

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

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

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

HUSSERL FENOMENOLOJİSİNDE GÖRÜ TEORİSİ

EMMANUEL LEVINAS

Yağmur Ceylan Uslu çevirisiyle

HUSSERL FENOMENOLOGIJA SINDIE
GORU TEORISI

EMMANUEL LEVINAS



Emmanuel Levinas (1906-1995)

Litvanya doğumlu Fransız felsefeci Levinas, başta fenomenoloji ve ontoloji sahalarındaki yapıtlarıyla 20. yüzyıl felsefesinin etkili isimlerinden biri olmuştur. Özellikle Husserl ve Heidegger'in Fransa'da felsefe çevrelerinde tanınmasında önemli bir rol oynayan Levinas, zaman zaman Talmud metinlerinden beslenen yorumlarıyla da etik ve ontoloji tartışmalarının içeriğini genişletmiş, terminolojisini zenginleştirmiştir.

Türkçeye çevrilen yapıtları arasında *Zaman ve Başka* (Metis Yayınları, 2005), *Ölüm ve Zaman* (Ayrıntı Yayınları, 2. baskı, 2014), *Dört Talmud Okuması* (Pinhan Yayıncılık, 2011) sayılabilir.

Husserl Fenomenolojisiinde Görü Teorisi
Emmanuel Levinas

Orijinal Adı: *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*

İthaki Yayınları - 1137

Yayın Koordinatörü: Tuğçe Nida Sevin

Son Okuma: Asaf Taneri

Kapak Tasarımı: Şükrü Karakoç

Sayfa Düzeni ve Baskıya Hazırlık: B. Elif Balkın

1. Baskı, Eylül 2016, İstanbul

ISBN: 978-605-375-590-6

Sertifika No: 11407

Emmanuel Levinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*

©Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1930; 2001.

<http://www.vrin.fr>

Türkçe çeviri © Yağmur Ceylan Uslu, 2014

© İthaki, 2016

Yayıncının yazılı izni olmaksızın alıntı yapılamaz.

Ouvrage publié avec le concours du Ministère français chargé de la
Culture – Centre National du Livre.

Fransa Kültür Bakanlığı – Centre National du Livre'in katkılarıyla
yayımlanmıştır.

İthaki™ Penguen Kitap-Kaset Bas. Yay. Paz. Tic. Ltd. Şti.'nin yan kuruluşudur.
Bahariye Cad. Dr. İhsan Ünlüer Sok. Ersoy Apt. A Blok No: 16/15 Kadıköy - İstanbul
Tel: (0216) 348 36 97 Faks: (0216) 449 98 34
editor@ithaki.com.tr – www.ithaki.com.tr – www.ilknokta.com

Kapak, İç Baskı: Deniz Ofset Matbaacılık
Gümüşsuyu Cad. Topkapı Center, Odin İş Merkezi No: 403/2 Topkapı-İstanbul
Tel: (0212) 613 30 06 - Faks: (0212) 613 51 97
Sertifika No: 29652

Emmanuel Levinas

HUSSERL FENOMENOLOJİSİNDE GÖRÜ TEORİSİ

Çeviren
Yağmur Ceylan Uslu



İÇİNDEKİLER

Çevirmenin Önsözü	7
Önsöz	10
Giriş.....	16
I. Bölüm: Doğalcı Varlık Teorisi ve Felsefenin Yöntemi	24
II. Bölüm: Fenomenolojik Varlık Teorisi: Bilincin Mutlak Varoluşu	41
III. Bölüm: Fenomenolojik Varlık Teorisi (Devam): Bilincin Yönelimselliği	64
IV. Bölüm: Teorik Bilinç.....	82
V. Bölüm: Görü	95
VI. Bölüm: Özlerin Görüsü	131
VII. Bölüm: Felsefi Görü	159
Sonuç.....	195

Çevirmenin Önsözü

Levinas, 4 Nisan 1930'da Strasbourg Üniversitesi'nde *Husserl Fenomenolojisi'nde Görü Teorisi*¹ başlıklı doktora tezini savunur ve hemen aynı yıl tezi yayımlanır. Levinas'ın kaleme aldığı "Önsöz"de açıkça ortaya koyduğu gibi bu dönemde Fransa'da Husserl fenomenolojisi neredeyse hiç tanınmıyordu. Elbette Levinas'tan önce Husserl'i keşfetmiş düşünürler vardı ve onun felsefe tarihinde yapmakta olduğu sarsıcı değişikliği de hissediyor, bunu anlamlandırmaya çalışıyorlardı. Ancak henüz yalnızca Husserl felsefesine vakfedilmiş kapsamlı bir çalışma yayımlanmamıştı. İşte Levinas bu açığı doldurarak, fenomenolojinin Fransa'daki temellerini atmış oldu.

Levinas'ın Husserl'le tanışması kendisi gibi Strasbourg'da felsefe eğitimi gören Gabrielle Peiffer sayesinde olur. Peiffer, Levinas'a bu "zor yazarı"² okumasını tavsiye eder ve böylece Levinas *Mantıksal Araştırmalar*'ı okumaya başlar. Husserl felsefesinde "düşünmenin yeni imkânlarına, tümdengelim, tümevarım ve diyalektiğin yanında bir düşünceden diğerine geçmenin yeni bir imkânına erişildiğini"³ hisseden Levinas 1927'de doktora tezini Husserl fenomenolojisi üstüne yazmaya karar verir. Ve bu tezi yazabilmek için "kaynağın kendisine"⁴ gider, 1928-1929 yıllarında Fribourg-en-Brisgau'da Husserl'in öğrencisi olur. Husserl, Levinas'la ilgili 13 Temmuz 1928'de Roman Ingarden'e şöyle yazacaktır: "Hering bana çok yetenekli Litvanyalı bir öğrenci yolladı."⁵

1 Bundan sonra kısaca *Görü Teorisi* diyeceğiz.

2 François Poirié, *Emmanuel Lévinas*, Actes Sud, Paris, 2006, s. 76.

3 Ay., s.76.

4 Emmanuel Levinas, "Séjour de jeunesse auprès de Husserl, 1928-1929", s. 3-7, *Positivité et transcendance, suivi de Lévinas et la phénoménologie*, Jean-Luc Marion (yayına hazırlayan), Puf, Paris, 2000, s. 3.

5 Jean-François Lavigne, "Lévinas avant Lévinas: l'introducteur et le tra-

Ancak Levinas bu dönemde yalnızca Husserl’le değil aynı zamanda Heidegger’le de tanışır. Levinas daha sonra bu karşılaşmayla ilgili çokça anılan “Husserl’e gitmiş, ancak Heidegger’i bulmuştum” yorumunu yapacaktır.¹ Bu karşılaşmanın etkisiyle Levinas, kitabın “Giriş” bölümünde de göreceğimiz gibi,² Husserl felsefesini onun öğrencisi olan Heidegger üstünden yorumlamaya karar verir. Hatta Hering, *Görü Teorisi*’ni incelediği bir makalesinde bunu “ağacı meyvesi üstünden açıklamaya” benzetecektir.³ Böylece Levinas, Fransız felsefesine yalnızca Husserl’i değil onun öğrencisi Heidegger’i de tanıtmış olacaktır.

Tüm bu nedenlerle *Görü Teorisi* dönemi için fazlasıyla yenilikçi bir çalışmadır. Levinas da bunun farkındadır, dolayısıyla eserini olabildiğince didaktik ve pedagojik bir tarzda yazmıştır: “Husserl üstüne yazdığım bu kitapta, bugün hayal etmekte zorlanacağımız bir felsefi ortamda onun fenomenolojisinden bahsetmem gerekiyordu. Bugün hepimize oldukça alışıldık gelen fikirlerin bu hareketi o zamanın Fransa’sında neredeyse hiç bilinmiyordu.”⁴

Levinas’ın Husserl felsefesi üstüne yaptığı ilk yorumlar doğmakta olan Fransız fenomenolojisiyle, onun Husserlci referansları arasında tarihsel bir bağ oluşturmıştır.⁵ Dolayısıyla bu eserin Fransız fenomenolojisinin yapı taşlarından birini oluşturduğunu söylemek fazla iddialı olmaz. Ancak Levinas’ın Fransız fenomenolojisinin kuruluşuna katkısı bununla da sınırlı değildir, zira 1931’de Gabrielle Peiffer ile birlikte, Husserl’in *Méditations Cartésiennes, Introduction à la*

ducteur de Husserl”, s.49-73, *Positivité et transcendance, suivi de Lévinas et la phénoménologie*, s. 53.

1 F. Poirié, *Emmanuel Lévinas*, s. 78.

2 Bkz., s. 7.

3 Jean Hering, “E.Levinas, *La théorie de l’intuition dans la Phénoménologie de Husserl*”, s. 474-481, *Revue philosophique de la France et de l’Étranger*, 1932, Ocak-Şubat, No 1-2, s. 479.

4 F.Poirié, *Emmanuel Lévinas*, s. 100.

5 J.-F Lavigne, “Levinas avant Levinas: l’introducteur et le traducteur de Husserl”, s. 50.

phénoménologie (Kartezyen Düşünceler, Fenomenolojiye Giriş) adlı eserini çevirmiştir.¹

Bu iki eser Sartre, Merleau-Ponty, Blanchot gibi Fransız düşünürlerinin Husserl fenomenolojisiyle tanışmasını sağlamıştır. Hatta Sartre, *Görü Teorisi* ile fenomenolojiye başladığını ve Berlin'e gitmeye karar verdiğini yazar.² Blanchot ise bir söyleşisinde Levinas olmadan *Varlık ve Zaman*'ı asla anlayamazdım, der.³ Derrida *Görü Teorisi*'ni Fransa'da Husserl düşüncesi üstüne yazılmış ilk büyük eser olarak kabul eder.⁴ Lyotard, *La Phénoménologie*'de *Görü Teorisi*'ni ve Levinas'ın aynı dönemde yayımladığı diğer makalelerini Fransa'daki fenomenoloji anlayışının anahtar metinleri olarak not eder.⁵ Ricœur de Lyotard ile aynı kanıdadır ve şöyle söyler: "Husserl'le derinlemesine ilk karşılaşmam E. Levinas'ın *Görü Teorisi*'ni okuyarak olmuştur, bunu hiç unutamam. Bu kitap Fransa'daki fenomenoloji çalışmalarının temelini atmıştır."⁶

Bugün hâlâ fenomenolojiye, özellikle Husserl fenomenolojisine giriş için önemli bir kaynak olarak gösterilen bu kitap, Fransız fenomenolojisinin tarihsel gelişimini kavramak, Husserl fenomenolojisinin temel kavramlarıyla tanışmak ve Heidegger'in bu fenomenolojiye getirdiği yenilikleri anlamak için iyi bir rehber olduğu kadar Levinas'ın kendi felsefesinin kurucu unsurları hakkında ipuçları vermesi açısından da önemlidir.

Yağmur Ceylan Uslu

-
- 1 Edmund Husserl, *Méditations Cartésiennes, Introduction à la phénoménologie*, çev. G. Peiffer ve E. Levinas, A. Colin, Paris, 1931 (ilk baskı); Vrin, Paris, 1947.
 - 2 Jean-Paul Sartre, *Situations IV*, Paris, Gallimard, Paris, 1964, s. 192.
 - 3 Marie-Anne Lescourret, *Emmanuel Levinas*, Flammarion, Paris, 1994, s. 69.
 - 4 Jacques Derrida, "Violence et métaphysique- Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas", s.117-228, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, s. 125.
 - 5 Jean-François Lyotard, *La Phénoménologie*, Puf, Paris, 1954.
 - 6 Paul Ricœur, "L'originare et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl", s. 361-371, *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris, 2004, s. 361.

Husserl Fenomenolojisiinde Görü Teorisi

Emmanuel Levinas

Henri Carteron anısına.

Önsöz

Bu çalışma, fenomenolojik felsefenin özel bir noktasını serimler, ancak bu, felsefenin bilindiğini varsaymaz. Jean Hering'in¹ dikkate değer çalışmasını bir kenara koyarsak, Fransa'da Husserl üstüne neredeyse hiç çalışılmamıştır, dolayısıyla Husserl'e vakfedilmiş kaynakçanın bir dökümünü çıkarmak çok kolaydır.

Victor Delbos, 1911'de *Revue de Métaphysique et de Morale*'de, Husserl üstüne bir makale² yayımladı. Delbos, bu makalesinde, *Logische Untersuchungen*'in ilk cildini, kendine has bir yetenekle, çok açık bir şekilde özetler. Bu makalenin sonlarına doğru *Logische Untersuchungen*'in ikinci cildine kimi atıflar yapılır, ancak bunlar, ne bu cilt hakkında kesin bir fikre sahip olunması için ne de onun felsefi öneminin kavranması için yeterlidir. Elbette Delbos'nun, söz konusu eserin ikinci cildini tanıtmak gibi bir iddiası yoktur ama ilk ciltle sınırlı kalmak, “mantıkçılığın” [*logicisme*] Husserl felsefesinin belkemiğini oluşturduğu düşüncesine yol açabilir. Biz böyle

1 Hering, Jean, *Phénoménologie et Philosophie religieuse*, Alcan, Paris, 1925.

2 Delbos, Victor, “Husserl, sa critique du psychologisme et sa conception d'une Logique pure”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, Eylül, 1911, s. 685-698.

bir düşüncenin önüne geçmek için, bu çalışmada¹ *Logische Untersuchungen*'in ilk cildini Husserl sisteminin bütünü içinde sahip olduğu asıl yere oturtmaya çalıştık.

Husserl'in eski öğrencisi olan Hering'in *Phénoménologie et philosophie religieuse* adlı eseri ancak 1925'te yayımlandı. İlk defa bu eser, fenomenolojik düşüncenin bütünü üstüne belirli bir fikir verdi. Ama Hering kendisini Husserl'in düşüncesi ile sınırlamadı. Fenomenolojik hareketi kendi bütünlüğü içinde ele aldı ve de bu hareketi, din felsefesi sorunuyla kurduğu ilişki içinde inceledi. Dolayısıyla, özellikle Husserl'le ve onun düşüncesinin çok özel noktalarıyla ilgili bir çalışma yapmak için boş bir alan kalıyordu. Hering bu işe girişmemiz için bizi oldukça cesaretlendirdi. Kendisine burada şükranlarımızı sunuyor ve çalışmamız süresince bizimle paylaştığı bilgiler için kendisine teşekkür ediyoruz. Husserl terminolojisini Fransızcaya çevirirken, sık sık kendisinin kitabına ve kişisel tavsiyelerine başvurduk.

Hering'in çalışmasından sonra, Léon Schestov'un *Revue philosophique*'in 1926 Ocak-Şubat sayısında yayımlanan "Memento mori" ve 1927 Ocak-Şubat sayısında yayımlanan "Qu'est-ce que la vérité?" adlı iki makalesini not etmek gerekir. Bu, bir fenomenoloji serimlemesi değildir, Husserl'in, özellikle de fenomenolojinin akılcı yönünün eleştirisidir. Bu bağlamda, Hering'in 1927'de *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*'de yayımlanan "Sub specie æterni" makalesindeki cevabı hatırlatmakta fayda var.

Bunları takiben, Georges Gurvitch'in 1928'de *Revue de Métaphysique et de Morale*'in 4. sayısında yayımlanan makalesi gelir. Burada, *Revue philosophique*'in 1929 Mart-Nisan sayısında yayımlanan kendi makalemizi de anabiliriz.²

1 Bkz. VI. Bölüm.

2 Gurvitch, Georges, "La philosophie phénoménologique en Allemagne" (1) Husserl, -Edmund", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1928, s. 553-597; Levinas, E., "Sur les Ideen de Husserl, M.E.", *Revue philosop-*

Son olarak, çağdaş Alman psikolojisi ile ilgilenen ve Husserl'den bahsetme zorunluluğu duymuş Albert Burloud'u ve Albert Spaier'i hatırlatalım.¹ Ancak, bu iki isim sadece ufak göndermelerle yetindiler ve burada, kendi içlerinde ilginç olan bu çalışmaları anmamızın nedeni tam bir kaynakça sunabilme isteğidir.²

Maurice Pradines'in duyum üstüne yazdığı eserinde Husserl felsefesi hakkında yaptığı saptamalara gelince, bunlara çalışmamız süresince ayrıntılarıyla geri döneceğiz. Ama burada, uzun süredir hocamız olan Pradines'e, bize hâlâ gösterdiği yakın ilgi için derin minnettarlığımızı sunmayı fırsat bildik.

Fenomenolojinin Fransa'da henüz herkes tarafından bilinen bir öğreti olmaması, bu kitabın oluşturulmasında bize epey güçlük çıkardı. Fenomenolojide özel olarak görü sorunuyla ilgilendik ve bundan bir felsefeci olarak bahsetmeyi dert edindik, bu kişisel girişimimizin ne bir kenarda unutulup gideceğine –ne de unutulamaz olduğuna- inandık. Ama bir yandan da, olabildiğince yansız bir şekilde genel fenomenolojik öğretiyi serimlemeye ve bu öğretiyi, yorum öğretisinden iyice ayırmaya kendimizi mecbur hissediyoruz. Bu ayrımı iyi yapabilme kaygısı, kendini “Husserl der” ve “Husserl'e göre” gibi,

hique de la France et de l'Étranger, 1929, Yıl 54, n° 3-4, Mart-Nisan, s. 230-265.

1 Burloud, Albert, *La pensée d'après les recherches expérimentales de H.J.Watt, de Messer et de Bühler*, Alcan, Paris, 1927; Spaier, Albert, *La pensée concrète*, Alcan, Paris, 1927.

2 Bernard Groethuysen'in 1927'de *Collection de la Culture Moderne*'den (Librairie Stock) çıkan *Introduction à la philosophie allemande depuis Nietzsche* adlı ufak kitabında Husserl'e ayırdığı bölümü de analım. Bu, oldukça açık ve incelikle yazılmış bir kitaptır, ancak geniş bir kitleyi hedeflediği için, serimleme yönünden oldukça yetersizdir. Son olarak, Charles Serrus'nün Marseille Felsefi Çalışmalar Topluluğu'nda [*Société d'Études Philosophiques de Marseille*] “mantıkçılık ile psikolojizm arasındaki çatışma” üstüne yaptığı sunumun, fazlasıyla kısaltılmış olarak, 1 Mayıs 1928'de topluluğun resmi yayın organı tarafından basıldığını not edelim.

serimlemeyi ağırlaştıran ve duraklatan ifadelerle gösteriyor. Her ne kadar bu kaygı bizim için kaçınılmaz olsa da, yazıyı ağırlaştıran bu ifadelerden dolayı okuyucunun affına sığınıyoruz.

Son olarak, Strasbourg Üniversitesi Dostları Topluluğu'na [*La Société des Amis de l'Université de Strasbourg*], bu kitabın yayımlanması için bize gönülden verdikleri maddi destek için teşekkür etmek isteriz.

Edmund Husserl'in Eserleri

- 1) *Philosophie der Arithmetik* (Aritmetik Felsefesi), Cilt 1, Halle, 1891.
- 2) *Psychologische Studien zur elementaren Logik* (Psikoloji Çalışmaları, Temel Mantığa Katkı), 1894'te *Philosophische Monatshefte*'de yayımlanan makale, Cilt XXX.

Her iki yayın da Franz Brentano'nun öğrencisi Husserl'in psikolojist kampa dahil olduğu döneme aittir. *Philosophie der Arithmetik*'in ikinci cildi hiç yayımlanmadı. Husserl'in yeni felsefesini başlatan *Logische Untersuchungen*'dir.

- 3) *Logische Untersuchungen* (Mantıksal Araştırmalar) Cilt I (1900), Cilt II (1901), Halle'de yayımlandı, Niemeyer Yayınevi.
- 4) *Bericht über deutsche Schriften zur Logik in den Jahren 1895-99* (1895-99 yılları arasında mantık üzerine yazılmış Almanca eserlerle ilgili rapor), 1903'te *Archiv für systematische Philosophie*'de yayımlandı, Cilt X, s. 397-400.

- 5) *Philosophie als strenge Wissenschaft* (Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe), 1910'da *Logos*'ta yayımlandı, Cilt I.
- 6) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Saf Bir Fenomenoloji ve Fenomenolojik Bir Felsefe Üstüne Fikirler), Halle, 1913.

Biz bu kitabı, alıntılarımızda *Ideen* adıyla andık. Bu kitap, Husserl'in 1913'te kurduğu ve yönettiği *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*'da (Felsefi ve Fenomenolojik Araştırmalar Yıllığı) yayımlandı. Bugüne kadar on adet *Jahrbuch* (yıllık) yayımlandı.

- 7) *Logische Untersuchungen*'in bir bölümü ikinci baskı için Husserl tarafından gözden geçirildi. Büyük ölçüde genişleyen II. cilt, iki bölüme ayrıldı, bunlardan ilki I. cilt ile birlikte 1913'te yayımlandı, ikincisi ise 1920'de II. cildin ikinci bölümü olarak yayımlandı. Biz, yaptığımız alıntılarda, bunlara karşılık olarak *Log. Unt.* (ya da *L.U.*) I, II ve III kısaltmalarını kullanacağız. Alıntılarımızı *Logische Untersuchungen*'in ikinci baskısından yapacağız.
- 8) *Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (Husserl'in Zamanın İçsel Bilincinin Fenomenolojisi Üstüne Konferansları), *Jahrbuch IX*, 1928. Bunları, alıntılarımızda *Zeitbewusstseins* olarak anacağız.
- 9) *Formale und transzendente Logik – Versuch einer Kritik der Logischen Vernunft* (Formel Mantık ve Transandantal Mantık –Mantıksal Aklın Kritiği

için Bir Deneme). *Jahrbuch X*'da (1929) en son bu deneme yayımlandı, ancak bu yayını çalışmamızda kullanamadık.

Genel bir fenomenolojik bibliyografi için, Hering'in çalışmasına ve Friedrich Ueberweg'in felsefe tarihinin son baskısına (1923) başvuracağız.

Giriş

Edmund Husserl'in çalışmalarıyla yüzyıl başında şekillenen fenomenolojik hareket, bugün Almanya'daki felsefi yaşamı daha önce hiç olmadığı kadar çok belirliyor. *Logische Untersuchungen* 1900-1901 yıllarında yayımlandı. Görünüşte bu araştırmalar sadece mantığın temeli gibi oldukça özel bir soruna eğiliyordu ama bu sorunu ortaya koymak ve çözmek için kullandığı yöntemin genel olarak felsefe için değeri ve laydası, ustanın etrafını saran ufak ama heyecanlı bir topluluk tarafından hemen fark edilmişti.

Bu yöntem ya da daha çok bu felsefe yapma tarzı diyelim, fenomenolojik hareketin ruhudur.¹ Fenomenolojinin kurucusunun, kendi kitaplarında ve özellikle derslerinde uyguladığı bu yöntemin ta kendisi Husserl, Scheler ve Heidegger gibi bambaşka zihinleri bir araya getiren şeydir.

Ancak yöntem, asla gerçeğin herhangi bir alanını keşfetmek için üretilmiş basit bir alet değildir. Bizi farklı varlık bölgelerindeki² hakikati keşfetmeye yönelten vasıtaları belirlemek için, hakikatin özüne dair evrensel geçerliliği olan ve tamamen biçimsel³ bir idea yaratmak yeterli değildir. Varlık alanlarına erişebilmek için (en azından yazarımızın fikri bu yöndedir), yaklaşılan varlığın “anlamı”nı önceden haber verecek bir bakışa sahip olmak gerekir.⁴ Doğa bilimlerinin yöntemi, psikoloji alanında etkisiz kalacaktır. Psişik varlığın sui

1 Bkz. Hering, Jean, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, s. 32. Fransa'da fenomenolojiyi konu alan ilk eser. Ayrıca bkz. *Jahrbuch I* (1913)'in başındaki fenomenolojik “manifesto”.

2 *Ideen*, s. 144 ve s. 200.

3 *Ideen*, s. 322. Bu konuyla ilgili bakınız VI. Bölüm.

4 *Philosophie als strenge Wissenschaft*, s. 308-309.

generis karakteri, kendi “anlamı”na uygun bir yönteme ihtiyaç duyacaktır. Harald Höffding’e yazdığı mektupta, kendi felsefesinin başlangıç noktasının görü değil, süre olduğu konusunda ısrar eden Bergson¹ da şüphesiz benzer kaygıları dile getirmektedir. Bergson gibi Husserl de bir görü felsefesi yapmadan evvel kendi felsefesinin görüşüne sahipti.

Ancak bu asla, bir bilimin yöntemini aramak için önce bu bilimin kendisine sahip olmak gerektiği anlamına gelmez. Dolayısıyla, varlığın “anlamı”nın bilimi, bu varlığa has iyeliklerin [*propriété*] bilgisi ile özdeş değildir ve tam da böyle bir bilgi, bu bilimi varsaydığı için bu bilim bir bakıma *a priori*’dir, özel bir saygınlığı vardır.² İleride göreceğimiz gibi,³ *ontoloji* adını alan bir grup *a priori* bilim, diğerlerinden ayrılacaktır; varlık üstüne çalışmalar ile varlığın anlamı üstüne çalışmalar (ya da ontoloji) arasındaki bu ayrıma geri dönme fırsatı bulacağız.⁴ Ayrıca, yöntem üstüne yapılan her tür değerlendirme, saf biçimsel mantığı aşar ve yoğun bir şekilde “ontoloji”ye dalar, işte biz de az sonra tam olarak bunu ele alacağız.

Burada, Husserl fenomenolojisindeki görüselcilik [*intuitivisme*] üstüne çalışmayı öneriyoruz ama bu demek değildir ki sunumumuz çerçevesinde, felsefi yöntem olarak görü teorisini, Husserl’in *ontolojisi* diyebileceğimiz şeyden ayıracağız. Aksine, Husserl’in bir felsefe yapma kipi olarak önerdiği görünün, nasıl tam da onun varlık kavrayışından geldiğini göstermek istiyoruz.

Tarihsellik gibi bir amacımız olmadığı gibi, yöntemimiz de tarihsel değildir. Husserlci kavramların felsefe tarihindeki kökenlerini araştırmak niyetinde değiliz. Zaten böyle bir hedefi gerçekleştirmek ne kolaydır ne de olanak dahilinde.

1 Höffding, Harald, *La philosophie de Bergson*, Fransızcaya çeviren Jacques de Coussange, s. 160. Kitapta Bergson’un yazara yolladığı bir mektup da ek olarak bulunuyor.

2 Bkz. s. 26.

3 Bkz. s. 150.

4 Bkz. s. 170 ve devamı.

Önümüze geniş bir tarihsel perspektif açabilecek kadar zaman bakımından bizden uzaklaşmamış bir öğretinin tarihini incelemek kolay değildir. Tarihten ilham alan ve tarihsel yöntemle sürdürülen bir çalışmanın karşılaşacağı bir diğer zorluk da, yazarımızın düşüncesinin geçirdiği kendine has gelişim süreci tarafından belirlenmiştir. Husserl, felsefeye matematikten gelmiştir¹ ve düşünceleri, tarihsel etkilerden oldukça bağımsız bir şekilde evrilmiştir. Husserl düşüncesinde tarihsel etkilere bağlı olduğu sanılabilecek şeyler, genelde onun büyük klasik filozoflarla karşılaşmalarından ileri gelir. Husserl'in eserlerinde, tarihte iz bırakmış felsefelere yapılmış açık göndermeler pek bulunmaz. Son olarak şunu ekleyelim, Husserl'in öğretisi aralıksız bir evrim içindeydi ve şüphesiz, on beş yıllık yoğun düşünüm sürecinin² ürünü olan yayımlanmamış birçok eseri, Descartes'a ya da Saint Thomas'a uygulanan tarihsel yöntemin aynısını kullanarak fenomenoloji çalışması yapmak isteyenler için sürprizlerle doludur. Ayrıca bu, kesinlikle vaktinden önce yapılmış bir girişim olacaktır, zira Husserl felsefesinin son sözü belki de henüz söylenmemiştir, her durumda henüz yayımlanmamıştır.

Tüm bu koşulları hesaba katarak, önümüze başka bir hedef koyuyoruz. *Husserl felsefesini, tıpkı yaşayan bir felsefeyi inceler ve serimler gibi incelemek ve serimlemek istiyoruz.* Geriye sadece katı biçimleri bir araya getirmekten başka yapacak bir şeyin kalmadığı, tamamlanmış bir önermeler kanunu önünde değiliz, yaşayan ve dönüşen bir düşünceyle karşı karşıyayız, bu düşüncenin içine girmek ve orada felsefe yapmak gerekiyor. Bizim için burada söz konusu olan, yalnızca yazarımızın akıl yürütmelerini yeniden üretmek ve bunların bilgelikle örülmüş dokusunu takip etmek değil, kendimizi aynı “şeyler”in karşısında bulmaktır, tıpkı fenomenolojik dilin söy-

1 *Philosophie der Arithmetik*; ayrıca bkz. *Log. Unt.*'un Önsöz'ü, Cilt I, s. V.

2 Hering, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, s. 35.

leyeceği gibi. Bu akıl yürütmeleri, bu şeylerden itibaren anlamaktan söz ediyoruz, bunları kavranabilir kılmak için belki de hiç yazılmamış ya da ifade edilmemiş bir metin veya bir öncül peşinde koştuktan değil.

Şu halde, katı bir tarihsel yöntem kullanan bir çalışmayı durdurabilecek engeller bizim önümüzden kalkar. Husserl felsefesinin kesintisiz evrimi, onun ilk ve basit ilhamını kavramaktan alıkoyamaz bizi, zira bu evrimi mümkün kılan sadece bu ilhamdır.

Amacımıza uygun olarak, yazarımızın öğrencisi olan filozofların ortaya koydukları sorunları da hesaba katmaktan çekinmeyeceğiz, bunlar arasından özellikle Martin Heidegger'in¹ bu kitap üstündeki etkileri fark edilecektir. Bazı çelişkileri vurgulayarak, bazı sorunları ortaya koyarak, bazı görüşleri belirginleştirerek ve bazılarına karşı çıkararak Heidegger'in felsefesine can veren yoğun felsefi yaşam, kimi zaman da Husserl felsefesinin ana hatlarının çizilmesine izin verir. Öyle görünüyor ki bir düşüncenin kıymetli öğrenciler üstündeki etkisi onunla ilgili, titiz bir yorumcunun yaptığı yoğun çalışmalardan çok daha kesin ve tam bir açıklama yapmaya izin verir.

Elbette söz konusu bu yöntemi suiistimal etmek gibi bir niyetimiz de yoktur. Ancak Heidegger'in son derece güçlü ve özgün felsefesi, her ne kadar belirli noktalarda Husserl fenomenolojisinden ciddi anlamda ayrılrsa da, bir ölçüde onun devamıdır. Çalışmamızın özünü Husserl sisteminin tarihinden ziyade bu sistemin verdiği ilhamı incelemek oluşturuyorsa, bu durumda, Husserlciler tarafından gerçekleştirilmiş yetkin çalışmaları kullanmamız da mümkün görünüyor. Bunun açık bir örneğini vermek gerekirse; Husserl'e göre *transandantal fenomenolojinin* merkezi sorunu (ki bu saf bilinç için dünyanın kuruluşu sorunudur), varlık üstüne yapılan çalışmalara² tam

1 Heidegger, Martin, *Jahrbuch VIII*, "Sein und Zeit".

2 *Ideen*, s. 118 ve s. 121. Bkz. "felsefi bir hoyut" araştırması, *Philos. als str. Wiss.*, s. 289-290 ve başka sayfalar.

anlamıyla felsefi bir boyut katar ve ancak bu sayede gerçeğin nihai anlamı bize kendini açar. Peki ama bu nihai anlamla kastedilen nedir? Ayrıca neden burada her şeyden önce felsefi bir sorunla karşı karşıyayız? Burada transandantal fenomenolojiyle ortaya konan sorunun, Heidegger'in çok özel bir anlam yüklediği ontolojik soruna¹ doğru yöneldiği kanaatindeyiz. Heidegger'in çıkış noktasını bilmek, bize belki de Husserl'in vardığı noktayı daha iyi anlama olanağı verecektir.²

Yine bu kitapta hedeflediğimiz amaç, serimleyecek olduğumuz felsefeyle aynı biçime sahip bir kritik yapmaktan kaçınmaya zorluyor bizi. Henüz bunun zamanı gelmedi. Farklı bir şekilde hareket etmeyi tercih ediyoruz, bu da bizim fenomenoloji karşısındaki tavrımızı daha iyi ifade ediyor. Çeşitli noktalardaki çekincelerimizi sunumumuzun akışı içinde ifade etmekle yetinerek, filozofumuzun genel eğilimlerine olan saygımızı da daha iyi yansıtacağız.

Ancak, her ne kadar bu çalışma çerçevesinde, Husserl öğretisinin kökenlerine ilgisiz kalsak da, en azından bu giriş yazısında *Logische Untersuchungen*'in tamamlandığı dönemde Almanya'daki felsefi durumun nasıl olduğundan bahsetmeden geçemeyeceğiz.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında, doğa ve tarih bilimlerindeki ilerlemenin ardından Hegelci sistemin etkileri büyük ölçüde felç olmuş durumdaydı.³ Genel olarak, bilimlerin varlıkta bilinebilecek şeylerin tümünü tükettikleri düşünülüyordu, öyle ki ilk bakışta, felsefe nesnesiz kalmıştı. Ama eğer bilimlerin varlıkta bilinebilecek her şeyi biliyorsa, bu durumda çalışmalara konu edilecek şey bilimlerin ta kendisidir. Varlığın bilgisinin yanında, bilginin bilgisi için, ya da söyleme-

1 Heidegger, Martin, *Jahrbuch VIII*, "Sein und Zeit".

2 Bkz. s. 170 ve s. 196-197.

3 Husserl "spekulativen Konstruktionen, durch welche der Naturwissenschafts Fremde Idealismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die echte Wissenschaft so sehr gehemmt habe" (*Ideen*, s. 35), derken büyük ihtimalle Hegelci sistemi düşünüyordu.

ye alışkın olduğumuz gibi, bilgi teorisi için yer açılır. Burası felsefenin yeridir. Felsefenin rolünü ve konusunu böyle kavramak, XIX. yüzyılın ikinci yarısında Alman felsefesindeki karşıt kampların içinde bulunduğu birliği anlamamızı sağlar.¹ Bir yanda doğalcı ve psikolojist felsefeciler, felsefeyi deneyci psikoloji ile özdeşleştiriyorlar (Wundt, Erdmann, Sigwart), diğer yanda ise Yeni-Kantçı felsefeciler, Marburg okulu (Hermann Cohen, Natorp), Alois Riehl, Windelband okulu, vs., Kantçı kritiği bir bilgi teorisi gibi yorumlayarak yenilemeye çalışıyorlardı. Aslında tüm bu filozofların ortak noktası, bilim üstüne bir refleksiyon olarak kavranan bilgi teorisiyle felsefeyi bir tutmaktır. Ancak anti-psikolojistler doğa bilimlerine nazaran bilgi teorisine, “*transandantal felsefeye*” özel bir ağırlık atfederken, psikolojistler, bilimler üstüne bu refleksiyonun ta kendisinin bir doğa bilimi olması gerektiğini, fizikle ve kimyayla aynı yöntemleri kullanması gerektiğini düşünüyorlardı. Özetle, sadece bilgi teorisi ve mantık, felsefenin disiplinleri olabilirdi ve bunların temelini de deneyci psikoloji oluşturmalıydı. Yine dönemin bu genel eğilimi, bir Dilthey’in veya bir Windelband’ın ahlâk bilimlerinin (*Geisteswissenschaften*) kullanacağı yöntemi bir sorun olarak ortaya koymasını bizim için anlaşılır kılıyor. Onlara kalırsa, Kant’ın bilgi teorisini (ki bu sadece bir doğa bilgisi teorisinden ibaretti) beşeri bilimlerle ilgili buna benzer bir teoriyle tamamlamak gerekliydi sadece, ama bu durumda felsefenin tek sorunu, bilgi teorisi sorunu olarak kalır. Husserl’in kendisi de zaman zaman böyle bir felsefe kavrayışından kaçınamaz. Ancak, göstermeye çalışacağımız gibi (ve bu da çalışmamızın sonuçlarından biri olacaktır) Husserl’in felsefesi epistemolojik bakış açısını aşar.²

1 Bu yaklaşımı, Heidegger’in 1928-29 kış dönemi derslerinden ödünç alıyoruz.

2 Bkz. s.170.

Aslında bu çalışmada bizim için önemli olan, *Logische Untersuchungen*'in ilk cildinden¹ itibaren, ki burada Husserl özellikle psikolojizm ile savaşmakla meşguldür, Husserl'in hedefinin görünenin çok ötesinde olduğunu göstermektir. Husserl'i psikolojizme karşı durmaya yönelten neden, yani tüm diğer nedenleri açıklayan neden, psikolojizmin bir varlık teorisi varsaymasıdır. Psikolojizm, belki de bilmeden, daha genel bir felsefeye, varlığın yapısını belirli bir şekilde yorumlayan bir felsefeye dayanır, kısacası bir ontolojiye dayanır ve bu ontoloji, doğalcılıktır. Husserl, mantıktaki psikolojizmi aşar ama burada kalmaz. Eleştirisinin erimini bütün bir psikolojist ontolojiyi kapsayacak şekilde genişletir, sadece yeni bir mantık değil yeni bir felsefe de arar.²

Görünün Husserlci varlık teorisinden nasıl doğduğunu ve burada oynadığı rolü kavramak istiyoruz, bu noktada psikolojizmi karşı kutba koyarak görüyü belirginleştirmek bize kolaylık sağlayacaktır.

Çalışmamıza öncelikle Husserl'in psikolojizmden ve doğalcılıktan ne anladığını serimleyerek başlayacağız (I. Bölüm). Husserl mantığı üzerinde çok durmayacağız, *Logische Untersuchungen*'in birinci cildinde ve *Philosophie als strenge Wissenschaft* (Kesin bir bilim olarak felsefe) makalesinde eleştirilen psikolojizm, söz konusu psikolojinin sunumu, kendi zemininde bulunan felsefeyi resmettiği ölçüde bizim için önemli olacaktır, yoksa mantıkçılık ile psikolojizm arasındaki tartışmaya yaptığı katkıdan dolayı değil.

Daha sonra, doğalcı felsefenin Husserl tarafından nasıl aşıldığını göreceğiz ve akabinde de yeni bir varlık kavrayışına ulaşacağız (II. ve III. Bölüm). Bu ise bir yandan, nesneyi bizim için mevcut kılan bilincin teorik bir eylemi olarak anlaşılan görünün (IV. Bölüm), yalnızca bilme kipleri arasında bir bilme kipi

1 Fransız okurlar, Victor Delbos'nun *Revue de Métaphysique et de Morale*'de (1911) bu konuyla ilgili yaptığı özeti inceleyebilir.

2 *Log. Unt.*, ikinci baskı, Önsöz, Cilt I, s. VIII ve devamı.

olmadığını, hakikatin ta kendisini mümkün kılan ilksel fenomen olduğunu kavramamızı sağlayacak (V. ve VI. Bölüm). Diğer yandan ise, yeni bir varlık teorisi ile açılan felsefi bir boyut göreceğiz ve böylece içkin, felsefi bir görü olan bu tip özel bir görünün değerini ve anlamını da kavrayacağız (VII. Bölüm).

I. Bölüm

DOĞALCI VARLIK TEORİSİ VE FELSEFENİN YÖNTEMİ

Husserl'in doğalcılığı nasıl anladığını, eleştirdiğini ve aştığını serimlemeye geçmeden önce burada, kendimizi ileride netlik kazanacak kimi açıklamalarla sınırlamak şartıyla, Husserl'in hangi alan üzerinde doğalcılığın temel ilkesini kavradığını ve onunla savaştığını göstermemiz gerekiyor. Doğalcılık, daha önce de dediğimiz gibi, genel bir felsefedir, bir varlık teorisidir; öyleyse, varacağımız sonuçları önceleyerek de olsa, bizim derhal varlığın hangi bakış açılarından bir teorinin nesnesi yapıldığını açıklamamız gerekir.

