varlığınınki de dâhil olmak üzere, tüm varlık sorununun askıya alınışı kesinlikle onla-

rın yapılarının ve özsel ilişkilerinin tarafsız bir araştırması için en iyi hazırlıktır. Bununla birlikte, indirgemenin alenen icra edilişinin özsel görü pratiğinin zorunlu bir koşulu olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla ana "eidetik" bilim olarak matematik, bu olmadan ilerleyip gelişmişe benziyor. Aslında Husserl'in kendisi "eidetik indirgeme" ya da idealleştirici soyutlamanın fenomenolojik indirgemenin eklenen adımı olmaksızın matematik için yeterli bir temel teşkil edeceğini düşünüyordu, fenomenolojik indirgemeye eidetik bilimlerin nihai "transendental" bir değerlendirilmesi için ihtiyaç duyuluyordu yalnızca.

Görünüş kiplerini gözlemlemek tekrardan, varoluşsal inançların askıya alınışının fenomenologa dikkatini görünen şeylerle meşguliyetinden onların nasıl göründüğünün değerlendirilmesine yönelterek yardımcı olan bir adımdır. "Gerçek" ve "gerçek-olmayan" nesnelerin durumunu aynı düzeyde ele almak tüm bu durumlara eşit dikkat vererek dengeyi yeniden kurabilir. Öte yandan perspektif çizim, görünüşlerin önyargısız bir incelemesinin söz konusu indirgemenin açıkça icra edilişi olmadan mümkün olduğunu, aslında onun perspektifi olarak betimlenen nesneye olabildiğince yakın olmaya ve ona gerçekliğin görünüşünü vermeye yönelik bir ilgiyle çakışabileceğini göstermektedir.

Konstitüsyonel çalışmalar kendini bilincimizde kuran nesnenin otonom bir varoluşa sahip olup olmayacağı yönündeki soruyla başka yöne çarpıtılmamasından da faydalanabilir. Aslında, kurucu edimlerimizi böyle bir meşguliyet olmadan incelersek, bilincimizin ne denli fenomenlerin konstitüsyonuna katkıda bulunacağına cevap verebiliriz. Burada Husserl'in önceki indirgemenin zorunluluğuna yaptığı vurgu özellikle yerinde olabilir.

Bu kısa araştırmanın sonucu, görünüşe göre, ayırt ettiğim tüm adımlara yönelik açık seçik bir yardım yapılsa da fenomenolojik indirgemenin varoluşsal önyargıların olası çarpıtmalarına zaten bağışık olan bir araştırmacı için hâlâ vazgeçilmez olduğudur. Husserl'in, *Ideen*'de yayımlananlar dışında, kendi somut fenomenolojik analizlerinde bile indirgemenin icra edilişinin betimlenmekten ziyade imâ edildiği ya da varsayıldığı gerçeği bu hükmü teyit ediyor görünmektedir.

Bunun yanı sıra, belli bağlamlarda varoluş sorununun askıya alınmasının belli tehlikeleri olduğu da göz ardı edilmemelidir. İndirgeyici fenomenoloji insan varoluşuna yönelik sorular pahasına özlerle uğraştığı için göreve çağrılır. Dolayısıyla onun "var-

lık"ın ontolojik bir incelemesini yerine getiremeyecek denli uygunsuz olduğu ve insanın "varlığı" manasında, yani tüm girişimi "Varlıkla ilgilenmek" olan insan anlamında ele alınan "varoluş"u analiz edemeyecek denli uygunsuz olduğu bildirilmiştir. Bana göre bu suçlama abartılı görünmektedir. Zira "yönelimsel" yaşamımızın içeriğini oluşturan dünyanın varoluşuna yönelik inancın askıya alınmasından sonra bile, inanma edimlerini ya da bu edimlerin inandığı şekliyle varoluş karakterini incelemekten vazgeçmeyiz. O zaman bile gerçekliğe yönelik inançlarımızın fenomenolojisine ve bu fenomenolojinin parçası olarak, genel olarak gerçekliğin anlamına yönelik çalışmaya karşı hiçbir neden, aslında bu fenomenoloji yönünde herhangi bir neden yoktur. Benzer bir şekilde, böyle bir fenomenolojik indirgemede onun insanın özü için temel nitelikte olan varlığa duyduğu ilgiyi göz önünde bulundurmasını engelleyen hiçbir şey yoktur.

Bununla birlikte inancın bu geçici olarak askıya alınışı onun ortadan kaldırılışına dek katılaştığında ve askıya alınan sorunun daimî olarak ihmal edilmesine fark edilmeden yol açtığında askıya almanın icra edilişi risklidir ve gerçekten de fenomenlere yönelik yaklaşımı yanlışlayabilir. İndirgemeyi icra etmek bu soruya yanıt vermek için ihtiyaç duyulan tüm kanıtları bize sağlayabilir. Ancak indirgeme bizi ona dönmekten alıkoyamaz. İndirgeyici fenomenoloji epistemolojinin ikamesi olmadığı gibi nihayetinde metafiziğin de ikamesi olamaz. Gerçekliğe ve varlığa yönelik sorunun ciddiyetinden ve sürekliliğinden kaçış yoktur.

ÖRNEK: Güç-fenomeninin durumu, sınırlı fenomenolojik askıya alınışın meziyetlerini diğer pek çok örnekten daha canlı bir şekilde göstermektedir. Zira bu durumda tüm kavrayışın salt "kurgu", salt antropomorfizm olduğu yönündeki şüphe söz konusu fenomeni harap etmiş ve önyargısız bir empirizm davasına bile ciddi bir zarar vermiştir. Bu fenomenin varoluşsal statüsüne yönelik soruyu metodolojik olarak uzak tutmak bu tür terimlerin anlamına açığa vurabileceğimiz ve onların görüsel bir zeminini hazırlayabileceğimiz tek yol olabilir. Aksi takdirde güç fenomeni varoluşsal askıya almanın özel olarak ele alışını gerektirmez. Ancak belki de "gücümüzü harekete geçirmek" gibi tabirlerin "mitoloji" suçlamasını yöneltmeye özellikle uygun olduğunu belki de fark edebiliriz. Peki, tüm bunlardan sonra eylem için hazır olan bir beden parçamız yerinden koparıldığında ne bulabiliriz?

Ancak bunun bir mit olduğunu varsayın. Askıya almanın bize izin verdiği ve yapmamızı istediği şey tüm dikkatimizi bu "mit"e yöneltmek ve onu seyredip tanımlamamızı sağlamak, yani yaşanan bedenimizde deneyimlediğimiz ve güç fenomeninin bu bağlamda nasıl bir yere sahip olduğunun güvenilir bir izahını vermemizi olanaklı kılmaktır. İndirgeme, epistemolojik şüphelerin elimizi kolumuzu bağlamadan ya da güç fenomenlerinin "bilimsel" olanaksızlığına dudak bükmeksizin bizi yapılması gereken bir işten kurtarır.

7. *Gizli Anlamları Yorumlamak*

Yalnızca kayda değer bir tereddütle, fenomenolojik prosedürdeki nihai adımın olanağını takdim edeceğim. Bu tereddüt Husserl'in onu açıkça reddediyor görünmemesine rağmen, hiçbir zaman bunu teşvik etmemesinden değil sadece, aynı zamanda kullanılan yöntemin doğasını açıkça ortaya koymak için çok azını yapmış olmasından ötürüdür.[20] Onun en eksiksiz ve açık olarak gösterilmesi hâlâ Heidegger'in *Sein und Zeit*'ında bulunabilir.

Yine de Heidegger'in hermeneutik fenomenolojisinin etkisi, Sartre ve Merleau-Ponty tarafından değişikliğe uğratılmış olarak uygulanması ve Gadamer ve Ricoeur'ün hermeneutik üzerine yaptığı vurgunun giderek artması hermeneutik bir fenomenolojinin ne anlama geldiğini ve önceki adımlara ne ekleyebileceğini olabildiğince sarih ve anlaşılır biçimde açıklamayı önemli hâle getirmektedir. Söylemeye gerek yok, Heidegger şahsen onu ek bir adım olarak kavramıyordu, bunun özellikle nedeni, önceki adımlardan bile açıkça söz etmemesiydi; onun nazarında bunlar düpedüz yanıltıcı olmasa da onların Husserl'in fenomenolojik indirgemesi kadar kaçınılmaz olduğunu imâ ediyordu.

Hermeneutik belli fenomenlerin "anlamı"nı yorumlama girişimidir. Elbette ki ön-hermeneutik ya da "betimleyici" fenomenoloji bile anlamlara ilgisiz davranmaz. Aslında, yönelimsel yapılara yönelik tüm çalışma büyük ölçüde bilinçli edimlerin anlamının yorumlayıcı bir analizine ve betimlenmesine dayanmaktadır. Zira, fenomenolojinin gördüğü üzere, yalnızca amaçlı davranışımız değil, aynı zamanda tüm bilişsel ve duygusal yaşamı-

[20] Sarih eleştirel bir tartışma için bakınız Harald Delius, "Descriptive Interpretation" *PPR* XIII (1953), 305-323.

muz da anlamla ve anlamlı yönelimlerle doludur. Hiçbir betimleme onları dışlayamaz, onları göründüğü gibi kabul etmekten kaçınsa da. Dolayısıyla hermeneutik fenomenoloji farklı ve daha iddialı bir şeyi amaçlamalıdır: Onun amacı görümüze, çözümlememize ve betimlememize dolaysızca tezahür eden anlamların keşfidir. Dolayısıyla yorumcular dolaysız verili olanın ötesine geçmek zorundadır. Bu girişimde bulunurken, verili olanı verili olmayan, ya da en azından alenen verilmeyen anlamların bir işareti olarak kullanmak zorundadır. Böyle bir girişimin, betimleyici fenomenolojinin ortadan kaldırmaya çalıştığı açıklayıcı hipotezler türüne karşılık geldiğinden ve bu nedenle fenomenolojik ilkelerin bütünüyle terk edilişini imlediğinden şüphe duyulabilir. Onun fenomenolojik hakkını savunmak için, hermeneutik yorumun salt yapılandırmacı bir çıkarım meselesi değil, gizli anlamların örtüsünün kaldırılışının ya da olsa olsa fenomenlerin daha az erişilebilir katmanları –doğrudan açık olmasalar da örtüsünün kaldırılabileceği katmanları– hakkındaki öngörülerin görüsel bir doğrulanışı meselesi olduğu iddia edilecektir.

Heidegger'in insan varlığı (*Dasein*) analitiği ve Sartre'ın varoluşsal psikanalizi bu yorumların ana örneklerini teşkil etmektedir. Heidegger insan varlığının belli yapılarını, söz gelimi temel ruh hallerini, açıkçası dolaysız olarak tezahür etmeyen belli bir anlamın, yani varlık ve nihayetinde ölüme-doğru-varlık (*Sein-zum-Tode*) hakkındaki "ihtimam gösterme"nin (*Sorge*), emareleri (*Anzeigen*) olarak ele alır. Bu yorum daha sonraki teyit ya da bilgi olanağıyla hipotez bakımından öne sürülemez. Heidegger'in yorumları hakkında oldukça sinir bozucu olan, başka alternatiflere ya da eleştirel bir doğrulamaya izin veriyor görünmeyen apodiktik tonudur. Bu olgunun tek anlamlı izahı Heidegger'in, kendi açığa vurucu yorumlarının sonucu olarak, kendini O'na fenomenler hakkındaki sorgulanamaz hükümler olarak açığa vuran şeyi, onun yorumlayıcı incelemesine tabi kılındığı andan itibaren, yalnızca bildiriyor görünmesidir. Sartre'ın insanın varoluşsal tasarılarına yönelik analizi için de benzer bir iddiada bulunulmalıdır. Zira Sartre da insan varlıklarının temel tercihlerine atıfta bulunurken, böyle yorumların, fenomenlerin "şifresinin çözülmesi"ni talep eden görünün yoğunlaştırılmasının ve derinleştirilmesinin sonucu olarak, ortaya koyabileceği –ne türden olursa olsun– görüsel kendinden-apaçıklığa başvurabilir yalnızca.

Bu tür fenomenolojik bir yorumun ne denli ilerlemesi bekle-

nebilir? Açıkçası, anlamlar olduğu ve, elbette ki bu tür şifre çözücü bir yorumu gerçekleştirebilen ve buna ihtiyaç duyan anlamlar olduğu müddetçe. Heidegger için, bu türden bir yorumun temel sahası insan varoluşu gibi görünmektedir. Bununla birlikte, Sartre'ın "maddenin psikanalizi" en azından onun kadar gözü pek bir öncü için, psikanalizin "madde"nin bile az ya da çok gizli anlamlarını açığa çıkaracağını imâ eder. Heidegger bile insan varoluşu için Varlığın anlamını kendisine açımlayan Varlığa yönelik "açıklıklara" sahipti, zira insan Varlığa, Varlık da insana ihtiyaç duyar.

Adanmamış bir fenomenologun bu evrede fenomenolojiye yaptığı bu tür hermeneutik eklemenin lehine ne söyleyebilir? İnsan deneyimi ve davranışının tüm anlamlarının dolaysızca erişilemediğini kabul etmek için kesinlikle nedenimiz vardır. Fenomenoloji her zaman bunun farkındaydı ve dünyaya dair tasvirimizde odaklanılan açıklık alanların belirsizlik ve müphemlik halesiyle çepeçevre sarıldığı olgusunu dahi vurguluyordu. Bu halelerden bazıları geçici ve ilineksel değil, özseldi, bu tür bilginin tam da yapısına dayanıyordu. Söz konusu soru açıklayıcı hipotezlerden ayrı olarak, gizli anlamlara erişme araçlarımızın olup olmaması ve fenomenolojinin normalde dolaysız erimimiz ötesinde bulunan fenomenlere erişimimizi geliştirmenin yeni bir aracını, fenomenolojik disiplin ve titizliğin tüm standartlarını terk etmeden, bize özellikle sunup sunmadığıdır. Şimdiye dek, bu genişletmenin örnekleri çok da teşvik edici değildir. Her hâlükârda hermeneutiğin öngörüleri onlar üzerine görüsel açıklığın tüm ışığını tutacak olan bir açıklamayla denetlendikten sonra, "betimleyici" fenomenoloji kapsamının sahih bir genişlemesi için çok fazla ümit vaad etmektedir. Bunun dışında, tümevarımsal bilimlerde uygulanan hipotezlerin dolaylı bir doğrulanışı için standart bir yönteme başvurmalıyız. Her hâlükârda, Ricoeur tarzı önemli bir çaba, hermeneutik fenomenologların nüfuz edici ve çoğunlukla da şaşırtıcı yorumlarını içten, ancak eleştirel meslektaş fenomenologların doğrulayıcı karşı-kanıtlarına daha erişilebilir hâle getirmekle yükümlü olacaktır.

Bu anlamda ve bu ölçüde, betimleyici fenomenolojinin olası bir zenginleşmesi için kapıyı açık bırakmalıyız. Bunun yanı sıra, onun hermeneutik genişletilişini her olası başarıda istemek için iyi bir neden vardır. Daha önceki fenomenolojiye yönelik anlaşılır bir hayal kırıklığı ve tahammülsüzlük vardı, bunun nedeni,

betimleyici saflığında, sırtını insan varoluşuna yönelik problemlere ve muammalarla dolu bir evrende insanlık durumuna sırtını dönmüş olmasıydı. Böyle bir varoluşun ve evrenin içerebileceği anlamlar güç bela gün yüzüne çıkmaktadır. Şüpheli olsa da en umutlu olduğumuz şey mevcut kaynaklarımızı sonuna kadar kullanan bir yöntemde yatmaktadır. İster fenomenolog olsun ister olmasın, insanı kaçınılmaz sorulara verilecek en iyi cevabı, bir tek hiçbir şeyin olmadığı yönünde bir cevap da olsa, araştırmaktan hiçbir şey men edemeyeceğidir. Yalnızca insan en ince ayrıntısına dek elde edebileceği şeyi, zorlayıcı bir açıklık içinde muhtemelen yitirebileceğinin farkında olmalıdır. Hermeneutik fenomenolojinin en azından denemeye hakkı vardır. Ancak böyle bir deneme, başka güvencelerle desteklenmezse, fenomenolojik "bilim" adıyla anılmamalıdır. Belki de felsefe bayrağı altında bile bu işe koyulmamalıdır. Aslında, her ne kadar farklı nedenlerden ötürü olsa da Heidegger'in kendi çıkardığı bir sonuçmuş gibi görünüyor bu.

ÖRNEK: Hermeneutik bir yorumun güç fenomenolojisine ne gibi bir katkısı olabilir? Böyle bir girişim açıkçası deneyimlediğimiz şekliyle gücün yorumlayıcı bir okumaya izin veren ve talep eden anlamları içerdiği varsayımına bağlı olacaktır. Bu elbette ki yalnızca Leibniz ya da Schopenhauer'in ölçüsünde bir metafiziğin teşvik edebileceği fazlasıyla spekülatif bir varsayım olacaktır. Yine de bedenimizde deneyimlediğimiz şekliyle güç fenomenleriyle bağlantılı olarak daha sınırlı bir kapsamdaki değerlendirmelere girmek meşru olabilir. Bu güçlerin "ete kemiğe bürünmüş" bir insan varoluşuyla kullanılmasında ve sahip olunmasında altta yatan herhangi bir anlam olabilir mi? Elbette ki insan gibi bir varolan emrine amade olan güçlerden yararlanır. Onun için güç kaba bir olgudan daha fazlasıdır. Güç ne kadar sınırlı da olsa dünyanın bir bölgesi üzerinde insana bir kontrol ölçütü vermektedir. En azından biyolojik bir düzlemde, onun belli bir işlevi vardır. Bu, bedensel varoluş çerçevesi içinde bile gücün belli bir rol oynadığı ve dolaysız bir erişimimizin olmadığı bir anlamı içerdiği yönünde bir olanağın emarelerini verebilir. Ancak gücün ve özellikle de onu kullanımımızın, yalnızca hermeneutik bir yorumun açığa çıkarabileceği belli anlamları nasıl elde edebileceğimize gelince daha somut önerilerde bulunmakta tereddüt ediyorum. Bilinçli anlamların deneyimimizde bir feno-

meni upuygun bir şekilde izah etmediği ve içinde olageldiği tüm kalıbı açıklamadığı her yerde daha derinlere kök salan gizli anlamları araştırmanın bir ölçüsünün ve nedeninin olduğunu ileri sürmek yeterlidir. Ancak böyle bir iddia hermeneutiğin haklarını kurulu olduğu şekliyle görebileceğimiz anlamına gelmez. Zira bu, "anlam"a yönelik hermeneutik öngörülerimizin öncelikle görüsel bir doğrulamasıyla ancak fenomenolojik olarak gerekçelendirilebilen varsayımlara dayanmaktadır.

D. SONUÇ

Bu evrede okurun açık bir soruya yanıt vermeye hakkı vardır: Eğer varsa, yukarıda sunulduğu şekliyle fenomenolojik yöntem hakkında özgün olan şey nedir? Eğer varsa, diğer yöntemlerin onun kadar iyi gerçekleştiremeyeceği ya da daha iyi yapamadığı hangi katkıları yapabilir?