Her şeyden önce varlık; bilimlerin, yani fiziğin, biyolojinin, psikolojinin, vs. nesnesidir. Bununla birlikte, bu bilimlerin anlamını hiçbir zaman aydınlatmadıkları birtakım mefhumlar vasıtasıyla iş görür; örneğin anı, algı, mekân, zaman, vs. Bu mefhumlar farklı varlık alanlarının zorunlu yapısını belirler ve onların özünü oluşturur.¹ Dolayısıyla varlık teorisi, varlığın kategorilerini onun varoluş şartı olarak kabul edip, *varlığı varlık olarak* belirli bir tarzda inceleyen bir bakış açısına yerleşecektir. Böylece varlık teorisi bir *ontolojiye* dönüşecektir.

Ancak Husserl'in ontoloji kavrayışında özel olan, varlığın ontolojiyi ilgilendiren yapısının her yerde aynı olmamasıdır: farklı varlık *bölgeleri* (*Seinsregionen*) farklı kuruluşa sahiptir

1 Bkz. daha ileride s. 150 ve devamı.

ve aynı kategoriler vasıtasıyla düşünülemezler.¹ Elbette, *nesne*, *ilişki*, *iyelik* gibi mefhumlar evrensel olarak uygulanabilir. Ancak, tüm varlık bölgeleri için ortak olan bu kavramlarda ortaya çıkan yapı tamamen *biçimseldir*. Husserl'e göre biçimsel olan, örneğin *genel olarak nesne* kavramı, tüm diğerlerinin kendisinin bir türü olduğu bir üst cins değildir. Cins ile biçimi birbirinden ayırmak gerekir.² zira biçimin evrenselliği tüm genellikleri aşar. Varlığın maddi (*sachhaltige*) yapısını ifade eden, doğayı doğa olarak, bilinci bilinç olarak tanımlayan kategoriler, biçimsel kategorilerin basitçe kendi alt türlerine ayrılmasının bir sonucu (*differentia specifica*'nın *genus proximum*'a eklenmesinin sonuçları)³ değildir. Mekânın, nedenselliğin, maddiliğin özünü ve bilinç alanında istencin, duyarlığın, vs. özünü betimleyen ontoloji, *biçimler* biliminin ya da Husserl'in deyişiyle *biçimsel ontolojinin* altına düşen özel bir vaka değildir. Bu maddi –kelimenin tam anlamıyla ontolojik– kategoriler, varlık alanlarına göre değişiklik gösterir. Bu kategoriler, Husserl'in ifadesiyle, varoluşu *bölgelerle* sınırlar. Her *bölge*, *bölgesel bir ontolojinin* nesnesidir.

Ancak Husserl'de varlık incelemesi, doğa bilimleri ve *bölgesel ontolojilerle* tüketilemez.

Bizim çalışmamızın sonuçlarından biri şu olguyu ortaya koymak olacaktır: varlık bölgeleri, yalnızca kendi özlerinde, bu özleri sınırlayan kategorilerde birbirlerinden farklı değildir, kendi varoluşlarında da birbirlerinden farklıdır. *Var olma*, *burada bulunma* [*se trouver là*] olgusu, kendini diğerlerinden ayırabilme ayrıcalığına tek başlarına sahip olan özlere fazladan eklenmiş boş ve tek biçimli bir karakteristik değildir. *Varoluş her yerde aynı aynı anlama gelmez* [*signifier*].

Bize göre bu tez,⁴ fenomenolojinin bütün bir Husserl fel-

1 Bkz. daha ileride s. 152.

2 *Ideen*, s. 26-27.

3 *Ideen*, s. 27.

4 Husserl'in sıklıkla kullandığı “tez” sözcüğünü “tez, önerme, sav” an-

sefesinden çıkarılabilecek en ilginç tezlerinden biridir, bunu ileride daha ayrıntılı olarak açıklamayı hedefliyoruz. Burada şimdilik, araştırma nesnesi olarak sadece varlığın özünü değil, onun varoluşunu da ele almak ve *nesnenin var olmasının ne anlama geldiğini*¹ sormak demek olan ontolojinin² bu yeni sorununa işaret etmekle yetiniyoruz. Farklı varlık *bölgelerinin* varoluş kipleri nelerdir?

Yapmış olduğumuz bu saptamalar ışığında doğalcı felsefeden bahsetmek için, ontolojinin kavramları ve sorunları üstüne yaptığımız bu kısa sunumdan sıcağı sıcağına faydalanalım.

Kendimize şunu sormamız gerekir: doğalcılığın varlığa attığı varoluş tipi hangisidir? Hangi kategoriler yardımıyla varlığı düşünür?

Bunun akabinde *varoluşun* nasıl fenomenolojik bir araştırma nesnesine dönüştüğünü göstereceğiz; şimdilik şunun farkında olalım: eğer bir nesnenin varoluşu bizim için ulaşılabilir oluyorsa, bu, yalnızca bu varoluşun bizim için ne anlama geldiğini bilmekle mümkündür. “Şeyin aşkınlığının”³ [*transcendence*] hakiki kavramı (ki bu kavram, aşkınlıkla ilgili her türlü makul [*raisonable*] iddianın ölçüsüdür), algının kendine has ve özsel içeriğinde veya bizim tanıtlayıcı deneyim (*ausweisende Erfahrung*) dediğimiz belirlenmiş yapıyla kurulan bağlantıların içeriğinde bulunmuyorsa eğer, hiçbir yerde bulunamaz.”⁴ Daha sonra göreceğiz ki⁵ bu hakikatler, kaynağını bütün bir Husserl

amlarının ötesinde sözcüğün Antik Yunancadaki kökensel anlamıyla, yani Θεΐσις olarak düşünmek gerekir. *Thesis*, “koymak”, “yerleştirmek” demektir. Bu bağlamda *thesis*, “vazetme” [Fr. *poser*, Alm. *setzen*] olarak karşıladığımız edime denk düşer. (“vazetme” fiilinin açıklaması için bkz. 43.dipnot) –çn

1 *Philos. als str. Wiss.*, s. 301.

2 Burada ve çalışmamızın devamında da *ontoloji* teriminin 18. yüzyıldaki anlamıyla tutulmaması gerektiğini kolayca görebiliyoruz. Bu terim, *metafizik* terimiyle bir tutulmamalıdır.

3 Bizim tarafımızdan italik yapılmıştır.

4 *Ideen*, s. 89; ayrıca bkz., s. 80.

5 Bkz. II. Bölüm.

felsefesinden alır. Buradan hemen şöyle bir sonuca varmamız gerekir; fizik doğanın özel varoluş kipini kavrayabilmek için, fizik dünya deneyiminin indirgenemez ve asli anlamını analiz etmemiz gerekecektir. Onun kendini bilince gösteriş, sunuş kipi, kendini bir varoluş olarak onaylamasının kipi nedir?

Doğa kendini, bir belirişler [*apparition*] serisi ya da değişen ve çoğalan öznel fenomenler serisi (*subjective Erscheinungen*) içinde gösterir. Maddi bir şey kendini bize görünümeler [*aspect*], perspektifler, ışık oyunları, vs. çokluğu içinde verir. “Şey ... birbirlerinin içinde dönüşerek akan algılar çokluğunun sürekli ve kurallı akışı içinde, bir ve özdeş olarak bilince verilen bir nesnedir...”¹ “Şey yalnızca belli bir yöneliş [*orientation*] içinde *belirebilir*, bu yönelişte ise daima yeni sistematik yöneliş imkânları önceden çizilmiştir.”²

Ancak görünümelerin, perspektiflerin, ışık oyunlarının, vs. öznelliğinden bahsetmek, bunların bilincin öznel içerikleri veya bir şekilde malzemesi olduğu anlamına gelmez.³ Bunlara öznel demek, onları istikrarlı [*stable*] ve kıpırtısız bir nesnellik idealinin, yani bir öznelliğin varoluşuna dahi kayıtsız kalabilen bir nesnelliğin karşısına koymaktır. Ve elbette, onları öznellikte bağlantıya sokmaktır, bu bağlantıya mutlaka geri döneceğiz. Ancak kesinlikle bir içerik-içeren bağlantısıyla karşı karşıya değiliz. Aslında biz, bu öznel fenomenlerin her birinde, öznel bir edim, dolayimsız psikolojik bir içerik ve bu bilinç ediminin bilincinde olduğu nesnel bir alan [*sphère*] ayırt ediyoruz.⁴ Masanın, bizim bakışımız altına düşen veçhesi [*côté*], zamanda ve mekânda kıpırtısız duran nesnel masaya dair öznel bir bakıştan [*vue*] başka bir şey değilse, şu halde bu, asla bir bilinç içeriği değil, bilincin nesnesidir.

1 *Ideen*, s. 75.

2 *Ideen* s. 78, ayrıca bkz. *Ideen* s. 77: “Das Ding nehmen wir dadurch wahr, dass es sich abschattet.”

3 *Ideen*, s. 73.

4 *Ideen*, s. 73-74, s. 76 ve s. 97.

Ama *öznel fenomenler* serisi, istediği kadar değişken ya da hareketli olsun (ki bu maddi şey deneyiminin ikincil karakteristiğidir) yine de algının çalkantılı akışının ötesine geçen, onu aşan, bağımsız bir varoluşa sahip olduğu iddiasındaki, sabit ve nesnel bir şey bildirir. Nesnenin tek bir veçhesinin görünmesinde bütün bir nesne, öznel belirişlerin göreliliğinden, çokluğundan ve değişkenliğinden geçerek, kendini “oturmuş ya da değişken iyeliklerin zamansal birliği”¹ olarak vazeden² bir şey gibi ilan eder.

Maddi şey deneyiminde ortaya çıktığını az önce saptadığımız bu ikilik, *sui generis* bir yapıya sahiptir. Öznel fenomenler kendilerini, ilan ettikleri nesneden ayrı olarak vermezler. Bu ilişki, işaretin [*signe*] ve imgenin [*image*] şeyle kurduğu ilişkiye benzemez, zira bunlar şeyi temsil eder veya ona anlam verir. Şeyin öznel fenomenleri, aslında, şeyin ne imgesi ne de işaretidir, yani şeyin kendisine doğrudan ulaşabilecek bizimkinden daha güçlü bir idrakın, tanrısal bir idrakın vazgeçebileceği şeyler degillerdir.³ Maddi şey deneyiminin içsel anlamını adım adım takip ederken, kabul etmek gerekir ki kendisini algıda ilan eden şey, her neyse odur, sadece algıda ilan edildiği gibidir. Bu şey kendisini, deneyimin devamında gerçekleşecek bir ideal gibi verir, ancak bu idealin varoluşu tam da bu değişken algıların ideali olmaktan ibarettir.⁴ “Mekândaki nesne görüsel bir birlikten başka bir şey değildir, bu görüsel birlik ise, ilkesel olarak, *bu cins fenomenlerin birliği olarak verilebilir*

1 *Philos. als str. Wiss.*, s. 310.

2 Fransızca *poser*, Almanca *setzen* fiilini Husserl bağlamında basitçe “koy-mak” fiiliyle karşılamak yetersiz kalacağından, içinde “koymak; düzenlemek; tertip ve tedvin etmek; tâyin ve tespit etmek, ortaya koymak” anlamlarını birlikte barındıran “vazetmek” fiiliyle karşılıyoruz. Buna uygun olarak Fransızca *position*, Almanca *Position* kelimelerini de “vazetme” diye çevireceğiz. (bkz. *Kubbealtı Lugatı, Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, İlhan Ayverdi, Kubbealtı Yay., 2010, İstanbul) -çn

3 *Ideen*, s. 78-79, s. 97, s. 102.

4 *Ibid.*, s. 297 ve s. 300 ; *Philos. als str. Wiss.*, s. 311.

ancak.”¹ Ayrıca her ne kadar beliren [*apparaître*] şeyin görünüşten [*apparence*] bağımsız olmadığı kabul edilse de, buna ek olarak ikisi arasında belirli bir özdeşlik olduğunu da kabul etmek gerekir: şeyin her görünüşü, bir şekilde, şeyin *bütününe* sahiptir. Biz şeyi “algıların devamlı akışı içinde [algılarız], sanki onu kendi duyularımızla kavıyormuşuz gibi. Bu akışın her bir tekil algısı, zaten çoktan şeyin algısıdır.”²

Maddi şeyin bir *Abschattungen* çokluğu arasından belirışı (bunu kesin olarak belirtelim) şeyin özüne içkindir. “Eğer bizim algımız, şeylerin kendisine yalnızca basit *Abschattung*’lar yardımıyla erişiyorsa, bunun nedeni, şeyin olumsal [*contingent*] bir kaprisi olmadığı gibi, bizim insan bünyemizin olumsallığı da değildir. Mekânsal şeyin özünden de anlaşılacağı gibi ..., bu yapıdaki bir varlığın, ilkesel olarak, ancak *Abschattungen* vasıtasıyla verilebileceği ortadadır.”³

Ama maddi dünya deneyiminin anlamı, öznel fenomenlerle bu fenomenlerin oluşturduğu birlik arasındaki ilişkide tüketilemez. Algının tek yönlü perspektiflerinde ilan edilen şey ideali de, sırası geldiğinde bir görelilik damgası yer ve aynı zamanda yüksek bir mutlak varlık idealine gönderir. Birlikler (ki öznel fenomenler algının bu tek yönlü perspektiflerinden ibarettir) yani ilan edilmiş nesnel şeyler, “tüm bu şeyleri birbirine bağlayan biricik maddi bir dünyanın, tek bir zaman ve tek bir mekânla kurduğu bağlantının içine işlemiş”⁴ olarak sunarlar kendilerini. Dolayimsız deneyime içkin göreliliğin etkisiyle harekete geçen fizikçi ise, bizim somut yaşamımızın *saf* görünüşlerinden itibaren fizik biliminin aşkın dünyasını kurarak, bu göreliliği aşmaya çalışır.

Bilimsel düşünce tarafından bu aşkın dünyanın böyle kurulmuş olması, somut dünyanın edimsel⁵ [*effectif*] içeriğinden

1 *Ideen*, s. 78, ayrıca bkz. *Philos. als str. Wiss.*, s. 311.

2 *Log. Unt.*, Cilt III, s. 148-149.

3 *Ideen*, s. 77.

4 *Phil. als str. Wiss.*, s. 311.

5 Alm. *wirklich*. Gerçek, fiili, hakiki var olan. –çn

kaynaklanır. Husserl şöyle söyler: “Şeyler dolayımsız deneyim birlikleri olarak, çeşitli duyulur belirişlerin (*Erscheinungen*) birlikleri olarak verilir. İstikrar, değişim ve değişim ilişkileri gibi duyularla kavranabilen olgular, bilgiye daima kılavuz olur ve bilgi için muğlak bir ortam işlevi görür. Hakiki ve nesnel doğa, yani fiziğin kesin doğası bu ortamda temsil edilir, bilimsel düşünce, deneysel bilimsel düşünce olarak, hakikati yine bu ortam üzerinden belirler ve kurar (*herausbestimmt, herauskonstituiert*)”.¹ Ve başka bir yerde: “Algıda verilen şey, bilim adamlarının sağlam [*rigoureux*] yöntemine göre, ... bu aşkın varlığı belirlemeye yarar”,² der.

Fiziğin bu dünyası, “doğanın kesin yasalarına uygun zamansal-mekânsal bir varlık birliğidir”.³ Duyulur ve somut niteliklerin yerine, atom, ion, vs. mefhumları geçer.⁴ Bu şekilde kurulmuş gerçeğin tamamı, nedensellik yasası ile belirlenir. Biz deneyimin somut ama öznel dünyasında şeylerle ilgilenirken, bilimin ideal ama *nesnel* dünyasında şeyi ve şeye ait iyeliklerin tözünü kuran, nedensellik serilerinin çapraz örgüsüdür. Şeye ait bu iyelikler mümkün nedensellik bağlarından başka bir şey olmadığı gibi, şeylerin doğasını ve özünü kurmaktan da uzaktır. Şeyler “yalnızca bu birlik dahilinde neyse odur, kendi tekil özdeşliklerini (tözlerini) ancak nedenselliğin bu karşılıklı

1 Ay.

2 *Ideen*, s. 73; ayrıca bkz. *ay*, s. 100-101. Bilimin işleyişini öznel görünüşlerden itibaren bir fizik gerçeğin inşasıyla [*construction*] ilişkilendiren bu yorum, belli bir oranda, E. Goblot’nun bu konuda ortaya attığı fikri hatırlatır (Bkz. “Qu’est-ce que le réel?”, *Revue de l’Université de Bruxelles*, Vol. XXXII, Ekim-Kasım, 1927).

Yine de benzerlik, kesin bir biçimde söylersek, bilimlerdeki bu inşa ile sınırlıdır. Daha ileride konu edilecek fenomenolojik kuruluş sorunlarında ise söz konusu olan bütünüyle başka felsefi sorunlar ve kazanımlardır. Diğer yandan, Husserl, E. Goblot ile bilimin yöntemlerinin betimlenmesi konusunda yakınlaşsa da, bu yöntemleri farklı yorumlar. Husserl için gerçek, öznel dünyadır, fiziğin dünyası farklı seviyede bir gerçekliğe sahiptir. Yönelimsellik fikri, Husserl’in bu “öznel” dünyaya bir “nesnellik” atfetmesini sağlayacaktır.

3 *Phil. als str. Wiss.*, s. 294.

4 *Ideen*, s. 72.

bağı veya bağlantısı içinde elde ederler ... Tüm bedenli varlıklar mümkün dönüşüm yasalarına tabidir ve bu yasalar özdeş nesneyi, biricik doğayla gerçek ve mümkün biricik bir bağlantı içinde bulunan şeyi bağlar, kendisi için şeyi değil. Her ‘şey’ kendi doğasına sahiptir ... zira şey, tam ve bir olan doğanın içindeki nedensellik serilerinin birleşme noktasıdır. Gerçek iyelikler (gerçek, bedenli şeylere ait iyelikler) bir özdeşliğin dönüşüm imkânlarının adıdır ve bu iyelikler nedensellik yasaları tarafından önceden çizilmiştir, özdeşliğin ne ise o olarak belirlenmesi de ancak bu yasalara başvurarak olur”.¹

Doğa bilimleri, yalnızca somut algı üstünden kendini ilan eden varoluş ve nesnellik idealini araştırır. Bu bilimler, algının naif² deneyiminin muğlak ve yaklaşık karakterini aşmayı, bizim somut dünyamız üzerinden kendini ilan eden ve bizim kendisine yönelmemize izin veren dünyaya ulaşmayı dener.³ Husserl açık olarak şunu teslim eder: “doğa bilimi sadece, şeyin kendisinin deneyimlenen şey olarak talep ettiği anlamı tutarlı bir biçimde takip eder... , bu bilim, anlaşılması oldukça güç bir biçimde, kendi kullandığı yöntemlere (sabit duran ilksel nitelikleri koruyarak) ikincil niteliklerin dışlanması, fenomenin katıksızca öznel unsularının dışlanması gibi adlar verir.”⁴

Bu son alıntıda bir eleştirinin çoktan başladığı görülür, en azından belli bir açıklıktan yoksun olunduğuna vurgu yapılır. Bilim adamı kendi yaptığı işi, kendi imkânlarıyla yorumlamak istediği anda yanılgıya düşer.⁵ Doğalcılık, doğa biliminin anlamına dair yanlış bir yorumdan ibaret gibi görünür.

1 *Phil. als str. Wiss.*, s. 311; *Ideen*, s. 100.

2 Burada Fransızca *naïf* kelimesini Türkçeye “safdil, temiz yürekli, vs.” olarak çevirilen anlamıyla değil; “doğuştan, doğma büyüme, doğal” anlamına gelen kelimenin Latince *nativus* kökeniyle, düşünmek gerekir. Biz de bu kökeni korumak için kelimeyi “naif” olarak çevirdik. -çn

3 *Ideen*, s. 73.

4 *Phil. als str. Wiss.*, s. 311; *Ideen*, s. 87-88.

5 *Ideen*, s. 44, s. 97 ve başka yerlerde.

Aslında, daha yukarıda gördüğümüz gibi, bilimin kurduğu bu dünyada şeyin tözü, nedensellik serilerinin çapraz örgüsüne indirgenir. Böylece, bu inşa edilmiş dünyada varoluşun doğaya aidiyetten ve doğanın kategorilerine tekabül etmekten ibaret olduğu onaylanmış olur; bunlar zaman, mekân, nedensellik gibi kategorilerdir ve elbette anlamlarını fizikçinin formüllerinde bulurlar; bu formüller somut zaman, somut mekân ve somut nedenselliği, yani yaşamımızı sürdüğümüz bu *muğlak ortamı* aşar.¹

Ancak doğalcılık, bu fizik dünyanın nesnelliğini onaylayarak, onun varoluşunu ve koşullarını genel olarak varoluşla ve varoluş koşullarıyla özdeşleştirmiş olur. Doğalcılık, fizikçinin dünyasının, bu dünyanın kendi asli anlamı tarafından,² zorunlu olarak “öznel” dünyaya geri gönderdiğini unuttur; insanın empirik doğası tarafından (ki bu doğanın *kendinde* şeyler dünyasına doğrudan erişmek gibi bir yeteneği yoktur) koşullanmış saf görünüş olarak bu öznel dünya, “gerçek”ten sökülüp atılmaya çalışılır.³ Oysa *fizikçinin doğası, sıradan deneyimi aştığını varsaymakla birlikte, ancak bu deneyime nazaran mevcuttur*. Bu durum, tanrısal bir fizik için de geçerlidir.⁴ Daha yukarıda, görünüş ile şey arasında bir çeşit özdeşlik olduğundan bahsederek bunu hissettirmiştik. Fizik biliminin üstüne çalıştığı şey, bir şekilde, çoktan algıda hedeflenmiştir [viser]. “Fizik nesne, duyulur deneyimde *bizzat* [en personne] beliren nesneye yabancı bir şey değildir, kendini bu beliren nesnede (özel ve değişmez nedenlerden dolayı) yalnızca *a priori* olarak ilan eder. Şunu da eklemek gerekir ki bu X’in belirleyici duyulur içeriği, bir kılık değiştirme değildir. Fizikçinin belirlemelerine dayanak işlevi gören bu içerik, bu belirlemelere yabancı bir kılık değiştirme olmadığı gibi, onları gizlemez de,

1 Ay, s. 92, s. 71-72.

2 Ay, s. 98, s.101.

3 Ay, s. 97-98.

4 Ay, s. 102.

tam tersine bu X ancak, duyulur belirlemelerin öznesi olduğu oranda, fizikçinin belirlemelerinin de öznesidir ve bu belirlemeler de kendilerini duyulur olanda *ilan ederler*. İlke olarak, bir şey ve özellikle de fizikçinin bahsettiği şey, yalnızca duyulur bir şekilde ve duyulur *beliriş kiplerinde* verilebilir... ve bu kiplerin değişken devamlılığında beliren özdeş nesne, zorunluluğun gerçek bağlantılarını bulmak için fizikçinin... neden-sonuç analize ve araştırmaya tabi tuttuğu nesnenin aynısıdır.”¹

Sonuç olarak, doğa biliminin hâlâ haklı olduğu noktada, doğalcılık çoktan yanılmıştır. Algının yakalanamaz ve değişken dünyasından yola çıkarak ideal dünyayı keşfeden ve bu dünyayı mutlak varlık olarak yorumlayan, algının dünyasını ise sadece bunun öznel bir görünüşü² olarak kabul eden doğalcılık, bu deneyimin içsel anlamına ihanet eder. Fiziğin doğasının, yalnızca *Abschattung*’ların göreliliğinde ortaya çıkan bir varoluşa nazaran anlamı vardır ve maddi gerçekliğin *sui generis* varoluş kipi budur.

Ama doğanın varoluşunun anlamını yanlış yorumlayan doğalcılık, fizik bilimi tarafından ifşa edilmiş doğada mutlak varlığa eriştiğine inanarak,³ tutarlı olmak adına varlığın bütünü de doğaya indirger.⁴ “Doğalcı bilim adamları, her şeyi doğa olarak tasarlama eğilimindedir ve dolayısıyla bu şekilde tasarlanamayan şeyin anlamını da yanlışlamaya meylederler.”⁵ Zihinsel veya ideal bir varoluş doğanın parçası olmalıdır, tabii eğer gerçekten var olduğu iddiasındaysa. “Her psikolojik belirlenim *eo ipso* psiko-fiziktir... , *ona eşlik eden fizik bir anlam her zaman vardır*.”⁶ Psikoloji (bu deneysel bilim), sadece saf bilinç olaylarının [événement] belirlenmesine yönelse, en bilindik ve en dar anlamıyla psiko-fizik bağlantılara hiç yönel-

1 Ay, s. 99-100. Ayrıca bkz. § 52’nin tamamı, s. 97.

2 Ay, s. 97-98.

3 Ay, s. 101.

4 Ay, s. 35.

5 *Phil. als str. Wiss.*, s. 294.

6 Bizim tarafımızdan italik yapılmıştır.

mese bile, yine de bu olaylar doğaya ait olaylar olarak düşünülür, yani insanların ve hayvanların bilinçlerine ait olarak ki bu bilinçler de insanların ya da hayvanların bedenine bağlıdır ... Doğaya ait olanın dışarıda bırakılması psişik olanı, nesnel ve zamansal olarak belirlenebilir, doğal bir olgu olma niteliğinden mahrum bırakacaktır... ”¹ “Doğalcılık... yalnızca doğayı ve her şeyden önce de fizik doğayı görür. Bütün var olanlar ya fiziktir ve oldukları gibi fizik doğanın bağlantılarına aittir ya da psişiktir, yani yalnızca fiziğin basit bir bağımlı değişkenidir, en fazla ona paralel olarak eşlik eden ikincil bir olgudur.”²

Bu alıntıların gerçek anlamı, yalnızca doğalcılığa maddeci tezler atfetmekten ibaret olamaz. Husserl’in doğalcılıkta bulduğu hata sadece metafizik değildir, zira doğalcılık, zihni ve maddeyi var olan iki varlık olarak kabul edecek ve bu varlıkların her birinin varoluş kipinin ne olduğunu sormaksızın, bunların birbirine bağımlı ya da birbirinden bağımsız oluşunu sorgulayacak bir metafizik öğreti değildir. Elbette, doğalcılık bu metafizik soruları da kendine soruyordu ve çoğunlukla da sadece maddeciydi. Ancak sorunu ortaya koyuş tarzımız şunu gösterdi ki biz, doğalcılık için (belki de bilinçsizce) *var olmak* anlamına gelen varoluş tiplerine de hücum etme eğilimindeyiz. Bu açıdan bakıldığında, az önce yaptığımız alıntılar bambaşka bir kazanç sağlar. Zira bunlar kesin olarak şunu beyan eder: Husserl’e göre, doğalcılık için bir psişik fenomenin *nesnelliği bile*, fizik dünyayı gerektirir. Belki de doğalcılık için var olmak, maddi bir şekilde varoluş anlamına gelmez, ama kesinlikle tıpkı maddi dünya gibi *burada bulunmak*, bu dünya ile aynı düzlemde olmak anlamına gelir. Var olan bir şey düşünmek, fizik doğadaki bir şeyi düşünmektir, sonuç olarak bu şeyi, doğa ile aynı varoluş kipine sahip olarak düşünmektir. Eğer psişik fenomenden onun doğaya aidiyetini çıkarırsak, nesnellik, gerçeklik, varoluş kaybolacaktır.

1 Ay, s. 298-299.

2 Ay, s. 294.

Doğalcılığın gerçek kaynağı şurada bulunur: doğalcılık, bir bütün halinde varlığın varoluşunu, maddi şey imgesi üstünden düşünür. Doğalcılık, bu varoluşun belirişini, ortaya çıkış tarzını, kendisini deneyimin öznel fenomenleri¹ üstünden ilan eden ve bu fenomenlerdeki mutlak gerçeklik olarak sunan maddi şeyin belirişiyle, ortaya çıkış tarzıyla bir tutar. Böylece Husserl'in açıklamasını kavriyoruz, buna göre doğalcılık, idealist bir felsefede bulunduğu gibi realist bir felsefede de bulunur: "Varlığın bütünü, psiko-fizik doğaya aittir... Fizik doğanın, duyumcu bir tarzda renkler, sesler, etkiler [*pression*], vs. gibi duyumların bileşimi olarak kabul edilmesi, veya sözde psişik olanın, bu veya başka duyumların tamamlayıcısı olan bir bileşim olarak kabul edilmesi... , bizim için bu kavrayışta özsel bir değişiklik yaratmaz."² Idealist ya da realist olsun her iki felsefede de varlık, eylemsiz [*inerte*] madde olarak varlıktır.

Bilinç ile madde arasındaki bu *ontolojik* (daha önce açıklığa kavuşturduğumuz bu terimi yeniden ele alıyoruz) özdeşleştirmede, bilinci maddeleştirmenin, *doğalaştırmanın*, *şeyleştirmenin* derin ve hakiki kökü bulunur. Bilincin özünü, maddi şeyin özünden farklı bir tarzda düşünmek için harcanan bunca çabaya rağmen, *varoluş* kavramı genişletilmediği sürece bu şeyleştirme kaçınılmaz olacaktır. İster bilinç, fizik dünya tarafına konsun, ister fizik dünya bilinç içerikleri haline getirilsin, her iki durumda da bilinç ve fizik dünya doğada bulunur, özdeş bir kipte ortaya çıkar ve var olurlar.

Yine bu varoluş kavramı, bizi özleri ve fizik dünyanın öznel fenomenlerini *doğalaştırmaya* mecbur eder, bu da zaten bilincin doğalaştırılmasıyla mümkün olmuştur. Bilincin varoluşu farklı bir şekilde kavranmadığı sürece, fikirlerin *doğalaştırılması*, yani psikolojizm kaçınılmaz olacaktır. İşte bu nedenle, öz ile özü kavrayan psikolojik edimi birbirinden ayırmakla

1 *Ideen*, s. 35.

2 *Phil. als str. Wiss*, s. 294.

başlayan *Logische Untersuchungen*'in ilk cildindeki psikolojizm eleştirisi, zorunlu olarak bilincin özü ve daha sonra ele alacağımız bilincin varoluş kipi sorularını sormaya kadar uzanacaktır. Kimi eleştirmenler, Husserl'i psikolojizme geri düşmekle itham edebileceklerini sandılar.¹ Oysa durum tam tersidir, *Logische Untersuchungen*'in ikinci cildinde doğalcı ontolojinin yerine yeni bir bilinç ontolojisi geliştirilir ve psikolojizmle karıştırılan bu ontolojidir.

Şimdi bilincin *doğalaştırılmasının* aşamalarını, bu sürecin atar damarı olan doğalcı varoluş fikrinden başlayarak takip edelim.

Eğer var olmak doğada var olmaksa, doğayı bilmeye yarayan bilinç, var olduğunu iddia ettiği oranda bu doğanın bir parçası olmalıdır. Aksi takdirde bir hiç olurdu. Şu halde bilinç, fizik doğaya uygulanan kategorilerin aynısını uygulamak gerekir, yani zaman, mekân (bilinç hâlâ bedenlere ve organlara bağlı kabul edildiği oranda) ve nedensellik.

Bu psişik dünya doğada yalıtılmış değildir, hayvanların ve insanların bedenleri vasıtasıyla maddi dünya ile bağlantı kurar ve bu iki dünya arasında karşılıklı nedensel bir etkileşim meydana gelir.

Böylece bilinç doğayla aynı şekilde var olur, yani ideal bir mekânda ve zamanda var olan bir gerçeklik olarak. Somut yaşam, ardında kendisini kuran unsurları aramak zorunda kalacağımız bu gerçekliğin öznel bir ortaya çıkışından [*manifestation*] ibarettir.²

Daha önce, zorunlu olarak doğa deneyimine ait olan öznel fenomenler çokluğunu, bu deneyime doğru yönelen bilinç edimleri çokluğundan ayırmıştık. Ancak, doğa deneyiminin içsel anlamı üstüne düşünerek yaptığımız bu ayırım, doğalcı varlık mefhumu ile anlaşılabilir, zira bu mefhum kendi ilan

1 L.U., Cilt III, s. V.

2 *Phil. als str. Wiss*, s. 310.

ettiği varlıktan itibaren bu deneyimi kavrar. Eğer bu deneyim bir şeyse, doğada bulunmalıdır, onun parçası olmalıdır. *Maddi doğanın* parçası olamayacağı gayet açık olduğuna göre, *psişik doğanın* parçası olmalıdır. Nesnenin öznel fenomenleri, bilincin kurucu unsurlarından, yani bilinç içeriklerinden başka bir şey değildir.¹ Aynı şekilde, bu öznel fenomenlerin, kendi ilan ettikleri gerçeğe kurduğu ilişki bir nedensellik bağı olarak yorumlanır ve doğalcılık sadece bu bağı tanır. Duyumlar, algılar, temsiller, gerçeğin bilinç üstündeki nedensel eyleminin sonuçlarıdır.² Bilgi, maddi varlık ile psişik varlık arasındaki bir nedensellik sürecinden ibaret olabilir, her ikisi de aynı doğanın parçasıdır.

Bilinç tarafında ise doğalcılık, ideal veya genel olan her şeyi *doğalaştırmaya* mecburdur³ (sayılar, geometrik özler), doğalcılık bunlara herhangi bir gerçeklik atfetmek istediği her defa bunu yapmaya mecburdur. Aslında doğanın gerçekliği bireyseldir [*individuel*], zamanda bireyleşir ve duyulur (içsel veya dışsal) bir deneyim sayesinde erişilebilir olur. Eğer genel varsa, bu bir yanıyla bireysel olmalıdır, zira doğada var olmalıdır. Ancak doğa, bilincin dışındaki dünyadır ve bilinç bir kez *doğalaştırıldı* mı, zaten artık kendisi doğadır. Görünen o ki ideal nesne dış doğada mevcut değildir, öyleyse bu nesne bilinçte bulunmalıdır.⁴ Şu halde genel olan, ancak bilinç yaşamının bir içeriğinden ibaret olabilir, yani genel olan, bireysel iyeliklere sahip bireysel nesnedir.⁵ Onun ideallığı, kendi doğasına ait bir varoluş kipi olamaz, ama ideal nesnenin indirgendiği psikolojik durumun bir iyeliği olabilir. Böylece, neden doğalcılıkta bolca soyutlama teorisi (örneğin Locke'un, Berkeley'in, Hume'un, vs. teorileri)⁶

1 *Ideen*, s. 101.

2 *Ay*, s. 101.

3 *Ay*, s. 34.

4 *Log. Unt.*, Cilt II, s. 123.

5 *Ideen*, s. 41; s. 116.

6 Bkz. Husserl'in eleştirisi : *Log. Unt.*, Cilt II, s. 106-224.

olduğu anlaşılır.¹ Bu teorilerin hepsi, kendilerine anlaşılmaz gelen şeylerin karşısına konur:² örneğin ideal bir varoluş söz konusuysa, bunların dertleri bir nesnenin ideallığını, psikolojik yaşamın bir içeriğine indirgemekten ibarettir. Şunun bir kez daha altını çizelim; özlerin doğalaştırılmasının koşulu, bilincin doğalaştırılmasıdır.³ Aslında bu doğalaştırmayı aştıktan sonra, özlere itibarlarını geri verebileceğimizi göreceğiz.⁴

Bununla birlikte, sadece ideal nesneleri düşünmüyoruz, bu nesneler üstüne kurulmuş yasaları yani matematik yasaları da düşünüyoruz. Pisagor teoreminin çıkarımını yapabiliyoruz çünkü bu teorem temellerini dik üçgenin, karenin, vs. özünde bulur. Bu çıkarımı, silojizm çerçevesinde kendilerinden birtakım sonuçlar elde etmeyi bildiğimiz kimi öncüllerin doğası sayesinde yapabiliyoruz. Bunu açıklamak, özleri inkâr eden doğalcılığı, kendi düşüncesini sonuna kadar takip etmeye zorlar: Özler psikolojik ve doğal olgular oldukları için, bunlar arasında bulunan bağ da, bütün doğal olguların ortak bağı olan nedensellik bağından başkası olamaz. Matematiksel ve mantıksal sonuçlar kendi öncüllerinden üretilmiştir, nasıl ki su, hidrojen ve oksijenin birleşiminden oluşuyorsa işte bunlar da aynı şekilde üretilmiştir.⁵

Böylece doğalcılığın psikolojist sonuçlarını serimlemiş olduk. Eğer felsefenin (doğalcı kampta olduğunu düşündüğümüz gibi) bilgiden başka bir nesnesi yoksa, şu halde felsefe bir doğa bilimi olarak kabul edilen psikoloji ile özdeş kılınır. Mantık ise kendi temelini, düşüncenin yasaları üstüne çalışan psikolojide bulan bir sanat olmaktan öteye gidemez.⁶ Bilgi sorunsalına gelince, psikoloji, bilginin öznesiyle nesnesini, doğa adını verdiği aynı dünyaya yerleştirir ve bunlar arasındaki

1 *Ideen*, s. 41.

2 *Log. Unt.*, Cilt II, s. 107.

3 *Ay*, Cilt II, s. 160-162.

4 Bkz. VI. Bölüm.

5 *Log. Unt.*, Cilt I, s. 102-109.

6 *Ay*, Cilt I, s. 51 ve başka sayfalar.

ilişkiyi nedensellik ilişkisi olarak inceler. Öznenin, kendisini aşan nesneye nasıl eriştiği sorusu, bilgiyi doğuran nedenleri, örneğin duyu organlarının dış nesneler tarafından uyarılmasını, refleksleri, organizmanın tepkilerini, vs. araştırmaktan ibarettir. Doğalcılık idealist olduğunda (ki bu durum özünde hiçbir şey değiştirmez), bilinç akışının nasıl üretildiğini, bu akışın içinde hangi nedenlerin rol oynaması gerektiğini, vs. bilmek söz konusudur (zira bu akışın içine belli bir anda bir apaçıklığın [évidence] dahil olması lazım gelir, ancak psikolojizm için bu apaçıklık yalnızca bir duygudur ve tüm nesnel değerlerinden arınmıştır).¹ Bütün bilinç yaşamı, eylemsiz hallerin, psişik atomların bir akışından ibaret olduğundan, apaçıklık da atomlar arasında bir atomdur. Hakikat, bu apaçıklık duyumuna indirgenir.

Buna benzer bir felsefe anlayışıyla, mümkün tek yöntem doğa bilimleri yöntemi olabilir. Bu yöntem, bilim çerçevesinde belirli bir anlama sahip deneyimdir (bilimin temel yöntemini daha önce tasvir etmiştik). Buna göre deneyim, basitçe algıda verilen şeyi kavramaktan ibaret değildir. Şunu daha önce görmüştük: doğanın özel varlığı, nedenselliğin, *ardında* kendisinin *bulunduğu*, çeşitli ve değişken gerçekliğin bağrında araştırılmasını gerektirir. Bu verilerin hesabını veren gerçeğe gitmek için dolayımsız verilerden yola çıkmak söz konusudur. Bilimin işleyişi tikelden genele gitmekten ziyade somut duyulur olandan, hipotetik üst yapıya doğrudur ki bu hipotetik üstyapı, öznel fenomenlerde ilan edilen şeyi gerçekleştirme iddiasındadır. Başka türlü söylersek: *düşüncenin hakikate doğru yol alan özsel seyri*, içinde yaşadığımız somut dünyadan *hareketle en üstün anlamda gerçek olacak bir dünyanın inşasından ibarettir*. Bu yöntem, doğrudan algıdaki dolayımsız, somut ve indirgenemez olan her şeyi reddeder. Çünkü algının dünyası kendisini görelî olarak verir, çünkü bu dünya, kendi ardındaki

1 Ay, Cilt I, s. 180 ve devamı; *Ideen*, s. 300.

bir gerçekliğe gönderir, bu algının bilimsel bir değeri yoktur ve bu algı, *görünüşlerin* açıklamasını yaparak (zira bu görünüşler kendilerini açıklanması gereken şeyler olarak verir) gerçek dünyayı kurması gerekecek bir akıl yürütme için bir başlangıç noktası olabilir ancak.