Bu sorulara yukarıda ortaya koyduğumuz şekliyle fenomenolojik yöntemin ana adımlarının kısa bir gözden geçirilişi yoluyla yanıt vermeye çalışacağım.

Tikel fenomenleri görüsel, analitik ve betimleyici araçlarla araştırmak diğer yaklaşımlarla, yani felsefi, bilimsel ve hatta sanatsal olanların kayda değer bir başarıyla altından kalktıkları bir şeydir. Bu uğraşa yönelik fenomenolojik yaklaşım söz konusu olduğunda ona özgü bir şey varsa, tedbirliliğinde ve Ockham-lı'nın usturasının indirgemeciliğine yapılan bilinçli bir meydan okumada bulunmalıdır.

Genel özleri araştırmak geriye dönüp bakıldığında kimi felsefi yöntemlerde benzer bir şekilde bulunabilir, her ne kadar "öz" adı her zaman bu bağlamda geçmese de. Aslında fenomenologlar fenomenolojik literatürde özlere yönelik varsayılan içgörülerin pek çok iyi örneğini kullanırlar. Burada tekrardan fenomenoloji bu araştırmayı daha bilinçli ve kararlı hâle getirmek için çok azını yapmıştır. Aynısı özsel ilişkileri kavrama hakkında da söylenebilir.

Görünüş kiplerinin metodik araştırması evresinde, fenomenolojik prosedürde daha özgün adımlardan birine ulaşırız. Fenomenolojinin ortaya çıkışından önce fenomenlerin bize veriliş kiplerinin çeşitliliğine ve onları algıladığımız uygunluğun azlığı ya da çokluğuna gösterilen özen varsa da azdır.

Fenomenlerin kendilerini bilincimizde tesis ettiği ve içsel gö-

zümüzün önünde yavaş yavaş kristalleştiği bir aşamaya yönelik çalışma hakkında özünde yeni olan bir şey de vardır. Psikoloji bu türden çalışmaların zeminini hazırlamış olabilir ve söz gelimi imgesel literatürde yararlanabileceğimiz pek çok materyal bulunmaktadır. Ancak sistematik bir türe yönelik çalışmaların fenomenoloji gibi bir yaklaşımla yapılması gerekir.

Varoluşa yönelik inancın fenomenolojik olarak askıya alınışının selefleri vardır ve hatta bunlar Husserl'in Şüphecilerin *epokhé*'sine yaptığı terminolojik çağrışımla imâ edilmektedir. Bu, özgünlük iddiasının yeni bir yoruma ve bu adımın metodik kullanılışına dayanması gerektiği ise başka bir meseledir.

Gizli anlamların hermeneutik yorumu fenomenolojik yöntemin sahih bir öğesi olarak kabul edildiği müddetçe, muhtemelen önceki adımların çoğunun iddia ettiğinden daha az özgünlük iddiasında bulunacaktır. Bu yöntemin savunucularının sıkça uyguladıkları psikanaliz yöntemlerinden ayrı olarak, metafiziğin sezgisel türlerinin "araştırma" [divining] yöntemlerinden pek çoğu arasında öncekiler de bulunmaktadır.

Dolayısıyla kademeli olarak değerlendirildiğinde fenomenolojinin bütünüyle özgün bir yaklaşım olarak ele alınabileceği iddiasında kesinlikle bulunulamaz. Onun evrelerinden bazıları, özellikle görünüş kiplerini gözlemlemek ve bilincimizde fenomenlerin konstitüsyonunu araştırmak oldukça yeni olarak nitelendirilebilir, ancak o, fenomenolojinin bu özel düzlemlerde en kayda değer katkıları yaptığından hiçbir şekilde emin değildir. Fenomenolojinin en azından araçlarından bazılarını diğer yaklaşımlarla paylaştığı alanlarda belli katkıları belirlemek çok daha kolaydır.

Bununla birlikte, belirleyici soru bir bütün olarak değerlendirilen fenomenolojik yöntemin yeni ve özgün bir yaklaşımı kurup kurmadığıdır. Ancak bu soru yukarıda ayırt ettiğim bu yöntemin bazı aşamalarının birleştirici bir fikre dayanan bir bütünü hâlâ oluşturabileceğini önceden varsayar. Bu savunulabilir mi? Eninde sonunda bu soruyla karşı karşıya geleceğiz.

Olumlu bir yanıt ilk başta belli negatif karakteristiklere işaret edebilir: Tüm düzeylerde fenomenolojik yaklaşım açıklayıcı hipotezlere karşıdır; o kendini görüsel bir görmenin dolaysız apaçıklığıyla sınırlandırır. Fenomenolojik yaklaşımın daha pozitif bir karakteri onun bu deneyimin şimdiye dek göz ardı edilmiş yönlerini ortaya koyarak deneyim dünyamızı zenginleştirme yö-

nündeki kararlı girişimi oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra, her şeyi tüketen çeşitlilik arzusunun arkasında daha derinlerdeki bir saik bile olabilir. Bu, fenomenlere duyulan saygı diye adlandırılabilir. William James bir zamanlar metafiziği "açık ve tutarlı düşünmeye yönelik alışılagelmedik inatçı bir girişim" olarak karakterize ediyordu. İnsan bu tanımı kullanıp genişletirken fenomenlere alışılagelmedik bir inatçılıkla bakma ve onlar hakkında düşünmeden bile onlara sadık kalma girişimi olarak fenomenolojik süreçlerin altta yatan birliğini tanımlayabilir.

Son olarak, bir bütün olarak fenomenolojik yaklaşımın özgünlüğü bu saikin baskın etkisine dayanmaktadır. Fenomenolojiyi diğer yöntemlerden ayıran şey fenomenolojinin geliştirdiği ve onlara eklediği özel bir aşama değil, felsefi girişimin önde gelen bir normu olarak felsefi saygı ruhudur. İndirgemecilik çağında bu normun ihlali, doğduğu zamanda fenomenolojinin *raison d'être*'sini oluşturuyordu. Onun süregelen önemi bu tinin diğer felsefelere ne ölçüde sirayet ettiğine bağlıdır.

EKLER

Almanya'da Fenomenolojik Hareketin Kronolojisi

Fransa'da Fenomenolojik Hareketin Kronolojisi

Anglo-Amerikan Dünyada Fenomenolojik Hareketin Kronolojisi

ÇİZELGE 1

ALMANYA'DA FENOMENOLOJİK HAREKETİN KRONOLOJİSİ

	Husserl	Pfänder	Scheler	Heidegger	Nic. Hartmann	Diğerleri	Önemli Olaylar
1900	*Logische Untersuchungen* I	*Phänomenologie des Wollens*	JENA'da Habilitasyon				
1901	*Log. Unt.* II GÖTTINGEN'de Profesörlük	*Privatdozent* MÜNİH	Husserl'le karşılaşır				
1902							Daubert Husserl'i ziyaret eder
1903							
1904		*Einführung in die Psychologie*					Husserl Münih'te
1905	"Phänomenologie des inneren Zeit-bewusstseins"						Seefeld Toplantısı
1906			Münih'e geçer				
1907	Lectures on "Die Idee der Phänomenologie"					Geiger'in MÜNİH'te Habilitasyonu	
1908							
1909					MARBURG'da Habilitasyon	Reinach'ın GÖTTINGEN'de Habilitasyonu	
1910			MÜNİH'i terk eder				

1911	"Philosophie als strenge Wissenschaft"		"Über Ressentiment"				
1912							
1913	*Ideen* I	*Psychologie der Gesinnungen*	*Formalismus Phänomenologie der Sympathiegefühle*			Geiger's *Phänomenologie des ästhetischen Genusses* Reinach'ın *Apriorische Grundlagen ...* Jaspers'in *Allgemeine Psychopathologie*	*Jahrbuch für Philos. und phän. Forschung* I
1914							
1915				Habil. FREIBURG			
1916	FREIBURG			*Duns Scotus*			
1917						† Reinach	*Jahrbuch* II, III
1918							
1919			KÖLN'de Profesörlük				
1920							
1921		*Logik*	*Vom Ewigen im Menschen*		*Metaphysik der Erkenntnis*		*Jahrbuch* IV

ÇİZELGE 1 (Dev.)

	Husserl	Pfänder	Scheler	Heidegger	Nic. Hartmann	Diğerleri	Önemli Olaylar
1922	**Londra Dersleri**						*Jahrbuch* V
1923				MARBURG'da **Profesörlük**		**Geiger** GÖTTINGEN'de	*Jahrbuch* VI
1924			**Fransa'yı ziyareti**		*Ethik*		
1925					KÖLN'e taşınır		*Jahrbuch* VII
1926			*Die Wissens-formen*				
1927			*Die Stellung des Menschen*	*Sein und Zeit* Vorlesung "Grundprobleme der Phänomenologie"			*Jahrbuch* VIII
1928	**Emekliliği**		Transfers to FRANKFURT † May 19	Transfers to FREIBURG			*Jahrbuch* IX
1929	Paris lectures *Formale und transzendentale Logik*			*Kant und das Problem der Metaphysik*			*Jahrbuch* X *Festschrift Husserl*
1930	*Nachwort zu Ideen* I			*Was ist Metaphysik?*			*Jahrbuch* XI
1931	*Méditations cartésiennes*				BERLİN'e taşınır		

ÇİZELGE 3

ANGLO-AMERİKAN DÜNYADA FENOMENOLOJİNİN KRONOLOJİSİ

	KİTAPLAR VE MAKALELER	ÇEVİRİLER	ÖNEMLİ OLAYLAR
1922			Husserl'in Londra Dersleri
1928			W. R. Boyce Gibson Freiburg'da
1929	Husserl'in *Encyclopedia Britannica*'daki "Fenomenoloji" makalesi		
1931		Husserl, *Ideas*	
1932			Aristoteles Topluluğu Sempozyumu
1939			Uluslararası Fenomenoloji Topluluğunun New School for Social Research, New York'da kurulması
1940	*E. Husserl Anısına Felsefi Denemeler*		Philadelphia'daki Amerikan Felsefe Topluluğunun 'Fenomenoloji' Sempozyumu *Philosophy and Phenomenological Research* başlar
1941			
1942			
1943	*Farber, Fenomenolojinin Temeli*		
1944			
1945			
1946			
1947			

ÇİZELGE 3 (Dev.)