Eğer görüden, çok muğlak bir biçimde, dolayımsız ve doğrudan bilgi anlaşılıyorsa, o zaman görü doğalcılık için bilimsel bir yöntem olamaz, zira dolayımsız olan yalnızca görünendir.

Şimdi izlememiz gereken yolu görüyoruz. Doğalcılığın belli bir bilimsel ve felsefi yöntem kavrayışını nasıl temellendirdiğini gösterdik ve doğalcılığın kalbinin, yani her şeyin kaynağının da kendi varoluş kavrayışı olduğunu açıkladık. Şimdi de şunu sormamız gerekiyor: Husserl fenomenolojisi genel olarak, doğalcı ontolojiyi aşıp, farklı bir felsefi yöntem ve hakikat kavrayışına nasıl erişir?

II. Bölüm

FENOMENOLOJİK VARLIK TEORİSİ: BİLİNCİN MUTLAK VAROLUŞU

Eğer *var olmak* [être] doğa tarzında var olmak [exister] anlamına gelirse, kendisini kategorilerin ve doğanın varoluş kipinin dışında veren şey, olduğu haliyle bir nesnellığe sahip olmayacağı gibi, *a priori* ve kaçınılmaz olarak doğal bir şeye indirgenmiş olur. Bu şeylerin karakteristikleri de, kendi yapılarının zenginliği içinde doğal nedenselliğin ürünleri olan *katıksızca öznel fenomenler* haline gelir. Bu düşüncemizi bir örnek yardımıyla aydınlatalım. Bir estetik deneyimde ifşa olan güzel, kendisini nesnel bir alana ait olarak verir. Bir sanat eserinin güzelliği, kendisi güzelin ve çirkinin ötesinde olan bu eserin şu ya da bu özelliği vesilesiyle duyulmuş basit bir “öznel his” değildir. *Estetik nesnenin ta kendisi güzeldir* (işte en azından estetik deneyimin asli anlamı). Ama bu nesne (değer, güzellik) kendi *sui generis* varoluş kipinde, doğalcılığın kendisine uyguladığı kategorilerle çelişiktir.¹ Ve eğer bu kategorilerin gerçeğin normları olduğu kabul edilirse, doğalcılık ancak estetik deneyimde gerçek olanı bu kategorilere indirgemeye çalışarak, bu deneyimin anlamını sonuna kadar koruyabilir ama onu kendi asli anlamıyla, psikolojik fenomen adı altında doğaya yerleştirir. Zira doğalcı ontoloji yürürlükte kaldığı sürece, varoluş, buna doğanın varoluşu da dahil, yaşamın anlamı tarafından belirlenemez. Ama yaşamın

¹ *Ideen*, s. 318.

kendisinin, var olmak için, doğayı model alması gerekir, yani yaşam doğal nedensellik serilerinin bir parçası olmak zorunda kalır ve ancak bu katılım sayesinde bir gerçekliğe sahip olabilir. Bu deneyimin asli anlamı yalnızca bir iyelikten, yani fenomenler içinde bir fenomen olmaktan ibaret olur. Doğalcılık, kendi ilkesine sadık kalarak, bilinç edimlerini,¹ istedikleri kadar özgün ve indirgenemez olsunlar, gerçekten var olan doğaya indirger. Doğalcılık betimlemeleri, elbet betimsel bir kazanç sağlar, ancak buradan değerin varlığı üzerine bir doğrulama çekip çıkarmak imkânsızdır. Bizim örneğimizdeki güzellik, (neden ve sonuç ilişkisi içinde) süre giden doğanın psikolojik bir fenomeni olarak gerçek olacaktır yalnızca. Betimleyici bir psikoloji, kendi başına doğalcılığı aşamaz.

Demek ki doğalcılığı bütün sonuçlarıyla birlikte kesin olarak aşmak için kimi nesnelerin kendilerine has, doğalcı kategorilere indirgenemez karakterlerini ortaya koymak yetmiyor,² daha derine inmek lazım, varlık mefhumunun anlamına kadar gitmek ve tüm varlığın kökeninin, buna doğanın de dahil olmak üzere, bilinç yaşamının asli anlamı tarafından belirlendiğini, bunun aksinin doğru olmadığını göstermek lazım. Şu halde, yalnızca bilincin asli anlamıyla meşgul olan betimlemelerin değeri, ki bu betimlemeleri görü üretmek zorundadır, tamamen psikolojik olamayacaktır. Görünün felsefi saygınlığı buna bağlıdır. Husserl'in "Logische Untersuchungen"ın ikinci cildinin girişinde, bu eserin ilk baskısının en büyük kusurunun burada fenomenolojinin, betimleyici bir psikoloji olarak nitelendirilmesi olduğunu belirtmesi elbet nedensiz değildir.³

1 Ay, s. 36.

2 Husserl'i doğalcılığı eleştirmeye ve aşmaya yönelten nedenler için bkz. *Ideen*, s. 33-34.

3 Husserl, "Bericht über deutsche Schriften zur Logik in den Jahren, 1895-99", *Archiv für systematische Philosophie* (1903) içinde, s. 397-400; *Log. Unt.*, ikinci baskıya Önsöz, s. XIII [s. 47]; *Ideen* 2.

Şu halde yapmamız gereken hangi varlık teorisinin negatif olarak, doğalcı varoluş idealini soyutlayıp, pozitif olarak yaşamın sadece içsel anlamını dikkate alabileceğini bulmaktır.

Bir önceki bölüm bizi bu amaca zaten birkaç adım yaklaştırdı bile. Aslında biz, mutlak hakları fizikçiler tarafından ilan edilen fizik bilimi dünyasının nasıl özsel olarak bir öznel fenomenler serisine denk düştüğünü göstermeye çalışmıştık. Ayrıca, elbette, öznellikle kurulan ilişkinin içeriğin içerenle kurduğu bir ilişki olarak yorumlanmaması gerektiğinin ve burada Berkeleyci idealizmin yeni bir biçimini görmenin acelecilik olacağının altını çizmiştik, ancak öznellikle kurulan belli bir ilişkinin bu öznel fenomenlerin anlamına içkin olduğunu da belirtmiştik. Farklı bakış açıları tarafından peş peşe keşfedilen, masanın farklı köşeleri, bir şekilde kendilerine yönelmiş bir bilinci varsayar. Bu ilişki üstüne daha ileride bir inceleme yapacağız¹ ama bütün analizlerimiz bizi Husserl’le birlikte şunu söylemeye yöneltiyor: “Aşkın res dünyası zorunlu olarak (*ist angewiesen an*) bilince dayanır...”²

Ancak bize şu şekilde karşı çıkılabilir: maddi şey, mevcut algının alanını aşar. Zaten bu maddi şeyin özünde, algı esnasında bile, bir öznel görünümdevamlılığında kendini ilan eden ya da gösteren şey ile sınırlanmamak vardır; bu maddi şey, biz onu algılamadığımızda da oradadır, *kendindedir* [*en soi*]. Şu halde biz bu şeyin varoluş kipini zorunlu bir biçimde devamlı “öznel fenomenler” serisine ekleyebilir miyiz?

Husserl, kendisini anlık bir algıdan bağımsız bir karakterde gösteren maddi şeyin basit bir yanılsama olmadığı konusunda hemfikirdir. Ancak Husserl bu durumun, dışarıdaki şeyi bilinçle kurulacak zorunlu bir ilişkiye yerleştirmek isteyen bir teoriyle açıklanabileceğine inanıyordu.

Biliç kavramı yalnızca uyanık ve etkin, merkezi denebilecek

1 Bkz. III. Bölüm.

2 *Ideen*, s. 92.

bir bilinç alanını kapsamaz. Husserl, Bergson ve James tarafından zaten fark edilmiş bu karakterlerden habersiz olamadığı gibi, her bilinç anının, bir haleyle, saçaklarla, *ufuklarla* çevrili olduğu olgusundan da habersiz değildir. Bu ufuklar, Husserl'e göre, merkezi fenomenin çeperinde bulunur, denebilir¹: “Her algı bir *istisna*'dır² (jedes Erfassen ist ein Herausfassen).”³ Cogitatio, bir şekilde, cogitatum'u kendisine sürekli eşlik eden ve kendisi de bir *Herausfassung*'un nesnesi haline gelebilecek bir arka-plandan [*arrière-fond*] söküp alır ve bu cogitatum'u kendine mal eder.⁴ Bu son durumda, bakış tarafından önceden sabitlenmiş olan şey, bilinç alanından bütünüyle kaybolmadan arka-plana düşer. Yeni bir *cogito*'da, “bir önceki *cogito* tınlamayı keser, karanlıkta yiter ama modifikasyona uğramış da olsa, daima yaşar.”⁵ Ufak da olsa, ona geri dönme imkânımız adına, aktüel yaşamda üstü örtük olarak ihtiva edilen bu imkân adına, bir ihtimal olarak kalır.

Bir şekilde çeperde kalan bilincin karşıtı olan merkezi bilinç yalnızca algının bir özelliği değildir ve bu merkezi bilincin dikkat [*attention*] vasıtasıyla *Herausfassung* biçiminde ortaya çıkışı onun sadece özel bir durumunu oluşturur. Bu merkezi bilinç, her bilinç ediminde bulunur: hatırlama, imgeleme, haz, istenç edimleri, vs.⁶ Bilinç yaşamının arka-planında cogitatio'lar vardır. Ve bu arka-plan, analize gelmeyen bir dalga değildir, bir çeşit bilinç sisi değildir, ama çoktan farklılaşmış bir alandır: burada farklı nitelikte edimler ayırt edebiliriz; inanç edimleri (gerçek bir inanın iç işleyişi, bilmeden önce

1 Bilincin farklı anlarının “devamlılığına” rağmen, psişik yaşamın her türlü kesin sınırlamasına karşı çıkan saçaklara rağmen, nasıl olup da Husserl'in idraki mahkûm etmediğini daha sonra göreceğiz. Bkz. 6. Bölüm.

2 Fr. *ex-ception*. –çn

3 *Ideen*, s. 62.

4 Ay, s. 230-231.

5 Ay, s. 236.

6 Ay, s. 62-63.

inānırız, vs.), hoşlanma, hoşlanmama, arzulama edimleri, vs.¹ Kimi edim taslakları edimlerin kendilerinden önce mevcuttur: yargı, haz, arzu taslakları, vs.² Bu tarz kararlar bile vardır, bunlar “bizim hakiki cogito’yu tamamlamamızdan önce, ben’in yargılayarak, hoşlanarak, arzulayarak, isteyerek, etkin hale gelmesinden önce”³ oradadır.

Böylece bu yapının ayrıntılarına fazla girmeden, hem aktüel bir bilinçten bahsedebiliyoruz hem de bu aktüel bilinci, bilincin aktüel yaşamında örtük olarak ihtiva edilen ve aktüel olmayan, *potansiyel* bilinci kuran imkânlar alanına karşıt olarak koyabiliyoruz.⁴

Aktüel ve potansiyel bilinç kavramları sayesinde, maddi dünyanın tanığı olan öznelikten bağımsızlığı kavrayabiliriz. *Sadece aktüel bilinç karşısındaki bağımsızlıktır söz konusu olan. Aktüel bakışta kaybettiğimiz nesne bilinçte kaybolmaz, bu nesne kendini bilince, mümkün bir aktüel bilincin nesnesi olarak, potansiyel biçimde verir. Çeperdeki fenomenler biçiminde ya da bilincin örtük imkânlarının çok daha belirsiz biçimlerinde kendini veren (Husserl’in deyimiyile) “ufuklar”, kendini duru ve açık bir tarzda veren şeye eşlik eder. Bakışlarımızı bu ufukta gezdirebilir, onun bazı anlarını aydınlatabilir ve diğerlerini karanlığa terkedebiliriz. Şeyler dünyasının “kendinde” karakteri, aynı şeye geri dönme ve onu tanımlama imkânından başka bir şey değildir.*⁵ Bu bakış, çok büyük bir felsefi kazançtır, zira potansiyel alan bilince olumsal bir biçimde değil, onun zorunlu yapısı olarak aittir; dolayısıyla böylece, potansiyel alanın farklı anlarına has olan bir imkân kendini aktüel kılar ve kendisi de potansiyellikle çevrelenir. “Bilinç akışı, saf aktüellikten ibaret olamaz.”⁶ “Cogitatio’ların devamlılık ve ilerleme göste-

1 Ay, s. 236.

2 Ay, s. 169

3 Ay, s. 236.

4 Ay, s. 63.

5 Ay, s. 84, s. 89.

6 Ay, s. 63.

ren zinciri, aktüel olmayan, ancak her an aktüel hale geçmeye hazır bir ortamla çevrilmiş” olmalıdır daima.¹

Özet olarak, algılanmamış maddi şeyin var oluşu, ancak kendi algılanabilirliğinde bulunabilir. Bu algılanabilirlik boş bir imkân değildir, yani çelişkilerden bağışık her şeyin mümkün olması anlamındaki boş imkân değildir, ama bilincin özüne içkin pozitif bir imkândır.² Etkin olarak algılanan şeye arka-plan oluşturan fizik gerçeğin varoluşu kendi bütünlüğü içinde, belli tipteki öznel fenomenlerin belirdiklerini görmenin *pozitif* imkânına işaret eder; ayrıca bu beliriş etkin olarak algılanan şeyin anlamı tarafından belli bir ölçüde öncellenir. “... Bu (maddi nesne) buradadır demek, aslında şunu ifade eder; etkin algılardan itibaren, gerçekten edinilmiş kendi arka-planıyla birlikte, mümkün algılar serisi... söz konusu nesnenin kendisinde belirebileceği ve algılanmış olabileceği bu algılar grubuna ulaşır.”³

Buraya kadar, fizik nesnenin varoluşundan bilince göre [*relative*] bahsettik. Şimdi, bu varoluşun başka bir karakterini aydınlatmak istiyoruz. Bu varoluş bir yandan kendini ilan ettiği bir görünümeler çokluğuna göredir ama bir yandan da bu *görünümeler* nesneyi asla tüketemez: şu halde, sayıları sonsuzdur. Belli bir süre için gördüğümüz bu *görünümeler* daima gelecek diğer görünümelere işaret eder ve bu böyle devam eder. Şey asla bütünüyle bilinmez: şeyin algısı, *upuygun olmama* [*inadéquat*] olgusuyla tam olarak belirlenir.⁴

Şu halde, maddi şey çift görelilik [*relativité*] belirtir. Şey, bir yandan bilince göredir (şeyin var olduğunu söylemek, onun bilinçle karşılaştığını söylemektir)⁵ ve diğer yandan da öznel

1 Ay, s. 64.

2 Farklı tiplerdeki imkân ayrımı için bkz. Ay, s.292.

3 Ay, s. 84. Aron Gurwitsch'in “La philosophie phénoménologique en Allemagne” (*Revue de métaphysique et de morale*, XXXV, no. 4 (1928)) makalesi potansiyelliğin Husserl idealizmindeki rolünü çok iyi aydınlatır.

4 Ay, s.10, s.80-81, s.286-287 ve başka sayfalar.

5 Ay, s. 93.

fenomenler serisi asla bitmez (şeyin varoluşu, bu “fenomenler” serisinin ulaştığı tamamlanma düzeyine göre kalır ve deneyimin devamında, ilkesel olarak, bir önceki algı tarafından edinilmiş gibi görünen şeyin gücü azaltılabilir ve bu şey bir hallüsinasyon olarak nitelendirilebilir).¹

Maddi şeyin varoluşunun bu şekilde nitelendirilmesi (Husserl’in de çok iyi bildiği gibi bu bütünüyle geçici bir nitelendirmedir ve bu maddi şeyin varoluşunun son haline kavuşturulması fenomenolojinin temel sorunlarından biridir)², (Husserl’in dediği gibi) “aşkın olanın³ [*transcendant*] varoluşunun nasıl katıksızca fenomenal olduğunu”⁴, “şeyin varoluşunun kendisini verirken nasıl bir zorunluluk talep etmediğini ve bir şekilde hep olumsal olduğunu”⁵ ya da “*bizzat* verili her şeyin, aynı zamanda nasıl var olamayabileceğini”⁶ ve son olarak “aşkın algının şüpheli karakteri”nin Husserl tarafından nasıl olumlandığını⁷ kavramamıza izin verir.

Açıktır ki, bu tezde, dünya algısına dair şüpheli bir şeyler olduğu gibi bir iddianın olumlanması söz konusu değildir, sanki *var olan bir dünyada yaşayan* insanın naif ve doğal tavrına karşı çıkmak gibi bir iddiamız varmış gibi. *Bu şüpheli bir tez değildir.* Aslında, dış algının yanılsatıcı karakterini, hakiki varlıkla uyuygun olmayışını olumlamak bu algının değerini yadsımak demek olmuyor.⁸ Bu tarz bir şüpheli tez, özel olarak felsefi bir tavır yansıtmayacağı gibi naif tavrın tam aksini savunmak, her şeye rağmen bizi naif yaşamla aynı düzeyde bırakacaktır, çünkü bu şartlar altında felsefe, doğal tavırda

1 Ay, s. 86, s. 287.

2 Ay, s. 107-108, s. 201.

3 Ay, s. “Aşkın” terimi, Husserl’de bilinç akışının kuruluşuna katılmayan anlamına gelir. (Ay, s. 68) Sonuç olarak bu, her şeyden önce, maddi nesnedir.

4 Ay, s. 80.

5 Ay, s. 86.

6 Ay

7 Ay, s. 85.

8 Ay, s. 56-57, özellikle s. 107.

olumlanan her şeyi yadsımdan başka bir şey yapamaz. Tartışma da ancak dünyanın varoluşu ya da var-olmayışı hakkında olacaktır ve varoluşun aydınlatılmamış bir kavramını var sayacaktır; bu kavramı ya inceleme dışı bırakacaktır ya da üstü kapalı olarak varoluşun teori-öncesi ve kritik-olmayan bir kavramını tahayyül edecektir.

Aktarmış olduğumuz analizlerin yeniliği, şeyin varoluşunun kesin ya da kesinlikten yoksun bilgisinin olumlamalarını sunmak yerine, bu tezlerin *dış nesnenin varoluş kipiyle* ilgili olumlamalar olmasında ve böylece sorunu yeni bir alana taşımasında kendisini gösterir. Böylece, analizlerimizin sonuçlarını şöyle ifade edebiliriz: maddi şeyin varoluşu kendinde bir yokluk [*néant*], bir olmama imkânı taşır. Bu, şeyin var olmadığını söylemek değildir, ama onun varoluş kipinin, açıkça kendinin mümkün bir olumsuzlamasını [*négation*] barındırdığını söylemektir.¹ Burada söz konusu olan olumsuzlama yalnızca bilginin bir karakteri değildir, sanki fizik dünyanın bilgisinin, bu dünyanın varoluşunu kesin bir şekilde asla ortaya koyamayacağını söylemekten başka bir derdimiz yokmuş gibi. Ancak bu mümkün olumsuzlamayı, şeyin varoluşunun ta kendisinin kurucu bir unsuru olarak kabul etmek zorundayız.²

Yanlış anlamalardan kaçınmak için şunu eklemek gerekiyor: burada maddi şeyin olumsuzluğunun olumlanmış olması, şu ünlü ontolojik argümandaki gibi, varoluşun maddi şeyin özünde, Tanrı'nın özünde ihtiva edildiğinden farklı bir şekilde ihtiva edildiği anlamına gelmez. Varoluşa içkin bu “olumsuzlama”, bu “olumsallık” maddi şeyin kendini ortaya koyma tarzındaki, varoluş tarzındaki ikilikten başka bir şey ifade etmez; bu ikilik bir yandan kendini ilan eden bir varlık olgusundan ibaretken, diğer yandan da kendini öznel fenomenlerin sonsuz serisinde ilan eden varlık olgusundan ibarettir; şeyin

1 Ay, s. 87, s. 91, s. 286-287.

2 Ay, s. 80. Şeyin algısının kipi, kendi “özel anlamı”na dayanır.

varoluğu “*fenomenlerin*” uyumu ile karıştırılır, ama bu uyum zorunlu değildir ve böylece şeylerin talep ettikleri varoluş, her an bir uyumsuzluk içine düşebilecek *fenomenlerin* insafına kalır. Burada olumsuzluk nesnenin özü ve varoluğu arasındaki ilişki değildir, var oluşun ta kendisine içkin bir belirlenimdir. Kant tarafından “kendinde şey”in karşıtı olarak belirlenmiş dış şeyin varoluşunun katıksızca fenomenal karakteri burada bu var oluşun içsel bir belirlenimi olarak belirir.

Öte yandan, eğer burada olumsuzun ontolojik argümana ait zorunluluğun karşıtı olarak kavranması gerekseydi, (birazdan inceleyeceğimiz ve Husserl felsefesinde fizik dünyanın olumsuzluğunun karşıtı olan) bilincin varoluşunun zorunluluğu da bu ontolojik argümanın öne sürdüğü zorunluluk anlamında kavranmak zorunda kalırdı. Oysa, Husserl bunu açık olarak reddeder.¹

Demek ki şüphecilerle hiçbir mutabakat yoktur. Tersine, şüpheciliğin düştüğü hataların kaynağı ve gerçek nedenleri açıklanmış bulunuyor. Maddi şeyin varoluşunun görece karakterinde şüpheciliğin en dip noktasına varıyoruz. Şüphecilik, bir yandan “öznel fenomenlerin” varoluş talebini *kendinde varlık* olarak kabul ederek, diğer yandan da kendi oluşlarının akışındaki bu öznel fenomenlere bilgi adı vererek bir bölünme meydana getirir. İlan edilmiş şey ile bu şeyi kuran fenomenler arasında bir *ilkesel* uyuygun olmayış tespit ederek, şüphecilik, varlığı bilmediğimizi ve duyularımız tarafından sürekli olarak aldatıldığımızı olumlama hakkını kendinde bulur gibi görünür. Şüphecilik bu adı almıştı çünkü bildiğimiz şeyin varlığının değerini reddediyor ve bir varlık ideasına yöneliyordu; bu varlık ideası ise şeyin varoluşunu onun tek bir görünümüyle, yani bu şeyin kendisini kuran fenomenleri aştığı iddia edilen veçhesiyle açıklıyordu. Şu halde Husserl’in kavrayışının en önemli getirisi onun çıkış noktasında bulunacaktır (tam anlamıyla fenomenolojik bir çıkış noktası): dış şeyin varoluşunu,

1 Ay, s. 86-87.

onun bilinç için varoluşuyla karşıtlığı içinde aramamak, ancak somut bilinç yaşamında kendini sunduğu görünümde aramak. Bizim için var olan, *bizim var olan muamelesi ettiğimiz şey*, (bu şeyin gerçekliğinin imgeleri ya da işaretleri olarak bize beliren) fenomenlerin arkasına saklanmış bir gerçeklik değildir¹; bu fenomenler dünyasının ta kendisi bizim somut yaşamımızın varlığını oluşturur; her türlü matematik kesinliğe rağmen, kendi aralarında kesin olarak çizilmiş hiçbir sınır olmayan bir fenomenler dünyası, “*normallik*” sözcüğü ile ifade edilmiş bu müphem yasallığa boyun eğen birçok “*neredeyse*” ve “*eğer böyle denebilirse*”yle doludur.²

Şu andan itibaren, böyle bir tavır içinde, bilgi teorisinin yani öznenin varlığa ulaşp ulaşmayacağını ve bunu nasıl yapabileceğini görmek için bilme yetilerimizi inceleyen bu teorianın nasıl aşılabileceğini keşfedebiliriz. Bir bilgi teorisi, aslında, birbirleriyle ilişki kurması gereken bir nesnenin ve öznenin varoluşunu öngörür. Bu ilişki, bilgi adını alacaktır (bu da bilginin, özneye sunduğu varlığı tahrif edip etmediği gibi bir soruyu daima açık bırakacaktır). Ancak nesne ideasının bile kökenini öznenin somut yaşamında bulduğunu, öznenin de nesneye ulaşmak için bir köprüye (bilgiye) müracaat etmesi gereken bir töz olmadığını, ancak öznenin kendi öznelliğinin sırrını nesne karşısındaki mevcudiyetinde bulduğunu bir kez kavradıktan sonra bu türden sorular yapay görünür. Sonuç olarak şeyin beliriş kipleri, var olan şeye bilginin yöntemleriyle sonradan eklenmiş karakterler değildir; bu karakterler onun varoluşunun ta kendisidir.

Bununla birlikte varoluşun zorunlu olarak şeye ait bir varoluş tarzı anlamına gelmediğini, şeyin varoluşunun bir şekilde bilincin varoluşuna gönderdiğini göstererek buraya kadar olumsuz bir şekilde [*négativement*] ilerlemiş olduk. Bi-

1 Ay, s. 78-79.

2 Bu normallik mefhumu *Ideen*, s. 81-82’de ortaya çıkar.

lincin varlığı ne anlama gelir? Bu olumlu bir şekilde [*positive-ment*] nasıl belirlenebilir? İşte Husserl ontolojisinin kalbine erişebilmek için bunları aydınlatmamız gerekiyor.

Husserl felsefesine ait temel görüş, bir yandan, somut bilinç yaşamına mutlak varoluş atfetmekten ibaretken, diğer yandan da, bilinç yaşamı mefhumunun ta kendisini dönüştürmekten ibarettir. Mutlak olarak var olan bu yaşam, Berkeleyci idealizmin anladığı anlamda bir bilinç olmayacaktır (yani temelde şeyin varoluşuyla özdeş bir varoluş tipine sahip, bir tür kendi üstüne kapanan dünya olmayacaktır). Bilinç yaşamını, *aşkın varlık karşısındaki bir yaşam olarak* betimlemek gerekecektir. Böylece anlayacağız ki bilincin mutlak varoluşundan bahsetmek, dış dünyanın sadece bilinç tarafından kurulduğunu olumlamak Berkeleyciliğe geri düşmek anlamına gelmez; ancak geleneksel felsefenin özne ve nesnesini mümkün kılan tek şeye, bir *ilk varoluş fenomenine* geri gitmek anlamına gelir. Bu iki terim, Husserlci bilinç kavramını ifade eden bu somut fenomenden yola çıkılarak yapılmış soyutlamalardan başka bir şey değildir.

İlk önce bilincin varoluşunun bu mutlak karakterini betimleyeceğiz. Sonra bu varoluşun nasıl yönelimsellikten ibaret olduğunu göstereceğiz.¹ En son olarak da bilincin tüm varlığın kaynağı olduğunu, bu varlığın bilincin asli anlamıyla belirlendiğini göstereceğiz. Böylece bilinç yaşamı üstüne, belli bir biçimde yapılan bu çalışmanın nasıl felsefi bir değer kazanabildiğini kavrayacağız.²

Bilincin özünü belirlemek için Husserl, Descartesçi *cogito*'yu kuşatan bir fenomenler bütününden yola çıkar. “Yola çıkış noktası olarak bilinci alacağız, bu terimin yüklü anlamıyla, akla ilk gelen ve en basit şekilde Descartesçi *cogito*'yla, ‘düşünüyorum’la ifade edilebilecek anlamıyla. Bildiğimiz gibi Descartes, *cogito*'yu geniş bir biçimde, bu cinsten her tür du-

1 Bkz. III. Bölüm.

2 Bkz. VII. Bölüm.

rumu kuşatacak biçimde kavriyordu: ‘algılıyorum, hatırlıyorum, imgeliyorum; yargıda bulunuyorum, arzuluyorum, istiyorum ve aynı şekilde, ben’in (Icherlebnisse) birbirini takiben oluşan sayısız biçimdeki bütün benzer halleri’.”¹ Bu yaşam halleri (bu *Erlebnisse*) basitçe doğa dünyası tarafında bir gerçeklik bölgesi sunmaz.² Şeyler dünyası söz konusu olduğunda da, bilinç dünyası söz konusu olduğunda da “boş kategorilere” denk düşen aynı kelime kullanılır: “Varlık”.³ “Erlebnisse” farklı bir *varoluş kipi*ne sahiptir (baştan beri bunun üstünde duruyoruz). “ ...Bilinç kendinde özgün bir varlıktır... İlkesel olarak sui generis bir varlık bölgesi olarak kalır.”⁴ Başka bir yerde Husserl bunu daha da kararlı bir biçimde söyler: “Öyleyse, özsel ve temel bir fark ‘bilinç olarak varlık’ ile ‘şey olarak varlık’ arasındaki fark olarak belirir.”⁵ “Böylece, (var olan en büyük fark) bilinç ile gerçeklik arasındaki ilkesel *varoluş kipi* farkı kendini ilan eder.”⁶

Eğer bilincin, refleksiyonun bakışına ifşa olma tarzına dikkat edilecek olursa, şu tespit edilir: bilinç algısı veya refleksiyonda (Husserl terminolojine göre içkin algı) ifşa olan şeyle kendini *aşkın*,⁷ dış algıda ilan şey arasında bir ikilik yoktur. “Ein Erlebnis schattet sich nicht ab.”⁸ “Bu bölgedeki varlık için, Abschattungen vasıtasıyla beliriş (erscheinen) ya da temsilden bahsetmek hiçbir anlam ifade etmez.”⁹ “Psişik varlık, fenomen olarak varlık, ilkesel olarak, bir seçik [*distincte*] algılar çokluğunda (her ne kadar bunların hepsi aynı özneye ait olsa da) deneyimlenmiş bir birlik değildir. Başka bir ifadeyle

1 *Ideen*, s. 61. Ayrıca bkz. *Ideen*, s. 50. Bilinç kavramı, burada henüz potansiyel alanı içermez. Husserl bu nedenle, burada bilinçten “yükü anlamıyla” bahseder.

2 Ay, s. 70, s. 93.

3 Ay, s. 93, s. 141.

4 Ay, s. 59. Vurgu bize aittir.

5 Ay, s. 76.

6 Ay, s. 77, s. 62. Vurgu bize aittir.

7 Bu terminoloji için bkz. Ay, s. 68.

8 Ay, s.77, s. 81.

9 Ay, s.77, s. 81, s. 93.

psişik alanda belirmek ile var olmak arasında bir fark yoktur ve eğer doğayı, *fenomenler* içinde beliren bir varlık olarak kavrarsak, (psikologların psişik olarak gördüğü) bu fenomenlerin ta kendisinin de arkada duran fenomenler yardımıyla belirecek bir varlık kurması gerekir ki bu mümkün değildir.”¹

İçkin algıda bilinç akışı kendini daima mutlak bir şey olarak, ne ise o olarak verir, birbirini yadsıyabilen, birbirini yıkabilen ve böylece öncelemeyi [*anticipation*] yanıltabilen bir fenomenler serisini önceleyen bir nesne olarak değil. Dışarıdaki nesne algısının tersine, içkin algı upuygundur [*adéquat*]. “*Erlebnis*’in algısı, kendisini algıda *Abschattungen* vasıtasıyla özdeş kılınmış belirişler olarak değil, mutlak olarak veren (ya da verebilmiş olan) şeye ait doğrudan bir görmedir (*schlichtes Erschauen*)... Bir duygu *Abschattungen*’de belirmez. Eğer bakışımı bu duyguya yöneltirsem, kendini kâh bir şekilde kâh bir diğer şekilde gösterebilen veçhelerden arınmış, mutlak bir şey edinirim.”²

Maddi şeyin varoluşuna yapışık, bu *daima mümkün yokluk* karakteri, doğrudan ifşa olan, yani bir *Abschattungen* serisinde ortaya çıkmayan varlığa yabancıdır. “Mutlak alanda, *uyumsuzluğa*³ [*discordance*], görünüşe, *başka bir şey*⁴ olma imkânına yer yoktur. Bu bir mutlak vazetme [*position*] alanıdır.”⁵ İçkin algı analizi bizi mutlak bir bilincin vazedilmesine, bunun varoluşunu inkar etmenin imkânsız olduğu bir noktaya ulaştırdı. “Eğer refleksif algı, benim *Erlebnis*’ime yönelirse, algılanmış olan mutlak bir kendim (*absolutes Selbst*)

1 *Phil. als str. Wissensch.*, s. 312.

2 *Ideen*, s. 81-82.

3 *Uyumsuzluk*, maddi şeyin belirişinde birbirini takip eden fenomenler arasında gerçekleşebilir: bir “insan” ilan eden fenomenler serisi, insan sanılan şeyin bir ağaç olduğunu gösteren bir deneyimi takiben yalanlanabilir. Bu, algılanmış nesnenin gerçekte *başka bir şey* (bizim örneğimizde, insan aslında bir ağaçtı) olabilmesi imkânı özsel olarak dışarıdaki şeyin belirişine dahildir.

4 Bkz. bir önceki tespit.

5 *Ideen*, s. 86.

olur ki bunun var oluşu, ilkesel olarak, olumsuzlamaya boyun eğmez, yani bir kendim'in var olmadığını varsaymak ilkesel olarak imkânsızdır. Bu şekilde verili olan bir Erlebnis yoktur demek bir anlamsızlık olacaktır.”¹ Öyle görünüyor ki Descartesçi cogito ile karşı karşıyayız, benzerlik aşikârdır ve Husserl de bunun farkındadır.

Husserl'in tavrı ile Descartesçi cogito'nun tavrı arasında kurulmaya elverişli bağlantılara geri döneceğiz; ama hemen şunu belirtelim, bu iki tavrı birbirine çok yaklaştırmak, Alman filozofun en özgün düşüncesini çarpıtma riski doğurur. Aslında, Husserl'deki bilincin mutlaklığı, içsel algının şüphe götürmezliğinden başka bir anlam taşır. Bu mutlaklık, yalnızca bilinci ve onun kesinliğini ihtiva eden *hakikatin* bir karakteri değildir, aynı zamanda bilincin *varoluşunun* da bir karakteridir. Bilincin varoluşunu mutlak olarak ortaya koymak, şundan daha fazlası söylenemiyorsa mümkün değildir: bilincin varoluşundan şüphe etmek saçmadır.

Husserl'in içsel algının upuygunluk karakterine başvurmak suretiyle cogito'nun mutlak apaçıklığını [évidence] anlaşılır kıldığını ve onun düşüncesinde, upuygun algıyı mümkün kılan şeyin bilincin mutlaklığının ta kendisi olduğunu belirtmek gerekir. Cogito'nun mutlak apaçıklığı, bilincin var olma kipinde temellenir. “Bu istisnai durumun benim için ve kendisiyle kurduğu ilişki içinde benim yaşantı akışı [*le flux du vécu*] (*Icherlebnisse*) için bir değeri vardır; yalnızca burada içkin bir algıya benzer bir şey vardır ve var olmalıdır.”²

Bilinç, yalnızca bir refleksiyon nesnesi olarak, kendisini upuygun bir şekilde vererek var olmak zorunda değildir; bilincin varoluşunun anlamı tam da yalnızca bir refleksiyon nes-

1 Ay, 46. Bölüm, s. 85.

2 Ay, 46. Bölüm, s. 85-86. Ayrıca bkz. s. 83'teki şu ifade: “zur Seinsart des Erlebnisses gehört es etc.” Benzer bir ifade için bkz. s. 157 “Jede Seinsart... hat wesensmässig ihre Gegebenheitsweisen.” Ayrıca bkz. Ay, s. 225.

nesi olmamaktan ibarettir. Refleksiyon onu bir nesne olarak görmediğinde de bilinç yaşamı *vardır*. “Burada [refleksiyonda] algılanmış şey, ilkesel olarak burada olan ve algının bakışının bağrında süren şey olarak nitelenmekle kalmaz, aynı zamanda bu bakış ona doğru dönmeden önce de çoktan *burada var olan* [était là] şey olarak da nitelenir.”¹ Burada, bilincin varlığı, dışsal şeyin bilince yollayan varlığının tersine, içsel algı karşısında bağımsızlığını ilan eder.² Burada artık bilincin varoluşu, onun üzerine yapılan refleksiyonla kurulmaz, aksine bu refleksiyon ancak bilincin varoluşuyla mümkündür.

Dahası da var: Husserl’de bilince atfedilen mutlak varoluşun doğrulanmasının tam manasıyla aydınlatılmamış basit bir tez olarak kalıp kalmadığını sormuştuk. Tabii ki bununla, Husserl’in hiçbir zaman açık bir şekilde bu mutlaklığın anlamını aydınlatmaya çalışmadığını söylemek istemiyoruz. Elbette onun öğretisinin en büyük boşluklarından birisi tam da buradadır: farklı varlık *bölgelerinin* kendi varoluşlarında incelenecek olmasına karşın, bütün bölgelerin kendisine geri döndüğü bilinç söz konusu olduğunda, onun varoluşunun mutlak olduğunun doğrulanmasıyla yetinilecek.³ Bununla birlikte, bize öyle geliyor ki burada en azından bu minvalde ilerleyen bir analize başlanmaktadır. Bilincin refleksiyondan bağımsız bu varoluşunu Husserl, bilinç “algılanmaya hazırdır (Wahrnehmungsbereit)”⁴ diyerek tarif eder. Ancak dış nesneler için, onların varlık kipine uygun olarak, algılanmaya hazır olmak daima bir şekilde bir bilinç nesnesi olmak (bu, örtük olarak bir etkin algıda *motive* olmaktır)⁵ anlamına gelmekle birlikte, bilinç algıya bütünüyle başka bir biçimde hazırdır. Bilinç için, algılanabilirlik çoktan bilincin bir nesnesi olmak

1 Ay, 45. Bölüm, s. 83.

2 Ay, s. 68. *Bağımlı, bağımsız* mefhumları için ayrıca bkz. çalışmamızın 146. sayfası ve devamı.

3 Bkz. özellikle kitabımızın VII.Bölüm’ü.

4 Ay, s. 84.

5 Bkz. s. 47-48.

anlamına gelmez, ancak nesnenin özne için mevcut olduğu kipin karşıtı olan çok özel bir biçimde var olmak anlamına gelir. Bilincin algıya hazır oluşu onun “kendi basit varlık kipiyle ... ait olduğu ben için” olmasıdır.¹ Bu algılanabilirlik, bilincin kendi varoluşuna dahil bu imkân, başka bir metne göre, “bütün *Erlebnisse*’nin bilinçli olması” olgusunda bulunur.² *Erlebnisse* bilinçlidir; bir şekilde kendilerini bilirler, ancak öyle ki buradaki bilinç ne dış nesnenin algısına ne de refleksiyonun dolaylımsız algısına benzeyen bir bilinçtir. Zira başka bir yerde anlarız ki (burada sadece bir tespit yapmakla yetineceğiz), aslında yaşantının bu varoluşu, “zamanın içkin bilincinde kurulmuş” olmak olgusuna denktir.³ “Zaman... bilinci, algısal bir bilinç olarak iş görür.”⁴ Husserl şunu da ekler: “Bu evrensel (allumfassende) zaman bilinci, tabii ki kelimenin en geniş anlamıyla devamlı bir algıdır. Başka bir deyişle, elbette bu bilinç, *Erlebnisse*’nin, var olanlar gibi kelimenin özel anlamıyla vazedilmiş [*posé*], kavranmış [*appréhendé*] nesneler olarak kendisinde bulunduğu devamlı içsel bir refleksiyon değildir.”⁵ Bu bilincin kendine has var olma kipi, mutlaklığı ve refleksiyondan bağımsızlığı, kendi için [*pour soi*] varoluşundan ibarettir; yani bu bilincin kendi için varoluşu refleksiyonun bilinci bir nesne olarak gören her türlü bakışına önceldir. Bilinç, öyle bir varoluştur ki her daim (kendi) kendine mevcuttur. “... Her gerçek *Erlebnis*, var olan ve mevcut olarak ya da fenomenolojik zaman bilincinde kurulmuş zamansal birlik diyelim, algılanmış nesneninkiyle benzeşen kendi varlık karakterini giyer bir şekilde.”⁶ Ancak bu “ilkesel olarak bilinçli *Erlebnisse* varoluşu”⁷, bilinç yaşamının var olduğu anlamına gelmediği

1 Ay, s. 84.

2 Ay, s. 83.

3 Ay, s. 229.

4 Ay, s. 229.

5 Ay, s. 229.

6 Ay, s. 229. Ayrıca bkz. Ay, s. 235, 245-246.

7 Ay, s. 85.

gibi, bu yaşamın kendi kendisinin bilincinde olduğu anlamına da gelmez: “Daha sonra bilinçli hale gelecek bir bilinçdışı içerik sunmak anlamlı değildir. Bilinç, her bir aşamasında bilinçtir.”¹ Bilinç, *Erlebnisse*’nin varlığının ta kendisini oluşturur. Böylece, dolayimsız zamanın kuruluşu üstüne yapılan fenomenolojik araştırmaların ne kadar önemli olduğunu kavramış oluyoruz.

Özet olarak, bilinç kendisini mutlak varoluş alanı olarak sunar. Bu mutlak varoluş, *cogito*’nun şüphe götürmez [*indubitable*] karakterini ifade etmekle kalmaz, bilincin kendi varlığının pozitif belirlenimi olarak da şüphe götürmez *cogito* imkânını kurar.

Bize göre, buradan itibaren Husserl’in *cogito*’su Descartes’inkinden farklılaşır. Descartes için, aslında, düşünce ve mekân ayrımı, her şeyden önce, iki bilgi arasındaki ayrımdır; biri mutlak olarak kesindir, diğeri şüphelidir. Burada ifade edebildiğim hakikatler birçok başka argümanla da desteklenebilir şüphesiz, ama bunların hiçbiri asla çürütülemez değildir, zira bizim duyarlığımızın ta kendisi doğası itibariyle hataya yazgılıdır. Descartes’taki duyarlık analizi, bizim duyulara güvenerek olumladığımız her şeyin görece ve zayıf olduğunu ilan eder. Buna karşın bu analiz, duyulur şeyin varlık analizi olarak da sunulmaz, bu bir bilgi analizidir, yani özneyi varlıkla temasa geçiren yolların analizi.

Bu şüpheli hakikatler arasında, Descartes’a göre, biri ayrıcalıklıdır: *cogito*, ama bu yalnızca diğer bilgiler arasında ayrıcalıklı bir bilgidir, tüm diğer aksiyomların kendisinden çıkarılması gereken bir aksiyom. “Ruhu bilmek, bedeni bilmekten daha kolaydır.” Kesinliğinin gücü sayesinde, ruhun bilgisi bedeninkinden üstündür. Böylece anlarız ki Descartes, *cogito*’dan sonra, bilincin varoluşundan Tanrı’nın ve dış dünyanın varoluşunu çıkarmayı hedefleyecektir. Şu halde Descar-

1 *Zeitbewusstsein*, s. 472.

tes, cogito'nun apaçıklık kaynağına kadar inmez; cogito'nun kökünü bu apaçıklığı mümkün kılan bilincin varoluşunda aramaz. Zira onun için, varoluşun anlamı bir sorun değildir. Büyük ihtimallle var olmanın her yerde ve her zaman aynı anlama geldiği düşüncesiyle hareket ediyor, basitçe dış dünyanın var olduğunu göstermek istiyordu, tıpkı az önce bilincin var olduğunu gösterdiği gibi. Husserl'de, bilinç, bir cogito olduğu için zorunlulukla var değildir, bilakis bu zorunlu varoluş, cogito'yu kabul eden varoluştan başka bir şey değildir. Cogito, kendisinden cogito'nun dışındaki dünyanın varoluşunun çıkarılacağı ilk kesinliğe ulaşmanın basit bir vasıtası olmanın ötesindedir. İlgi cogito'nun var olma kipine, onu belirten asıl varoluş tipine yöneliktir. Dolayısıyla Descartes hâlâ dogmatik felsefe alanında bulunmaktadır, elbette bundan henüz aydınlatılmamış, gerçekliği bütünüyle bir soyutlamadan [*hypostesier*] ibaret dışsal şeyin varoluşundan ödünç alınmış bir varoluş ideasından yola çıkan ve bu varoluş tipini her tür varlık bölgesine uygulayan felsefeyi anlıyorsak. Böyle bir felsefe için varlığın ne olduğunu bilmek değil, şu ya da bu nesnenin var olup olmadığını sormak söz konusudur. Bu öğretinin karşıtı olarak, bütün varlığı görünüşe indirgeyen şüphecilik daha avantajlıdır, zira eğer var olmanın, şeyin var olma tarzı anlamına geldiğini düşünüyorsak, şunu da kabul etmemiz gerekir, bu tarz bir varoluş daima sorunsaldır. Şurası kesindir ki Descartesçi felsefenin yeniliği, dışsal şeyi model olarak düşünölmüş var oluş ideasını terk ederek şüphecî felsefeyi aşma isteğinden ibarettir: eğer beliren şey var değilse, şu halde en azından belirme ediminin var olduğunun kesinliğine sahibiz. Yalnız Descartes keşfinin sonuna kadar gitmemiştir. Bilinçte mutlak bir varoluş alanına ulaşan Descartes, varoluş teriminin burada, mekânsal şey kipine uygulanandan tamamen farklı bir anlama geldiğini görmemiştir ve dolayısıyla bu terimi, mekânsal şeyin varoluş kipi üstünden yorumlamıştır. Descartes için ruh, tözdür; bu

töz uzamlı töz için de vardır ve ruhun tözünü diğerinden ayıran onun varoluşunun kesinliğidir sadece. Cogito'nun kendine has karakteri Descartes tarafından bilincin tözselliğinin içsel karakteri olarak kavranmamıştır.

Husserl'in atılımı bu noktada gerçekleşir. Bilincin kesinliği, bilincin varoluş kipinde temellenir ve bununla birlikte dışsal şeyin belirişi de onun varlığını niteler. Bu iki bilme kipinin farkı daha az ya da daha çok kesinlikle belirlenmez: bu bir doğa farkıdır. İçsel algının upuygunluğuyla dışsal algının upuygun olmayışını birbirinden ayıran bir yarıktır. Husserl'in Descartes'ın önüne geçen adımı, bir nesnenin bilgisini (en genel haliyle, bir nesnenin bizim yaşamımızdaki beliriş kipi) onun varlığından ayırmamasından, bu nesnenin bilinme kipinde, onun var olma kipinin ifadesini ve karakteristiğini görmesinden ibarettir. İşte bu nedenle, Husserl'in felsefesinde ilk defa bilgi teorisinden veya bilgi teorisi üstünden, varlık teorisine geçme imkânı doğmuştur. Varlık teorisi, bir yandan, bilince ifşa olan varlığın özünün doğrudan incelenmesi, diğer yandan da nesnelerin farklı varlık *bölgelerinin* kipinin incelenmesinden ibarettir. Dışsal şey ile bilinç için birbirinden farklı varoluş fikriyle birlikte farklı varoluş kipleri imkânı da doğmuştur, bunu da geçerken belirtelim. Bu konuya çalışmamızın son bölümünde geri döneceğiz.

Erlebnisse'nin bilinçli karakterine, yani *Erlebnisse*'nin her daim kendi kendilerine mevcut olduklarına işaret ederek belirtmeye çalıştığımız bilincin mutlak varoluşu, “ontolojik bir argüman” olarak anlaşılmamalıdır.

Husserl açık bir şekilde bilincin varoluşunda basit bir olgu keşfeder. “Görünür bir şekilde, her aktüel *Erlebnis*'in zorunlu varoluşu, saf bir zorunlu öz değildir, yani eidetik¹

¹ Antik Yunanca εἰδητικός, εἶδος'un sıfat hali. εἶδος'un ilk anlamı “dış görünüş, biçim”dir, Platoncu felsefede ise “idea” anlamı kazanır. Eidos ve eidetiğin Husserl felsefesindeki anlamını Levinas VI. Bölüm'ün sonunda (s.154'ten itibaren) açıklar. –çn

bir yasanın eidetik saf bir tekilleşmesi¹ değildir. Bu bir olgu zorunluluğudur.”² Bilincin *Seinsnotwendigkeit*’ı, zorunlu olarak özden kaynaklanan varoluştan bütünüyle başka bir anlama gelmelidir. *Seinsnotwendigkeit* bilincin var olduğu olgusuyla ilgili değildir, onun varoluş kipiyle ilgilidir. Bununla, bilinç zorunlu olarak var olmalıdır demek istemiyoruz, ancak bu bilinç var olduğu sürece, bilincin varoluşu kendi var-olmayış [*non-être*] imkânını, yani mekânsal varoluşa ait bu karakteri, ihtiva etmeyecektir demek istiyoruz. Varoluş aslında bilinç için bir öznel fenomenler serisi içinde *algılanmış olan* demek değildir, bilincin kendi kendisine devamlı mevcut olmasıdır ki bilinç teriminin ifade ettiği budur.

Böylece Husserl’in, Hering’in *Phénoménologie et la philosophie religieuse* adlı kitabında kendisine yönelttiği eleştirileri nasıl savuşturduğunu da anlayabiliriz. Hering, Husserl’i cogito’nun şüphe götürmezliğinden, onun zorunlu varoluşunun olumlamasına geçilmesinin imkânsızlığı üstünden eleştirir. Şöyle söyler Hering: “Zira, bu durumda ortaya çıkan olgu şüphe götürmezliğini cogito ideasından almaz (bir özün ideal varoluşu durumunda ya da ontolojistlerdeki Tanrı’nın aktüel varoluşu durumunda olduğu gibi) ama gözlemcinin yerleştiği özellikle avantajlı durumdan alır. Böylece Paul pekâlâ Pierre’in bilincinin var olmadığı bir dünya hayal edebilir.”³

Hering, cogito’nun varoluşu, “ontolojistlerdeki Tanrı’nın varoluşu” ile aynı anlamı taşımaz derken bütünüyle haklıdır, zira Husserl de (göstermeye çalıştığımız gibi) bunu teslim eder. Ancak eğer bilincin zorunluluğu onun varoluş olgusunun değil ama (bizim yorumumuza uygun olarak) varoluş kipinin bir karakteristiğiye, şu halde bilincin varoluşunun zorunlu karakteri hakkında konuşmak için onun kendi üstüne refleksiyon yapmasına izin veren ayrıcalıklı durumundan

1 Bu terim için bakınız, s. 139.

2 *Ideen*, s. 87.

3 J. Hering, *Phénom. et la phil. religieuse*, s. 85.

söz etmek de gerekmez artık. Zira bu çeşit bir *ayrıcalıklı durum* imkânı, tam olarak bilincin varoluşunu belirten şeydir. Refleksiyon imkânının ta kendisi bilincin varlığında temellenmiştir. “Yalnızca ben ve benim yaşamı (Icherlebnisse) için, benim kendisiyle ilişkisinde, bu istisnai durumla karşılaşılır; yalnızca burada içkin bir algıya benzer bir şey vardır ya da olmalıdır.”¹

Dışsal şeye ve bilince özgü varoluş üstüne bu analizler, ancak yüzeysel bir Husserl okumasının bizi ikna edebileceği gibi, bize yalnızca bilincin var olduğunu, dış dünyanın olmadığını göstermiyordu; her ikisi de vardır ama iki farklı kipte.

Buna karşın, bütün bir Husserl felsefesi için ve her şeyden önce onun sistemi içinde görünün rolünü ve yerini anlayabilmek için birincil öneme sahip, bilincin belli bir ilkselliğinin şimdi altı çizilmelidir. Bilinç mutlak olarak vardır, bu onun varlığının her anında teminat altına alınır.² Ancak bilinç, kendi akışının somut bütünlüğünde, kendi varlığının teminatını taşır demek, şunu demeye gelir; varoluş, bilincin gerisinde bir yerlerde aranmamalıdır, varlık bilincin ta kendisidir, onun ayrıntılarının ve kıvrımlarının [sinuosité] tüm zenginliği içindeki akış halidir, ve *varoluş mefhumu burada aranmalıdır*. Bize göre, Husserl’in *Ideen*’in 49. paragrafında olumladığı “nulla re indiget ad existendum” bundan başka bir anlama gelmez. Bu bilinç yaşamının ilkselliğinde, doğalcılık kesin olarak aşılmıştır. Doğalcılığın bizim bilinç yaşamımızın asli anlamı kanıtına son itirazı, bizim de gösterdiğimiz gibi, yaşamın anlam verdiği her şeyi, *varlık* üstüne herhangi bir şey söylemekten aciz, katıksızca öznel bir fenomen olarak göstermekten ibaret olacaktır. Analizlerimiz, doğalcılığın kullandığı varlık normunun bütün varlığın normu olmadığını ve bilincin başka türlü varolduğunu açıklamaya çalıştığı gibi, ayrıca bilincin varoluşunun

1 *Ideen*, s. 85-86.

2 *Ay*, s. 85.

mutlak olduğunu ve bilincin kendinde kendi varlığının teminatını taşıdığını, buna karşın doğalcılığın varlığının bilince gönderdiğini ve bu bilinci kendi kaynağı olarak varsaydığını da gösterdi. Yalnızca bilinç, dünyanın varlığının anlamını bizim için anlaşılır kılabilirki bu anlam da bilinçle karşılaşmanın, bilinçte belirmenin belli bir kipidir.¹ Doğalcılığın varoluş mefhumunu kendisinden elde ettiği doğanın dünyası ancak bilinç yaşamına girdiği ölçüde vardır.² Ancak somut yaşam, nesnelerin farklı bölgelerini farklı bir biçimde ihtiva ettiğinden, varlık bu bölgelerin her biri için aynı anlama gelmez. Bunların her birinin bilinç için kendine has olan bulunma, kurulma kipleri felsefenin konusu ve daha sonra göreceğimiz gibi, Husserl'e göre, temel sorunu olmalıdır.³

Peki ama varlığı bir töz değil de bir öznelilik fikrinde görerek, bizi varlık kavramının ta kendisini dönüştürmeye iten, bütün varlığın kökeni olan alan [*sphère*] fikriyle birlikte, bilinçte içerilmenin gerçekliğin tek ölçüsü olduğu Berkeleyci idealizme geri düşmüyor muyuz?

Yazımızın buraya kadarki gelişim çizgisinin de gösterdiği gibi, dış dünyanın katıksızca fenomenal varoluşunun olumlamasının, bu varoluşu değersizleştirdiği bir idealizm konumuz değildir. Dış dünya vardır, olduğu gibidir, ancak onda yalnızca bir fenomen görmek, onun varoluşunun anlamını aydınlatmaktır, bu dünyanın verili olduğu yaşama bir göz attıktan sonra, onun yaşamda bulunma kipinin ne olduğunu göstermektir.⁴

Husserl'in idealizmini, Berkeley'inkinden ayıran bir diğer nokta da, Husserl'de mekânlı nesneler dünyasını bilinç içeriklerine indirgemenin⁵ ve en temelde bu bilinç içeriklerine,

1 Ay, s. 141.

2 Ay, s. 88-89.

3 Bkz. VII. Bölüm ve Sonuç.

4 *Ideen*, s. 107.

5 Ay, s. 206.

zaten bu içeriklere batmış maddi nesnelerin varoluş kipini atfetmenin söz konusu olmamasıdır. Tam tersine burada söz konusu olan, altını çizmeden edemeyeceğiz, her varoluşun kendisine başvurduğu alanın özel bir biçimde varolduğunu göstermektir. Bu özel varoluş bizim, burada nesneye karşıt bir öznenin söz konusu olmadığını keşfetmemizi sağlar; burada nesnenin karşı tezi bir varlık söz konusudur ama tam da bu nedenle nesnenin varoluşuyla aynı düzlemde yer alır. Husserl için bilinç, bir “nesne”yi ve bir “özne”yi (bu çoktan devşirilmiş terimleri) mümkün ve anlaşılabilir kılan tek şey, bir ilk sahadır [*domaine*].

Bir sonraki bölümde ele alınacak bu son nokta, Husserl ile Berkeleyci idealizm arasındaki ilkesel farkı oluşturur. Husserl'deki bilinç ile bütünüyle doğalcılığa batmış İngiliz empirizminin incelediği bilinç arasında isimden başka hiçbir benzerlik yoktur. Buraya kadar yalnızca, yaşamın mutlak varoluş alanındaki *bilincin* karakterine işaret ettik, yani bilincin, refleksiyondan önce bütünüyle kendi kendine mevcudiyeti demek olan varoluş tarzını belirttik. Buna karşın, bunun kadar önemli olan bilincin diğer temel unsurlarının bir diğer karakteristiğini de ortaya koymamız gerekiyor.

III. Bölüm

FENOMENOLOJİK VARLIK TEORİSİ (DEVAM): BİLİNCİN YÖNELİMSELLİĞİ

Bir önceki bölümde varoluşunu temellendirdiğimiz bilinç zamanda bir akıştır.¹ Bilinç yaşamı, kozmik zamandan, doğanın zamanından bütünüyle farklı olan *içkin zamanda* cereyan eder.² Bilincin zamanda kuruluşu, zamanın ta kendisinin yapısı, zamanın iç bilinci ve yine bilinci niteleyen *tarihsellik*, tüm bu konular Husserl'i fenomenolojik araştırmalarında oldukça meşgul etmiştir³ ve bunların sınanması, daha önce “Bütün *Erlebnisse* bilinçlidir”⁴ diyerek ortaya koymaya çalıştığımız fenomeni aydınlatmaya katkı sağlar.

Ancak her şeyden önce görüyle ilgilenen bu çalışmada, içkin zamanın kuruluşunu hesaba katmayacağız ve zamanda çoktan kurulmuş bilince bakacağız.⁵ Böylece bilincin varoluşunun karakteristik bir noktası bize kendini sunacaktır: *yönelimsellik*; her bilincin yalnızca bilinç olmakla kalmayıp aynı zamanda nesneyle bir bağ kurarak bir şeyin bilinci olduğu olgusu. İlk bakışta yönelimsellikle hiçbir ilgisi yok gibi görünen, en genel anlamıyla “yaşantı” (*Erlebnis*) kavramından yola çıkıyoruz.

“*Erlebnis*'ten anladığımız, geniş anlamıyla, bilinç akışın-

1 Ay, s. 163.

2 Ay, s. 161. *Zeitbewusstsein*, s. 369.

3 Ay, s. 161-165 ve *Zeitbewusstsein*.

4 Ay, s. 229.

5 Tıpkı Husserl'in *Ideen*, s. 245-246'da izin verdiği gibi.

da bulunan her şeydir, yani sonuç olarak sadece yönelimsel *Erlebnisse*, aktüel ve potansiyel cogitatio'lar değil... bu akışta-ki, bu akışın somut parçalarındaki her türlü gerçek unsur da buna dahildir... Yönelimsel bir *Erlebnis*'in somut birliğini kuran her gerçek unsur kendiliğinden yönelimsel bir karaktere, yani *bir şeyin bilinci* olma özelliğine sahip olmaz. Buna, örneğin, bir şeyin algısal görüşünde önemli bir rol oynayan bütün duyum-verileri (*Empfindungsdaten*) de dahildir.”¹ Diğer bir metin, örnekler yardımıyla duyumdan ne anlaşılması gerektiğini açıklar. Bunlar “renk, ses, temas, vs. verileridir ki biz bunları şeylerin renk, çiglik vs. gibi unsurlarıyla karıştırmamalıyız, zira bu unsurlar, ancak bu veriler sayesinde bilinç yaşamında temsil edilirler. Bu veriler haz, acı, gıdıklanma vs.’nin duyusal izlenimleri ve eğilimler [*tendance*] alanının duyusal momentleridir.”² Dahası yönelimsellikten yoksun bu unsurların bilincin her sahasında bulunduğunu ve burada maddi ya da hületik [*hylétique*]³ denen özel bir katman oluşturduğunu öğreniyoruz. Bu katman fenomenolojik bir disiplinin nesnesidir ve yapısı *hületik* olan tarafından betimlenir.⁴

Şu halde söz konusu olan duyumlardır (imgelem devreye girdiğinde *fantazma* adı verilen unsulardır)⁵ ve bu duyumlar çarpıcı bir biçimde kendileri aracılığıyla empirist psikolojinin içsel yaşamı yeniden inşa etmek istediği bu basit unsurları hatırlatır. Ancak aralarında büyük bir fark vardır. Öncelikle alıntımızdaki şu pasajı bir açıklığa kavuşturalım: “şeylerin renk, çiglik vs. gibi unsurlarıyla karıştırmamamız gereken... verileridir, zira bu unsurlar, ancak bu veriler sayesinde bilinç yaşamında temsil edilirler.” Tıpkı Husserl'in başka bir yerde de dediği gibi,⁶ şeylerdeki niteliksel momentlerin tekabül

1 Ay, s. 65. Ayrıca bkz. Ay, s. 75.

2 Ay, s. 172.

3 Antik Yunanca ὕλη, madde anlamına gelir. —çn

4 Ay, s. 173, 178.

5 Fantazmalar ile duyumlar arasındaki ilişki için bkz. *Ideen*, s. 227 ve *Zeitbewusstsein*, s. 405, 441.

6 L.U. II, s. 348-349, *Ideen*, s. 162, s. 202.

ettiği hületik veriler, bu momentlerden bütünüyle farklıdır. Yalnızca bunun tam tersi bir olumlamayla, bilincin duyumcu kavrayışına kesin bir dönüş yapabiliriz ve yönelimselliğin açık bir olumsuzlamasına varabiliriz veya en azından gerçek nesne ile onun bilinçteki gölgesi ayırımına, yani zihinsel imgeye geri dönebiliriz. Oysa nesne bir “duyumlar” toplamı değildir. Hatalı bir şekilde, “duyumlara” eklenmiş yeni niteliklerden ya da yaşamın bu içeriklerine dair yeni bir bakış açısından “dış nesneler” elde edilebilir diye düşünülebilir. Öznel ve yaşantılanmış duyum olarak kırmızı ile nesnel ve temsil edilen kırmızı arasında bir doğa farkı vardır.¹ “Rengin, pürüzsüzlüğün (Glätte), figürün *Abschattungen* işlevini icra eden duyum-verileri; renk, pürüzsüzlük, şekil, yani kabaca şeyin her türlü ‘nesnel’ momentinden ayırt edilmelidir. ‘*Abschattung*’ her ne kadar aynı adı taşısa da onda kendini sunan şeyle ilkesel olarak aynı cinsten değildir. *Abschattung* bilinç yaşamı anlamına gelir. Zaten, bilinç yaşamı ancak bilinç yaşamı olarak mümkündür, mekânsal bir şey olarak değil. *Abschattung*’da verili nesne ancak mekânsal olarak mümkündür (bu nesne özü itibariyle mekânsaldır) yaşam olarak değil.”²

Duyumcuların duyumlara karşı hületik verileri koymak için, şunun altını bir kez daha çizmek gerekir: bu içeriklere has birlik ilkesi “*hüle*” kavramı altında toplanır; bu, bizim duyularımızdan gelen (empirizmin yetindiği) katıksızca dışsal bir karakteristik değildir, aksine “*hüle*” mefhumunun duyularının ötesine, duygulanım [*affection*] ve istenç alanına uzanmasına izin veren içsel bir karakterdir.^{3,4} Ancak bilinç akışı yalnızca hületik katmandan oluşmaz.

Bu noktada, hületik fenomenlere aşkın bir anlam veren canlandırıcı bir edim ayırt edebiliriz⁵: bu fenomenler dış dün-

1 *Zeitbewusstsein*, s. 371.

2 *Ideen*, s. 75-76.

3 *Ay*, s. 173.

4 *Ay*, s. 173.

5 *Ay*, s. 172-173

yadaki bir şeye anlam verir, onu temsil eder, arzular, sever, vs. Bu edim, bir yandan, hületik verilerin kipine özdeş bir varoluş kipine sahip bir unsurdur, yani bu unsur bilinçlidir ve içkin zamanda kurulmuştur: kendi kendisini örtük bir biçimde tanıır, tıpkı *Erlebnisse* gibi.¹ Ancak diğer yandan, bu edim bilinç akışına bir anlam verir,² kendisi olmayan bir şeye “yönelir”, kendi kendini aşar.

Bilincin, görüde kendini aşarak meylettiği bu nesne, Berkeleyci bir idealizmin varsayacağı gibi bilince ait gerçek bir unsur veya onun içeriği değildir. Bu tarz bir idealizm, nesnelerin niteliği ile hületik veriler arasında ayırım yapamaz ve nesnenin bilince aşkını saf öznel görünüş adı altında inceler. *Husserl için yönelimsellik hakiki bir aşkınlık edimi ve her türlü aşkınlığın da prototipidir.* Burada, ayırımlarıyla ele alacağımız, yönelimsellik çalışmasına adım atıyoruz, zira burada *Erlebnisse*’nin bilinçli karakterinin kendi varoluşunu ifade etmesinden daha fazlası vardır: “En yüklü anlamıyla bilinci yönelimsellik belirler ve aynı zamanda tüm bilinç akışını, bilinç akışı ve birliği olarak adlandırma hakkı verir.”³

Burada yönelim [*intention*] terimi, “iyi niyet” [*bonne intention*] veya “şunu ya da bunu yapma niyetinde olma” gibi günlük kullanımları da kapsayacak şekilde en geniş anlamıyla tutulmalıdır. Bu terim, ilk bakışta hiçbir özgünlüğü olmayan şu olguyu ifade eder:⁴ her bilinç edimi bir şeyin bilincidir; her algı, algılanmış nesnenin algısıdır, her arzu arzulanmış nesnenin arzusudur, her yargı, hakkında beyanda bulunulan “şeylerin durumu”nun (*Sachverhalt*) yargısıdır, vs.⁵ Birazdan bilincin bu özelliğinin felsefi amacını ve bilinç mefhumunun ta kendisinin geçirdiği derin değişimi ortaya koyacağız.

1 Ay, s. 229.

2 Ay, s. 174.

3 Ay, s. 168.

4 Ay, s. 200.

5 Ay, s. 168.

Husserl, *Logische Untersuchungen*'de, yönelimsellik mefhumunu belirterek şöyle söyler: “Mevcut verili bilinç durumuyla, nesneyle kurulan yönelimsel ilişki tamamlanmış olur ve bu, (altını çiziyorum) onun kendine has özündedir. Şu halde, bir nesne bizim için ‘yönelimsel olarak mevcuttur’, zira bu ikisi aynı anlama gelir.”¹ Burada bir ilk ve indirgenemez mefhum vardır, bu, varlığın doğalcı kavrayışı için akıldışı sayılabilir, zira bu eylemsiz varlığa “kendisini aşma” kategorisi atfetmek saçma olacaktır. Aslında bu tespit, özellikle psikolojist doğalcılığı hedeflemektedir. Husserl'deki yönelimsellik, bilincin bir özelliği, yani bilincin varoluş kipine kayıtsız bir karakteristik, bilinç içeriklerinin basit bir kipliği olarak görülemez. Yönelimsellik mefhumu, bu varoluş kipinin ta kendisini belirtmeyi hedefler.²

Ancak Husserl, yönelimsellikte dünya ile bilinç arasında yeni bir unsur, bir bağ görebilecek bir teoriye de yüklenir. Yönelimsellikten bahsettiğimizde, “bilinç durumu denen kimi psikolojik olaylarla nesne adı verilen bir diğer gerçek varlık arasındaki ilişki söz konusu olmadığı gibi, nesnel bir gerçeklikte bu ikisi arasında bir psikolojik bağ kurulabilmesi de söz konusu değildir.”³ Bu hipoteze göre, yönelimsellik, bilincin dünya ile kurduğu ilişkiyi açıklamanın bir aracı, şu soruya bir cevap olacaktır: “Özne, nasıl kendisine aşkın olan nesneye erişir?” Bu koşullarda, tabii eğer yönelimsellikte sözde bir çözüm aranmayacaksa, yönelimsellikten bahsetmek, bilincin töz olarak var olduğunu ve yönelimselliğin de bu bilinçte bu töz öznenin başka bir gerçeklikle temas kurmasını sağlayan bir özellik olarak bulunduğunu kabul etmek anlamına gelecektir. Oysa, yönelimsellik, öznenin yanında bulunan bir nesneyle

1 L.U., II, s. 372-373.

2 Husserl'in yönelimsellik mefhumunun ele alındığı, Spaier'in *Pensée concrète* adlı kitabında, yönelimselliğin *ontolojik* anlamı fark edilmez. Bu konuya geri döneceğiz, zira Spaier'in kitabı Husserl üstüne yazılmış sayılı kitaplardan birisidir.

3 *Ideen*, s. 68.

temas kurmak için ihtiyaç duyduğu bir araç değildir. Yönelimsellik, öznenin öznelliğinin ta kendisini oluşturur. Onun tözselliğinin ta kendisi kendini aşmaktan ibarettir. Özne, nesne ilişkisiyle ilgili sorun, doğrulamasını varoluşu, kendi kendine dayanan şey imgesi üstünden düşünegelmiş tözcü ontolojide buluyordu. Böylece, bu öznenin kendisine yabancı olan her şeyle kurduğu ilişki gizemli bir hal alıyordu. Şu halde Husserl, ortaya koyduğumuz gibi, bu tözcü varoluş kavramını aşarak, şunu gösterebildi: özne önce var olan, sonra nesne ile ilişki kuran bir şey değildir. Öznenin nesne ile kurduğu ilişki, hakikaten bir ilk fenomen kurar ve “özne”, “nesne” adını verdiğimiz şeyler burada buluşur.¹ Husserl başından beri bilincin tözselliğini yönelimsellikte bulur ve bilincin tözü olarak “ben” ideasına karşı çıkışının (“*Logische Untersuchungen*”ın ilk basısının ikinci cildinde belirtilen bu karşı çıkışın) muhtemel nedeni bu olguda bulunur.² Muhtemelen Husserl, *ben* ideasının zorunlulukla yalnızca yönelimsellikte görülecek bu tözbenin bir arazına [*accident*] vardığını düşünüyordu. Husserl, ancak *Ideen*’de bilincin kendine has karakteri ile yönelimselliği uzlaştırabildi.³

1 Husserl yaşamın asli anlamına denkliğinde onaylanan varlık mefhumuyla skolastiklerin zihinsel nesne teorisini (bu teoriye göre yönelimsel nesne gerçek varlığın öznel bir imgesinden ibaretti) aşar. Eğer, zihinsel imge dediğimiz şey, bilinçte “başka bir şeyin imgesi” anlamına sahip olsaydı, bir imgeden söz edilebilirdi. Ancak algılanmış nesnenin ta kendisi, kendisini *bizzat* [*en personne*] algılanmış şey olarak verir (*Ideen*, s. 186). Algıda, ardındaki şeyler dünyasına işaret eden, tıpkı bir resim gibi özü itibariyle esas olana gönderen bir imgeler dünyası ile meşgul olmayız, algıda meşgul olduğumuz şey esas olandır [*original*]. Ayrıca, esas olan ile bilinç arasına bir zihinsel imge sıkıştırmak keyfidir: bu, içsel görünün asla görünür kılamayacağı bütünüyle hipotetik bir veriden ibarettir (*Ideen*, s. 186; *L.U.*, II, s. 421-425). Kaldı ki, bilinçte bir gerçeklik olarak verili olan zihinsel imgenin ta kendisinin biliniyor olması gerekir; oysa bu zihinsel imge, ancak bir diğer zihinsel imge yardımıyla biliniyor olabileceği için bu böyle sonsuza kadar gidecektir ki bu da saçmadır (Ay).

2 Bkz., *Log.Unt.*, II, s. 375.

3 Bkz. bu bölümün sonu, s. 78.

Öyleyse, yönelimsellik fikri, eski bir soruna sözde bir çözüm daha eklemekten fazlasıdır; bu fikir, özne, nesne ilişkisiyle ilgili sorunu aşmaya izin verir.¹

Bilincin yönelimselliği Husserl'in Brentano'dan devraldığı bir tezdır, her ne kadar Brentano empirist ve doğalcı bir çizgide yer alsa da.² Brentano da bu tezi skolastik felsefeden almıştır. Skolastikler, bize düşünce nesnesinin varoluşu ya da var-olmayışı üzerine tek bir söz söylemeksizin (ki bu, onların tözcü varlık anlayışları uyarınca özel bir sorun ortaya koyar), yalnızca bilincin içkin alanı üstüne çalışarak, bizim tam da bu alanın içinden nesneyle kurduğumuz, özsel olarak bilinci belirten bir ilişkiden bahsedebileceğimizi biliyorlardı. Bilinç içindeki bu nesneye, zihinsel nesne, yönelimsel nesne diyorlardı.³ Zihinsel nesne, hiç şüphe yok ki, gerçek nesneden sayısal bakımdan ayrılır, zira zihinsel nesne, gerçek nesnenin imgesidir yalnızca. İşte bu nedenle bilinç kavrayışı henüz Husserl'deki özgünlüğüne kavuşamamıştı; bilinç kendi üstüne kapalı bir alandı ve yönelimsellik de bilinçteki içsel bir fenomen olarak kalmıştı.⁴ Bilincin yönelimsel karakteri, sonuç olarak, gerçek bir aşkınlığa erişememiştir, katıksızca psikolojiktir. Bilinç yaşamı, kendi varoluşunda, maddi şeyin imgesinden bir tözdü; yönelimsellik, kendi varoluş kipini dahi kuramıyordu. Husserl'in bilinç kavrayışının odak noktası, bilincin varlığın ta kendisinin kalbine, dünyayla kurulan teması yerleştirmiş olmasıdır.

Şu ana kadar yönelimselliği, nesne ile kurulan ilişki olarak tarif ettik. Bu karakteristik, zihninin yalnızca katıksızca teorik yaşamını ilgilendirmez. Aslında, pratik ve estetik yaşam gibi duygulanımsal yaşam da dahil, tüm yaşam biçimlerimiz

1 Bkz. VII. Bölüm, s. 160, bu soru bu bölümde tekrar, ayrıntılarıyla ele alınacaktır.

2 *Ideen*, s. 174-175.

3 *Ay*, s. 185 ve devamı.

4 *Ay*.

nesneyle kurulan ilişkiye göre belirlenir.¹ “Her değerlendirme, bir *Wertverhalt*’ın (değerler durumu) değerlendirmesidir, her arzu, bir *Wunschverhalt*’ın arzusudur, vs. Eylemek, *eylenene* doğrudur, sevmek, *sevilene*, sevinmek, sevinçli olana doğru, vs.”² Bu edimlerin her birinde “bir bakış, ben’den, söz konusu bilincin korelatifi olan nesneye, şeye, “şeylerin hali”ne, vs. doğru ışınlar halinde yönelir ve duruma göre oldukça farklılık gösteren *bu nesne bilincini* tamamlar.”³ Bu alıntının sonu önemli bir fenomeni öne çıkarır: “duruma göre oldukça farklılık gösteren.” Bunun anlamı şudur; yönelimsellik yalnızca nesneyle ilişki kurma işlevi gören, bütün bilinç biçimlerinde mevcut, daima özdeş bir edim değildir, oysa özellikle duygulanımsal veya iradi ortak etkenler gibi katıksızca öznel fenomenler yönelime hep aynı şekilde katılır. *Yönelimselliğin ta kendisi, bu durumların her birinde farklıdır.* Edim halinde, iradi ve duygulanımsal unsurlar, bir dış nesneye doğru yön almanın, kendini aşmanın çok özel biçimleridir. Husserl bunu başka bir yerde çok açık olarak ifade eder: “Bir *Sachverhalt*’ın ‘*basit bir temsili*’nin kendi nesnesini hedefleme tarzı, bir yargının bunu doğru ya da yanlış olarak kabul etme tarzından farklıdır. Aynı şekilde bir varsayım tarzı, bir şüpheninkinden farklıdır, umudunki de kaygınıninkinden...”⁴

Her ne kadar bir sonraki bölümde, bu belirlemelere açıklık getirmemiz gerekse de ve bunlara kimi çekincelerimizi eklemek zorunda olsak da, az önce söylediğimiz şey şudur, genel olarak Husserlci yönelimsellik ve zihin kavrayışı öncelikli bir öneme sahiptir. Aslında biz, yaşantılanmış nesnenin [*objet vécu*], kendi yaşantılanmış olma tarzında bir var olma hakkına sahip olduğunu ve bilinç yaşamının, varlık ideasının kaynağıyla bir olduğunu gösterdik. Şimdi de bu somut

1 Ay, s. 241.

2 Ay, s. 168.

3 Ay, s. 169.

4 *Log. Unt.*, II, s. 367 ve özellikle s. 368.

yaşamın, katıksızca teorik biçimiyle değil, olabilecek her biçimiyle tutulması gerektiğini anlıyoruz ve dolayısıyla gerçek dünya da, algısal edimin (saf teori edimi) korelatifi olan *bir şeyler dünyası* değildir basitçe, gerçek dünya, kullanım nesneleri ve değerler dünyasıdır.¹ Şeylerin bizim için önemli olmalarını (Bedeutsamkeitsprädikate), kıymetli olmalarını, onlardan çekinmemizi, onları istememizi, vs. sağlayan içkin karakteristikleri, dünyanın kuruluşundan hariç tutulmamalıdır, dünyada olan insanın “bütünüyle öznel” tepkilerine atfedilmemelidir yalnızca.² Bu karakteristikler kendilerini bizim hayatımızda yönelimlerin korelatifi olarak verdikleri için nesnel alana ait olarak görülmeleri gerekir.³ Şunu iyice kavrayalım: “değer”in, “istenen”in, “kullanım”ın, nesnel alana aidiyeti, bunların teorik bir temsilde verili olduğu anlamına gelmez. Açıkça Husserlci yönelimsellik mefhumunun getirisi yönelimselliğin çok geniş bir biçimde kavranmasıdır: bu mefhum, yalnızca bilincin kendisini aşması yani kendisi olmayan bir şeye doğru yönelmesi ve bu bilincin bir anlama sahip olması gibi çok genel bir olguyu ifade eder.⁴ Ancak bir “anlama sahip olmak”, temsil etmek demek değildir illa ki.⁵ Sevgi edimi bir anlama sahiptir, ancak bu, sevilen bir nesnenin temsilini edinmek, anlamdan yoksun, bu temsile eşlik edecek, katıksızca öznel bir his edinmek anlamına gelmez.⁶ Sevilen nesnenin kendine has özelliği, katıksızca teorik temsile indirgenemez bir yönelimde, sevgi yöneliminde verili olmasından ibrettir özellikle.⁷

1 *Ideen*, s. 198.

2 *Ay*, s. 58.

3 *Ay*, s. 318.

4 *Ay*, s. 185.

5 *Ay*, s. 66.

6 Sevginin Spinozacı tanımı “Amor nihil aliud est quam Laetitia concomitante idea causae externae” *Ethique XIII*, 13, bu hataya düşer.