	KİTAPLAR VE MAKALELER	ÇEVİRİLER	ÖNEMLİ OLAYLAR
1948			
1949		Heidegger, *Existence and Being*	
1950			
1951			
1952			
1953	Wild, *The Challenge of Existentialism*		
1954		Scheler, *The Nature of Sympathy*	
1955			
1956		Sartre, *Being and Nothingness*	
1957			
1958			
1959			
1960			
1961			
1962	Schutz, *Collected Papers*	Heidegger, *Being and Time*	Fenomenoloji ve Varoluşçu Felsefe Topluluğunun kurulması
1963			*Fenomenoloji ve Varoluşçu Felsefe Çalışmaları*'nın başlangıcı
1964	Gurwitsch, *The Field of Consciousness*		Saf ve Uygulamalı Fenomenoloji üzerine Lexington Konferansları 1963-1970

ÇİZELGE 2 (Dev.)

	KİTAPLAR VE MAKALELER	ÇEVİRİLER	ÖNEMLİ OLAYLAR
1970			
1971	Sartre, *L'Idiot de la famille I, II*		
1972			
1973			
1974	Levinas, *Autrement qu'être...*		† Marcel (Ekim)
1980			† Sartre (Nisan)

ÇİZELGE 2 (Dev.)

1955	Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*	Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse* Scheler, *Le formalisme en éthique*	
1956			
1957		Husserl, *Logique formelle et logique transcendentale*	Ricoeur at the Sorbonne Colloque de Royaumont
1958			
1959	Sartre, *Critique de la raison dialectique I*	Husserl, *Recherches Logiques* 1959 ve 1963 arasında 4 sayı	
1960	Ricoeur, *Philosophie de la volonté II* (Finitude et Culpabilité) Merleau-Ponty, *Signes*		
1961	Levinas, *Totalité et infini*		
1962			
1963			
1964	Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible* Ricoeur, *De l'Interprétation: Essai sur Freud*		
1965			
1966			
1967			
1968			
1969	Ricoeur, *Le Conflit des interprétations*		

ÇİZELGE 2 (Dev.)

	KİTAPLAR VE MAKALELER	ÇEVİRİLER	ÖNEMLİ OLAYLAR
1942	Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*		
1943	Sartre, *L'Être et le néant*		
1944	Polin, *La Création des valeurs*		
1945	Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception* Marcel, *Homo viator*		Sartre'ın *Les Temps modernes*'inin başlangıcı
1946	Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*		
1947	de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguité* Levinas, *De l'existence à l'existant*		Berger'in *Etudes philosophiques*'inin başlangıcı
1948	Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*	Heidegger, *De l'Essence de la vérité*	
1949	Levinas, *En découvrant l'existence*		Marcel'in Gifford Dersleri
1950	Ricoeur, *Philosophie de la volonté* 1 Marcel, *Le Mystère de l'être*		Merleau-Ponty Sorbonne'da
1951		Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie* Scheler, *La Situation de l'homme*	Colloque de Bruxelles
1952	Sartre, *Saint Genet*		Merleau-Ponty Collège de France'da
1953	Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*	Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*	
1954			

ÇİZELGE 2 (Dev.)

1931		Husserl, *Méditations cartésiennes* Heidegger, "De la Nature de la cause" —, "Qu'est ce que la métaphysique?"	Académie de France'ın Husserl Foreign Member'ı *Recherces Philosophiques*'in Başlangıcı
1932			Société Thomiste Juvisy'de "La Phénoménologie"yi tartışır
1933	Minkowski, *Le Temps vécu*		Kojève Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* derslerine başlar Sartre Berlin'de
1934	Minkowski, "Esquisses phènomènologiques" Marcel, "Phènomènologie de l'avoir"		Gurwitsch ve Landsberg Paris'te
1935	Marcel, *Être et avoir*		
1936	Minkowski, *Vers une Cosmologie* Sartre, *L'Imagination* Sartre, "La Transcendance de l'ègo"	Scheler, *Le Sens de la souffrance*	
1937			
1938	Sartre, *La Nausée* Sartre, "La Structure intentionelle de l'image"	Heidegger, *Essais*	Leuven'de Husserl Arşivlerinin kurulması
1939	Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*	Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit I*	
1940	Marcel, *Du Refus à l'invocation*		
1941	Berger, *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*	Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit II*	

ÇİZELGE 2

FRANSA'DA FENOMENOLOJİK HAREKETİN KRONOLOJİSİ

	KİTAPLAR VE MAKALELER	ÇEVİRİLER	ÖNEMLİ OLAYLAR
1910	Noël, "Les Frontières de la logique"		
1911	Delbos, "Husserl: Sa critique du psychologisme"		
1912–18			
1919			Nouvelle École (de théologie protestante) de Strasbourg
1920			Koyré Paris'e yerleşir
1924			Scheler Pontigny ve Paris'te
1925			
1926	Hering, *Phénoménologie et philosophie religieuse* Groethuysen, *Introduction à la philosophie allemande* Shestov, "Memento mori"		Scheler Paris'te
1927	Marcel, *Journal Métaphysique*		
1928	Gurvitch, "La philosophie phénoménologique"	Scheler, *La Nature de la sympathie*	Levinas Freiburg'da
1929			Sorbonne ve Strasbourg'da Husserl dersleri
1930	Gurvitch, *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande* Levinas, *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*		

ÇİZELGE 1 (Dev.)

1960		Gadamer, *Wahrheit und Methode*	
1961	*Nietzsche*		
1967	*Wegmarken*		
1969	*Zur Sache des Denkens*		
1971			Deutsche phänomenologische Gesellschaft
1975	*Gesamtausgabe*		*Phänomenologische Forschungen II* † (Temmuz)
1976	† 26 Mayıs		

ÇİZELGE 1 (Dev.)

	Husserl	Pfänder	Scheler	Heidegger	Nic. Hartmann	Diğerleri	Önemli Olaylar
1945					GÖTTINGEN'e taşınır		
1947				"Brief über den Humanismus"			
1950	*Husserliana* dizisi başlar			*Holzwege*	*Philosophie der Natur* † 9 Ekim		
1951							Köln'de Husserl Arşivlerinin kurulması
1952							
1953				*Einführung in die Metaphysik*	*Ästhetik*		
1954				*Was heisst Denken?*			
1955							
1956				*Der Satz vom Grund*			Krefeld'de Kolokyum
1957							
1958							*Phaenomenologica* dizisi başlar
1959				*Unterwegs zur Sprache*			

ÇİZELGE 1 (dev.)

1932						Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*	
1933	Fink-Husserl article in *Kantstudien*	*Die Seele des Menschen*	*Nachlass* I		*Das Problem des geistigen Seins*		
1934						Geiger Vassar'da	
1935	Viyana (Mayıs) ve Prag (Kasım) dersleri				*Grundlegung der Ontologie*		
1936	*Die Krisis der europäischen Wissenschaften*						
1937				*Hölderlin u. d. Wesen d. Dichtung*		† Geiger	
1938	† 27 Nisan				*Möglichkeit und Wirklichkeit*		Husserl'in metinlerinin Van Breda tarafından Leuven'e götürülmesi
1939	*Erfahrung und Urteil*						
1940		† 20 Mart			*Aufbau der realen Welt*		
1941							
1943				*Wesen der Wahrheit*			

ÇİZELGE 3 (Dev.)

1965		Washington University'de (1972'ye dek) ilk fenomenolojik atölye
1966		
1967		İngiliz Fenomenoloji Topluluğu Manchester, İngiltere'de kuruldu
1968		
1969		Waterloo, Ontario'da Uluslararası Fenomenoloji Konferansı
1970	Husserl, *The Crisis of the European Sciences*	*İngiliz Fenomenoloji Topluluğu Dergisi*nin başlangıcı
1971		İlk *Fenomenolojik Araştırma Yıllığı* *Fenomenolojide Araştırma* I

Fenomenolojik Terimlerin Seçilmiş Lûgatıyla Konular Dizini

Fenomenolojik yazına özgü olan terimler ya da onda verili olan özel anlamlar yıldızla işaretlenmiş ve onları kısa tanımlar takip etmiştir. Açıklanması gereken terimlerin çoğunun yabancı kökenli olduğu ve onların kabul edilmiş çok az İngilizce muadilinin olduğu dikkate alındığında, bunların çoğu asıl dillerinde verilmiştir (onların kolayca İngilizceleştirilebileceği durumlar dışında); bu gibi durumlarda en yakın İngilizce muadil de eklenmiştir. Çapraz atıflar daha aşina olduğumuz İngilizce muadillerin bazıları için verilmiştir.

Husserl'in terminolojisi söz konusu olduğunda, bu kitabın metninde geçmeyen bazı maddeler dahil edilmiştir. Heidegger'in ve Sartre'ın teknik dilinden yalnızca birkaç terim dikkate alınabilmiştir.