7 Bkz. Pfander: *Zur Psychologie der Gesinnungen*, “Jahrbuch”, I ve III içinde.

Öyleyse değer yüklemeleri, duygulanımsal yüklemeler, vs. dünyanın varoluşuna aittir ve bu dünya, saf temsilin “kayıtsız” ortamı değildir. Örneğin, bir kitabın varoluşu, asla fizik özellikler bütünü olarak burada, önümüzde olana indirgenemez; onun varoluşunu kuran daha çok onun pratik kullanım karakteridir: bu kitabın kendisini bize veriş tarzı bir taşınkinden bütünüyle farklıdır örneğin. Somut yaşam (dünyanın varoluşunun kaynağı) katıksızca *teori* değildir, her ne kadar teori Husserl’de çok özel bir ağırlığa sahip olsa da. Bu somut yaşam bir eylem ve duyum, istenç ve estetik yargı, fayda ve faydasızlık, vs. yaşamıdır. Dolayısıyla, bu yaşamın korelatifi olan dünya elbette teorik bir temaşa nesnesidir, ancak aynı zamanda istenen, duyumsanan bir dünyadır, eylemin, güzelliğin ve iyiliğin, çirkinliğin ve kötülüğün dünyasıdır. Tüm bu mefhumlar dünyanın varoluşunun kurulmasına aynı oranda katılırlar, *dünyanın ontolojik yapılarının oluşturulmasına mekânsallığın katıksızca saf kategorileriyle aynı oranda katılırlar* örneğin. Burada, Husserlci tavrın en ilginç sonuçlarından biri ortaya çıkar. Daha önce birçok defa belirttiğimiz ve bu kitabın en son bölümünde ayrıntılarıyla göreceğimiz gibi, dünyanın varoluşu varlığın bütün sahalarına uygulanabilecek boş bir biçim değildir. Çünkü istenç, arzu, vs., dünyanın varoluşunu, temsiller kadar kuran yönelimlerdir ve bunlar nesneyle kurduğu her tür ilişkiden soyunmuş bilincin unsurları değildir, dolayısıyla dünyanın varoluşunun ta kendisi, farklı sahalara göre farklılık gösteren zengin bir yapıya sahiptir.

Buraya kadar gördüklerimiz bize yönelimselliğin, bilincin *bütün* biçimleri için kurucu olduğunu gösteriyor. Ancak şu ana kadar incelediğimiz, Husserl’in deyiimiyle açık, uyanık, “etkin” bilinçti. Oysa bilinç yaşamı, bu açıklıkla ve her edimin böylesi net bir şekilde eklemlendiği bu seçiklikle sınırlı bir alan değildir. Potansiyel alan¹ yönelimsel midir? Husserl

1 Bkz. II. Bölüm

bu soruya olumlu cevap verir. Potansiyel bilinç de “bir şeyin bilinci” olarak belirir,¹ “aktüel bilincin arka-planı ne bir bilinç içeriğidir, ne onun yönelimsellikten yoksun, her tür nesnel kavrayıştan² azade, mevcutmuş gibi verili duyumlara benzeyen malzemesi.”³ Bilincin arka-planı nesnel bir alandır. Aktüellik ve potansiyellik farkları, yönelimselliği önvarsayar ve bu farklar yönelimselliğin kiplerinden başka bir şey değildir.⁴ Husserl’in analizlerine göre, dikkat, diğer edimlerden farklı bir edim değildir (algının, istençten farklı olması gibi), ancak bütün edimlerin mümkün kipidir. Yönelimselliği değiştirmez, onu yaratmaz, fakat onun bir çeşit “özel modifikasyon”udur.⁵ Zira dikkat, her yönelimselliğin içinde, *ben*’in nesnesiyle ilişki kuruş tarzını ifade eder. Dikkat ediminde, *ben* aktüel olarak yaşar, burada bir şekilde kendiliğinden ve özgürdür.⁶ Dikkatten yoksun edimlerde, yani potansiyel alanda, *ben* verili şeylerle doğrudan ilgilenmez. Aktüel olarak ya da kendiliğinden bir tarzda nesneye yönelmez.⁷ Burada şunu belirtelim, “kendiliğinden [*spontané*] bir tarzda yaşayan ben”, “nesnesiyle ilgilenen ya da ilgilenmeyen ben” gibi ifadelerin elbette yönelimsellikte çoktan betimleyeci bir anlamı vardır.⁸

Özet olarak, aktüel olmayan *cogito*, tıpkı aktüel *cogito* gibi “bir şeyin bilincidir”. Yönelimsellik, bilincin özünün ta kendisi olarak bulunur.⁹ “Gördüğümüz gibi geniş ve belirlenmemiş haliyle anlaşılan yönelimsellik kavramı, fenomenolojinin

1 *Ideen*, s. 64.

2 Fransızca *appréhension*, Almanca *Auffassung*, kelimesini “kavrayış” kelimesiyle karşılıyoruz. Duyum içeriğine anlam vererek onu canlandıran bu “kavrayış” edimini diğerlerinden ayırt edebilmek için sözcüğün her geçtiği yerde yanına [*ap.*] ibaresi koyacağız. –çn

3 *Ay*, s. 169.

4 *Ay*, s. 169-170, s. 190.

5 *Ay*, s. 191 ve ayrıca bkz. s. 193 dipnot.

6 *Ay*, s. 168-169, s. 192.

7 *Ay*.

8 Bkz., s. 79.

9 *Ideen*, s. 64.

başlangıcı için bir ilk ve temel kavramdır. Bu kavramın çizdiği genel olgu, şeyleri daha yakından inceleyen bir araştırma yapmadan evvel, istemeyeceğimiz kadar belirsizdir; bu kavram kendini istemeyeceğimiz kadar çok sayıda, özsel olarak birbirinden farklı oluşumlar halinde gösterebilir; ciddi ve açık bir analiz ile bu kavramın saf özünün belirmesini sağlamak, bu özü içlerinde barındıran ancak ona yabancı olan somut oluşumların bileşenlerini göstermek olabildiğince zordur; yine de bilinç yaşamı, biz onu yönelimsel olarak kabul ettiğimizde, onun hakkında bu bir şeyin bilincidir dediğimizde, fazlasıyla ilginç bir biçimde düşünülür.”¹

Ancak bilinç akışındaki hületik katman fikri, yani yönelimsellikten yoksun, yönelimselliğin, ona bir anlam vermek ve onu kendi dışındaki bir nesneye yöneltmek için gelip uyandırması gereken bu katman fikri, bizi, nesneyle gizemli bir ilişki kuran bilincin kendi kendine dayanan bir töz olarak düşünüldüğü bu geleneksel bilinç kavramına götürmez mi? Şu halde yönelimsellik, her ne kadar az önce bunun aksini teyit eden alıntılar yapmış olsak da, özneyi nesneye bağlama işlevi görmek için kurulmuş bir köprü rolü oynamıyor mu? Berkeleyci idealizm bu şekilde geri dönmüyor mu?

Husserl’in sisteminin ruhu, yönelimselliğin burada oynadığı rol, olabilecek en açık şekilde, bu tarzdaki varsayımlara karşıttır.

Öncelikle, zamanın Husserlci kuruluşunun gösterdiği gibi, hületik veriler, bizim bu çalışmada dışarıda bıraktığımız, bilince has daha derin bir yönelimsellik tarafından kurulmuş şeylerdir.² Bir *Empfindung*, önceden kurulmuş akışın tek bir bakış açısına göre, maddi bir şeydir,³ ancak duygulanım yalnızca daha derin bir duygulanım ediminin ve bütünüyle özel bir yapının korelatifi olarak anlaşılabilir. Öyleyse, bilincin kal-

1 Ay, s.171.

2 *Zeitbewusstsein*, s. 482; *Ideen*, s. 162-163, s. 171.

3 Ay.

binde yönelimsellik vardır; yönelimsellik, artık başka hiçbir şeyin nesnesi olarak nitelenemeyecek bilincin ilk ve son unsurudur: “Kavrayışı (Auffassung)¹ iki anlamıyla da tutmalıyız: dolayımsız bir şekilde kurulan ve dolayımsız kuruluşa, kökensel akış evrelerine ait olan, yani kısaca, artık kurulmayan ilk kavrayış [ap.].”²

Ancak her ne kadar bilincin yönelimsel karakteri şüphe götürmez olsa da, her ne kadar artık kurulmayan bir son gerçeklik olarak iç yönelimsellik kendi varoluşunu yaratsa da, sonuç itibariyle her ne kadar her türlü duyumcu tez Husserl’in duyum teorisi tarafından geride bırakılmış olsa da, yine de temel sorunumuz olan bilincin dünya ile kurduğu ilişki baki kalır. Bilincin bilinç karakterini oluşturan bu iç yönelimsellik, kendi kendine yetmez mi? Aşkın bir nesneye meyleden yönelimsellik, bilince göre yeni bir fenomen midir?

Husserl usanmadan yönelimselliğin bilincin özü olduğunu tekrar eder.³ Bununla birlikte, “Ideen”deki bir metin bunun tersinin söylendiği gibi bir şüpheyi yol açar. “Hüle” ve noesi-se ait [noétique] biçim ya da bunu canlandıran yönelimsellik kavramlarını tesis ederek Husserl, “biçimden yoksun bir madde ya da maddeden yoksun bir biçim” olup olamayacağı gibi bir soruyu açık bırakır.⁴ Şu halde, her türlü görünen o ki, “hüle” ile yönelimsellik ayrımını en azından kavranabilir buluyoruz. Her şeye rağmen, bu metin çok belirleyici değildir ve bu soruyu askıya alır.

“Ideen”in başka bir pasajı bize göre bundan daha açıktır. Bilincin varoluş analizini tamamlaması gereken Husserl, burada dünyadan yoksun, katıksız bir içkinliğe indirgenmiş bir bilinç öneren hipotezi mümkün kabul eder.⁵ Ancak bu hipo-

1 Yönelim için bir başka terim.

2 *Zeitbewusstsein*, s. 444.

3 *Ideen*, s. 303, § 146, ve s. 168 ve başka sayfalar.

4 *Ay*, s.172.

5 *Ay*, s. 92.

tez, *Ideen*'in idealizm hakkında bir sürü çekincenin ve ithamın yer aldığı meşhur 49. paragrafında bulunur.¹ Husserl'i bu tez üstünden takip etmemek gerektiği konusunda Hering'e katılıyoruz. Fakat Hering'in özellikle üstünde durduğu, şeylerin yalnızca fenomenal varoluşa sahip olduğu olumlaması bizim Husserl'in tezinde o kadar da eleştireceğimiz bir konu değildir. Biz, şeyler için bilinçten bağımsız bir varoluşun illa ki gerekli olduğuna inanmıyoruz; yorumumuza uygun olarak, şeylerin bağımsızlığının aşkın varoluşun bir olumsuzlaması olarak değil bu aşkın varoluşun karakteristiği olarak anlaşıldığına inanıyoruz. Şeylerin var olmak için bilince ihtiyacı olduğu gibi bilincin var olmak için şeylere ihtiyacı olduğunu düşünmüyoruz.² Bu konu hakkında biz, Husserl'le hemfikiriz. Ancak eğer biz bu son hususta Husserl'i takip ediyorsak, bunun nedeni açık olarak şudur: Husserl'de bilinç, onun dünyaya bağımlılığının ya da dünyadan bağımsızlığının bir anlamının olduğu bir düzlemde kavranmaz. Daha açık bir şekilde söylersek; yönelimsellik, bilinci bir ilk ve özgün fenomen olarak belirleme işlevine sahiptir, geleneksel felsefenin özne ve nesnesi ise sadece bu bilincin soyutlamaları olabilir. Başka bir ifadeyle, bize öyle geliyor ki eğer Husserlci idealizmin takip edilmemesi gerekseydi, bunun nedeni buradaki idealizm olmazdı, ancak bilincin *varoluş kipinin* önyargılı bir şekilde yönelimsellik olarak kabul edilmesi olurdu.

Ayrıca 49. paragraftan sanki bir ilk metinden yola çıkar gibi yola çıkmamak gerekir. Hering bunu zaten söylemiştir. Ve bu paragrafta, yönelimselliğin merkezi rolünün olumsuzlandığını gördüğümüz oranda, bunun Husserl'in tüm diğer eserlerinde hiçbir şekilde önvarsayılmadığını söyleme konusunda hem fikiriz. Belki de bu paragrafı, bütün sistemden yola çıkarak yorumlamak gerekir ve özellikle de yönelimselliğin bu sis-

1 Bkz. Hering, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, s. 83 ve devamı.

2 Bu, Hering'in görüşüdür. Ay, s. 85-86.

temde oynadığı merkezi rolü hesaba katarak. Böylece belki de farkına varılacak ki 49. paragraf, dünyadan yoksun bir bilinç imkânını olumlayarak,¹ kesin bir şekilde bilinç akışının, *her tür aşkın yönelimsellikten yoksun olabileceğini* söylemiş olmaz. Bu paragrafın gösterdiği, en fazla, iyice belirlenmiş bir yapının aşkın varlığı olan ve bizim “dünya” dediğimiz bu varlığın bilinç akışı tarafından kurulamadığıdır. Bizi hâlâ bu tarz yorumlar yapmaya sevk eden, aşağıdaki pasajda olduğu gibi, yine dünyanın mümkün yıkımı hipotezleri sunan bir başka gidişata dayanan olumlamalardır: “...Böylece *Erlebnisse*’nin mutlak varoluşunda hiçbir şey değişmez; bilakis *Erlebnisse* tüm bunlar için önvarsayılır.”² “*Erlebnisse* tüm bunlar için önvarsayılır”; bu olumlama, dünyanın yıkımının olumlu bir anlama sahip olan ve zorunlulukla bir bilinç içeren bir fenomen olduğu anlamına gelmez mi? Sonuç olarak bu bilinç, dünya yıkıldıktan sonra da aşkın bir anlama sahip olmaya devam edecektir, peki bu anlam “yıkılmış dünya”nınkinden başkası olabilir mi?

Diğer yandan, Husserl’in yönelimsellikten yoksun bir bilincin imkânsızlığını açıkça olumladığı başka bir metin vardır, bunun “*Ideen*”den önce olduğu doğru olmakla birlikte çok belirleyici bir metindir. “Bilinç yaşamı kavramının kökeni, psişik *edimler* alanında bulunur ve her ne kadar bu kavramın genişletilmesi bizi, *edim-olmayanları* da kapsayan bir bilinç yaşamı kavramına ulaştırdıysa da, bu edim-olmayanları *edimlerle*, yani bir bilinç birliğiyle koordine edebilecek bir bağlantıyla (*Zusammenhang*) kurulan ilişki o kadar özseldir ki, buna benzer bir şeyin eksik kaldığı yerde, bilinç yaşamından

1 “Denn Vernichtung der Welt besagt korrelativ nichts anderes als dass in jedem Erlebnisstrom... gewisse geordnete Erfahrungszusammenhänge und demgemäss auch nach ihnen sich orientierenden Zusammenhänge theoretischer Vernunft ausgeschlossen wären. Darin liegt aber nicht, dass andere Erlebnisse und Erlebniszusammenhänge ausgeschlossen wären.” Açıktır ki bu metinde Erlebniszusammenhänge yönelimsel olarak belirlenmemiştir, aslında hiç belirlenmemiştir.

2 *Ideen*, s. 87.

söz etmek mümkün değildir.”¹ Daha az açık bir biçimde, buna benzer önermeler “*Ideen*”de de büyük ölçüde bulunur.²

Bilincin ve yönelimselliğin yapılarının betimlemelerinde, bilincin *kişisel* [*personnel*] karakteri konusunda sessiz kalınmaz. Psişik yaşam, zamanda anonim bir akış değildir. Yaşantı daima bir ben’e aittir.³ Husserl, “*Log. Unt.*”da, *ben*’in yönelimlerin bir unsuru olduğunu yadsır; ben, belli bir zamanı dolduran ve karşılıklı olarak birbirlerini tamamlayan yönelimler bütünü ile tanımlanır. “*Ideen*”de bir adım ileri gidilir ve “ben” burada⁴ bilinç yaşamının indirgenemez bir unsuru olarak belirir. Edimler, tabiri caizse, bu edimlerde yaşayan benden çıkar.⁵ Ve bilincin kendiliğindenliğinin alırlığıyla [*réceptivité*] yönelimsellik, benin bu edimlerde *yaşama* kipine uygun olarak ayırt edilir. Dikkat edimleri olarak nitelenen edimlerdeki, yaratıcı yargı edimlerindeki, sentez, olumlama ve olumsuzlama edimlerindeki⁶ benin bu etkinliğine, her biçimiyle bu kendiliğindenliğe her tür yorumdan önce betimleme yoluyla saygı gösterilmelidir.⁷ “Vazeden” bu edimlerin bazılarında, ben, pasif bir şekilde mevcutmuş gibi yaşamaz, bir ışıma kaynağı olarak, “bu edimlerin üretiminin bir ilk kaynağı olarak” yaşar.⁸ Bu edimlerde ben’in bir çeşit yaratıcılığı söz konusudur.

Ancak eğer ben, açık, aktüel bilinçte etkin ve algılanabilir ise bu, bilincin potansiyel alanından bağımsız değildir ve bunun böyle olmasının nedeni ben’in bir şekilde bu alandan uzaklaşmasıdır. Bu uzaklaşma olgusu, potansiyel alanı olumlu etkiler: bu alan potansiyeldir, zira ben, ondan uzaklaşmış-

1 L.U., II, dipnot. Bu alıntıda italik olarak kullandığımız edim ve edim-olmayan mefhumları, *Ideen*’de (s. 170) yönelimsel ve yönelimsel-olmayan mefhumlarına karşılık gelir.

2 *Ideen*, s. 168, s. 171, s. 176, s. 303 ve başka sayfalar.

3 Ay, s. 159-160, s. 163, s. 165 ve başka sayfalar.

4 Ay, s. 109.

5 Ay, s. 160.

6 Ay, s. 219.

7 Ay, s. 110.

8 Ay, s. 253, s. 189, s. 102.

tır. Ben'e has bu sahadan uzaklaşma ve buraya geri dönme imkânının ta kendisi, bu sahanın ilkesel olarak “ben”e ait olduğunu önvarsayar. Bilincin arka-planı, *kendi arka-planı* olarak *ben*'e aittir, burası adeta onun özgürlük sahasıdır.¹

Şu halde Husserl, Kantçı önermeye geri döner, buna göre “*düşünüyorum*, benim bütün temsillerime eşlik edebilmelidir.”²

Ideen'de ben hâlâ belirlenmesi imkânsız, boş bir biçimdir.³ Bu anlayış Husserl düşüncesinin evrimiyle dönüşmüştür, gelecek yayınlarla bu herkes için ulaşılabilir olacaktır. Bu çalışmalarda, ben, her tür somut görünümünde düşünülür ve yine bu çalışmalar, kişilik, davranış karakteri, vs. gibi eski sorunlara fenomenolojik açıklamalar yapmaya başlar. Burada artık ben, edimlerin kendisinden çıktığı, katıksızca biçimsel, boş bir noktaya indirgenmez, bir karakter olarak düşünülür. Bunlardan daha açık bir şekilde bahsedebilmek için, bu eserlerin yayımlanmasını beklemek gerekiyor.

Burada bizi ilgilendiren, yönelimsellik ile ben arasında kurulan ilişkidir. Ben, örneğin duyumlar gibi, *cogitatio*'nun *gerçek* bir parçası değildir,⁴ ben burada kendini bütünüyle özel bir biçimde ilan eder, öyle ki bu sayede Husserl benin bilinçteki mevcudiyetini “bilincin içkinliğindeki bir çeşit aşkınlık” olarak görebilir. “Saf ben ne diğerleri gibi bir *Erlebnis*'tir ne de bir *Erlebnis*'in kurucu bir parçasıdır.”⁵

Ben'in kendi edimiyle ilişki kurma tarzı, fenomenolojik betimlemelerin nesnesi olmalıdır.⁶ Ancak hemen belirtelim, bu ifadenin suiistimal edilmemesi gerekir: “ben, kendi edimiyle ilişki kurar”, sanki şeyler dünyasında kurulan bir ilişki söz konusuymuş ya da bilincin, nesnesiyle kurduğu ilişki söz ko-

1 Ay, s. 160, s. 109, s. 192.

2 Ay, s. 109.

3 Ay, s. 160.

4 Gerçek burada “bir şeyin gerçekliğinin kurucusu” anlamındadır.

5 *Ideen*, s. 109.

6 Ay, s. 160.

nusuymuş gibi;¹ bu “içkinlikteki aşkınlık” özel bir yapıdır ve indirgenemez.

Bu “içkinlikteki aşkınlık”ın özelliği üstünde duruyoruz, zira ben mefhumunun, bilincin yönelimselliğine karşı hiçbir önyargısının olmadığıнын altını çizmek niyetindeyiz. Bilinç, ben’in sahneye çıkmasıyla, kendisini aşmak için yönelimselliğe ihtiyaç duyacak “kendi kendisine dayanan bir töz”e dönüşmez, o her şeyden önce yönelimselliktir zaten. Biz, ancak bu fenomenin içinden ve onun *transandantal* varoluş kipine saygı göstererek, öznel ve nesnel bir taraf, bir ben ve bir nesne ayırt edebiliriz.² Bir ben’den, edimlerin çıktığı bir noktadan yalnızca yönelimselliğin içsel bir karakteri olarak bahsedilebilir.

Özetle, ben mefhumu, hületik verilerden bütünüyle farklı bir şekilde öznelliğe ait olarak, bilincin temel yapısı olan yönelimsellik mefhumuyla asla ters düşmez, bilakis onu önvar-sayar.

1 Ay, s. 161.

2 Ay.

IV. Bölüm

TEORİK BİLİNÇ

Daha önce yönelimselliğin nesnenin saf bir temsili olmadığını söylemiştik. Husserl'in *Erlebnisse* ("yaşantılanmış durumlar" [états vécus] veya yaşantı) dediği bilinç durumları, zaten bu terimin kendisi bile, bilinç mefhumunu yaşam mefhumuna yaklaştırır, yani bu terim bize bilinç mefhumunu zengin ve çok çeşitli biçimleriyle düşündürür ki burada söz konusu olan çok çeşitlilik de bizim somut varoluşumuzu niteler. Pratik ve estetik kategoriler (daha önce olumladığımız gibi) saf teorik kategorilerle aynı oranda varlığın kurucusudur.

Ancak bu oranda tam bir eşitlikten bahsetmek, Husserl düşüncesini zorlamak olur biraz. Husserl felsefesinde (belki de bu noktada ondan ayrılmak zorunda kalacağız) bilgi ya da temsil ne diğerleriyle aynı oranda bir yaşam kipidir ne de ikincil bir kiptir. Teori ya da temsil, yaşamda baskın bir rol oynar, öyle ki bu temsil tüm bir bilinç yaşamı için temel teşkil eder ve tüm diğer biçimlerin zeminini temin eden yönelimselliğin biçimini oluşturur.

Şu halde temsilin bilinçte oynadığı rol, yönelimselliğin anlamı üstünde de bir etki yapacaktır. Husserlci yönelimselliğin kendine has entelektüalist karakterinin kaynağı burada bulunur. Bu noktada temsilin rolü üstüne bir çalışma yapmak kaçınılmazdır.

Yönelimsellik kavramının temellendirilmesinde teorik bilincin ilkselliği Husserl tarafından, felsefesinin ilkelerinden

itibaren olumlanır.¹ Her ne kadar biz burada *Ideen* çerçevesine yerleşmiş olsak da, “*Logische Untersuchungen*”deki temsil kavramının temellendirilmesine, Husserl’in burada takındığı tavrı hesaba katarak geri dönmemiz ve “*Log. Unt.*” ile *Ideen* arasında terminolojik karşılaştırmalar yapmamız gerekir.

“*Logische Untersuchungen*”de ve *Ideen*’deki bu tezleri yazımızın meşgul olduğu sorunlar çerçevesine oturtmak ve yine bu tezleri önvarsaydıkları bakış açılarına göre kavramak ve değerlendirmek için Husserl’in bu iki eserde takındığı karşılıklı tavra hızlıca bir göz atmak da kaçınılmazdır elbette.

“*Log. Unt.*”un tavrı gerçekçidir. Bu tavırda her ne kadar her bilinç bir şeyin bilinci olarak kavranıyor olsa da (bu “bir şey” bilincin dışında da kavranmaya müsaittir). Böylece bilincin içkin analizi yalnızca hületik verilerle (“*Log. Unt.*” terminolojisine göre duyumlar [Empfindungen]) ve edimlerle, yönelimlerle² karşılaşır, oysa ki bu edimlerin korelatifleri bilince değil nesneler dünyasına aittir. “*Ideen*” ile tamamlanan son adım, yönelimsellik fikrini sonuna kadar götürmekten ve bilinçle nesne arasındaki bu karşıtlığın anlamsız olduğunu görmekten ibarettir, zira somut, ilk hakiki fenomene bilinçte, yönelimsellikte erişilir, yine nesne-özne karşıtlığının kaynağı da burasıdır. Sonuç olarak bilinç betimlemesi, bilincin aşkın yapısını daha iyi açıklamak için terminoloji değiştirir.

Ideen, hületik veriler ve bunları canlandıran edimleri bir yana, bilincin bilincinde olduğu şeyi ise öbür yana koyarak bunları bilinçte birbirinden ayırır. Yönelimselliğin öznel yanına, hületik verileri canlandıran kavrayışlara (*Auffassungen*) Husserl *noesis* der.³ Ve bunları, korelatiflerine karşıt olarak koyar, yani bilincin bilincinde olduğu şeyin, *noema*’nın karşıtı olarak. Bununla birlikte, bilinç noeması, bilinç nesnesiyle karıştırılmamalıdır. Noesis ile noema arasındaki bu ilişki “bilin-

1 *Logische Untersuchungen*, II, 5. Untersuchung.

2 *Ideen*, s. 266, dipnot.

3 Ay, s. 174.

cin, yönelimsel nesnesiyle kurduğu ilişkiden bahsederken söz edilen ilişki olamaz.”¹ Ağaç algısının nesnesi ağaçtır, ancak bu algının noeması, onun tam korelatifi olarak bu ağaç, sahip olduğu yüklemelerin ve özellikle de verili varlık kiplerinin karmaşıklığı [*complexité*] içindeki ağaçtır: algıda aydınlatılmış, verili yeşil ağaç ya da bir imgelem ediminde açık ya da belirsizce verili ağaç, vs. Ağaç noeması, ağaç nesnesine denk düşer. Ancak “*Logische Untersuchungen*”in bilinç ile ondan bağımsız nesnesi arasında yaptığı ayrım burada yapılan nesneyle bilinç noeması arasındaki ayrıma dahil değildir, zira noema, refleksiyon tarafından kendi verili olma kipleri içinde düşünülen nesneden başka bir şey değildir. Aslında, nesne, noemayı kuran unsurlar toplamında bulunur. Bunlar arasından, nesneyi belirten bir yüklem çekirdeği (Kern), bu yüklemelerin dayanağı olarak ayırt edilir; bunlar nesnenin ne’liğini [*quid*] şekillenir.² Ve bu yüklem, bir çeşit dayanağa, yüklemi oldukları bir “X”e,³ bir “nesne-kutup”a, yüklem değişse de özdeş kalabilen, nesnenin betimlenmesi için kaçınılmaz olan bir tür “töz”e bağlanır.⁴ Bu “X”, yüklemlerinde kendisini bazen bir yandan bazen de diğer yandan gösterir.⁵ Bilincin nesnesiyle kurduğu ilişki, noesis ve noemanın kendisinin⁶ “nesne-kutup” ile kurduğu ilişkidir.⁷ Ağaç algısındaki, *yeşil, büyük, sert, güzel* gibi yüklem çekirdeğe aittir.⁸ Ancak noemanın (“*Logische Untersuchungen*”de *madde* diye anılan) çekirdeği yalnızca bilinç nesnesini belirlemekle kalmaz, aynı zamanda bilincin bu nesneyi “hangi nitelikte” kavrayacağını, bu nesneye atfedeceği göstergelerin [*indice*], biçimsel ilişkilerin neler olacağını

1 Ay, s. 268.

2 Ay, s. 189, s. 268.

3 Ay, s. 270-271.

4 Ay, s. 272.

5 Ay, s. 271.

6 Ay, s. 266-267, s. 269.

7 Ay, s. 268-269, s. 271.

8 Ay, s. 269.

da belirler. “Nesnenin şu olarak değil de bu olarak belirmesi maddeye bağlıdır.”¹ Aynı Napolyon’u “İena galibi” olarak da, “Waterloo mağlubu” olarak da, düşünebilirim.

Diğer yandan, noemanın karakterleri arasından nesnenin bilince belirme kipi ayırt edilir: “die Weise wie es bewusst ist”,² örneğin “algısal veri” (wahrnehmungsmässig), “hatıra olarak veri” (erinnerungsmässig), “açık bir görüdeki veri” (klaranschaulich), vs. gibi. Şunu iyice not edelim, bu son karakteristik türü yalnızca *noesislerin* özelliği değildir, noemanın ta kendisinin özelliğidir. Bu yalnızca yönelimselliğin hatıra, algı, görü gibi kelimelerle belirtilenen öznel yanı değildir, ancak bu edimlerin korelatifi olarak nesneler *hatırlanmış, algılanmış, görülenmiş* olanın karakteristikliğini taşır.³ Nesneler bu karakteristiklerle noemayı kesin olarak biçimlendirir.

Kendisine *yönelinmiş* şeyin ne’liğini göstergelerde ve bu ne’liğe atfedilmiş kategori biçimlerinde ifade etmekle görevli yüklem kümesi *Logische Untersuchungen*’de *madde* olarak adlandırılırken, *Ideen*’de noemanın *anlamı* (der Sinn) olarak adlandırılır.⁴ Ve *anlam* mefhumunu çekirdek mefhumundan ayırt etmek gerekir, çekirdek mefhumu görüde gerçekleşmiş bir *anlam* ifade eder.⁵

Bilinçli varlık kipleri kümesi içinde düşünülen, *anlam*, Husserl’in “tam noema” (das volle Noema) dediği şeyi oluşturur.⁶ Henüz açıkça bir noema ve noesis ayrımı yapılmadığı için “*Logische Untersuchungen*”de *madde* adı altında incelenen daha çok *anlamın noesis bakımından [noétique]* korelatifidir.⁷

Edimler yalnızca maddelerine ya da anlamlarına göre birbirlerinden farklı değildir, zira farklı edimler aynı anlama sahip

1 L.U., II, s. 415-416.

2 *Ideen*, s. 270, ayrıca bkz. s 209.

3 Ay, s. 209.

4 Ay, s. 189, s. 193, s. 208, s. 268, s. 274.

5 Ay, s. 273.

6 Ay, s. 185, s. 193, s. 195, s.198.

7 Ay, s. 268, s. 195.

olabilirler. Bir algı, bir hatıra ve bir imgelem edimi (aynı şekilde tutulmuş) aynı nesneye doğru yönelebilirler, örneğin aynı “Iena galibi”ne.¹ Bunları birbirinden ayıran, her birinin nesnesini kendine has *vazetme* ve var olarak düşünme tarzıdır.² Bu nesnesini *vazetme* olgusuna *Ideen*’de noesis tezi denir.³ Örnek olarak kullandığımız bu farklı edimler farklı tezlere sahiptir. Tezin noema bakımından [*noématique*] korelatifi, *tam noemayı* oluşturan ve nesnenin kendini veriş tarzını ifade eden bu karakteristiklerden oluşur. Edimin noemayla ilgili yönü düşünülmeyen *Log. Unt.*’da tezler edim niteliği başlığı altında incelenir.⁴

Bu mefhumlar bir kez betimlendikten sonra, Husserl’e göre, nesneyle kurulan bağın yani *teorik tezin* bilinç yaşamında tuttuğu yerin hangi anlamda ilksel olduğunu göstermek bizim için kolay olacaktır, böylece akabininde de bu ilksel olanın nasıl görünümün doğasını belirlediğini gösterebiliriz.

Husserl, Brentano’nun her “edim ya bir temsildir ya da bir temsile dayanır” iddiasından yola çıkar.⁵ “Hiçbir şey istenmiş olamazdı, hiçbir şey mutlu edemezdi, eğer en başından beri bu şey hayal ediliyor [*se repr  senter*] olmasaydı.”⁶ Yönelimselliğin bu karakteristiğini Brentano’dan devralmakla birlikte Husserl, *temsil* [*repr  sentation*] teriminin içinde ikircikler gizlediğini ve Brentano’nun bu önermesine uygun düşecek anlamı bulabilmek için bu temsil terimini analize tabi tutmakla işe başlamak gerektiğini de ekler. Husserl’e göre sorun, temsil kelimesinin hangi anlamının bu önermeyi kabul etmeye izin verdiğini bulmaktan ibarettir.

Brentano’da bu önerme şunu ifade eder; bilinç yaşamında, bizler ya basit temsillerle uğraşabiliriz ya da başka edimler söz

1 Ay, s. 188.

2 Ay, s. 196, s. 208.

3 Ay, s. 268, s. 274.

4 Ay, s. 268.

5 *L.U.*, II, s. 370. Söz konusu olan bir edim olarak temsildir, bir temsil nesnesi değil. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, s. 111.

6 *Log. Unt.*, II, s. 370. Brentano, *Psychologie*, s. 109.

konusu olduğunda, örneğin yargı, umut, arzu, vs. bu edimlerin nesnesi, bu edimlere nesnesini veren ve bu edimlerin nesneye yönelebilmeleri için bağlanmak zorunda oldukları saf bir temsilde verili olabilir sadece. Burada söz konusu olan bağ basit bir çağrışım [association] değildir, bu bir iç bağdır; öyle ki bu iç bağ tek bir nesneye yönelen karmaşık bir edim meydana getirir. Temsil olmadan, bu edimler var olamaz. “Yönelimsel bir Erlebnis’in nesneyle ilişki kurması ancak kendisinde işleyen ve kendisine nesneyi mevcut kılan (vorstellig macht) bir temsil (Vorstellen) edimi olgusuyla mümkündür.”¹

Ancak devam etmeden önce hemen şunu eklemek isteriz, ne Brentano’da ne de Husserl’de sevincin, istencin, vs. nesnesinin, sevinilmiş, istenmiş olmadan önce temsil edilemezliği olgusu, bu duygulanımsal ve iradi edimlere has yönelimselliğin olumsuzlamasını gerektirmez. Daha “Log. Unt.”da temsilin nesnenin kuruluşunda oynadığı rolün *Ideen*’dekinden daha önemli olduğu bu eserde Husserl, şunları demek eğiliminde olan anlayışlara karşı çıkar: “duyum kendinde incelendiğinde hiçbir yönelimsellik barındırmaz, kendi dışında duyumsanmış bir nesneye göndermez” ve “bu duyum sadece temsille kurulmuş bir bağ vasıtasıyla bir nesneyle belli bir ilişkiye sahip olabilir; bu ilişkinin yönelimsel olduğu, yalnızca yönelimsel bir ilişki ile kurulmuş bir bağ sayesinde belirlenir ve kendi başına bu şekilde kavranmaması gerekir.”² Husserl, Brentano’nun duyumun yönelimsel karakterini olumladığı şu anlayışı alıntılar: “Biz yalnızca temsile ve ancak buna ek olarak duyuma, yani şeyle kurulan ilişkiden yoksun olan ve bu ilişkiyi sadece çağrışım vasıtasıyla elde eden bir şey olarak duyuma sahip değiliz; hoş gitmek ya da gitmemek edimi, temsil edilen bir nesneye doğru yönelir ve böyle bir yön olmazsa var olamaz.”³

1 Log. Unt., II, s. 428.

2 Ay, II., s. 389.

3 Ay, s. 389. Ayrıca bkz. *Ideen*, s. 241.

Şimdi Brentano'daki temsil mefhumuna geri dönelim. Husserl'e göre, Brentano bundan, Husserl'in daha sonra “nötrleşmiş edim” [*acte neutralisé*] dediği edimi¹ anlar; bu edimin doğası nesnenin basit bir imgesini temsil etmekten ibarettir, nesne burada her tür varoluş ya da var-olmayış iddiasının dışında belirir.”² Burada Humecu “belief” teorisinin hiçbir unsuru bulunmaz. Imge önümüzde süzülür, bizim onun varoluşu ya da var-olamayışı üstüne bir karar vermemizi beklemeksizin.

Bununla birlikte Husserl'e göre, yönelimsellik analizi bize şunu gösterir; karmaşık edimler kendilerinde, az önce betimlenen bir “saf temsil” anlamında, temsil ihtiva etmez. Yargı, bu cinsten basit ve *saf* bir *temsile* eklenecek bir onayın sonucu değildir ve bu temsili kendinde ihtiva etmez. Yargı, bu “saf ve basit temsil”le aynı “*anlam*”a, aynı *maddeye* sahip olmakla yetinir. Oysa *madde*, her tür *nitelikten* bağımsız bir şekilde var olamaz ve *saf temsil* elbette bir niteliğe sahiptir. Bu saf temsil, örneğin yargıda, *niteliğin* yerini alır, yargı tezi budur. Şu halde farklı edimlerde ortak olabilecek *temsil-madde* mefhumu ile diğer nitelikler ve tezler arasında bir *nitelik*, bir *tez* olan *saf temsil* anlamındaki temsil mefhumunu birbirinden ayırmak gerekir. Her edimin zorunlu unsurunu oluşturan temsil-madde dir ama bu Brentano'nun önermesinin ilk kısmı dolayısıyla farz ettiğimiz gibi saf temsilin (nitelik+madde) *bütün edimin* zorunlu unsuru değildir. “Demek ki bu ikinci kısım, yani her yönelimsel Erlebnis'in temelinde bir temsile sahip olduğu önermesi, kendi içinde hakiki bir kesinliktir, tabii temsilden maddeyi anladığımız sürece.”³

Az önce betimlediğimiz alanı ilgilendiren bu teori, henüz teorik olanın, tüm diğer gerçeğe ulaşma kiplerine ve tüm diğer yönelim tiplerine ilksel olduğunu onaylayacak son adımı atmaz. Aslında, edimde nesneyle bu şekilde ya da başka bir şe-

1 Bkz. nötrleştirme betimlemesi *Ideen*, s. 222 ve devamı.

2 *Ideen.*, s. 223, s. 226.

3 *L.U.*, II, s. 458.

kilde ilişki kurma kipini belirten ve böylece de nesnenin şu ya da bu var olma kipini belirten madde değildir, niteliktir, tezdır (ve buna bağlı olarak da “tam noema”dır, “der Gegenstand in der Weise wie er gegeben ist”). Şu halde eğer Brentano’nun önermesini, her edimin temelinde *madde*, *anlam* olarak anlaşılan bir temsile sahip olduğu olumlamasına indirgersek, bu, gerçeğin kendini verme kipi hakkında hiçbir önyargıda bulunmadan bilinç edimlerinin yönelimsel karakterini olumlamaktan başka bir şey demek olmaz. Buna göre nesneyi var olan olarak *vazetmenin* teorik kipi de tüm diğer kiplerle *aynı derecede* olacaktır, zira bu kip de madde olarak anlaşılan temsile ihtiyaç duyacaktır.

Ancak Husserl bununla yetinmez. Eğer Husserl “saf temsil”i, algının ya da yargının bağrında tam bir edim olarak keşfetmeye bu kadar yaklaştıysa ve eğer Brentano’nun bu şekilde yorumlanmış önermesini reddetmeye mecbur kaldıysa, bunun nedeni Husserl’in başka bir şekilde kavranacak “temsil terimi”nin Brentano’nun formülünü kendi bütünlüğü içinde yeniden kurabileceğini düşünmesidir.

Yargının, algının olduğu kadar Brentano’nun “saf temsil”inin de kendisinin bir türü olduğu bir temsil kavramı söz konusudur. “Temsil adı altında, bir şeyin bizim nesnemize dönüştüğü (in welchem uns etwas gegenständlich wird) her edimi kavrayabiliriz, daha dar belli bir anlamda ise örneğin nesneyi tek bir hamlede (in einem Griff) tutan ve tek bir düşünce ışınlı hedefleyen algılarda ya da algılara paralel görülerde,¹ ya da kategorik önermelerin öznesinin tek bir eklemlenmeyle [*articulation*] ifade edildiği edimde, hipotetik önerme edimlerinin ilk öncülü (Vorderglieder) işlevi gören doğrudan önvarsayım edimlerinde (Akte des schlichten Voraussetzens) olduğu gibi.”² Husserl bu edimlere isim veren

1 Burada söz konusu olan hatıra ve imgelemdir.

2 *Log. Unt.*, II , s. 459.