Lûgatta önerilen tanımların teknik olarak doğru olduğu gibi bir şeyin anlaşılmaması gerekir. Şayet bunlar metinlerdeki belli pasajlara dayanıyorsa da bu nadirendir. Ana amacım konunun yabancısı olan okura yardım etmektir. Bu nedenle, tanımlarda fenomenolojik-olmayan terimleri olabildiğince kullanmaya ve okur temel anlamları yeterince kavradıktan sonra onu tanımdan tanıma takip etmekten olabildiğince kaçındım. Husserl'in kullanımı söz konusu olduğunda, fenomenolojik terimlerinin anlamlarının tüm çeşitliliğini bulma beklentisi içinde olan ve bunların doğruluğundan kaygı duyan ileri düzeyde bir okur, Dorion Cairns'ın Dagobert Runes'in düzenlediği *Felsefe Sözlüğü*'ne katkılara başvurmalıdır (New York: Philosophical Library, 1942), bununla birlikte, söz konusu çalışmada yalnızca aşağıdaki terimler basılmıştır:

Act-character, Actuality, Adequation, Analysis (Intentional), Apophantic, Appresentation, Attitude, Categorial, Cogito, Concept, Confused, Consciousness, Consequence-logic, Constitution, Distinctness, Doxa, Egological, Eidetic, Evidence, Explication, Expression, Formalization, Founded, Fulfilment, Intentionality, Positionality.

Cairns'in *Guide for Translating Husserl* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1973), teknik tanımları içermese de zor terimlerin İngilizce muadillerinin başka yararlı bir aracıdır. Joachim Ritter'in (1971 vd.) düzenlediği *Historisches Wörterbuch der Philosophie* tamamlandığında Husserl'in fenomenolojisindeki başlıca terimlerin kısa belgelenmiş bir teşhirini içerecektir. Bu kitaba bir lûgat eklemeni öneren Maurice Natanson da kimi maddelerin dâhil edilmesini ayrıca tavsiye etmiştir. İlk taslağımdan sonra ayrıntılı eleştirel bir yorum yapan Dorion Cairns, kimi yanlış yollardan beni sakındırması ve metnin geliştirilmesi yönünde bana önerilerde bulunmasıyla bilinmelidir, ancak o benim nihai formülasyonlarımdan ötürü suçlanmamalıdır.

LÛGAT

• *Abschattung,* perspektiflenme: Bir nesnenin, özellikle çoktaraflı uzaysal bir nesnenin, belli bir açıdan, belli bir zaviyeden sunulması; örnek: HUSSERL'e göre, bir duyu verisi *Abschattung* işlevi görebilir.

• *Adequätion,* upuygun: Edimler özelliği; bir nesneyi o kadar eksiksiz sunar ki ilkece sunumun hiçbir gelişimi kavranılamaz; böylelikle üç-boyutlu nesneler durumunda erişilemezdir.

• *Aktmaterie,* edimin maddesi: Bir nesneye farklı atıfta bulunma biçimlerinin, söz gelimi sorgulayarak, yargıda bulunarak, onaylayarak, niteliksel değişiminin temeli olarak hizmet eden bir edimin sunumsal maddesi.

Aktphänemenologie (GEIGER)

• *Aktqualität,* bir edimin niteliği: *Aktmaterie*'nin yönelimsel bir nesneye atıfta bulunmanın farklı yollarıyla, söz gelimi sorgulama, yargıda bulunma, onaylamayla değişikliğe uğratılması.

• *Aktualität,* aktüellik:

(1) *Inaktualizm* ya da *potansiyellik,* belli edimlerin sahip olduğu bütünüyle gerçekleştirilebilme niteliği

(2) *Habitualität*'ın aksine, belli edimlerin sahip olduğu tortulanmama niteliği, ancak egonun mevcut icraatlarının özelliği

Algı

• analiz, yönelimsellik:

(1) HUSSERL'in Logische Untersuchungen'i: *Reelle Analyse*'in aksine, yönelinen içeriklerin ve onların veriliş kiplerinin analizi

(2) HUSSERL'in geç dönem yazıları: Yönelimsel bilincin nesneleri nasıl kurduğunu ortaya koyan yöntem

• —, fenomenolojik, mantıksal analizin aksine 690-692.

• —, *reelle*, HUSSERL'in 'Logische Untersuchungen'i: *Intentionale Analyse*'in aksine, bir edimin içkin kısımlarını araştıran bir analiz.

• analitik: Husserl'in özellikle formel ya da mantıksal-matematiksel yapılara uyguladığı bir terim, "maddi" ya da içerik yapılarına karşıttır.

• analitik a priori (REINACH ve PFÄNDER)

• *Analytik, existentiale* (HEIDEGGER): Kendine has kategoriler türüyle, yani *Existentialia*'yla tanımlandığı üzere, varlık kipleriyle ilgilenen insan varoluşunu araştırmanın adı; karşıtı *existentielle Analytik* (bakınız *eksistensiyel*).

• *Animalien:* HUSSERL'in hayvanlar ve insanlar için kullandığı kapsamlı bir terim

anlam, bakınız *Sinn*.

• *Anschauung*, görü:

(1) bir fenomenin temaşa edildiği ve doğrudan araştırıldığı görüleyen bir edim

(2) böyle bir edimin görülenen nesnesi.

—, *kategoriale*: Kompleksler, sayılar ya da olgu durumlar gibi duyusal-olmayan içeriklerin görüsü.

Antropoloji, felsefi

• antropolojizm, HUSSERL'in felsefi bilgiyi empirik insana yönelik bir çalışmaya dayandırma girişimi için verdiği ad; psikolojizmle ilişkilidir.

Antropomorfizm ve fenomenoloji

• apodiktik (HUSSERL): Zorunlu, şüphe götürmez ve hatta yanılmaz olanın eşanlamlısı; yalnızca bilgiye değil, aynı zamanda bilinen nesneye ve yöntemlere uygulanır.

• apofantik: Önermelerle ilgilenen formel mantığın bir bölümü.

aporetiks (NICOLAI HARTMANN): Fenomenlerin fenomenolojik incelenmesinden kaynaklanan aporialarıın ya da çıkmazların sistematik olarak incelenmesi.

• a priori: Özlere ve özsel yapılara dair içgörüye dayanmaktadır; kimi zaman, bu türden bir içgörünün erişebildiği fenomenlere ve onların özelliklerine uygulanır, söz gelimi değerler.

— formel: Bir nesnenin renk gibi maddi içeriğini göz ardı eden salt yapısal karakteristiklere dayanır.

— maddi: Öncelikle deneyimde verili olması gereken bir nesnenin belli bir içeriğine dayanır.

• *Appräsentation,* dolaylı-sunum: Başka bir nesnenin doğrudan sunumuyla dolayımlanan bir nesnenin dolaylı algısal sunumu; söz gelimi ön yüzü sayesinde arkasını dolaylı-sunumu ya da bedeni aracılığıyla başka zihinlerin dolaylı-sunumu.

• arkeoloji: HUSSERL'in fenomenoloji için kullandığı gözde ad.

arkonal (CONRAD-MARTIUS)

• aşkınlık

(1) HUSSERL: Yönelimsel edimlerle kurulan ve onların içkin kurucularının ötesinde yatan yönelimsel bir nesnenin statüsü.

(2) HUSSERL: İçkin aşkınlık deyiminde ifade edildiği üzere, transendental bilince atfedilen mutlak varlık.

(3) HEIDEGGER ve diğerleri: Aşma, ötesine geçme edimi.

NICOLAI HARTMANN: Bilen ve bilinen arasındaki ayrım

ateizm

• *ausweisen,* açıklayarak göstermek: İmsel (ya da boş) yönelimlerin görüsel içerikle doldurulduğu teşhir etme edimi; dönüşlü fiil formunda kendini görüye gösteren bir nesne için de kullanılır.

beden, bakınız *Leib*

• bağlantının koparılması, bakınız indirgeme, fenomenolojik

bedenlenme (MARCEL ve MERLEAU-PONTY): Bilincin (fenomenal) bir bedende gömülmüşlüğü.

• belirsizlik, müphemlik

betimleme

• *Bewusstsein,* bilinç:

(1) yönelimsel edim ya da nesnelere atıfta bulunma durumu

(2) bu tür edimlerin oluşturduğu edimlerin ve durumların akışı.

Bilgi sosyolojisi

bilim ve fenomenoloji

bilinç, bakınız *Bewusstsein*

• bilinç akışı

• (Bilincin) Teleolojisi (HUSSERL): Bilincin amaçsal yapısı

• bölge (HUSSERL): Müşterek bir özün birleştirdiği formel-olmayan ya da "maddi" ontoloji sahası.

• *bunluk, bakınız Dasein (a)*

büyü (SARTRE)

chair, la (MERLEAU-PONTY)

chiasme (MERLEAU-PONTY)

• *cogito*: HUSSERL'in fenomenolojisinde, fenomenolojik indirgemeden etkilenmeden kalan egonun bilinçli edimleri için işlev gören Kartezyen "düşünüyorum"

• —, yeni ya da doğru (MERLEAU-PONTY): "Bilinç vardır".

• —, düşünüm öncesi (SARTRE): Kendisi hakkında belirtik bir bilgi (*connaissance*) olmadan tematik düşünüm öncesinde farkında olduğumuz bilinç.

• *conscience, connaissance*'ın aksine (SARTRE), bakınız cogito, düşünüm-öncesi.

• *Dasein*, orada olmak

(a) ERKEN FENOMENOLOJİ: *Sosein*'ın (öz) aksine, olgusal varoluşun muadili; bakınız bunluk ve nelik arasındaki karşıtlık

(b) HEIDEGGER: Varlığa idrak eden (*Seinsverständnis*) varolan olarak insan, SARTRE'ın *realité humaine*'inin muadili.