[*actes nominaux*] edimler der, ancak temsili, bir dilbilgisi mefhumu olan isimle de özdeşleştirmek istemez. Bir isim atama ediminde nesnenin özel düşünülme tarzı daha geniş bir edim alanı, isimlerinkini aşan bir alanı belirtir.

Bu temsil mefhumunu açıklığa kavuşturmak için Husserl'in şu düşüncelerini tekrar ele alalım: “S, P'dir” kendisini doğrulayan bir yargının korelatifidir. Ancak bu aynı “S, P'dir olgusu”, bu *Sachverhalt*, Husserl'in yargının korelatifi adını verdiği bu olgu, biz bu *Sachverhalt*'ı, yargılamak (birbirini takip eden edimlerin sentezinden oluşan bir edim)¹ yerine, bir özne ya da hipotetik bir yargının ilk öncülü yaptığımızda, örneğin “Eğer S, P ise Q, R'dir” yargısında olduğu gibi, kendisini bütünüyle başka bir şekilde verir. *Sachverhalt*'ın kendini bu ikinci kipte verişi, öznenin kendini yargıda veriş kipiyle ve algıyla bir benzerlik gösterir ve hipotetik yargıda *Sachverhalt*-ilk öncül'e yönelen bu biricik ışınla tanımlanır.

Dolayısıyla Husserl'in “isim”den [*nom*] anladığı yalnızca bir dilbilgisi terimi olarak ad [*substantif*] değildir. İsmin önermede oynadığı rolü analiz ederek Husserl ismin ilk işlevinin önermenin öznesi olmaktan ibaret olduğunu keşfeder.² Şu halde eğer temsilden isim veren bir edim anlıyorsak, Husserl'e göre Brentano'nun önermesi doğrudur. Şöyle diyebiliriz: “Her edimin ya ta kendisi bir temsildir ya da bir veya birçok temsile dayanır.”³

Sachverhalt'a dayanan yargı ile buna isim veren edimi birbirinden ayırmış bulunuyoruz, peki ama bu farka rağmen bu edimlerin birliği savunulabilir mi?

Husserl farkı, aynı *Sachverhalt*'ın kendini kimi kez bir “ışınlar çokluğunda”⁴ kurmakta olan bir sentez olarak, kimi kez de tek bir ışında verili, çoktan kurulmuş bir sentez olarak

1 Ay, s. 472-473.

2 Ay, s. 463.

3 Ay, s. 461.

4 *Ideen*, s. 247.

vermesi olgusunda bulur. Dolayısıyla bu fark yalnızca *maddi* bir (anlam) farkıdır, (tezin) *niteliğiyle* ilgili bir fark değildir. *Sachverhalt*'ı isimlendiren edimle kendini bunun üstünden ifade eden edim arasındaki fark bu *Sachverhalt*'ın kendini var olan olarak vazetme kipinden gelmez, az önceki açıklamamıza uygun düşecek şekilde,¹ maddeye ait kategorik ve biçimsel yapıdan gelir. Ayrıca sentetik edimin maddeyi bu dönüştürme imkânı (Husserl'in ifadesiyle bu isimlendirme)² bütün sentezlere özgüdür: bağlayan [*conjunctif*], ayıran [*disjonctif*] ve diğerleri, yani yalnızca yargı demek olan yükleme [*prédicatif*] sentezine has değil. Bütün bu edimlerde, sentez eklemlerine doğru yönelmiş ışınlar çokluğu kendini tek bir ışına dönüştürebilir.³ Fakat burada edimin *niteliğine* erişilmez.

Dolayısıyla yargı ve isim veren edim, nesneleştiren edim (objectivierende Akte) denen edim cinsine dahildir. “İsimler” ile “yargılar” zaten bu grup içinde ayırt edilir. Ancak diğer yandan, nesneleştiren edimin niteliğinin ta kendisi, tez edimi [*thétique*] ve nötrleşmiş teze [*thèse neutralisée*] ait edim olarak kendi içinde ayrılır. Bu son terimde, nötrleşmiş tezde, Brentano'nun bütün bir bilinç yaşamının, hatta yargıların da zeminine koymak istediği “saf temsilleri” buluyoruz. Öyleyse saf temsiller yargı edimine dahil olmazlar, ama nötrleştirme edimi [*neutralisation*] olabilirler. Bu temsiller hiçbir şekilde yargıya ilksel değildir, zira bunlar yargıyla birlikte aynı tarzda *nesneleştiren edim* türlerini tesis eder.

Eğer şu anda “temsil” kavramı ile nesneleştiren edim kavramını özdeşleştiriyorsak, Husserl'e göre bu, Brentano'nun önermesinin değeri kendi bütünlüğü içinde korunduğu içindir. Bu önerme şu anlama gelecektir: “Her yönelimsel Erlebnis ya *nesneleştiren bir edimdir* ya da zemininde buna benzer bir şeye sahiptir, yani bu son durumda kurucu parça olarak

1 Bkz. daha önceki sayfalar.

2 *Ideen*, s. 248.

3 Ay.

nesneleştiren edimi zorunlulukla ihtiva eder ve nesneleştiren edimin maddesi aynı zamanda Erlebnis'in de maddesidir, bu maddeler sayı bakımından özdeştir.”¹ Bu *nesneleştiren*, teorik *edimlerin* ilkselliği (zira bunların mefhumu, önermeden gelir) Husserl'de açıkça onaylanır. “Nesneyle ilişki genelde *maddede* kurulur. Ancak her *madde*, bizim yasamıza göre, *nesneleştiren bir edimin maddesidir* ve yalnızca *nesneleştiren bir edimle*, bu edime dayanan başka bir niteliğin maddesi haline gelir. İlk ve ikinci yönelimleri birbirinden ayırmamız gerekir, ikinciler yönelimselliklerini ancak birincileri temel almaları koşuluyla edinirler.”²

Bize öyle geliyor ki 5. *Untersuchung*'daki bilinç kavrayışı, teorik bilincin ilkselliğini olumlamakla kalmaz, bu teorik bilinçte nesneyi *varlık* haline getiren şeye bir erişim görür. Elbette, teorik olmayan edimlerin yönelimsel karakterini olumlayan geçişleri gözden kaçırmıyoruz (ve bu konuda ısrarcı oluyoruz). İstenç, arzu, duygulanım, vs. edimler nesnelere tam denk düşerler, ancak edimlerin yalnızca *noetik* taraflarının hesaba katıldığı “*Log.Unt.*” tavrında nesnenin kuruluşuna bu edimlerin eklediği şeyin ne olduğu görülmez. *Logische Untersuchungen*'in gerçekçi tavrında, nesneleştiren edimler, bilinçten bağımsız bir şekilde var olan varlığa erişir gibidir ve bu nesneleştiren edimler, hiçbir şekilde bu nesnelerin gerçek kuruluşlarına müdahale etmeden, nesnelerle ilişki kurma işlevini, nesneleştirmeyen edimlere bırakırlar. Nesne yalnızca *maddeyle* belirir ve madde daima nesneleştiren bir edimin maddesidir. Sonuç olarak bize ifşa olan var olan dünya, kendini teorik bakışa veren nesnenin varoluş kipine sahiptir. *Gerçek dünya, bilginin dünyasıdır*. “Değer”, “kullanım” vs. gibi şeylere eklenen nitelikler, bu şeylere bizim tarafımızdan atfedilir,

1 L.U., II, s. 493-494.

2 Ay, s. 494.

ancak nesneyi varoluşunda kurmaz. Her koşulda, *Logische Untersuchungen*'in ilk baskısının tavrı budur. Ve yine bu nedenle, Husserl 6. *Untersuchung*'un 2. baskıda biçimsel olarak çıkarılan 3. bölümünde—¹ arzu, sorgulama, istenç önermelerinin nesnelerin alanıyla ilgili bir şeyler ifade ettiğini yadsır. Bu önermeleri refleksiyonun teorik yargıları olarak, nesnesi bilinç olan, *nesneleştiren edimler* olarak, sorgulama, arzulama vs. edimleri olarak olumlar.

Yine de her şeye rağmen bir önceki bölümde başka türlü konuşabildiysek, bunun nedeni Husserl'in bu tezleri daha sonra terk etmiş olmasıdır. Kendisinin bütünüyle bilincinde olan fenomenolojik tavırdaki (ki "*Ideen*"de sahip olduğumuz tavır budur) merkezi hale gelen fikir şudur: varlık yaşantıdır ve bu varlığın kendinde gerçekliği, modifikasyonlarının tüm zenginliğiyle daima yaşam için olduğu şey olmaktır. Bu fikir, varlığın karakteristikleri arasına *nesneleştirmeyen* edimlerin korelatifi olan yapıları da koymaya ve teorik nesnenin varoluş kipinden farklı kiplerden bahsetmeye mecbur bırakarak, "*Log. Unt.*"daki tavrı aşmaya izin verir.

Ancak eğer "*Log. Unt.*"daki bu tavrın serimlenmesine vakit ayırdıysak, bunun nedeni bu tavrın hiçbir zaman bütünüyle terkedilmemiş olmasıdır. Dünyanın kurulduğu yer olan yaşamımızda teorinin (algının ve yargının) oynadığı rolün baskınlığının olumlaması Husserl'in hiçbir zaman vazgeçmeyeceği bir tezdur. Temsil her zaman için bütün edimlerimizin temelinde bulunacaktır. Ve eğer karmaşık edimlerin nesneleri, –bunlar Husserl için istenç, arzu vs.dir– basit temsillerin nesnelerinden farklı bir şekilde var oluyorsa, bu edimlerin bir yanıyla hâlâ teorik nesnenin varoluş kipine sahip olmaları gerekir.² Şunu da eklemek gerekir ki, bize göre, Husserl felsefesi bir güçlüğü ortadan kaldırır: bir ve aynı nesnenin varoluşu-

1 Bkz. *L.U.* III, Önsöz, s. VII. Ayrıca bkz. *Ideen* s. 262 ve devamındaki yeni teori.

2 *Ideen*, s. 198.

nun bu iki farklı anlamının nasıl birbiriyle bağdaştığını kavrama güçlüğü.

Görü teorisi için bilincin ilkselliği merkezi bir öneme sahiptir. Bunu ilerledikçe fark edeceğiz. Görü edimi, bizi varlıkla ilişkiye sokan edim, her şeyden önce teorik, *nesneleştiren* bir edim olacaktır, her ne kadar “*Ideen*” nesneleştiren edim mefhumuna kimi değişiklikler katmayı amaç edinecek olsa da.

Ancak her ne kadar *nesneleştiren edim* mefhumu önerme alanından ödünç alınıyor ve böylece bu mefhum Husserl’in görü anlayışını entelektualizme bulaştırıyorsa da, yargıyı ve algıyı aynı tarzda bir edim olarak kabul etme¹ ve yargıda yalnızca yeni bir *kategorik oluşum* görme (fakat bu algı ve isimle aynı *nitelikte* bir oluşumdur) olgusunda hakikatin görü teorisine bir hazırlık vardır ki bir sonraki bölümümüzü bu konuya ayırdık. İlk defa, yargı ve algı birbirine yaklaştırılıyor ve aynı düzleme konuyor, buradan hareketle hakikatin bu edimlerde özdeş olması gerektiği, yargının doğrulamasında belki de algının doğrulaması gibi bir şey olduğu da tahmin edilebilir.

1 Bkz. L.U., II, s. 15.

V. Bölüm

GÖRÜ

Bir önceki bölüm bize yalnızca nesneleştiren edimin nesne verme ayrıcalığına sahip olduğunu ve gerçekte ilişkimizin bir temsil yapısına sahip bulunduğunu gösterdi.

Ancak her temsil, nesnesini bir var olan olarak vazetme hakkına sahip değildir.¹ Biz aslında yalnızca bütünüyle imgesel nesnelerle ve “yalnızca düşünülmüş” olan diğerleriyle meşgul olabiliriz. Örneğin, kelimelerin kavranmasına eşlik eden bir zihin oyunu olarak kabul edilen düşünce de bir yönelimselliktir: bu düşünce de anlam verdiği nesneye doğru meyleder. Ancak bunun için var olan bir nesneye ihtiyacı yoktur ve kendi başına, bu nesneyi olduğu haliyle vazetme hakkına sahip değildir. Kendisi aracılığıyla varlıkla iletişim kurduğumuz bilinç ya da temsil kipi belirli bir yapı edimidir (bunun ne olduğunu hemen söyleyelim): bu görüdür.

Bu yapıyı iyice anlamak için temsilin başka bir kipi olan ve kendisinde nesnenin verilmeden anlam kazandığı düşünceyi “bütünüyle anlam verici” olarak belirlemek faydasız olmayacaktır.

Husserl “anlam verici edim” kavramını kelimelerin anlamından ödünç alır. Her kelime, her isim bir anlama (Bedeutung) sahiptir, ancak bu anlam bir kelimeye eklenen basit bir temsil değildir, kelimenin ve ismin kendisine özel bir yönelimle bağlandığı bir şeydir. “Bu yönelimsellik sayesinde ke-

¹ *Ideen*, s. 280-281.

lime bir şeye anlam verir, ifade ağızdan çıkan basit bir sestən fazlasıdır. İfade, bir şeyin düşüncesidir (er meint etwas) ve böylelikle nesneye bağlanır (auf Gegenständliches).”¹ Kelimenin yönelimi zorunlu olarak, imgelemde ya da algıda olduğu gibi, nesnenin doğrudan görölmesine yol açmaz. Kelimenin bir anlamı olması için nesnenin hedeflenmiş olması yeterlidir.

Anlam verici edimin şu karakteristiğini aklımızda tutalım: nesneyi görmüyoruz, ona erişmiyoruz, onu hedefliyoruz. Bunun dışında, anlam verici edim bir gündelik konuşma olgusudur. Örneğin, bir imgeye ya da algıya sahip olmadığımızda, bize denileni ve kendi kendimize dediğimizi anladığımız kadarıyla bu basit nesneyi hedefleme edimiyle yetiniriz.

Eğer Husserl’in “Logos katmanı”² (Husserl’in çıkış noktası olarak gördüğü ifade edimleri [*acte de l’expression*] bu katmana fazlasıyla sahiptir) dediği şeyi hesaba katmazsak, nesnelere erişmeden onları hedef alan bir edimler bütününe kuşatan daha genel bir anlam verici edim mefhumuna varırız.

Anlam verici yönelim boştur, tabiri caizse, gerçekleşmemiştir.³ Kendisini bir imgede ya da bir algıda gerçekleştirebilir. Aslında başka tipte bir edim, anlam verici yönelimin hedeflediği aynı nesneye bağlanabilir. “Bu tip bir edim, bu hedefleme edimini neredeyse bir upuygunlukla gerçekleştirir (erfüllt), onaylar, canlandırır ve böylece nesne ile kurduğu ilişkiyi aktüelleştirir.”⁴

1 L.U., II, s. 37.

2 Konuyu basitleştirmek için Husserl’in *Ideen*’de “Logos katmanı” dediği şeyi, yani anlam verici yönelimin ifade edilebilmek için kuşanması gereken bir çeşit karakteristiği, hesaba katmıyoruz. Anlam verici edim kendiliğinden ifadeye hazır değildir, kendisini buna uygun hale getirecek bir iç modifikasyonu kabul etmediği sürece. Bu kendisine yüklenmiş bir çeşit genelliktir ki bireysel nesneler ifade edildiklerinde bu genelliği bizzat kuşanırlar ve sonuç olarak bu genelliğin soyut ya da ideal nesnenin genelliğinden ayırt edilmesi gerekir. Bkz. *Ideen*, s. 256, § 124; L.U., III, s. 30.

3 L.U., II, s. 38. Ayrıca bkz. *Ideen*., s. 282 ve devamı.

4 Ay.

Ancak nesnesine erişen görüsel edim ile bu nesneyi yalnızca hedef alan anlam verici edim arasındaki fark, daha duru ya da daha az duru arasındaki fark gibi, az ya da çok açık edimler arasındaki fark gibi değildir. Görüsel olmayan yönelimsellik, görüsel düşünceye içkin bir ima [*allusion*] değildir yalnızca, tamamen gerçekleşmiş bir edimin özetidir. Bu bir derece farkı değildir, sanki bulanık bir eskizle, soluk bir resimle canlı ve mükemmel bir tabloyu karşı karşıya koyarmış gibi.¹ Görünün, nesnesini hedefleyen saf ve basit bir yönelimi edim haline getirdiğini söylemek, bizim eriştiğimiz nesneyle doğrudan bağ kurduğumuz yerin görü olduğunu söylemektir. Bir şeyi hedeflemekle ona erişmek arasındaki bütün fark işte buradadır. Anlam verici yönelim, nesnesinden hiçbir şey almaz: yalnızca onu düşünür. Anlam verici yönelimin bulanık bir görü olmaması şu olgudan çıkar: örneğin bir matematik önermeye yöneldiğimizde, bu önermenin anlamını kavrayabilir, bu önermenin farklı eklemelerini analiz edebiliriz, ancak bunları yapmak için bu önermenin ifade ettiği ilişkileri, ideal nesneleri apaçık bir biçimde görmemize gerek yoktur. “Kavramı açık hale getirmek... bu katıksızca anlam verici edimlerde olabilir.”² Öyleyse anlam verici yönelimi görüden ayıran ne onun bulanıklığı ne de solukluğudur, bu ayırım onun daha önce ortaya koyduğumuz karakterinden, yani boş olmasından gelir. Anlam verici yönelim, görüye özgü olan bu doluluğa (Fülle) duyduğu ihtiyaçla belirlenir.³ Anlam verici yönelim nesneyi düşünmekten başka bir şey yapmaz ve görü bize nesnenin kendisinden bir şey verir; görü algısal olmayıp (ki bu görünün ayrıcalığıdır), imgesel olduğunda bile nesneyi benzerlikle temsil eder. Katıksızca anlam verici yönelimin kendisi “doğrusunu söylemek gerekirse bir temsil değildir; nesneden gelen hiçbir şey bu yönelimde canlı değildir.”⁴

1 L.U., III, s. 76.

2 L.U., III., s. 68.

3 L.U., III, s. 76.

4 Ay.

Ancak bahsettiğimiz boş yönelimin *doymamış* [*insatisfait*] karakteri bizi, boş yönelimin bir nesnenin belirmesini beklemekten ibaret olduğuna inandırabilir. Oysa bekleyiş de bir yönelimdir, ancak her anlam verici yönelim bir bekleyiş değildir. “...Anlam verici yönelim için nesnenin gelecek belirişine (zukünftiges Eintreten) yönelmiş olmak özsel değildir.”¹ Mobilyaların altında kalmış bir halının desenine bakarken, bu desenin ancak bir kısmını doğrudan algılarız, ancak desenin algılanan kısmından başlayarak gizli kalan kısmına doğru hareket eden boş yönelimler asla bir bekleyiş anlamına gelmezler.

Anlam verici edimler alanı bütün bir temsili bilinç yaşamını kuşatır. Biz bu alanı, nesneleştiren edimin bütün biçimlerine tekabül eden farklı biçimlerde tanıyoruz, örneğin algı, yargı, bağlaç (örneğin A ve B), vs. biçiminde. Husserl’in mantıksal biçimleri, kategorileri kavrayan bir entelektüel görüşü kabul ettiğini göreceğiz, *anlam verici* edimler alanı buraya kadar genişler. “Katsızca anlam verici edimler bütün bu kategorik görü edimlerine, bu edimlerin kategoriler yardımıyla oluşturulmuş nesneleriyle birlikte, tekabül eder. Bu elbette *a priori* bir imkândır. Bu tarz hiçbir edim biçimi yoktur ki anlam verici mümkün bir biçime tekabül etmesini böylece her anlam kendisine tekabül eden bir görü yardımı olmaksızın tamamlanabilir.”²

Sınırlarını çizdiğimiz bu alan, şeylerle temasın zıddı olan “düşünce”nin, “saf düşünce”nin alanıdır. Bilinç yönelimseliktir, aşkın varlıkla ilişki kurar, ancak anlam verici yönelim kavramı bizim neden her düşünce nesnesinin gerçek olmadığını anlamamızı sağlar ve böylece serimlememizin başından beri okuyucunun aklına gelen eleştirileri de bertaraf eder. Zira gerçek; yaşantılanmış, düşünülmüş, kani olunmuş, bilinmiş, istenmiş, vs. olandır, diye kabul etmek³ bize onları veren edim ne olursa olsun, anlamları ne olursa olsun, yaşamımızdaki bü-

1 Ay, s. 40.

2 Ay, s. 191.

3 II. Bölüm’ün tersine.

tün nesneleri var olma şerefine nail etmek olmaz mı? Böylece doğru ile yanlış arasındaki her tür fark bir yana konmuş olmuyor mu ve buradan da hatanın imkânsızlığı sonucu çıkmaz mı?

Nesnesine, ona erişmeden bağlanan bir edim imkânı, var olan nesneyle *saf düşüncenin* nesnesini birbirine karıştırmaktan çok uzaktır ve bu imkân, bizim bu iki nesne arasındaki ayrımın gerçek anlamını kavramamızı sağlar. *Saf düşünce*, bütünüyle içkin bir çeşit “zihinsel imge”ye yönelmez, şeylerle doğrudan kurulan bir temasın karşıtı değildir (ki gerçek bir aşkınlık ancak bu temas olabilir). *Saf düşünce* ile gerçekte kurulan temas arasındaki fark nesnelerinde değildir, bunların tekabül sorunu yapaydır. Görü, anlam verici edimin hedef aldığı aynı nesneyi ele geçirir. *Fark nesneyle değil onun verilış, yaşanış kipiyle ilgilidir. Saf düşünce*, varlık karşısındaki yaşamla aynı derecede bir yaşam kipidir. Anlam verici yönelimsellikte bilinç, kendini “şeylerin karşısında” ne kadar aşıyorsa o kadar aşar. Anlam verici edimin hakikatinin güvencesi olan gerçekte kurulan bu temas, *saf düşüncenin* sözde yönelimsellik alanını aşması gereken yeni bir yönelimsellik değildir.

Eğer bilgi “saf düşünce”nin ve “gerçekte temas”ın edimleriyle kuruluyorsa, şu halde bu bilginin, öznenin varoluşunu oluşturan şeye dışarıdan katılan yeni bir şey olmadığı açıktır. Bu bilgi öznenin varoluş kiplerinden biridir, yönelimselliğin belirli bir yapısıdır. Bununla birlikte, saf anlam edimi kendi başına bir bilgi değildir. “Kelimelerin bütünüyle simgesel kavranışında, bir anlam verme edimi mevcuttur, kelime bir şeye anlam verir ancak henüz hiçbir şey biliniyor değildir.”¹ Bilgi, basit bir anlamın *doymamış yöneliminin* hedeflediği şeyin, bir görü edimi tarafından, onaylanmasından ibarettir.² Şu halde geriye görü ediminin yapısının ne olduğunu sormak kalıyor.

Husserl görü edimleri başlığı altında bir yana algıyı (suum [präsentation] - Gegenwärtigung) diğer yana da imgele-

1 L.U., III, s. 33.

2 Ay, s. 34.

mi ve hafızayı (temsil [re-présentation] -Vergegenwärtigung) koyuyor.¹ Bu mefhumlar bir arada bulunur, zira bu edimlerle hedeflenmiş nesneler bu edimlere *ta kendileri olarak* verilir, yani yalnızca anlam verilmiş olarak değil. Bunlar, içinde “nesnelerin kendilerini bizzat verdikleri (zur Selbstgegebenheit kommen)” edimlerdir.² Dolayısıyla *görü kavramı* içine ne duyulur mefhumunu ne de “zihnin her türlü pozitif girişiminden önce verili” anlamındaki “dolayımsız” mefhumunu koymak söz konusudur, görünün “gidimli olan”ın karşıtı olması da söz konusu değildir, ancak görünün kendi nesnesine sahip olan bir edim olduğu olgusuna dayanmak söz konusudur. Görü edimini belirten ve anlam verici edimde işaret edilen “boş”un karşıtı “Fülle”, doluluk kavramının ifade ettiğı şey budur.³

Doluluk mefhumu, nesnenin belirlenimlerinin bilinçte hazır bulunduğunu ifade eder, ancak Husserl *görü ediminin* içkin kuruluşundaki özel içeriklere nesnenin doluluğunu temsil etme işlevi atfeder ve bu içeriklere de yine “doluluk” (Fülle) der.⁴

Fülle mefhumu “Log. Unt.”da edimin gerçek bir kurucusu olarak duyumlarla (Empfindungen) özdeş tutulur. Söz ettiğimiz bu son mefhumları duyumcuların “duyumları”ndan ayıranın ne olduğundan daha önce bahsetmiştik ve özellikle dış nesnenin niteliklerinin duyumlarla karıştırılmaması gerektiğine vurgu yapmıştık, çünkü bunlar farklı düzlemlerde bulunan iki farklı gerçekliktir, biri temsil edilendir, diğeri yaşanan. Ancak Husserl’de duyumların, yaşamda (her ne kadar yönelimsellik yardımıyla da olsa) nesneyi temsil eden unsurlar olduğu da doğrudur.⁵ Bu duyumlar, nesnenin “yansımaları ve gölgeleri” (Abschattungen) olarak tarif edilirler.⁶ Algı için “duyumlar”, hatıra ve imgelem (Temsil [Re-présentation])

1 Imgelem ve hafıza ilişkisi için bkz. *Ideen*, s. 225 ve devamı.

2 *Ideen*, s. 7, s. 126, s. 283.

3 Ay, s. 283.

4 L.U., III, s. 76.

5 *Ideen*, s. 65, s. 75.

6 Ay, s. 75.

için “fantazma” adını alan bu unsurlar edimin doluluğunu kurarlar ve imgelemde *temsil ettikleri* [*représenter*] ya da algıda *sundukları* [*présenter*] nesneye benzerler.¹ Edimde içerilmiş *duyumlar* ve *fantazmalar* topluluğu (görü edimi her zaman saf algı olmadığı gibi saf temsil de değildir, ancak bu edim algıyla, imgeleme, vs. ilgili unsurlardan oluşan bir topluluk tarafından kurulur) “edimin görüsel içeriği” (intuitiver Gehalt des Aktes)² kavramını belirler.

Fülle kavramı bu şekilde belirlendikten sonra, görü edimlerinin derecelenmeye uygun olduğunu kavrayabiliriz ve bu derecelenmelerin yönlerini de görebiliriz. Her şeyden önce, görü edimi önünde yöneldiği nesnenin çok fazla sayıda özelliğini bulabilir. Basitçe bunların dışındaki özellikleri hedef almakla yetinir. Bir kişiyi düşünürken, onun kişisel özelliklerinin neredeyse büyük bir kısmı gözümüzün önüne gelebilir, geri kalanı ise yalnızca düşünülür. Sonra “görüsel içerikler” az ya da çok bir canlılıkla tanımlanır, sonuçta bu içerikler az ya da çok nesneyle benzerdir. Neticede görü unsurları, *fantazmalar* gibi nesneyi yansıtmakla yetinmeyen, bize nesnenin ta kendisini veren az ya da çok algısal içeriklerden (duyumlardan) oluşur. Böylece edimde yayılım [*extension*], canlılık ve gerçeklik dereceleri ayırt ediyoruz.³ Bunlar görü içeriğinin kendisinde ideale meyledebileceği üç yöndür ve bu ideal, algı edimidir. *Doluluk* bizim için nesneyi kendinde olduğu haliyle algıda gerçekleştirir. Algı, nesnesine “etiyle kemiğiyle” (*leibhaftig*geben) karşısında sahip olma olgusu ile belirlenir. Bu nedenledir ki algı ayrıcalıklı bir görü edimidir, Husserl’in deyiimiyle kökensel bir görüdür.⁴ Algı bize varlığı verir, varlık mefhumunun kökenini de algı edimi üzerine düşünerek aramak gerekir.⁵

1 L.U., III, s. 79.

2 Ay.

3 Ay, s. 83. Ayrıca bkz. *Ideen*, s. 127-128.

4 *Ideen*, s. 7-8, s. 70, s. 79, s. 126, s. 282 ve başka sayfalar.

5 Ay, s. 89.

Buraya kadar yaptığımız görü edimi analizi, bu edimin karakteristiğinin nesne verme özelliği olduğunu gösterdi bize. Fülle, bu işleve sahip olan edim unsuru olarak ortaya çıktı.¹ Ancak bilincin bütünüyle içkin unsuru olan duyumlar mefhumuna bağlı Fülle mefhumu bizi Berkeleyci idealizme düşürmez mi? Eğer görü ediminde sahip olduğumuz haliyle, nesnenin varoluşu yalnızca zihinde mevcut içkin içerikler, *gö-rüsel içerikler* demek olursa, hakiki nesneyi, gerçek nesneyi kuran da bu içerikler olur. Bu durumda bilinç artık bu fevkala-de somut, *sui generis* varoluşa sahip, burada nesnenin kendini bilinç tarafından hedeflenmiş, yönelinmiş (*gemeint*) olarak bulduğu fenomen olamayacaktır. Bilinç, nesneyi temsil eden bu içerikler alanına dönüşecektir yeniden, bilincin yönelimsel aşkınlığı basit bir yanılsamadan ibaret olacaktır. Başka bir ifa-deyle, nesne, bir nesneye varlık anlamı veren yönelim sonucu var olmayacak, ancak ölü durumlar akışında bulunan, adına *duyumlar* denen, bazı içeriklerin mevcudiyeti sonucu var ola-caktır. Bu koşullar altında, görünün özgünlüğü yönelimselli-ğin özel bir kipi olmaktan gelmeyecek, ancak görü, özsel ola-rak içkin içeriğin belirli bir tipi olacaktır.

Kabul etmek gerekir ki, en azından bizim kanaatimiz bu yöndedir; Husserl'in "görü içeriği"ne verdiği rolde, özellikle bu içeriği aşkın nesnenin *benzeri*, bu nesnenin gölgesi olarak kavrayışında² İngiliz empiristlerinin yansımaları³ vardır ki biz bunları ortaya koymuştuk. Ayrıca Husserl'deki bilincin İngiliz empirizmindeki öznellik olmadığını da gösterdik. Ve özelli-kle, ilk bölümünü özetlediğimiz, Husserl'deki görü edimi teo-risi, kökten bir şekilde görünün, bilincin hületik unsurlarıyla belirlenmesi eğilimine karşı çıkar.

Aslında, daha önce her edimin bir "madde" ve bir "ni-telikten" oluştuğunu (*Ideen* terminolojisinde "anlam" ve

1 Ayrıca bkz. duyumun algıda oynadığı rol: *Ideen*, s. 203.

2 *Ideen*, s. 202 ve başka sayfalar; *L.U.*, III, s. 92-93.

3 *Ideen*, s. 176.

“tez”in noema ve noesis’in yapıları olarak kabul edildiğini) göstermiştik.¹ Doluluk da edimin bu unsurlarıyla hiçbir ilişkisi olmayacak bir şey değildir. “*Madde* ve doluluk birbiriyle ilişkisiz değildir, katıksızca anlam verici bir edim tarafına, ona bu *doluluğu* sağlayan bir görü edimi koyduğumuzda, bu ilk edim, ikincisinden, ortak bir *nitelik* ve *maddeye* sanki bunlardan farklı bir üçüncü unsurmuşçasına doluluğun katılmasıyla ayrılmaz yalnızca.”² Her şeyden önce, anlam verici edimlerin kendisi yalnızca *nitelik* ve *maddeden* oluşmaz. “Bir anlam ancak bir görünün yeni bir *görüsel* öz kuşanmasıyla mümkündür,³ bu görüsel öz sayesinde görünün nesnesi bir işaret [signe] gibi kendi dışına... gönderir (über sich hinausweist).”⁴ Böylece, örneğin bir konuşma sırasında ağızdan çıkan sözün algısı kelimenin anlamına bir görü bağı katar. Şu halde bir anlamın meydana gelmesi için bir görü gereklidir. Ancak, Husserl’in derhal belirttiği gibi, gereken sadece bir duyulur “görü içeriğidir”, bütün bir edim değil. Ve anlamın zemini olan, bu aynı “görü içeriği” aynı zamanda bir görü edimine Fülle olarak hizmet edebilir. Öyleyse bu görü içeriği, Husserl’in deyiimiyle bu *temsil eden* [repräsentant], bir anlam verme işlevine sahip olduğu kadar bir görü işlevi de görür. Peki bu ikisini ayıran fark nereden gelir?

Husserl’e göre *temsil edenin* özel işlevi, görü ediminin maddesiyle kurduğu bağlantının biçimine dayanır. Husserl bu biçime “temsil biçimi”⁵ der; madde ile “temsil eden”in birliğine ise “temsil” adı verir.⁶ Demek ki temsilin biçimi, yönelimselliğin temsil edeni kendine mal ediş tarzını ifade eder. Bu nedenle Husserl bu biçime kavrayış [ap.] da der.

1 IV. Bölüm, s. 84-86.

2 L.U., III, s. 88.

3 Görüsel öz, *Log. Unt.* terminolojisinde nitelik ve maddeye işaret eder.

4 L.U., III, s. 89.

5 Ay, s. 90.

6 “Temsil” kelimesini, IV. Bölüm’de söz ettiğimiz, Almanca *Vorstellung* kelimesinin çevirisi olan temsil kelimesinden ayırt etmek için tırnak içine alıyoruz.

Burada şunu görüyoruz, görünün temel karakteristiği yönelimsel bir karakteristiktir. Öyleyse temsil edenin oynadığı anlam verici rol ya da görüsel rol, onu canlandıran yönetime, yönelimden aldığı indirgenemez anlama dayanır.¹ Temsil edeni canlandırma tarzındaki fark artık hiçbir şeye indirgenemez. “Anlam kavrayışı [ap.] ile görü kavrayışı [ap.] arasındaki fark fenomenolojik bakımdan indirgenemez bir farktır.”² Her ne kadar anlam verici edimin iç yapısı temsil edenin, madde demek olan nesneye kayıtsızlığı ile belirlense de, diğer yandan, her ne kadar görü ediminde temsil eden ile madde arasında bir benzerlik ilişkisi kurulsa da, son tahlilde bu iki edimi birbirinden ayıran, temsil edeni maddeye bağlama kipidir. Temsil edenler, nesneleriyle benzerlik gösterebilirler bile, Husserl’e göre, anlam verici içerik işlevi görebilirler.³

Şu halde eğer algı varlığın ta kendisine, “bizzat” varlığa erişiyorsa, eğer biz algıda gerçekte doğrudan bir ilişki kuruyorsak, bu algı yönelimselliğinin özel karakteri, kendi içkin anlamı sayesinde.⁴ “Algının görü karakteri, imgelemin basit temsiline [re-présentation] karşıt olarak, sunumdur [présentation]. Bu, bildiğimiz gibi, edimlerin bir iç farkıdır ve daha kesin olarak biçimin temsilden (kavrayıştan [ap.]) farkıdır.”⁵

Tüm bu incelemeler yapıldıktan sonra şimdi de görünün hakikat alanında oynadığı role bakmaya çalışacağız.

Anlam nesnesini hedefler, görü, özellikle de algı, ona erişir. Ancak bu ikisinin nesnesi özdeş olabilir, yalnızca nesneleri değil maddeleri ya da anlamları [sens] da özdeş olabilir, zira anlam [signification], görünün tekabül ettiği aynı nesneyi hedefler ve bu “her neyse o olarak” hedeflediği ya da algıladığı şey de özdeş olabilir.⁶ Şu halde bu iki edim, tabiri caizse, bir-

1 Bkz. “hüle”de yönelimin oynadığı rol: *Ideen*, s. 206.

2 L.U., III, s. 93.

3 Ay, s. 54.

4 *Ideen*, s. 79-80.

5 L.U., III, s. 116.

6 Bkz. *Ideen*, s. 283, s. 291.

birlerini kaplarlar ve yalnızca boş anlamda hedeflenmiş nesne görüde görülmüş olur; anlam verici ve boş yönelim bir şekilde dolar, Husserl burada, bizim gerçekleştirme [*réalisation*] kelimesiyle karşıladığımız, *Erfüllung* fenomeninden bahseder. *Doluluk* ne kadar az ya da ne kadar çok mükemmelse, gerçeklik de bu oranda mükemmeldir. Uygun algıda, biz anlam verici yönelimin mükemmel bir gerçekleştirmesine sahibizdir. Anlam, nesne hakkında hiçbir şeye, ne doğasına ne varoluşuna dair hiçbir şeye karar veremeyen bu basit düşünce, gerçekleştirmede kendini bu nesnenin ta kendisinin karşısında bulur ve bu nesneyi tam onu hedeflediği şekilde görür. “Nesne gerçekten mevcuttur ya da verilidir ve tam olarak kendisine yönelindiği gibidir, kısmi bir yönelim, gerçekleştirmeden mahrum kalacak bir yönelim varsayılmaz.”¹ Öyleyse burada hakiki bir “*adæquatio rei et intellectus*” ortaya çıkar. Örneğin, kendisini hiç görmeden, hiç hayalini kurmadan kırmızı kiremitle kaplı bir çatı düşünebilirim; gözlerimi kaldırıyorum ve düşündüğüm gibi olan bu çatıyı görüyorum. Burada benim ilk düşüncemin gerçekleştirmesi var: düşündüğüm gibi bir çatı doğrudan gözlerimin önünde ve *bizzat* mevcut.

Vermiş olduğumuz bu örnekte, gerçekleştirme ilk yönelimi onaylıyor. Ancak, onaylanmış olmak yerine, reddedilmiş de olabilirdi. Algı, anlam verici yönelimi “aldatabilir” (*enttäuschen*). Örneğin, “önümdeki bu evin kırmızı kiremitli çatısına” yöneliyorum, sonra bakıyorum; meğer çatı yeşilmiş. Anlam nesnesiyle görü nesnesi arasında bir uyumsuzluk (*Widerstreit*) vardır, saf ve basit anlam tarafından varsayılmış olanın olumsuzlamasına varıyoruz: çatı kırmızı değil. Anlam verilmiş nesne ile neyse o olarak kendini veren nesne arasındaki bu uyumsuzluk yine de ortak bir unsurda temellenmiş olmalı. Bir karşıtlık olması için bir ortaklık olması gerekir. “Aldanma” (*die Enttäuschung*) yalnızca kısmi bir gerçekleştirmede müm-

1 L.U., III, s. 118.

kündür. “Bir yönelim, ancak eğer kendisini saran bir yönelime katılıyorsa ve aldanmış yönelimin tamamlayıcı kısmında kendini gerçekleştiriyorsa uyumsuzluk biçiminde aldanır.”¹ Bu nedenle uyumsuzluk, gerçekleştirme adıyla da anılabilir. Bu uyumsuzluğun ortaya çıkabilmesi için nesnenin verili olması gerekir ve eğer anlam verici yönelim aldanmışsa, yine de hakikate yer vardır. Şu halde uyumsuzluk basit bir görüsel doluluk yokluğu, basit bir yoksunluk mefhumu değildir ancak kısmi bir uyum temelinde uyumsuzluk olumlu [*positif*] bir fenomen, her ne kadar olumsuz [*négatif*] da olsa bir bilgiye ulaşmış bir sentezdir.