• *Daseinsanalyse* (BINSWANGER): İnsanın dünyada olmaklığının analizi ki HEIDEGGER'in *Dasein*'ının ontolojik analitiğinden etkilense de, amacı ve kimi sonuçları itibarıyla ondan farklıdır; öncelikle varoluşsal psikoterapide kullanılır.

Davranışçılık

• *Deckung*, örtüşme: Kimi yönelen edimlerin kastettiği nesnelerin kaynaştığı bazı edimler arasındaki mütekabiliyet ilişkisi; söz gelimi beklenti ve müteakip dolduran bir algı.

Değerler ve fenomenoloji

Doğal tavır bakınız *Einstellung, natürliche*

• *doxa*: Şüphe, kanı ya da soru gibi inanç değişikliklerindeki inanç ya da inanç faktörü ki temel doxayı (*Urdoxa*) değişikliğe uğratır.

dünyevi/mundan (HUSSERL): Dünyanın fenomenlerini onları transendental indirgemeye tabi kılmadan önce inceleyen fenomenoloji.

duyum

duyumculuk

• durum (SARTRE): Bir bilinçle karşılaşan koşullar, karşılaşılan bilinçlerin onlara eklediği anlamları da içermektedir.

• düşünüm: Bilincin, sayesinde içe doğru döndüğü edim, alışılageldik ileri (*geradeaus*) yönelimin tersine dönmesi.

(1) HUSSERL: Fenomenolojik indirgeme: Bilincin içkin öğeleri üzerine yapılan düşünüm.

(2) MARCEL: İlk düşünüm: Bilimsel analiz; ikinci düşünüm: Nesne ve özne arasındaki katı ayrıma saldıran bir yöntem.

(3) SARTRE: Saflaştırıcı düşünüm; bilinci mutlak (Tanrı) olmak yönündeki beyhude emelinden arındıran bir düşünüm.

Saf olmayan düşünüm: Bilincin beyhude emellerine gömülü olarak kaldığı bir düşünüm.

(4) MERLEAU-PONTY: İlk düşünüm: Dolaysız algıda verili olduğu hâliyle fenomenal saha üzerine yapılan bir düşünüm; ikinci düşünüm: İlk düşünümün fenomenlerinin görünüşünün koşulları üzerine yapılan bir düşünüm

• Edim: Bir nesneye atıfta bulunan bilinçli deneyim (*intenlionales Erlebnis*); daha sonra Husserl tarafından, alışılageldik yönelimsel deneyimlerden ayrı olarak aktüelleştirilmiş deneyimlerle sınırlandırılmıştır; etkin deneyimle sınırlandırılmamıştır;

Bakınız cogito

bakış (*Blick*)

Ego (*ich*): Kimi edimlerin özdeş öznel kutbu.

—, • transendental: Fenomenolojik indirgemeye tabi kılındıktan sonra indirgenemez bir kalıntı olarak kalan ego.

• egoloji (HUSSERL): Egonun ve tiplerinin incelenmesi, özellikle transendental egonun ve onun transendental konstitüsyonundaki rolü.

eidetik (HUSSERL): Evrensel özlerin ve onların yapı ve ilişkilerinin fenomenolojisi, eidetik indirgemeye dayanmaktadır.

• *eidos* (sıfat: Eidetik): Platon'un Idea (Form) teriminin alternatif karşılığı, HUSSERL tarafından evrensel özleri adlandırmak amacıyla kullanılmaktadır.

• *Eigentlichkeit*, sahihlik (HEIDEGGER ve SARTRE): İnsanın sahih kendine has olanağı, bunun karşıtı onun gayrisahih (*uneigentliche*) alternatifleridir.

• *Einfühlung*, empati: 19. Yüzyıl kökenli bir kavram, Theodor Lipps tarafından geniş bir uygulama alanı vardır ve HUSSERL tarafından da diğer bilinçlere erişim sağlayan edimlerin adı olarak devralınmıştır; diğer bilinçlerin algısı temelinde kurulmaktadır.

• *Einheitsmoment, figurales*, figür-biçimlendiren moment: Von Ehrenfels'in *Gestaltqualität* momenti için HUSSERL'in kullandığı muadil

• *Einklammerung*, paranteze alma, genellikle ayraca alma olarak çevrilir.

Einstellung, intibak, tavır:

• *naturliche*, doğal: Dünyanın varoluşuna yönelik naif inancın gündelik düşünümsel-olmayan tavrı.

• *phänomenologische*: Bu naif bilinci desteklemekten alıkoyan fenomenolojik düşünüm tavrı.

• *Ek-sistenz* (HEIDEGGER): İnsan varoluşu kavrayışının daha sonraki türevi; bu düşünceye göre insan varoluşu "Varlığın açıklığında göze çarpmaktadır".

• *Ekstasen* (ekstazlar) (HEIDEGGER ve SARTRE): *Dasein*'ın zaman içinde kendi ötesine geçtiği formlar olarak zamansallığın üç boyutu.

empirizm

-—, radikal,

• *engagement*: Bilincin dünyayla hem ilişkiye girişini hem de ona bağlılığını ifade eden Fransız varoluşçu bir tabir.

• *en-soi*, kendinde: Sartre tarafından, transfenomenal bağımsızlığı itibarıyla bilinçli-olmayan Varlığı ifade etmek için kullanılan Hegelci bir terim (*An-sich*).

• *en-soi-pour-soi*, kendinde-kendi-için: Sartre'ın Hegelci terimi (*An-und-für-sich*); Sartre tarafından bilincin ve mutlak bir Tanrıdaki Varlığın söylendiğine göre imkânsız birliğini ifade etmek için kullanılmaktadır.

entelecheia (CONRA[)'MARTIUS)

entrelacs (MERLEAU·PONTY)

• *Enttäuschung*, yanılsama: önceki edimleri bekleyen yönelimlerle çelişen deneyim; negatif doldurma.

Epoché, askıya alma: Antik şüpheciler tarafından inancın askıya alınışı için kullanılan Yunanca kelime; Husserl doğal tavrın olgusal varoluşuna yönelik inancın genel tezinin, sayesinde askıya alındığı, paranteze alındığı (*eingeklammert*) ya da devre dışı bırakıldığı (*ausgeschaltet*) bir edim için kullanıyordu; çoğunlukla, ancak her zaman değil, "fenomenolojik indirgeme" ile eşanlamlı olarak kullanılır.

• *Erfüllung*, doldurma/dolum: Belli edimlerin imsel yönelimlerinin ya da sembolik ifadelerinin görüsel içerikle doldurulması.

Ereignis (HEIDEGGER)

Erlebnis, yaşanan deneyim: özellikle Dilthey'ın canlandırdığı bir terim; söz edilen egonun-ilişkiye-girişiyle yoğunlaşan bir deneyim formu.

• *Erscheinung*, görünüş/tezahür: Deneyimde verili bir nesnenin görünme biçimi; fenomenoloji yazında bilinemez bir kendinde-şeyin (*Ding an sich*) korelatı *olmadığı* gibi onun görünmesi ya da aldatıcı görünüşüyle (*Schein*) özdeşleştirilmemelidir

• *être-au-monde*, dünyada-olmaklık (MARCEL ve MERLEAU-PONTY): Bu tabir insanın dünya içine yerleştirilmişliğini ve dünyanın insan için mevcut oluşunu göstermek için kullanılır.

• *eksistensiyal* (HEIDEGGER): *Dasein* analitiği için kullanılan bir sıfat;

Bakınız *Analytik, existentiale*

• *existentiell* (HEIDEGGER): Jaspers'in varoluş felsefesinde ve BINSWANGER'in *Daseinsanalyse*'inde kullanıldığı üzere, Ontik karakteristikleri itibarıyla *Dasein* analizi için kullanılan bir sıfat

• *Evident*, kendinden-apaçıklık (HUSSERL): (Onun için kendine has anlamlar arasında) göze çarpan anlam bir nesnenin sunuluşunun tüm beklentisel yönelimlerinin kümülatif doldurulu-şunun sonucu olarak doğrulandığı bir içgörüye yönelik edimin içerdiği anlamdır

faneroskopi (C. S. PEIRCE)

• fark, ontolojik (HEIDEGGER): *Sein* (Varlık) ve *Seiendes* (varolanlar) arasındaki ayrım; ilki ontolojinin ana konusuyken, ikincisi metafiziğindir

fenomenalizm

fenomen

(1) BRENTANO: Bilimsel bir araştırmanın, özellikle de fiziksel ve psikolojik fenomenlerin bir parçası; bakınız Newton ve Comte.

(2) HEGEL: Tinin tarihinde görünen her şey; Tinin tezahür etmesi.

(3) HEIDEGGER: Kendini doğrudan gösteren şey (*das Sich-an-ihm-selbstzeigende*);

görünen şey (*das Offenbare*)

-—, *vulgär:* Deneyimde verili olan.

-—, "fenomenolojik": Örtüsünün kaldırılmasına gerek duyduğu ölçüde gizlenmiş olan.

(4) HUSSERL: Saf fenomen; fenomenolojik indirgemeye tabi kılındıktan sonra, naif bilincin ona atfettiği gerçeklikten temizlenerek saflaştırılan fenomen.

(5) STUMPF: "Psişik işlev"in bir korelatı ya da nesne tarafındaki edim.

• fenomenoloji, bakınız Giriş

• fenomenolojik yöntem

• *Fülle*, tamlık: Bir nesnenin verili olduğu görüsel bir somutluk

• *Fundamentalontologie* (HEIDEGGER): Varlığın genel bir ontolojisine öncelikli erişim olarak *Dasein*'ın ontolojisi.