Anlam verici yönelimin gerçekleştirilmesinin ya da aldanmışlığının bilinci apaçıklıktır. Öyleyse apaçıklık, katıksızca öznel, şu ya da bu psişik fenomene eşlik eden bir duygu değildir.² Nesnenin *bizzat* bilincin önünde, kendisine önceden anlam verilmiş olarak bulunduğu bir yönelimselliktir. Apaçıklığın hakikatin ölçütü olduğunu söylemek, bu apaçıklığın, hakikatin öznel bir ibresi [*index*] olduğu anlamına gelmediği gibi, varlığın aslında en emin olunan apaçıklıkları çürütecek bir şekilde ortaya çıktığı anlamına da gelmez. Apaçıklık tam olarak bilincin varlık önündeki mevcudiyeti olgusu ile tanımlanır. Varlık mefhumunun kökeni de buradadır. “Şurası kesindir ki eğer birisi A’nın apaçıklığına sahipse, hiç kimse bu aynı A’nın saçmalığının bilincine sahip olamaz, zira A’nın apaçıklığı olgusu, A’nın yalnızca düşünülmediği, ancak hakikaten verili olduğu ve düşünüldüğü gibi olduğu anlamına gelir, A’nın ta kendisi kelimenin en kesin anlamıyla mevcuttur. Başka bir insanın bu aynı A’yı düşünmesi ve hakikaten verili bir A-olmayanın bu A olarak düşünülen nesneyi dışlaması nasıl mümkün oluyor?”³

Böylece bilginin merkezi bir unsuru olarak görü, yargının

1 Ay, s. 43.

2 *Ideen*, s. 39-40, s. 300, L.U., I, s. 180 ve devamı.

3 L.U., III, s. 127.

hakikatinden bahsettiğimiz zaman bizi aşılamaz bir zorlukla karşılaştırmaz mı? Aslında yargının yönelimsel korelatifi (“ağaç yeşildir”) bir nesne değildir, yargının “ağacı” başka bir nesneye bağlaması gerekir “yeşillik”.¹ Bu birleşik edimin yöneldiği bir *Sachverhalt*’tır: “ağacın yeşil olması olgusu”dur (Das Grünsein des Baumes). Bu *Sachverhalt*, (tıpkı “ağaç” ve “yeşillik” gibi) kendisini kuran ve ayrıca birbirleriyle belirli bir ilişki içinde olan nesnelerden bileşik bir nesnedir. Bu ilişki de yönelimin nesnel alanına aittir ve temsillerin tamamen öznel bir bağı değildir: temsillerin bağı henüz bağıın temsili değildir.

Bu *Sachverhalte* sürekli olarak somut yaşamımızın nesnele-ridir, zira yaşamak, yalnızca algılamak değil yargı da vermektir. Özellikle bilimsel yaşamda bu “*Sachverhalte*” ile karşılaşırız. Eğer her varlık mefhumunun kökeninin somut yaşamın nesnesinde bulunduğu doğruysa, şu halde tıpkı duyulur algı nesnesi gibi *Sachverhalt* de varlık sahasına dahildir. Ayrıca burada varlık, duyulur algı nesnesi sahasında sahip olduğu anlamdan farklı bir anlama sahiptir. Burada hemen bu anlamın ne olduğunu belirleyelim.

Sachverhalt’ın yapısı varlığın kurucusu olarak, yalnızca duyulur nesneleri değil yargıdaki kategorileri de (örneğin “-dır” ekinin [est] ifade ettiği yüklem kategorisini de) ortaya çıkarır öyleyse. Ama dahası da var: örneğin ismin ifade ettiği, yargı sentezinden önce gelen basit nesne de belli bir *kategorik biçimden* yoksun değildir. “Biz anlamlarda farklı karakterde parçalar buluyoruz ve bunlar arasından o [le], bir, kimi, az, iki, -dır, değil, şu [lequel], ve, biz [on], vs. gibi biçimsel kelimelerle (durch Formworte) ya da kelimelerin isim, sıfat, tekil ya da çoğul biçimleriyle ilgileniyoruz.”²

Öncelikle şunu belirtelim, bu *biçimlerle*, bu *biçimlerin* sarıldığı madde arasında temel bir fark vardır, bu farkın ne olduğunu belirlemeye çalışalım. Bizim algı dünyamızı ifade eden

1 *Ideen*, s. 194.

2 *L.U.*, III, s. 129.

önergeler kendi iskeletlerine indirgenmiş olabilirler, tabiri caizse, biçimseldirler. Yani şöyle ifadelere varırız: “S, P’dir”, “S ve P”, “S ya da P”, “bir S”, “iki P” vs. Burada, algının duyulur içeriğini ifade eden yalnızca harflerdir. “Terimler”in harflerle yer değiştirmiş olduğunu ve biçim ile madde ayrımı kabul ettiğini varsaymak bile çok karmaşık olur,¹ son tahlilde basit terimler varsaymamız gerekecek. Bu terimler, algıda doğrudan gerçekleşen maddeyi kurarlar. Diğer yandan, her ne kadar biçimler bir maddeye kurucu olarak katılsalar da (örneğin bir Sachverhalt yeni bir yargıda özne görevi gördüğünde [“ağacın yeşil olması benim olumlamamdır”]) maddelerden bütünüyle farklı bir işleve sahiptirler ve kategorik olanın alanını belirlerler. Yalnızca madde, algılanmış nesnede doğrudan verili olabilir, parçacıklar, örneğin “-dır”, “ve”, “ya da”, “bir”, vs. nesnede aynı tarzda *bulunmazlar*.

Aslında, örneğin “-dır-koşacı” [être-copule] nesnenin gerçek bir yüklemi değildir. “Varlık nesnede değildir, yani ne onun bir parçasıdır, ne ona dahil bir unsurdur, ne onun bir niteliği, ne yoğunluğudur, ayrıca nesnenin sureti, genel olarak onun iç biçimi olmadığı gibi, nesnenin herhangi kurucu bir göstergesi [indice] de değildir...”² Ancak koşaç, nesnenin ses ya da renk gibi kurucu parçası olmadan, örneğin bir melodinin kendisini oluşturan sesler birliğine eklendiği gibi ona eklenebilecek bir karakteri de değildir. Zira şu ya da bu melodi, şu ya da bu ses maddesine bağlıdır. Oysa kategorik biçimin en temel karakteristiği, tıpkı “-dır-koşaç” gibi, belirgin bir biçimde sardığı maddeye bütünüyle kayıtsız olmasıdır. Bağlaç biçimi “ve”, ayıran [disjonction] “ya da” bağlacı biçimi, “herhangi bir şey” biçimi fark gözetmeksizin bütün cinslere uygulanır: “insan ve hayvan”, “algı ve hatıra”, “Neptun ve matematik denklik” bunları düşünebiliriz.

1 Burada madde kelimesi IV. Bölüm’dekiyle aynı anlama sahip değildir. Buradaki anlamı kategorik biçimin karşıtıdır. Husserl buna “Stoff” der.

2 L.U., III, s. 137.

Kategorik biçimler nesnenin rengi ya da yoğunluğu gibi onun içeriğine dahil olmadığı için bu biçimlerin kökü bilinç edimlerinde arandı ve bu kategorik biçimlerin keşfi bilinç üstüne yapılan tek bir refleksiyona atfedildi. Örneğin Kant'ın sıklıkla anılan sentez yorumu¹ böyledir: yitmiş veriler çokluğunda (ki bunlar bilinç içerikleri olarak kabul edilir) zihnin kendiliğindenliği bu verileri birbirine bağlama işlevi görecektir ve tek başına refleksiyonun bir bakışı bizim bu bağlama edimini kavramamızı sağlayacaktır. Bu durumda sentez nesnel alanın bir unsuru değil, sadece bilinç ediminin bir iç karakteri olacaktır. Husserl bu tür bir kategorik biçim anlayışına karşıdır.² Ona göre, bu biçimler nesneler alanına aittir. “Nasıl ki duyulur nesne kavramı, algı üzerine bir refleksiyondan gelmiyorsa..., aynı şekilde *Sachverhalt* kavramı da yargı üzerine bir refleksiyondan gelemez...”³ “Kavramların gerçekleştirilmesini sağlayan soyutlamanın zeminini nesne olarak kabul edilen bu edimlerde değil, bu edimlerin nesnelerinde buluruz.”⁴ Aslında biz bunu birkaç sayfa önce hissettirmiştik.

Kategorik biçim şeyin gerçek bir yüklemi olmadığı gibi bilinç üstüne bir refleksiyonun bir sonucu da değildir. Nesnenin *ideal* bir yapısıdır.

Ancak *ideal* öz ile bireysel nesneyi de birbirinden ayırmak gerekir. Bir nesnenin cinsi onun biçimi değildir.⁵ “Renk” özü ne kırmızının ne de mavinin *biçimidir*, onların cinsidir. Onların biçimi ise “genel herhangi bir şey” olacaktır. Biçim, kendisine göre diğer bütün üst cinslerin yalnızca birer tür olacağı bir üst genellik nesnesi değildir:⁶ biçim, genelliği aşar.⁷ “Kategoriler, *genel olarak kırmızının*, kırmızının farklı tonlarında

1 Bkz. *Philosophie der Arithmetik*, s. 36 ve devamı.

2 L.U., III, s. 160-161.

3 Ay, s. 140-141.

4 Ay, s. 141.

5 *Ideen*, s.26.

6 Ay.

7 Bkz. I. Bölüm, s. 25.

bulunduğu gibi ya da rengin kırmızıda ya da mavide bulunduğu gibi maddi tekilleşmede bulunmazlar.”¹

Yalnızca nesnelerin biçimlerine dayanan hakikatlere Husserl *analitik* der,² bunların karşısına da temellerini üst cinslerde bulan maddi sentetik hakikatleri koyar ki bunlara daha sonra geri döneceğiz.³

Husserl’in kök-biçimler [*formes-substrats*] ve bu kökleri varsayan sözdizimsel-biçimler⁴ [*formes-syntaxiques*] (ilgi, bağlaç, yüklem, vs.) arasına koyduğu ayrımla ve çok açık olarak olumladığı biçimsel ile genel arasındaki karşıtlıkla kategorik biçim mefhumu; işte Husserl felsefesinin en belirleyici sayfalarından biri. Biçimsel olanın üstünde durmadan, yalnızca şunu söyleyebiliriz: mantığın nesnesi biçimsel olandır. Biçimin cinsten ayrılmasıyla mantık kesin olarak ontolojiden ayrılır. Mantık, varlığın genel biçimini konu edindiğinde varlığın maddi yapısına dair hiçbir şey diyemez;⁵ böylece mantık bir yandan her tür psikolojinin dışındadır (biçimler nesnelerin biçimleridir), diğer yandan da bu nesnelerle uğraşan her tür bilimin de dışındadır, zira nesnelerin yalnızca biçimiyle ilgilenir. Ancak burada bizi ilgilendiren Husserl mantığı değildir. Görü teorisi için, tıpkı az önce yaptığımız gibi, kategorik olan mefhumunu belirlemek yeterlidir.

Yeniden kategorik olan mefhumunu ele alırsak, bu mefhumu görüye yerleştiren hakikat teorisiyle, “Sachverhalt”ın da kategoriler vasıtasıyla kurulması olgusunu uzlaştırmak için kategorik ya da entelektüel görüden bahsetmemiz gerektiği açıktır. Böylece Husserl öğretisinin en ilginç noktalarından birine varmış oluyoruz.

En baştan beri, görü mefhumunun duyulur algılara özgü

1 *Ideen*, s. 27.

2 *Ay*, s. 22.

3 Bkz. s. 153.

4 *Ideen*, s. 24.

5 *Ay*, s. 21-22.

karakterlerle tanımlanmadığını, anlamın gerçekleştirilmesi olgusuyla, apaçıklıkla tanımlandığını olumladık. Kategorik biçimler, kendilerini verme kiplerinde “katıksızca anlam verilmiş” olan ile “görüşel olarak verili” olan arasındaki ayrımı kabul etmezler mi?

Husserl buna olumlu cevap verir. “Katıksızca duyulur algının maddi unsurlara yaptığı hizmetin aynısını anlamın kategorik unsurlarına yapacak bir edim olması gerekir.”¹ Bu ayrıcalıklı tarzda kategorik olarak biçimlendirilmiş nesneye yönelen, herhangi bir biçim kuşanmış nesneye göz önünde sahip olmaktan ibaret bir edim vardır. Öyleyse görü mefhumunu genişletebiliriz, zira görünün kategoriler alanındaki işlevi onun duyulur alandaki işleviyle benzerdir. Duyulur görü ile kategorik görü arasında derin bir ortaklık vardır: bilinç bu iki edimde de varlığın doğrudan karşısındadır; “bir şey gerçek ve verili olarak *bizzat* belirir.”²

Ancak, eğer bize hakikati gösterebilen duyarlık ve anlama yetisi [*entendement*] bir görüşel edim birliğine varıyorsa, bunlar arasındaki farkı açıklamak ve özellikle de bu farkın, bu edimlerin karakterinin görüşel olup olmamasından bağımsız olduğunu göstermek gerekir.

Duyarlık ve anlama yetisi adını verdiğimiz şeyler arasındaki sınırı belirleme denemesine tanıklık ediyoruz, Husserl’in bunun için uyguladığı yöntemle bu deneme ilginç hale geliyor. Zira Husserl bunların karakteristiklerini bütünüyle dışsal dayanak noktaları yardımıyla (örneğin duyu organları ya da doğuştanlık [*innéité*]) belirlemediği gibi, duyarlığı anlama yetisinden ayırmak için bir metafizikten ya da naif bir antropolojiden de yola çıkmaz, ancak duyulur ya da kategorik olan yaşamın ta kendisinin içkin anlamından yola çıkar.

Duyulur nesneler doğrudan bir tarzda verilir, “in schlich-

1 L.U., III, s. 142.

2 Ay, s. 143.

ter Weise” kurulurlar.¹ Bize bunları veren edimler, kendilerini temellendirmek için başka edimlere gerek duymazlar. Bunlar, tabiri caizse, tek derecelidir. “Duyulur algıda, şey bize bakışımızı ona yönelttiğimiz anda tek bir seferde belirir.”² Dış şeylerin algısının karmaşık niteliğini ve bu dış nesneyi kavramak için edimlerin sonsuz devamlılığını birçok kez tespit ettiğimiz bir gerçek. Ancak bir yandan bu serinin her bir unsuru, her “tek yönlü bakış” “tek bir kere”de verilir ve *bütün nesneyi* temsil eder. Bu, benim az ya da çok bildiğim bir kitaptır ancak ben, bu kitabın bilgisinin tam bir edimine derhal sahip olurum. Diğer yandan, bu birbirini takip eden, aynı nesneye fırlatılan bakışlar birliği yeni bir edim, *yüksek derecede* bir nesneyi kuracak, basit edimlerde temellenmiş bir sentez değildir. Şeyin duyulur algısı *zorunlu olarak* “schlicht”tir, şeyin devamlı ve birbirini takip eden kavrayışının [ap.] mükemmellik derecesi ne olursa olsun. Birbirini takip eden edimler, sanki sentezlerini gerçekleştirecek yeni bir edim bekler gibi, birbirinde erir ve birbirinden ayrı kalamaz. Bu edimler birliği, bu birliği kuran eklemlerin görülmesine izin vermeyen bir bütündür. Algı edimlerinin çokluğu tek bir lokomotif edim gibidir ve bu lokomotif edimde “yeni bir şey hedeflenmez, kısmi ve kendileri olarak kabul edilen algıların zaten hedeflemiş olduğu nesne hedeflenir daima.”³ Ve her ne kadar bu birbirini takip eden edimlerin nesnesi sürekli özdeş kılınıyor olsa da, edimler topluluğunun nesnesi bu özdeşlik değildir. Elbette bu özdeşliğin kendisine yönelinebilir, ancak bu durumda bu edim yeni bir yapıya sahip olacaktır ve duyulur görüden hiçbir şey almayacaktır.

Kategorik algıyı, duyulur algıya karşıt olarak belirleyen, bu kategorik algının zorunlulukla duyulur algılarda *temelleniyor* olmasıdır. “Bağlama” ya da “ayırma” edimi gibi edimler, özü

1 Ay, s. 145.

2 Ay, s. 147.

3 Ay, s. 150; ayrıca bkz. *Ideen*, s. 24.

itibariyle, nesnesini tek bir kerede tutan “schlichte” edimlerde verili olamayacak yeni nesne biçimleri kurar. Bu edimlerin, kendileri için zemin işlevi gören duyulur içeriklerle özsel bir ilişkisi vardır. “Bunların belirme kipi özsel olarak bu ilişkiyle belirlenir. Burada, yalnızca bu tarzda temellenmiş edimlerde bizzat belirebilen bir “nesnellik”¹ alanı (Gegenständlichkeit) söz konusudur.”² Bu “temellenmiş” olma karakteri, edimle kurduğu sui generis ilişkiyle ve bununla bağlantılı olarak kendisini temellendiren nesneyle kurduğu ilişkiyle ideal nesnenin belirme ve var olma kipini belirtir. Ancak bu karakter, ideal kategorilere ya da özlere göre farklılık gösterir. Kategorik biçimler görüşü söz konusu olduğunda, temellenmiş nesne, kendisinde, kendini temellendiren nesneleri içerir. Sachverhalt, bir şekilde kendini kuran şeyleri içerir; buna karşın özler bütünüyle duyulur algıda temellenir ve bu algıyı bir şekilde aşarlar. Özlerin görüşüne özel bir bölüm ayıracağımız için şimdi kategorik görüşe geri dönelim, bu konuyu daha iyi anlamak için bir örnek üstünden gidelim. Bir duyulur A algısı kabul edelim ve *a*’ya yönelmiş bir diğer duyulur algı da bu A’nın parçası olsun. Ne kadar uzun süre duyulur algı düzleminde kalırsak kalalım *a*’yı A’nın “parçası olarak” göremeyiz. Bunun için, “*a*”yı A’nın parçası olarak fark etmeye izin verecek yeni bir düşünce yönelimi gerekecektir. *a*’nın parça olma karakterine yönelen bu edim, A’nın ve *a*’nın algısını önvarsayar ve bunların birliğine yeni bir anlam verir. Bu nesneyi tam da parça bütün ilişkisi olan kategorik bir edimdir. Şu halde parça bütünde bulunur ve bütünün algısında verilir (ancak bu bütünün algısında yalnızca temellenmiş bir edimin kurabileceği bir karakter, bir parça olarak verili değildir).³

Bu görüşler büyük bir önem taşır, zira görü sorununa açık-

1 Fr. *objectivité*. —çn

2 L.U., III, s. 146.

3 Ay, s. 155.

lık kazandırırılar. Ancak bu görüşleri bu açıdan değerlendirmeden önce, bunların diğer bakış açıları için de önemsiz olmadığını fark etmenin tam sırasıdır.

Her şeyden önce, duyarlık ve anlama yetisi arasındaki ilişki sorununa büyük bir açıklık getirildi. Zira burada derin bir çatışkı [*antinomie*] vardır: bir yandan kategorik edimleri belirten zihnin kendiliğindenliği duyulur algıya göre bir yaratım gerçekleştirir gibidir, diğer yandan ise mantıksal düşüncenin nesneleri nesnel alana ait gibi görünür, şu halde çok doğal olarak kendimize zihnimizin kendiliğindenliğinin ürünün gerçek nesneyle, tabiri caizse, duyulur nesnede bulunur gibi görünen kategorilerle nasıl olup da uyum içinde olduğunu sorarız.¹

Bu çatışkı, yaşamın içeriğini ifade etmek için çok katı belli bir nesnellik kavramı önvarsayar. Bu katılık varlığın nesnelliğini daima aynı tipte ve aynı düzlemde düşünmekten, nesnelliğin dereceleri ya da daha çok farklı kipleri olduğunu asla kabul etmemekten ibarettir. Bu katılık kategorik biçimleri duyulur varlığın bağrında aramaya ya da varlığa kategorik biçimler atfetmeye mecbur bırakır, tıpkı varlığa ses ve renk atfettiği gibi. Husserl bu nesne mefhumunu aşar. Nesne en geniş anlamda, terimin en biçimsel anlamında anlaşılmalıdır ve yalnızca hakiki bir önermenin öznesi olma işleviyle ifade edilmelidir.² Husserl bu nesneyi olduğu haliyle betimlemek için olabilecek en belirsiz terimi seçer, “nesnelik” (*Gegenständlichkeit*),³ ve bundan yalnızca “terimin dar anlamıyla nesneyi değil, aynı zamanda ‘şeylerin durumunu’ (*Sachverhalt*), göstergeleri [*indices*] ya da nişanları (*Merkmal*), gerçek ya da kategorik ba-

1 Daha önce kategorilerin nesnel alana ait olmaları üstüne söylediklerimize göre, bkz. s. 109-110.

2 *Ideen*, s. 40. *L.U.*, II, s. 101.

3 Levinas, biraz önce aynı *Gegenständlichkeit* terimini, Türkçeye “nesnellik” olarak çevirdiğimiz Fransızca *objectivité* terimiyle karşılarken; burada “nesnelik” olarak çevirdiğimiz *objectité* ile karşılar. Biz de yazara müdahale etmeden çevirimizi buna uygun yapıyoruz. —çn

gımlı biçimleri,¹ vs. de anlar.”² Böylece bu şekilde işlevinin en geniş biçimiyle tanımlanan nesnellik [*objectivité*] farklı varlık düzlemleri fikrini, “varoluş” teriminin farklı anlamları fikrini kabul eder.³

Bize bu farklı varlık biçimlerini sunan görü yönelimselliğine geri dönerek yaptığımız duyarlık ve anlama yetisi analizimizle tam olarak kategorik biçimin ve bu kategorik biçim tarafından biçimlenmiş yeni “nesneliğin” [*objectité*] varlığının ne ifade ettiğini göstermeye çalıştık. Temellenmiş edimlerde verilen bu biçimler nesneye yeni bir duyulur iyelik eklemez, ancak onu *yeni bir varlık boyutunda* belirler. “... Bu biçimler nesneyi hiçbir şeye maruz bırakamaz, onda hiçbir değişiklik yapamazlar, zira bir değişimin sonucu ilksel nesnellik anlamında, gerçeklik⁴ anlamında yeni bir nesne olur (im primären und realen Sinne), halbuki kategorik edimin sonucu (örneğin bir araya getirme ya da ilişki kurma edimi) elbette ilksel olarak görülenmiş (ki bu, ancak bu şekilde temellenmiş bir edim için mümkündür) şeyin kavranmış olmasından ibarettir; öyle ki temellenmiş nesnenin doğrudan (schlicht) bir algısı ya da bu nesnenin başka bir doğrudan görüdeki mevcudiyeti fikri bir anlam-değildir.”⁵ Duyulur gerçeklik ile mantıksal düşünce arasındaki uyum sorunu⁶ saçmadır, zira duyulur gerçeklik mantıksal düşünceye tekabül etmek zorunda değildir ancak ona zemin oluşturur. “Kategorik nesnellik” kendi zeminiyle yani duyulur nesneyle bir ilişki kurar ve bu zemin olmaksızın kavranamaz, çünkü duyulur nesneyle kurduğu bu ilişki onun varoluş kipine de dahildir, ancak bütünüyle yeni bir

1 Bu terim için bkz. daha ilerisi s. 146.

2 L.U., II, s. 38.

3 *Ideen*, s. 40.

4 Burada gerçeklik [*réalité*] “res”in, şeylerin, duyulur nesnenin varoluşunu ifade eder.

5 L.U., III, s. 186.

6 Bkz. Voir Lotze. *Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*. 1874 baskısı, s. 536 ve devamı.

tarzda var olur. Diğer yandan, duyulur nesne, doğası itibariyle, kendisine dayanarak biçimlenen kategorik gerçek imkânını kabul ediyorsa da, bu nesne bu biçimlendirme vasıtasıyla elde edilemez, tıpkı bizim (çamuru biçimlendiren bir çömlekçi gibi) bu nesneyi varoluş düzleminde modifikasyona uğrattığımızda olacağı gibi.¹ “Kategorik işlevler, duyulur nesneyi bütünüyle biçimlendirerek, bu nesneyi kendi gerçek özünde dokunulmamış olarak bırakırlar.”²

Görü teorisi hakikati ve akli nesnenin bilinç karşısındaki kökensel mevcudiyetine yerleştirdiğinde, nesne fikri de terimin farklı varlık düzlemlerini kabul eden anlamında tutulur. Böylece varlık duyulur algı dünyasına indirgenmemiş olur, özgünlüğü gözetilir. Sachverhalt’ın varlığının anlamı, onun kendini bilince özel bir tarzda veriyor olmasındadır ve bu bilincin analiz edilmesiyle açık hale gelir.

Ancak bu fenomenolojik analizlerin faydası ne yalnızca duyarlık ile anlama yetisi arasında kurulan ilişkiyi aydınlatmaktan ne de bize fenomenolojinin bu sorunları ortaya koyuş ve çözüm tarzının örneklerini sunuyor olmasından ibarettir, ancak bize bilhassa duyarlık ile anlama yetisi arasındaki ayrımın görüyle hiçbir işi olmayan özellikler yardımıyla yapıldığını göstermekten ibarettir. Şu halde görü, duyarlık ayrıcalığına sahip değildir. Duyarlığın, bilinç yaşamındaki özel işlevi de görünün işleviyle eş tutulmaz. Yaptığımız analizlerle örneğin yargı edimi gibi sentetik edimlerin, yaşamımızın varlığa erişmesindeki (ki bu bilgi demektir) rolünü göstermeye çalıştık. Zaten olumlamış olduğumuz şeyi daha açık bir şekilde görüyoruz, yani yargının özel işlevinin bilginin özsel unsuru olmadığını, hakikatin yargıyla başlamadığını. Yargının işlevi bambaşka bir şekilde kendini gösterir: yargının işlevi yeni bir nesne biçimi, başka derecede bir varlık kurmaktan ibarettir,

1 L.U., III, s. 186.

2 Ay, s. 185.

yargının hakikatine ya da yanlışlığına gelince, bundan ancak yargının kendini görüde ne kadar gerçekleştirip gerçekleştirmediğine bakarak bahsedebiliriz.

Ancak nesneyi doğrudan görme olarak kabul edilen ve edimlerin duyulur ya da entelektüel karakterinden bağımsız gibi duran görü, kendisinden yeni bir kavram yapmamıza izin veren özsel bir fenomen midir hakikaten? Bu, duyulur görü mefhumunun tamamen biçimsel ve sözde bir genişlemesi değil midir, zira görü alanının içinde *Sachverhalt*'ın görüşü bir duyulur nesnenin görüşünden farklıdır, şu halde *Sachverhalt*'ın bu görüşü belli bir “gidimlilik” [*discursion*] dayatmaz mı? Husserl bu tarz eleştirilere açık bir şekilde itiraz eder.¹ Bu teoride Husserl'i ilgilendiren bilgimizin karakterinin dolayımlı ya da dolayımsız olduğuna, görü ile gidimliliğin bilgideki karşılıklı konumlarına karar vermek değildir. Birini diğerine taşımak da değildir, örneğin kâşiflerin bir çeşit entelektüel hisleri olarak görüsel bilgiyi ispata dayalı bilgiye taşımak ne de bunun tam tersini yapmak.² Husserl'in zihnini meşgul eden bütünüyle başka bir sorun gibi görünür: *hakikatin özünü kavramak için onun kökensel fenomenine*, yani dolayımsız bilgiyle dolayımlı bilgi arasındaki bu farkları mümkün kılan tek fenomene kadar gitmek. Husserl'in amacı idrak ile duyarlıktan birini diğerine taşımak değildir, aksine bu ikisi arasındaki farkı açıklamaya çalışarak iyice vurgular. Husserl sadece zihnin hakikate elverişli olabilecek etkinliklerinin gerçekleştiği tarafı açık kılmak ister. Ve bu taraf, yönelimsellik olarak anlaşılan görüdür; bu yönelimselliğin asli anlamı nesnesine ulaşmaktan ve bu nesneye kendi önünde varolan olarak sahip olmaktan başka bir şey değildir.

Bu son noktanın yüksek felsefi faydasını ortaya koyabilmek

1 L.U., III, s.165 ; *Ideen*, s. 11.

2 Bkz. Spaier, *La pensée concrète*, Paris, Alcan, 1927, s. 261 ve devamı. Ayrıca bkz. E. Goblots, “Expérience et intuition”, *Journal de Psychologie*, 1928, s. 721-734.

için, sorunun tarihine girmeden, geleneğin zenginliklerini tüketmeden tarihsel bir sıra gözetererek kimi vurgular yapacağız. Bunun özellikle şematik bir tablosunu, bu tablo Husserl'in tavrını daha açık bir şekilde belirlememize yardımcı olmaya el verdiği oranda, çizeceğiz.

Parmenides'ten beri Antik gelenek bize hakikatin düşünce ile şeyler arasındaki upuygunluktan ibaret olduğu fikrini aşıladi. Diğer yandan, Aristoteles'ten beri¹ de doğru ve yanlış; yargıya, önermeye, özne ile yüklem arasındaki bağa ait özel bir imtiyaz olarak kabul edildi ve her ne kadar Aristoteles'e göre ilkelerin bilgisi bir yargı değilse de ve onu bir başka hakikat tipi olarak kabul etse de, bu yanlış da olamayan bir bilgiydi.²

Ancak bütün güçlükleri içinde barındıran ve bütün sorunları doğuran şeyin bu “upuygunluk” olduğunu düşünüyoruz. Zihin ile şeyler arasındaki “upuygunluk” ne ifade eder? Upuygunluk ancak ortada ortak bir ölçü varsa mümkün değil midir? Düşünce ile şeyin arasında bir benzerlik olduğunu kabul edecek olsak bile, nesne bize daima “intellectus” tarafından *bilgide* veriliyorsa, hakikati bilen öznenin bakış açısından, düşünce ile şeyin birbirine tekabül ettiğinden nasıl emin olunur? Buradan şu fikre varılır gibi görünüyor: düşünce ile şey arasındaki upuygunluk düşüncenin belirli yapılarında keşfedilecektir. “Logos”un kendini belli bir yasaya göre oluşturması gerekir. Bu makul düşüncenin, yani şeye upuygun düşüncenin yasalarını mantık ilan edecektir. Özneyi, yükleme bağlamamızı sağlayacak mantık yasası gerçekliğin ta kendisinin yasası olacaktır. Ve bu anlayış, yargının ilkelerinin aynı zamanda varlığın da ilkeleri olduğunu olumlayarak, metafizik bir teze dayanacaktır. Bu olumlama Kant için bir soruna dönüşecektir.

Bu, akılcılığa götüren yoldur. Buradan da olgu yargısının bütünüyle idrak dışı karakterine, olgu hakikati mefhumu-

1 *De interp.*, 1, 16 a 12. *De an.*, III, 8, 432 a 11. Bu referanslar için bkz. Zeller, *Philosophie der Griechen* II, 2, s. 191, üçüncü baskı.

2 Bkz. Zeller, *Ay*, s. 191, s. 219.

nun neredeyse melez ikincil karakterine varılır. Leibniz şöyle söyler: “Res se habet velut in legibus serierum aut naturis linearum, ubi in ipso initio sufficiente progressus omnes continentur. Talemque oportet esse totam naturam alioque inepta foret et indigna sapiente.”¹ İnaniyoruz ki akılcılığı isyan ettiren şey, olgu hakikatlerinin olumsuzluğu [*contingence*] değildir; ona empirizmden şüphe etmesini buyuran şey, zorunlu bir hakikat ihtiyacı değildir: hakikat mefhumunun ta kendisi akılcılara, kavramlar arasındaki mantıksal bağ olarak anlaşılan idrak edilebilirlikle [*intelligibilité*] özdeş gibi gelir.²

Leibniz’in akılcılığı bu noktada kendisiyle en tutarlı olan akılcılık gibidir; hakikatin ve *a priori* hakikatin tanımlanması (*a priori* hakikat, çelişmezlik yasasına itaat etmek olarak kavranır) bu akılcılıkta bütünüyle gerçekleşir. Mükemmel bilim, yani mükemmel bir akılsal bilim, bir *a priori* bilimdir. Ve bu “*a priori*”, her tür deneyimden bağımsız olmak, anlama yetisinin iç gücünün doğrulaması olarak yorumlanır. Cassirer’in Leibniz’e ayırdığı sayfalarda, “Erkenntnisproblem”de, Leibniz için şöyle denilir: “İçeriği hiçbir zaman verilmemiş olsa da kavram dış gerçeklikte mümkün ve doğru olabilir, biz kesinliğe, iç çelişkisizlik olarak sahip olduğumuz sürece kavram, geçerli yargılar için bir başlangıç noktası ve bir kaynak olarak kullanılabilir.”³ Hakikatin zemini daima ideaların iç bağından, özne ile yüklem arasındaki bağdan ibarettir. Bu tümünden gelişmelerin başlangıcı olması gereken görüler bile yalnızca naif bilimler için görüdür. Zira mantığın daha yükseğe çıkmak için ve bu ilkelerin ta kendisini tanıtlamak için kendini gerçekleştirdiği yer burasıdır.⁴ “Hiçbir şey nedensiz değildir, her gerçeklik son mefhumundan edinilmiş kendi *a priori* kanıtına sahiptir, her ne

1 Leibniz, *Oeuvres*, Ed. Gerhardt, Cilt II, s. 258. *Lettre à De Volder*, 10 Kasım 1703. Bizim tarafımızdan italik yapılmıştır.

2 Bkz., Hamelin, *Essai*, s. 6-7.

3 Cassirer, *Erkenntnisproblem*, II, s. 48.

4 Ay, s. 51.

kadar bu analize varmak her zaman gücümüz dahilinde olmasa da.”¹ Hakikatin makul karakteri, önermenin öznesi ile yüklemi arasındaki idrak edilir ilişkide bulunur. Ve Leibniz’in geri döndüğü, Descartes’in *mathesis universalis* ideası ile ifade ettiği, her bilgiyi bir tümdengelimler serisine indirgeme idealidir.

Hume’da ortaya çıktığı haliyle empirizmin de olgu hakikati fikrini saçma bulduğunu gözlemlemek ilginç olacaktır. Yalnızca bu fikri ön plana koyarak empirizm bunun idrak dışı olduğunu fark eder ama hakikat mefhumunu dönüştürmek gibi bir niyeti de yoktur, kendini daha çok şüpheci ilan eder. Şu halde empirizm akılcı teorinin merkezi tezlerini korur: hakikatin yeri yargıdır ve hakikat özne ile yüklem arasındaki bir bağdan ibarettir. Hume yine de analitik mantığın özne ile yüklem arasındaki bağlantıyı açıklamak için yeterli olmadığını fark eder ve sonuç olarak yargının doğrulamasını alışkanlıktan doğan bir ilişkiye indirger.

Kant, düşünce ile şey arasındaki upuygunluk olarak kabul edilen hakikat mefhumuna içkin güçlükleri çok açık bir şekilde gördü. Ve “*Saf Aklın Kritiği*”nde, yalnızca bir *Namenerklärung*’dan ibaret olan bu tanıma daha çok nüfuz etmek ister. Aslında düşünce ile şey arasındaki upuygunluk olması gereken hakikat kendini asla olduğu gibi gösteremeyecektir, zira şey kendini bize yalnızca düşüncede verir. “Düşüncem nesneye tekabül etmelidir. Oysa ben düşüncemi nesneyle yalnızca bu nesneyi bilme olgusu vasıtasıyla mukayese edebilirim. Kısırdöngü.”²

‘*Saf Aklın Kritiği*’ hakikat kavramını kavramayı sağlamak için yeni bir nesne kavrayışı aradı. Kant’ın çözümü, bildiğimiz gibi, varlığın katıksızca fenomenal karakterini olumlamaktan ibarettir. Nesne, bizim bilgimizin kendisine tekabül ettiğine dair hiçbir güvencenin olmadığı bir “kendinde şey” değildir,

1 A. Arnould, Leibniz, *Œuvres*, II, s. 62. Ayrıca bkz. L. Couturat, “Opuscles”, s. 402 ve s. 513.

2 Kant, *Notes marginales*, Académie de Berlin, Cilt XVI, s. 251.

ancak nesne bilgimizin ta kendisi tarafından kurulur. Böylece, düşüncenin nesneye tekabül etmesi genel olarak nesnenin kuruluş yasalarına sadakatten başka bir şey olamaz. Bilgi, nesnesine tekabül ettiği zaman doğrudur, ancak nesne, transandantal analitikte tasvir ettiğimiz kuralları ve kategoriler tablosunda sunulan sentezleri takiben kurulduğunda gerçektir. “Transandantal mantık bir hakikat mantığıdır, zira kendisi olmaksızın hiçbir nesnenin düşünülemediği ilkeleri öğretir.”¹ Ancak düşüncede nesneyi kuran anlama yetisidir, yargılama fakültesidir. “Nesne görüldüğü sürece ne hakikat ne de görünüş kendisinde bulunur, ancak nesne düşünüldüğü sürece kendisine dayanan yargılarda hakikati ve görünüşü bulmak mümkündür.”²

Bu çözümle birlikte, Leibniz felsefesinde bulunan önceden kurulmuş uyum metafizik hipotezi, aslında mantıkta düşünce ile şeyin upuygunluğunun ölçütünü arama niyetinde olan her teoride bulunan bu metafizik hipotez, yüzeysel kalır. Ancak Kant için de hakikatin yeri bir çokluğun sentezi olarak yargıdır. Ve eğer hakikatin ölçütü Leibniz’de analitik mantıksa, bu, Kant’ta sentetik mantığa dönüşür ve biri diğerinin içeriği haline gelmeden bir kavramdan diğerine geçmeyi sağlar. Kant felsefesinin anlamı ve değeri elbette bize saf bir mantık sorunu olarak kabul edilen *a priori* sentez imkânını göstermesiyle sınırlanamaz ve Kant yargıyı kavramlar arasında kurulan basit bir bağ olarak kavrayanları açık olarak eleştirir;³ her ne olursa olsun, *Kant Saf Aklın Kritiği*’nde analitik yargı ile sentetik *a priori* yargı arasında yaptığı ayırmadan yola çıkar. Halbuki bu sorun ancak akılsallık idealini, yargının kavramlar arasındaki içkin bağ olarak kabul edildiği analitik yargıda buluyorsak anlamlıdır, zira bu durumda kendimize yalnızca şu soruyu sorabiliriz: sentetik bir yargının öznesi ile yüklemine bir araya getiren bağ nedir?

1 Kant, *Saf Aklın Kritiği*, B. 87.

2 Ay., B 350.

3 Ay., B 140-141.

Her koşul altında bir felsefeyi, örneğin Hamelin'in felsefesini, evrenin tam bir tümdengelimine yönelten, Kant felsefesinin bu kısmıdır: bir sentetik mantık geliştirme olarak Kantçılık. Bu sorunların gayet farkında olan Hamelin'de her tür empirizm akıldışılığa [irrationnalité] bulaşmıştır (mükemmel bilim verili hiçbir şeye dokunmaz: her şeyi çıkarsar [déduire]). Geleneksel mantık burada yetersiz kalır, sentetik bir yöntemin bu mantığı tamamlaması hatta onun yerini alması gerekir. Tez, antitez ve sentezle işleyen bu sentetik mantık sayesinde zamansal ve tarihsel gerçeğin katıksızca “matematik” gerçekliğe evrilmesi gibi çok çarpıcı bir örneğe sahip oluruz, sentetik mantık bu anlamda bir tümdengelim hareketinde kurulur; sentetik olduğu su götürmez bir biçimde daima çekerek, ama bir kavramı diğerinden çekip çıkararak.

Tüm bu düşünce akımlarında önvarsayılan, nesnesinden bağımsız olarak var olacak ve kendiliğindenlik edimleri vasıtasıyla bu nesneye ulaşması gerekecek bir öznellik fikridir. Bu kendiliğindenlik kendini yargıda ortaya koyar (Kant'a göre nesneyi kuran yargıdır) ve hakikat fenomeninin kökeni de yargıda bulunur. Yalnızca homojen bir alanda mümkün düşünce ile şey arasındaki upuygunluk fikrini bize açıklayan yine bu her nesneden (öznenin şeyleşmiş hali) bağımsız özne anlayışıdır. Özne, şey modeli üstünden anlaşıldığında temsillerin şeylerin benzeri olabilmesi ya da onlarla hiçbir benzerliği olamaması tam olarak kavranır.