• *Fundierung*, temellendirme: Edimler ya da onların gönderenleri arasındaki ilişki; bu ilişkide bir edim, üzerine kurulu olduğu diğeri için zorunlu bir temeldir (*fundierend*); örneğin eğlence eğlenilen şeyin görüsel sunumu üzerine temellenir.

• *fungieren*, işlev görmek (HUSSERL): Yönelimselliğin üretken ya da icra edici işlevlerini belirtmek için kullanılan bir terimdir.

Gegenstandsphanomenologie (GEIGER, LINKE)

Geisteswissenschaften

• *Generalthese*, genel tez (HUSSERL): doğal tavırda imâ edilen varoluşun ve ona dayanan edimlerin devamlı alışılageldik teyidi.

genetik (HUSSERL): Fenomenlerin "oluşumu"nu, yani onların özsel silsilesi itibarıyla bilinçte konstitüsyonunu inceleyen fenomenoloji; statik fenomenolojiye karşıttır.

gestalt psychology

gizem

Gönderge, anlam

görü, bakınız *Anschauung*

görünüş, bakınız *Erscheinung*

• *Habitualität*, bakınız *Aktualität*

• hakikat (HEIDEGGER): Varlığın gizlenmemişliği

• *herausschauen*, seçip ayıran görüleme (HUSSERL): Tikellerden başlayarak tümel özleri, sayesinde gördüğüm süreç

hermeneutik (yorumbilim)

hermeneutik (HEIDEGGER): *Dasein*'ın fenomenlerinin yorumlayıcı fenomenolojisi.

• *hile*, (*hiletik*), özdek (HUSSERL): Yönelimsel bir edimin, sayesinde aşkın yönelimsel-nesneye biçimlendirildiği yönelimsel-olmayan içkin malzeme.

hiperfenomenoloji (MARCEL): Fenomenolojinin ötesine geçen metafizik bir yöntem.

hipokeimenal (CONRAD-MARTIUS)

• içkin (ayrıca *reell*, fakat *real* değil) (HUSSERL): Bir edimin içsel bileşenini oluşturan şey; edimin (transendental ya da yönelimsel nesnenin), yani *hile*'nin ötesinde yatan olarak yönelinen şeye karşıttır.

İçebakış

• İdealizm, transendental ya da fenomenolojik: Tüm yönelimsel nesnelerin varlığının, kendilerine transendental bilincin kurucu edimleri tarafından yüklenildiği öğretisi.

• ideasyon, idealaştırıcı soyutlama (*ideierende Abstraktion*): Ti-

kellerden başlayarak, evrensel bir özün ya da eidos'un, sayesinde elde edilebildiği edim; bir bütün içindeki parçaların *izole eden soyutlamasına* kaşıttır.

• *Idee,* idea (HUSSERL): *Ideen*'de tümeller için artık kullanılmaz, ancak Kantçı anlamda *Idee, için* kullanılır, yani yaklaşmaların yalnızca sınırı olarak kavranabilecek bir şey.

• *Identifikationssynthese,* özdeşlik sentezi (HUSSERL): Bir yönelimin nesnesinin başka yönelimin nesnesiyle özdeşleştirildiği sentez; bu nedenle, algıda farklı perspektiflerin algıları, algılanan bir nesnede sentezlenir.

İmgelem

• indirgeme

-—, eidetik (ayrıca ideasyon, idealaştırıcı soyutlama): Tikellerden tümel "saf" özlere ilerleyen edim.

-—, Fenomenolojik ya da transendental: İnancın askıya alınması olarak saf epokhénin yanı sıra, fenomenolojik indirgemenin kurulduğu transendental öznelliğe düşünümsel bir dönüşü imlemektedir.

-—, felsefi: geçmiş felsefeye yönelik nötr bir tavrın benimsenmesi.

• irreal (HUSSERL): Transendental fenomenolojinin saf fenomenlerinin gerçek dünyanın bir parçası olduğu özellik.

• *Jemeinigkeit,* hep-benimki-olması (HEIDEGGER): *Dasein*'ın belli bireylerle ilişkili olarak kişiselleştirilme özelliği.

• Kategoryal görü, bakınız *Anschauung, kategoriale.*

konspektif yöntem (NICOLAI HARTMANN): Betimleyici fenomenolojik ve diyalektik evrelerin bulgularını sentezleyen ontolojik yöntemdeki son evre.

• konstitüsyon, fenomenolojik: Bir nesnenin bilinçte, sayesinde inşa edildiği edim; ayrıca böyle kurulan şey

—, aktif ve pasif

—, transendental: Transendental bilinçten kökenini alan konstitüsyon.

Ayrıca bakınız *Urkonstitution*

Kehre (HEIDEGGER)

Kendinden-apaçıklık, bakınız *Evidenz*

kesinlik, bilimsel

• Kötü inanç *(mauvaise foi),* bakınız inanç/iman.

• *Lebenswelt,* yaşam dünyası (HUSSERL ve MERLEAU-PONTY): Belli türde bir indirgemeyle bilimsel yoruma verili olan

dünyadan yeniden-kazanılabilen dolaysız deneyimimizin çepeçevre saran dünyası.

• *Leib*, insan bedeni: Dolaysız deneyimimizin yaşayan insan bedeni

• *leibhafte Gegebenheit*, Kanlı canlı veriliş: Kendilerini sahih olarak algılandığı şekliyle sunan algılara eklenen özellik.

• *Leistung*, icraat: Yönelimsel nesneleri kurarken yönelimselliğin üretici işlevini göstermek için HUSSERL'in kullandığı ifade.

• *Leitfaden, transzendentaler*, transendental ipucu: Yönelimsel bilincin kurucu işlevlerinin yönelimsel analizinin bir kılavuzu.

mantık (BECKER)

Materyalizm, diyalektik

metafizik ve fenomenoloji

• moment: Somut bir nesnenin soyut ya da bağlı (*unselbständig*) kısmı; parça ancak diğer parçalarla birlikte kavranabilir; *Stück*'a (kısım) karşıttır.

• monad (HUSSERL): Kurucu bileşenlerinin, potansiyellerinin, aktüalitelerinin ve mahrem yaşamın diğer teferruatlarının yanı sıra kurulan bileşenleriyle bütünüyle somut ego.

• monotetik: Kimi ayrı yönelimleri birlikli bir yönelime dönüştüren edimlerin özelliği.

• *morphe*: Duyusal dayanak ya da *hile*'nin yönelimsel edimlere yüklenen formu.

• mutlak

(1) HUSSERL: Bilince uygulandığında, şüpheye ve fenomenolojik indirgemeye bağışık olan bir varlık özelliği.

(2) REINACH ve STAVENHAGEN: Varlığın *Stellungnahmen*'inin özelliği daha arttırılamaz.

(3) SCHELER: Belirgin felsefi ve özellikle de tüm metafizik bilginin karakteristiği.

Mutlakçılık

natüralizm

• *néantisation*, "hiçleme" (SARTRE): Negatif bir entiteyi (*négatité*) kuran işlem.

Nedensellik

Nesnelcilik

• nötrleştirme: Tüm inancın etkinlikten alıkoyulduğu bilinç değişikliği, böylelikle ona artık inanılmaması ve inanılan şeyin sürüncemede bırakılması (onun fenomenolojik indirgemeyle ilişkisini belirlemek zordur).

• *noema* (sıfat hâli: noematik): Noetik bir edimin ya da *noesis*'in nesne-göndereni.

• *noesis* (sıfat hâli: noetik): Yönelimsel bir nesneye yöneltilen herhangi bir edim.

(*noema*)

nominalizm

• nominaleştirme ya da isimleştirme: Kompleks ya da önermesel bir düşünceyi isim düşüncesine dönüştürme.

"Occamlı'nın Ustırası"

• Olgusallık (HEIDEGGER ve SARTRE): *Dasein*'ın olgusal varlığı.

• ontik (HEIDEGGER): Varlığın kendisinde içkin olan bir yapının betimler.

• ontoloji

• ontolojik (HEIDEGGER): Varlık anlayışında bir yapıyı betimler.

(1) HUSSERL: Olanaklı varolanların a priori ya da özsel yapısının incelenmesi *(a priorische Gegenstandslehre).*

(2) HEIDEGGER: Metafizikteki varolanların (*Seiendes*) incelenmesinin aksine, Varlığın (*Sein*) incelenmesi.

(3) SARTRE: Tüm çehreleri itibarıyla Varlık ve Hiçliğin incelenmesi.

(4) MERLEAU-PONTY

-—, eleştirel (NICOLAI HARTMANN): Tüm varolanların temel yapısının sistematik bir incelemesi.

-—, formel (HUSSERL): Saf mantığın bir parçası, yani bütünün ve parçalarının teorisi olarak nesnelerin ve özelliklerinin genel teorisi.

-—, maddi (HUSSERL): Bilginin belli sahaları için somut özlerin teorisi, söz gelimi "yaşam" bölgesi; onun salt olgusal, olumsal özelliklerinin empirik incelenmesine karşıttır.

• *operativ* (FINK): "tematik olarak" açımlanmayan şeyler için kullanılır.

• *originär* (*originär gebende Anschauung*) (HUSSERL): Fenomenlerle ilk elden teması sağlayan bir *Anschauung*'un karakteristiği.

• öngörü (protention): Bilincin geleceğe doğru dolaysız uzanımı, geçmişe doğru retensiyonel bir uzama karşılık gelir; dolaysız beklenti.

Önvarsayımlar ve önvarsayımlardan bağımsız, bakınız *Voraussetzungslosigkeit*

• öz: Şeylerin bunluğuna karşın, onların neliği, yani onların varoluşu.

-—, a priori

-—, temel

-—, empirik

-—, genel (tümel)

-—, bireysel

• özdeşlik sentezi, *bakınız Identifikationssynthese*

Öznelcilik

• öznelerarasılık: Müşterek bir dünyayı paylaşan bir topluluğu oluşturan öznellikler çokluğu.

• öznellik (HUSSERL): Öznenin ve bilincinin alanı.

• *Paarung*, çiftlenme (HUSSERL): Bilincin iki nesnesinin ilişkisel kombinasyonu, söz gelimi egonun doğrudan algılanan bedenle kombinasyonu.

• paranteze alma, bakınız *Einklammerung* ve *indirgeme, fenomenolojik.*

• primordinal (daha iyisi: primordial): Birinci dereceden dünyayı, başkasının dünyasından ya da öznelerarası dünyadan soyutlanan mahrem ben'in ya da monadın dünyasını ifade eden terim.

• problem (MARCEL)

• politetik: Bir nesneyi sentetik olarak kimi ayrı yönelimlerle kuran edimlerin özelliği.

• pozisyonel, bakınız tez, tetik.

• pozitivizm

• *pour-autrui*, başkaları için (SARTRE): Başkalarıyla ilişkili olma; toplumsal varoluş.

• *pour-soi*, kendi için (SARTRE): Bilincin temel yapısı olarak kendiyle ilişkili olma; bireysel varoluş.

pragmatizm

psikanaliz ve fenomenoloji

• psikolojizm

(1) dar anlamıyla (HUSSERL, Logische Untersuchungen): Mantıksal yasaları psikolojik yasalardan türetme girişimi.

(2) geniş anlamıyla (HUSSERL, Log. Unt.'den sonra): Psikoloji-olmayan entiteleri psikolojik fenomenlere indirgeme girişimi.

(3) transendental: Saf içkin psikolojinin transendental fenomenolojiyle karıştırılması, transendental indirgemenin yanlış bir yorumuna dayanmaktadır.

psikoloji, fenomenolojik

Rasyonalizm ve irrasyonalizm

razón vital (dirimsel akıl reason)

• realizm, fenomenolojik

• *reell*, bakınız içkin

ressentiment (SCHELER)

• retensiyon: Bilincin geçmişe doğru geriye dönük dolaysız erimi; anımsamadan ayırt edilmelidir.

Rölativizm

• *Sachen*, şeyler: Kavramların ya da dolaysız deneyimden türetilenlerin aksine, fenomenlerin kendileri.

• *Sachverhalt*, olgu durumu

saçak, bakınız ufuk

sahihlik, bakınız *Eigentlichkeit*

Sein, Varlık

• *Seinsart*, varlık kipi.

• sembolik, bakınız *signitiv*.

sıkıntılı durum katsayısı *(coefficient d'adversité)*: GASTON BACHELARD'ın tanıttığı bir terim; daha sonra Sartre fenomenlerin dirençle karşı koyma derecesini göstermek için bu terimi devralmıştır.

• *signitiv*, imlemsel, sembolik: -Yalnızca yönelen, yani tüm görüsel içeriklerden boşaltan yönelimler için kullanılan terim.

• *Sinn*, anlam, gönderge

solipsizm

somut (Somutun Felsefesi)

soyutlama, idealaştırma, bakınız ideasyon

statik (HUSSERL): *Genetik* fenomenolojinin karşıtı.

• şifresini çözme *(déchiffrer)* (SARTRE): Varoluşun tezahürlerini altta yatan düşünüm-öncesi tercihlerinden hareketle yorumlama amacı doğrultusunda varoluşsal psikanalizde kullanılan bir yöntem.

sinkategorematik

• *Stellungnahme*, bir tavır almak: Bir duruma karşı tavır almak.

Sosein, bakınız *Dasein (a)*

Stuck, kısım: Diğer parçalar olmadan kavranabilecek, ancak onlar olmadan varolamayan bir şeyin kendine-yeter parçası; momentin karşıtı.

şüphecilik

tavır, bakınız *Einstellung*

tarihselcilik

• tarihsellik (*Geschichtlichkeit*)(*HEIDEGGER*)

Tarih

teizm

• tema (sıfat hâli: tematik): Bilinç alanının odağı.

• *thematischer Kern*, tematik öz.

• tez (sıfat hâli: tetik): İnanç ve diğer edimlerde imâ edilen varoluşun koyutlanması, yalnızca bilincin nötr değişikliklerinden yoksundur.

tortulaşma (HUSSERL)

transendental (HUSSERL): Fenomenolojik ya da transendental indirgemeye dayanan fenomenoloji

• transendental: Fenomenolojik (ya da transendental) indirgemeden etkilenmeyen bilinç sahasını ifade eden terim; aşkın olan, transendental bilinç tarafından kurulur.

• transfenomenallik (SARTRE): Hem algılanan (*percipi*) hem de algılayan bilincin (*percipiens*) salt fenomenden daha fazla olma karakteristiği, yani sırasıyla kendinde varlık (*en-soi*) ve kendi-için (*pour-soi*).

• ufuk ya da saçak (*Horizont*; ayrıca "hâle" anlamında *Hof*): Yönelimsel bilinç sahasının tematik özünü çepeçevre saran marjinal edimler ve içerikler saçağı.

Umwelt, çevreleyen dünya: Deneyimlendiği şekliyle çevre.

• *Urkonstitution*, kök-konstitüsyon (HUSSERL): Konstitüsyonun ilk düzeyi, yani içsel zaman konstitüsyonu.

varyasyon, özgür imgesel

• *Vergegenwärtigung*, şimdileştirme: Nesnenin görüsel olarak, yani imgelemle ya da anımsamayla sunulduğu bir edim.

• *Vernunft*, akıl (HUSSERL): Kanıtlar ışığında gerçekliği bilme iddialarımızın geçerliliğini yargılayan bilinç.

Voraussetzungslosigkeit, önvarsayımdan bağımsız.

• *Vorzeichnung*, ön-betimleme: Sonraki görüsel edimlerin doldurduğu beklentisel taslak.

Weltanschauung ve fenomenoloji

• *Wendung zum Objekt*, nesneye dönüş, öznel olandan yüz çevirme: Asli Fenomenolojik Hareketin şiarı, *Aktphänomenologie*'nin aksine *Gegenstandsphänomenologie*'nin gelişimine doğru gitmektedir.

• *Wertfühlen*: Değerlerin sunulduğu yönelimsel duygu.

• *Wertnehmen* (HUSSERL): Değerlerin algısı (*Wahr-nehmung*) için kullanılan terim.

Wesen, Wesentheit, bakınız öz

• *Wesensschau*: özlerin ve özsel ilişkilerin görülenmesi.

• dünya (*Welt*): Bilinçle ya da *Dasein*'la karşılaşan yönelimsel nesnelerin ve onunla ilişkili olanların ufkunun toplamı.

Ayrıca bakınız *Lebenswelt, Umwelt*

• varoluş

(1) Neliğine karşıt olarak, şeylerin bunluğu.

(2) HEIDEGGER: İnsanda (*Dasein*) sahih (*eigentlich*) olmaya ya da olmama yüklenen olanak: Ayrıca bakınız *Ek-sistent*.

(3) SARTRE: *Dasein*'ın eşanlamlısı (*realité humaine*), daha kesin ifade edersek, insanın özü ya da karakterini önceleyen bir özgürlüğün eşanlamlısıdır.

varoluşçuluk

• yıkıp-yeniden-yapılandırma, fenomenolojik (HEIDEGGER): Asıl fenomenlere serbest bir erişimi sağlamak amacıyla felsefi geleneği yıkmak için kullanılan bir yöntem

• yönelim: Bir gönderene işaret eden edimin özelliği (*Aktcharacter*): Fenomenolojide amaç manasındaki pratik yönelimden keskin hatlarla ayrılmalıdır; ayrıca kastedilen bir nesneye işaret eden anlamlı bir sembolün özelliği.

• yönelimsel: Hem yönelen edime (yönelimsel edim) hem de yönelinen nesneye (yönelimsel nesne) uygulanan sıfattır.

• yönelimsellik

(1) BRENTANO: "Varolmayan", yani bir nesneye atıfta bulunma özelliğiyle birleştirildiğinde içkin olarak bir nesneyi içeren tüm psişik fenomenlerin özelliği.

(2) HUSSERL: *Bir şeyin* bilincinde olmanın, yani bir şeye atıfta bulunmanın bilinç özelliği.

(3) SARTRE: Salt fenomenal, yani transfenomenal olandan daha fazlası olan bir varlığa yöneltilen bilinç özelliği.

yöntem, diyalektik

-—, progresif

-—, regresif

• yüklemleme-öncesi (HUSSERL): mantıksal yüklemleri önceleyen dolaysız deneyim yapılarını imleyen terim.

zaman

zaman bilinci

• zamansallık (*Zeitlichkeit*): *Dasein*'ın zamansal yapısı.

• *Zeitigung*, zamansallaştırma: Zamanın kurulması.

Zu den Sachen, bakınız *Sachen*.

FENOMENOLOJİK HAREKET

TARİHSEL BİR GİRİŞ

HERBERT SPIEGELBERG

Brentano, Husserl, Scheler, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur ve Levinas gibi ünlü fenomenolog filozoflar üzerinden ilerleyen bu çalışma, Fenomenolojik Hareketin en başından son döneme kadar olan serüvenini sunar. Fenomenolojik hareketin coğrafyası ve yöntemin esasları da 900 sayfalık bu eserin kapsamı dahilinde.



ISBN : 978-605-7768-42-1



pinhanyayincilik.com
/pinhanyayincilik
/pinhankitap

140₺ (K.D.V.'den muaftır)