Husserl'de hakikat kavramının dönüşümü zeminini onun bilinç kavramında bulur.

Bilinç, bütünüyle öznel duyumlardan oluşmuş, neden sonra [après coup] varlığı temsil etmesi gereken ya da onunla bir olması gereken bir rezerv değildir.¹ Özne, var olduğu müddetçe,

1 *Ideen*, s. 176.

kendisini çoktan dünya karşısında bulan bir varlıktır ve onun varlığını kuran da budur. Şu halde hakikat, öznel temsille var olan nesne arasındaki upuygunluk olarak kabul edilen düşünce ile nesne upuygunluğundan ibaret olamaz, zira kökensel olarak biz temsillerimize yönelmeyiz ama varlığı temsil ederiz. *Hakikatin ilk fenomeni bilincin nesneler kaşısındaki bu mevcudiyetinden ibarettir.* “Düşünce ile şey arasındaki upuygunluk” dediğimiz şey ancak bu ilk fenomen zemininde anlaşılır ve mümkündür. Gösterdiğimiz gibi, upuygunluk, anlam ediminin kendisini düşündüğü haliyle nesnenin, kendisini görü ile gördüğümüz nesneye tekabül etmesinden ibarettir. Her iki edimdeki nesne aynıdır ve varlığın iki farklı düzleminde bulunmaz. Eğer yargı doğru olabiliyorsa, bu onun yargı olmasından, iki şeyden birini olumluyor olmasından gelmez, bu onun görü olmasından, korelatifinin yani *Sachverhalt*’ın tıpkı algıya ait bir şeyin duyulur görünümün önünde bulunması gibi kendi önünde bulunuyor olmasından gelir. Hakikat imkânı yargıya bağlı değildir, tam tersine yargı, varlığın önünde bulunmaktan ibaret olan hakikatin bu ilk fenomenini önvarsayar. Nesne hakkında yargıda bulunma olgusunun ta kendisi varlığın önünde bulunmanın yeni bir kipinden başka bir şey değildir.

Böylece Husserl için duyarlık zaten *akla* yatkındır, zira duyulur nesne için varoluştan ya da var-olmayıştan bahsedebiliriz. Yargı gibi sentetik edimlerin ve sentetik “nesnelikler”in [*objectité*], tek eklemlî edimlerdeki ve nesnelerdeki bir karmaşıklaşma [*complication*] olduğunu, yani tekli tez [*monothétique*] edimlerinin ve nesnelerin kategoriler aracılığıyla karmaşıklaşması demek olduğunu gösterdik. Bir önceki bölümde bu konu üstünde, yargı ile “temsil” arasındaki farkın bir *nitelik* farkı değil *maddi* bir fark olduğunu göstererek, yargının, nesneyle ilişki kurması bakımından algıyla benzer bir yapıya sahip olduğunu sezdirerek durduk. İkinci derece edimlerdeki *Sachverhalt* oluşumunu aydınlatmayı amaçlayan

analizlerimiz bize bu karmaşıklıklaştmanın Sachverhalt'ın kavranmasındaki [ap.] görüsel karakterden hiçbir şey eksiltmediğini de gösterir. Husserl nihayet “Ideen”de¹ yargı gibi sentetik önermelerin yanında, tek eklemlili bir önerme mefhumu ortaya koyar, bu mefhum kendini doğrulayabilir ya da doğrulayamaz, yani hakikate de, yanlışlığa da elverişlidir.

Şu halde Husserl'in görü teorisi, mantıksal gidimli aklın (analitik ya da sentetik) erimiyle onun karşısına bir görü yöntemi koyarak mücadele etmek istemez; bu teori tümdengelimler serisinde durmanın zorunluluğunu olumlamak istemediği gibi, kendiliğinden apaçık hakikatlerin varlığını da olumlamak istemez, zira böyle bir olumlama hakikatin özüyle ilgilenmeyecektir; bu teori, kanıtlanması gerekmeyen hakikatleri bütünüyle olumsuz bir tarzda tanımlayarak tümdengelimde aklın temel unsurunu görmeye devam edecektir. Husserl hakikatin ve aklın ilk fenomenini aradı ve bunu, varlığa erişen yönelimsellik olarak kabul edilen görüde buldu,² makul her önermenin son kaynağı olan “görme”de [vision] buldu.³ Görme, “doğrulama” işlevine sahiptir, çünkü görme nesnesini doğrudan verir ve görme, nesnesini gerçekleştirdiği müddetçe akıldır.⁴ Bu nedenle açıklama ve bilimlerde yaptığımız tarzda deney, akıl vasıtasıyla edinilen bilginin tek biçimleri değildir.⁵ Bunlar, açıklama ve deney, kendi nesneleri olan Doğa'nın özü tarafından belirlenir.⁶ Kimi nesnelerin doğası tümdengelim ve açıklamaya ihtiyaç duyar: kendini dolaylı olarak ortaya koyabilmek bu nesne kategorilerinin özüne aittir. Tümdengelim, akıl olan görüye ulaşmanın dolaylı bir yoludur yalnızca.⁷ “Ne-

1 Ay, s. 274.

2 Ay, s. 36, s. 44, s. 141.

3 Ay, s. 282, s. 293.

4 Ay, s. 283 ve sonrası.

5 Husserl “açıklayıcı” bilimlerle betimleyici bilimler arasındaki ilişkide bir sorun görüyordu. *Ideen*, s. 137.

6 Ay, s. 94.

7 Ay, s. 293-295.

den' sorusu söz konusu olduğunda, 'bunu görüyorum' demeye bir değer atfetmemek saçmadır.”¹

Bu son satırlarda, Pradines'in “Le problème de la sensation”² üstüne yazdığı kitapta³ Husserl'in görü yöntemi hakkında yaptığı saptamaları dikkate alıyoruz. Şimdi bunları biraz daha ayrıntılı bir şekilde ele alacağız.

Pradines yönelimin bilinç yaşamında oynadığı merkezi rolü ve bunu dikkate almayan geleneksel psikolojik yöntemin yetersizliğini çok açık olarak gördü. Husserl'le “sağlıklı ve dürüst bir betimleme”nin zihin biliminin çıkış noktası olması gerektiği konusunda da hemfikiridir. Ancak Pradines açık bir şekilde bu betimlemeyi yalnızca bir çıkış noktası olarak görmek ister. Zira Pradines'e göre görü yöneliminin kendine has gizeminin açıklaması ve bilincin kendine aşkın olmasının açıklaması, ancak bu aşkınlık betimlendikten sonra tamamlanacaktır. Ayrıca Pradines görünün başka bir yönüne başvurmaya ihtiyacı olacağına inanıyordu, tabii eğer görü, olumlamalarının, Thomas Reid'in yaptığı gibi, inançlar olarak kabul edilmesini istemiyorsa. Pradines oynadığı rolü daha sonra göreceğimiz⁴ bu “fenomenolojik indirgeme”nin [*réduction phénoménologique*] Husserl sistemindeki rolünü de buradan yola çıkarak aydınlatmaya çalışır; bu söz konusu

1 Ay, s. 36.

2 “Duyum sorunu” –çn

3 *Le problème de la sensation*, Önsöz, s. 11. 1928'de çıkan bu eser, Fransa'da yayımlanmış, Husserl'in kimi tezlerinin açıkça anıldığı ve tartışıldığı ilk eserlerden biridir. Ve şunu farketmek ilginç; Pradines fenomenolojinin kalbi olarak Husserl'in sözümona “mantıkçılığı”yla değil de yönelimsellik melhumuyla meşgul oluyor doğal olarak. Oysa Spaier'da (*La pensée concrète*, 1927), Burloud'da (*La pensée d'après les recherches expérimentales de H.J. Watt, Messer et Bühler*, Paris, Alcan, 1927) ve Delbos'nun 1911 tarihli *Revue de la Métaphysique et de Morale*'deki makalesinde de ne yazık ki tek başına ve her şeyden önce gördüğümüz bu “mantıkçılık”tır. Ancak şunu belirtmek gerekir ki Delbos'nun bu makalesi 1913'te yayımlanan “*Ideen*”den öncedir. Ayrıca bkz. R.Kremer, *Le Néo-Réalisme américain*, Louvain-Paris, 1920, s. 290-295.

4 Bkz. VII. Bölüm, s. 189 ve sonrası.

yöntem “Descartesçi şüpheci zihninin yeniden canlandığı” bir çeşit temkin ve tedbir ile bilincin kendiliğinden olumlamalarını kabul etmemekten ibarettir.

Pradines’nin görüde fark ettiği bu kendi aşkınlığına “has gizemin” açıklanamaması gibi güçlükler bilincin yönelimsel karakteriyle ilgili değildir. Pradines için de yönelimsellik yalnızca bilincin özünde bulunmakla kalmaz, tabiri caizse, bilincin ta kendisinin tanımıdır.

Pradines’in Husserl’e yönelttiği eleştiriler kesinlikle başka konulardadır. Yönelimsellik, gerçekçilikte bilincin kendine aşkınlığının gizemli olduğu sonucunu doğurur. Zira varlığa, kendisi için var olan bu varlığa, eriştiğini ileri süren görüye gerçekçi hipotezde nasıl inanılır? Bu görü verilerini betimleyerek nasıl “betimleyici psikoloji” alanını aşarak ontolojik olumlamalara varırız? Bu haliyle eleştiriler yersiz değildir. Ancak eleştirileri bu şekilde sunan da biziz. Buna cevap vermek için Husserl’de varlık mefhumunu araştırmaya odaklandık ve şimdi de tekrar bundan bahsedeceğiz. “Yaşantılanmış” nesnenin “yönelim nesnesi” mefhumu ile özdeş tutulduğunu gördük. “*Log. Unt.*”un gerçekçiliğinin fenomenolojinin kurulmasında yalnızca bir aşama olduğunu gösterdik¹ ki buna geri döneceğiz² ve görü verilerine ontolojik bir değer atfedebilmek için “*Ideen*” idealizmi dediğimiz şeyin zorunlu olarak kendini göstermesi gerektiğini de ortaya koyduk. “*Ideen*”in idealizmi (sonuç olarak varoluş kipini ve bilincin yapısını olduğu kadar şeylerin “fenomenal” varoluş kipini de yeni bir tarzda kavrayan yönelimselci idealizm) bize “görünün bu gizemi”ni çözer gibi geliyor.

Zira yönelimselci idealizm Husserl’in temel tavrıdır ve fenomenolojik indirgeme, bilincin aşkın olumlamalarına karşı temkinli davranmak adına alınacak bir tedbir olamaz. Bu daha çok dünyanın bilinç yönelimleriyle kurulmuş olarak kabul

1 1. ve II. Bölüm.

2 VI. Bölüm.

edildiği mutlak bir bakış açısına¹ geçiştir. Husserl indirgemeyle Descartesçi şüphe arasına, her ne kadar benzer olsalar da, açıkça ayırım koyar.² İndirgeme, görünün hakikatlerini ne sarsmak ister ne de bunlardan şüphe etmek.

Neticede bu bölümle ilgili olarak şunu söyleyebiliriz, eğer bu bölümde bilince (bir çeşit “doğal sihirle”) içkin ve tartışılmaz kimi ilkelerin var olduğu olumlanmak istenseydi, o zaman bu bölümde Husserlci görü teorisi, Pradines’in önerdiği gibi, Reid’inkiyle aynı düzleme konabilirdi ve “bütün bir mistisizmi doğrulamak” da mümkün olabilirdi. Oysa Husserlci görü teorisinde sihirli hiçbir şey yoktur. Bu görü teorisi hakikatin kökensel fenomeninin analizinin sonucudur ki bu analize göre, görü aklın her biçiminde bulunur. Başka bir deyişle, Husserl’in anladığı haliyle görü, dolayımlı bilgiye göre dolayımsız bilginin erimi ve değerine vurgu yapılarak diğer kiplerin yanına konabilecek dolayımsız bir bilme kipi değildir. Husserl’de görü düşüncenin hakikate doğru gidişidir, bu gidiş, görünün ta kendisini doğrulamak için teşebbüs etmek isteyeceğimiz her şeyin zemininde bulunur.

Hakikat mefhumunun dönüşümüyle varlık mefhumunda da bir devrim gerçekleşir ve böylece biz de ilk bölümlerimizin sonuçlarına ulaşırız. Varlık, bizim görü yaşamımızın korelatifinden başka bir şey değildir,³ zira bu yaşam varlığın temsillerini değil, daima kendisini hedef alır. Bu tez, zaten açık olduğu gibi, yalnızca bir gerçekçiliğe ya da fenomenlerin gerisinde bir kendinde şey kabul etmek isteyen bir idealizme karşı gelmez, yalnızca naif bir gerçekçiliğe, verili dünyanın “mitolojik” bir varoluşu olduğunu kabul eden (ki biz bu görüşün saçmalığını II. Bölüm’de göstermeye çalışmıştık)⁴ bu gerçekçiliğe karşı

1 V. ve VII. Bölüm, s. 193.

2 VII. Bölüm, s. 187 ve sayfa 190 dipnot 5.

3 *Ideen*, s. 296.

4 “Mutlak bir gerçeklik, yuvarlak bir dörtkenarla eşdeğerdir.” *Ideen*, s. 106. Söz konusu olan “res’in gerçekliği”dir.

gelmez, daha kökten bir idealizme, aşkın varlıkta, bu varlıktan bağımsız olan bir zihnin belli bir inşasını görmek isteyen idealizme de karşı gelir. Bilinçle kurulan bağın dünyanın varlığının ta kendisini oluşturması, dünyanın (analitik ya da sentetik) bir mantığın kuralları uyarınca özne tarafından gerçekleştirilmiş saf bir inşa olduğu anlamına gelmez, zira böyle bir durumda gerçeklik ya da gerçek-dışılık bu kurallara uygun düşmeye ya da düşmemeye bağlı olurdu. Nesnenin bilince aşkınlığı, (olduğu haliyle bu aşkınlık) kategoriler aracılığıyla bir inşa-ya indirgenebilecek bir şey değildir, aşkınlık ilişkilere dönüşmez. Başka türlü söylersek, dünyanın *varoluşu*, kendi özünü kuran kategorilere indirgenemez, ancak, tabiri caizse, bilinçle karşılaşmış olma olgusundan ibarettir. Zira bilinç temel olarak nesneyle temas halindedir, sentez ve nesnenin kuruluşu da kategoriler sayesinde mümkündür. Zihnin kendiliğindenliği, yani yargı, nesne yaratmaz, ancak bu zihnin ta kendisi yalnızca yönelimsellik zemininde, dünya karşısındaki bilincin kökensel mevcudiyeti zemininde idrak edilebilir ve mümkündür.¹

Şimdi çalışmamızın ilk iki bölümünden çıkan sonuçları hatırlamanın tam sırası. Husserl'de varlığın kökeninin nasıl “*Erlebnisse*”nin asli anlamında bulunduğunu göstermeye çalışmıştık. Bu, görü ediminin iç yönelimi üstüne yaptığımız analizin sonucunda varlığın bu görü ediminin bir korelatifi olduğu ortaya çıktıktan sonra, varlık mefhumunun ta kendisinin kökeninin görü ediminde aranabileceğine inanmamızı sağlar, burada bize görü nesnesinin belirlemiş olduğumuz varlık modeline uyup uymadığı gibi bir soru sorulmaz. Varlık mefhumunun yaşantıyla bağı kurulmadığı sürece, ki Husserl'in *Ideen*'de yaptığı budur, görü teorisinde “betimleyici psikoloji” evresi de aşılamayacaktır. Husserl, *Ideen*'de, felsefeyi doğalcı bir psikolojiye indirgemedi, yeni bir psikoloji, fenomenolojik bir psikoloji düşünerek,² belli bir şekilde kavranan psiko-

1 Bkz. s. 114-115.

2 *Ideen*, s. 2.

lojinin felsefeyle sıkı bağları olduğu sonucuna ulaştı.¹ İleride daha geniş yer vereceğimiz, fenomenolojik indirgeme, somut yaşamın, kendi varoluşu üstüne yapılmış her tür doğalcı yorumdan arındırılması olmakla kalmaz, bu indirgeme aynı zamanda varlığın kökeninin bilincin somut yaşamında olduğunun bilincine varılmasıdır.² İşte bu nedenle, haklı olarak, Husserl fenomenolojik indirgemeyi, kendi sisteminin kilit taşı olarak, hatta fenomenolojinin başlangıcı olarak görür.

Ancak varlığın kökenini görü yaşamında aramak gerekiyorsa, şu halde görü kavramı geniş bir anlam kazanır: varlığın bütün biçimlerini hesaba katan ve bunların her birinin özgünlüğünü gözetten bir kavram.³ Yargı nesnesinin, Sachverhalt'ın, nasıl duyulur algının varoluş kipinden farklı bir varoluş kipine sahip olduğunu zaten göstermiştik. Ayrıca maddi nesnenin ve psikolojik nesnenin, ideal nesnelerin ve bireysel nesnelerin, fiziğin nesnelerinin ve gündelik yaşamın nesnelerinin sunduğu farklı varoluş tarzlarından da bahsedebiliriz.⁴ Şüphesiz tam da bu nedenle varlık üstüne yapılan çalışmada yeni bir boyut sezebiliyoruz ki Husserl modern felsefeyi bu boyutu görmezden gelmekle itham eder.⁵ Görüsel bakışımızı var olan “nesneliğe” [objectité] yöneltmektense, yapısının bütün özgünlüğüyle bu varoluşun ta kendisine yöneltebiliriz. Felsefe, nesnenin nesnelliğinin ne anlama geldiğini kendilerine sormayan, bunu aydınlatmadan nesnelliği önvarsayan bilimsel davranış içinde kalmaktansa her nesne bölgesinin kendine has aşkın var olma kipini, kendini bilince verme⁶ kipini bilme sorununu ortaya atar.

Ancak hemen kısaca (kısaca, çünkü bu tespitin amacı ancak son bölümde sorunların topluca ele alınmasıyla ortaya çıkacaktır) şunu belirtelim ki eğer görü bir yandan çok geniş bir

1 Ayrıca bkz., *Philos. als str. Wissenschaft*, s. 302 ve başka sayfalar.

2 *Ideen*, s. 4, s. 141-142.

3 *Ay*, s. 38.

4 *Ay*, s. 39.

5 *Philos. als str. Wissenschaft*, s. 289-290.

6 *Ideen*, s. 180.

kavram, nesnesinin varoluş kipine dair hiçbir önyargıda bulunmayan bir kavram olarak sunuluyorsa, unutmamak gerekir ki, diğer yandan da, Husserl'de görü teorik bir edimdir ve diğer edimler varlığa erişebildiği oranda *Logische Untersuchungen* bunları temsile dahil eder. Bir önceki bölümde bu soru üstünde uzunca durmuştuk. Ve her ne kadar *Ideen, Log. Unt.*'a göre, temsilin bütün edimlerin temeli olduğu tezinde değişiklikler yapmış olsa da, bu kitap bizi, varlığın her vazedilişinde bir temsil (tez), kanı tezi [*thèse doxique*] içerilir demekten alıkoymaya yetecek kadar bir değişiklik de yapmaz. Öyleyse hemen şunu da ortaya koymak gerekir, Husserl'de varlık, teorik görü yaşamının, nesneleştiren bir edimin apaçıklığının korelatifi olarak sunulur. Buradan itibaren, Husserlci görü kavramı entelektüalizme bulaşır veya belki de buna çok yaklaşıp. Zira Husserl'in teorik yaşamdan kaynaklanmayan kategorileri varlığın kuruluşuna dahil etmeye dair bütün girişimleri ne bu teorik tavrın ilkselliğini ne de onun evrenselliğini ortadan kaldırmaya kadar varır. Değer, kullanım vs. karakterler yalnızca temsilin korelatifi olan varlığın varoluşuna eklenerek bir varoluşa sahip olabileceklerdir.

Ancak bu asla Husserl'de bir mutlak mantıkçılıkla ilgilenmediğimiz anlamına gelmez. Bununla birlikte Husserl felsefesinin bu kısmı (mantıkçılık ve *Wesensschau* [özlerin görüşü] teorisi), yalnızca genel bir başlık olarak da olsa, tüm dünya tarafından bilinir, neredeyse popüler olmuştur ve filozofların azımsanmayacak bir kısmı burada Husserl'in öğretisinin anlamının ta kendisini bulur. Fenomenolojinin yanında, "*Log. Unt.*"un I. cildinde aslında diğerlerinden farklı bir tavır olduğunu açıklamak için özel bir bölüm ayırmamız gerekir. Husserl'deki mantıkçılığın ve *Wesensschau*'nun gerçek anlamının ancak az önce serimlediğimiz tezlerden itibaren anlaşılabilirliğini ve bunların yalnızca Husserl'in sistemi içinde, kitabımızın başında varoluşun kaynağını yaşamın asli anlamında bularak temellendirdiğimiz noktaların sonuçları olduğunu temellendirmeye çalışacağız.

VI. BÖLÜM

ÖZLERİN GÖRÜSÜ

Logische Untersuchungen ve özellikle bu kitabın ilk cildi Husserl'in mantıkçı ve "Platoncu gerçekçi" adıyla anılmasına neden olur.

Logische Untersuchungen mantıktaki psikolojizm eleştirisiyle başlar. İlk bölüm mantık yasalarıyla psikolojinin yasalarının özdeşliğine karşıdır.¹

Ancak Husserl'in mantıkta savaştığı psikolojizm, bütün doğa bilimleri örneği üzerinden olgular bilimi olarak anlaşılan doğalcı bir psikolojidir. Husserl bu psikolojiden şunu anlar: "Bu disiplini hangi tarzda tanımlarsak tanımlayalım... evrensel olarak psikolojinin bir olgular bilimi olduğu ve dolayısıyla deneye dayalı bir bilim olduğu olgusunda hemfikir olunur."² Bu tarz bir psikolojinin dahil olduğu yasalar "bir arada varoluştaki ve ardıllıkta bulunan yaklaşık bir düzenlilik"le ilgilidir.³ Tümevarımın sonuçları *a posteriori*, olumsal ve bütünüyle olasıdır.

Bu son nokta önemlidir, burada henüz gerekli vurguyu yapmadık. Husserl mantık ve psikoloji ayrılığını savunur ama burada söz ettiği psikoloji doğalcı bir psikolojidir (dolayısıyla bu ayrılık ne olduğuna bakılmaksızın her tür psikolojiye dayatılamaz).⁴

1 Bkz. Delbos'nun daha önce referans verilen makalesi.

2 *L.U.*, I, s. 60-61.

3 *L.U.*, I, s. 62.

4 Bkz. VII. Bölüm, burada psikolojinin fenomenolojiyle kurduğu ilişkiyi

Her şart altında Husserl, doğalcı psikoloji söz konusu olduğunda mantığın bu psikolojiden bağımsızlığını olumlar. Husserl, bir yandan, mantıksal ilişkileri düzenleyen yasaların *kendi anlamları itibariyle* kesin ve *a priori* olduklarını ve sonuç olarak psikoloji yasalarından özel olarak farklı olduklarını gösterirken, diğer yanda da mantığın *kendi anlamı gereği* psikolojiyi önvarsaymadığını ve ondan bağımsız olduğunu gösterir. “Hiçbir mantık yasası bir *matter of fact* gerektirmediği gibi, temsilin ya da yargının varoluşunu ya da başka herhangi bir bilgi fenomeni gerektirmez. Kendi asli anlamına uygun olarak, hiçbir mantık yasası ne psişik dünyanın olguları için ne sonuç olarak temsiller için (yani temsilin *Erlebnisse*’si için) ne yargılar için (yani yargının *Erlebnisse*’si için) ne de nihayetinde herhangi başka bir psişik *Erlebnis* için bir yasadır.”¹ Böylece bu olumlama, *Ideen*’de tekrar ele alınır:² mantık yasaları bilin-sin bilinmesin değeri kendinden menkuldür.

Eleştirisinin ikinci aşamasında Husserl, mantık yasalarıyla psikolojinin yasalarının özdeşliğinin doğurduğu saçma sonuçları gösterir: mantığın ideallığı, yani ideal varoluşu, hakikatin koşulunun ta kendisidir, zira mantık yasalarını, (bir doğa deneyimi olarak anlaşılan) mantık deneyiminden çıkarılmış genellemelere indirgemek, bu yasaların zorunluluk karakterini reddetmek ve mutlak şüpheciliğe (başka bir ifadeyle saçmalığa) geri düşmektir, zira mutlak şüphecilik çelişiktir.³

Nihayetinde, üçüncü aşamada, Husserl psikolojizmin ihtiva ettiği ilke hatalarını belirler: bilincin yönelimsel karakterinin bilinmemesi, mantık nesnesinin, yani kendisini düşünen psikolojik edime göre ideal nesnenin aşkınlığının anlaşılması⁴ (ki bu aşkınlık, mantık nesnesinin bilinçten bağımsız varoluşunu olumlamanın yeni bir biçimidir).

gösteriyoruz.

1 L.U., I, s. 69.

2 *Ideen*, s. 42.

3 L.U., I, s. 32 ve devamı; *Ideen*, s. 37.

4 Ayrıca bkz. *Ideen*, s. 42-43.

“Log. Unt.”un ikinci cildi bu tezleri yeniden ele alır. *Untersuchungen II*, ideayı olguya indirgemeye çalışan İngiliz empiristlerin teorilerini (kavramcı ya da adcı) incelikle eleştirerek bu *ideanın olguya indirgenemez* karakterini temellendirir. *Untersuchungen III* ve *IV*, kendi ilkelerini “özler”de bulan ideal yasalarla ilgilenir.

Bu pasajlarda doğalcı psikolojiden tamamen kopmuş gibi görünen bir saf mantık ve saf özler bilimi ortaya çıkar.

İdeal dünya yenilenmiştir. Mantık ilişkileri özerk bir yasa-maya sahip olur. Bu ilişkiler, bir *biçimselleştirmenin* keşfettiği saf biçimler dünyasını kurar ve geleneksel mantığın¹ ve cebirin kendisinin yalnızca bir kolu olduğu “mathesis universalis”e nesnesini verir² (bu tezler bize İngiliz mantıkçılığının tezlerini hatırlatır). Bu biçimler dünyasının yanında, bize genelleştirmeyi gösteren bir maddi özler (*sachhaltig*) dünyası vardır: kırmızının, renkli olanın, insanın, ortaklaşmanın, vs. Bu özler, zorunlu hakikatlerin temelini kurar, ki biz bu hakikatleri Platoncu bir temaşa ile özlerde kavrarız. Bunlar, örneğin mekânın özü üstüne çalışan geometrinin hakikatleridir, bu düzenin hakikatleridir: “her renk uzamlıdır”, “her sesin bir yoğunluğu vardır”, vs. Şu halde hakikatler alanı sınırsız özler evrenini kucaklar ki geleneksel felsefe bu evrenin uzamlı olduğundan bir an için bile şüphe etmemiştir. Bu, Husserl felsefesini anlamanın bir tarzıdır. Belki biraz fakirleşmiş olarak yeniden keşfedilen Platoncu gerçekçilik Almanya dışına taşmış³ ama genelde Almanya’da da yapılan bu yorumlara göre bu felsefenin anlamıdır. Ayrıca İdealar gerçekçiliği genel olarak gerçekçilikle mükemmel bir uyum içindedir, zira *Logische Untersuchungen* maddi şeylerin bilince aşkınlığını ideal dünyanın aşkınlığıyla aynı oranda savunur.

1 Bkz. s. 173-178.

2 *L.U.*, I, s. 227, 11. Bölüm. Husserl’in saf mantığı ile İngiliz ve Amerikan mantıkçılığının benzerliği üzerine bkz.: René Kremer, *Le Néo-réalisme américain*, Louvain, 1920, s. 290-294.

3 Delbos bunu kabul eder gibi görünür.

Özellikle *Logische Untersuchungen*'in ilk cildi ve bu kitabın çok hızlı bir incelemesi, bunu takiben *Untersuchungen II, III* ve *IV*'e verilen aşırı önem, Husserlciliğin özünün mantıkçılıktan ve onun Platonculuğundan ibaret olduğuna inandırır. Husserl'in temsilin, hakikatin, nesnenin, apaçıklığın özünü belirlemek için *bilince* geri döndüğü (diğerleriyle birlikte yayımlanan *Untersuchungen*) V. ve VI. *Unters.* bu yanlış anlamadan kaçınmayı sağlıyordu, ancak bunlar çok daha az okunmuştu ve yanlış anlaşılmıştı, Husserl'in başka yerlerde sertçe mücadele ettiği psikolojizme geri dönüşünün nişanı gibi görüldüler.¹ Bu özensizlik, "*Ideen*"in *transandantal idealizminin* yarattığı şaşkınlığı açıklar.

Belirtmemiz gerekir ki bu kavrayışa karşıt olarak "Husserl'in Platoncu gerçekçiliği" (ki Husserl bu terimi açıkça reddeder)² denilen şey zeminini, *Ideen*'in (anlamaya çalıştığımız haliyle) transandantal idealizminde bulur.

Her şeyden önce, "*Log. Unt.*"un ilk cildinde, kıyasıya yadsınan mantığın bilinçle kurduğu ilişki değil, psikolojistler tarafından varsayılan *belli* bir ilişkidir.

Aslında bu ciltteki gerçek ateşli tartışma, bir psikoloji olarak anlaşılan bilinç incelemesinin, düşüncenin kural koyucu bir bilimi olarak anlaşılan mantığa bir dayanak oluşturacak teorik bir bilim sunup sunamayacağının araştırılmasından ibarettir. Husserl, bir yandan, mantıksal fenomenin varlığının bulunduğu mantıksal yaşam üstüne yaptığı çalışmayla bu fenomenin özgünlüğünü ve psikolojik fenomene göre indirgenemezliğini olumlar. Temel sorun ortaya konduktan sonra, şu sonuçlara varılır: mantık hiçbir şekilde bir öznellik bilimi olmadığı gibi, psikolojiyle kurduğu ilişki kural koyucu bilimin teorik bir bilimle kurduğu bir ilişki gibi de olamaz. Ancak diğer yandan, eğer psikoloji ya da daha genel olarak

1 *L.U.*, III, s. VI.

2 *Ideen*, s. 40.

öznellik bilimi mantığa temel teşkil etmiyorsa, bu imkânsızlığı çok belirli bir anlamda kavramak gerekir: psikoloji, bu özel durumda, kural koyucu mantık bilimine zemin sağlama kabiliyeti olan bir bilim değildir, ancak bu, mantık nesnesi ile öznellik arasındaki zorunlu ilişkinin varlığını dışlamaz. Aksine Husserl, mantığı öznellikten ayırmaktan uzaktır: “... Hakikat ne psikolojistlerde ne onların muhaliflerindedir, hakikat ikisinin ortasında bulunur.”¹ “Savunu [*argumentation*] yalnızca şunu göstermek ister: psikoloji bir kısmıyla mantığın temelindedir ama yalnızca bir kısmıyla, bu kısım baskın ya da (bizim tanımladığımız anlamıyla) zorunlu değildir (§ 16)”.² Şu halde her şeye rağmen Husserl, psikolojistlerle birlikte, bu iki bilim arasında en azından bir ilişkinin var olduğunu kabul ediyor. Yalnızca şunu hatırlatalım ki Husserl’in söz ettiği psikoloji, bilinç yaşamını psişik içerikler olarak kavrayan doğalcı akımın psikolojisidir.³ Öyleyse mantık nesnesinin özneyle ilişki kurmasını ve bununla birlikte bu ilişkiden bağımsız bir yasallık ifşa etmesini nasıl anlamalı? Bu yalnızca yönelimsellik ile idrak edilebilecektir.

Özetle, psikolojistlerin psikolojisine gelince, bunun mantıkla ayrılığının tamamlanmış ve kesin olduğu bir gerçektir. Bu psikoloji, kural koyucu bilimin temeli, teorik bir bilim değildir. Ancak felsefi mantık çalışmasını, farklı bir şekilde anlaşılan bir öznellik çalışmasından ayıramayız. Mantığa felsefi bir temel sağlamak için “*Log. Unt.*”un ilk cildinin yanlış psikolojiye karşı çıktığı, ikinci cildinin ise doğru psikolojiyi aradığı söylenebilir. Husserl, özleri psikolojikleştirmenin yalnızca özlerin anlamını çarpıtmakla kalmadığını, aynı zamanda psikolojininkini de çarpıttığını kabul eder.⁴

Dahası “*Log. Unt.*”un ilk cildi mantığı yaşamdan ayırmaz,

1 L.U., I, s. 58.

2 Ay, s. 59.

3 Bkz. I. Bölüm.

4 *Ideen*, s. 116.

bu kitabın kurduğu bütün bir savunuyu, varlığın kökeninin yaşamda olduğu ve varlığın bilinç yaşamının içkin anlamına uygun düştüğü kanısını temel alır.

Aslında Husserl akılyürütmesinin her anında bilincin iç anlamına başvurur. Mantığın ve ideal olanın tanımlarından yola çıkmaz, ancak mantığı, bu mantık mantıkla meşgul olan yaşamda nasıl bulunuyorsa öyle kabul eder. Bizim yaşadığımız haliyle mantık yasalarının sahip olduğu kendilerine has anlama gönderme yapar. Psikolojizmin önyargılarına kadar giderek aslında yaptığı hâlâ mantık yaşamının iç anlamının analizidir, böylece nesnenin kendini düşünen edime aşkın olarak verili olduğunu ve apaçıklığın bir duygu değil, nesneyi doğrudan görme olduğunu gösterir. Aynı tavrı genel olanın ve ideal olanın indirgenemez karakterinin olumlamasında da gösterir. Bireysel bir gerçekliğe asla indirgenemez, ideal, özel bir nesne vardır, zira asli, indirgenemez anlamı nesneyi olduğu haliyle vermekten ibaret olan bir bilinç vardır.¹ “Anlamanın genelliği... , bizim genel ismi anladığımız her tikel duruma elle tutulur bir şekilde içkin bir şeydir. ...Basitçe beliren nesneyi hedef almayan ancak bu beliren nesnede örneğini bulan (genel itibariyle, özel bir birlik olarak anlaşılan) niteliği veya biçimi hedefleyen yeni bir yönelim karakteri belirir”.² Ve bu ideal nesnenin varoluğu, somut yaşamımızın ideal nesnelere yönelebilmesi olgusundan başka bir şey ifade etmez:³ biz bu ideal nesnelere gerçek nesne değeri veririz; bunları tanımlarız ve sonuç olarak bunları birbirleriyle karşılaştırırız; bu nesneler bir araya getirilmiş, sayılmış vs. çoklu yüklemelerin özneleri olabilir.⁴ Tek kelimeyle özetlersek, genel olan veya ideal olan bize verilidir. Önergeler ve yargılar, hayatımıza girdikleri haliyle öznelere ve genel sıfatlara [attribut] sahip olabilirler.⁵ Şu

1 L.U., II, s. 122, s. 171-172 ve devamı; *Ideen*, s. 45.

2 L.U., II, s. 187.

3 *Ideen*, s. 41.

4 L.U., II, s. 111-112.

5 Ay.

halde Husserl, empirizmin iddiasının (bu eğilim başarılı olsun ya da olmasın) geneli bireysele indirgemekle sonuçlandığını söylüyorsa, bu eleştirisini idealaştırıcı [*idéative*] yaşamın asli yönelimi uyarınca yapar.¹

Husserl bu savununun eriminin bütünüyle bilincindedir. “*Log. Unt.*”un ikinci cildinin girişinde, mantık mefhumlarına kadar gitmek için, kelimelerin daima ikircikli olan anlamıyla yetinmemek gerektiğini, etkinliği teorik bir etkinlik olan bilinç yaşamında bu kelimelerin kaynağı olarak kabul edilen fenomenleri kavramak gerektiğini ilan eder. Bu olumlamanın mantıksal yöntemin basit bir tedbirini ifade etmediği yargısına varılabilir, ancak bu olumlama *Ideen*’in bilincinde olduğu derin bir felsefi ilkenin, yani fenomenolojinin de ilkesinin tohumunu barındırır. Mantıktaki felsefi tavır, yalnızca kendi nesnesine yönelmiş mantıkçının naif yaşamı üstüne bir refleksiyondan ibarettir (“*Log. Unt.*”un ilk cildi, § 71 bunu zaten sezdirir).²

Ancak *Ideen*’in varlık teorisi bu yöneme son doğrulamasını teslim eder: varlık mefhumu, *yaşantı* mefhumuna yaklaştırılır, böylece biz bu refleksiyonun, yalnızca psikolojik gibi gözüken verilerine felsefi bir değer atfetme, varlık üstüne yargılarda bulunma yetkisine sahip oluruz. Öyleyse aslında biz refleksiyonda varlığın (belki de upuygun olmayan) basit bir temsiliyle değil, bu varlığın ta kendisiyle ilgilendiğimizden emin olabiliriz. Şu halde yalnızca ideal nesnenin *varoluşunun*, örneğin bireysel bir gerçekliğe indirgenemezliğinden ve ideal nesnenin basit *bilincinin* de bu bireysel gerçekliğin *bilincine* indirgenemezliğinden bahsedilebilir. Elbette II. Bölüm’de serimlediğimiz, transandantal idealizm, “*Log. Unt.*”da henüz kendisinden bihaberdir ve metnin büyük bir bölümü bu yorumla zıtlık içinde görünür; “*Logische Untersuchungen*”den “*Ideen*”e bir

1 L.U., II, s. 156. Ayrıca bkz. *Ideen*, s. 36.

2 Ay, s. 253-254.

evrim olduğunu yadsımak istemiyoruz, zira Husserl'in kendisi bunu itiraf eder.¹ Ancak bu evrim Husserl için özellikle “*Log. Unt.*”da serimlenen tezlerin bütün gereklerinin farkında olmaktan ve bunları açık hale getirmekten ibarettir;² Husserl'in de kabul ettiği gibi,³ “*Log. Unt.*”un kimi kısımları “*Ideen*”e geçiş işlevi görür ve açık bir şekilde “*Ideen*”e hazırlar. Husserl'in araştırmalarının birbirini takip eden basamakları bir yükseliştir, burada yükseğe çıkıldıkça her keşif daha tam bir birlikte, daha geniş bir ufukta kendi yerini bulur. Ayrıca, eğer “*Log. Unt.*”ta gerçekçilikle idealizm arasında belli bir dalgalanma varsa, şurası açıktır ki gerçekçi taraf ağır bastığı sürece, “*Log. Unt.*”, “betimleyici bir psikoloji”nin bakış açısını aşamaz.

Özetle Husserl, psikolojizmi aşmayı ve mantığın nesnelliğini olumlamayı ancak yaşamın içkin anlamını hesaba katarak, mantığın ve ideal olanın fenomenlerine yönelerek başarabilir. Ve bu fenomenlere var olma hakkını, yaşantıyla bağlantısı içinde Husserlci varoluş mefhumu verir yalnızca.

Şu halde Husserl'in “mantıkçılığı” mantığın psikolojik olandan, ideal olanın da öznelikten bağımsızlığının bir olumlaması değildir. Husserl'in “Platoncu idealizmi”, yani özler dünyasının ve mantık kategorilerinin yeniden düzenlenmesi, ilkelerini II. Bölüm'de açıklamaya çalıştığımız bilincin mutlak varoluşu teorisinde bulur. Böylece fenomenolojik esinlenmenin birliği açığa çıkar: sözde “Platoncu gerçekçilik” ve sözde “mantıkçılık” yalnızca sonuçlardır. Varoluşla zamanda bireyselleşmiş empirik varoluşu özdeşleştiren doğalcı ontolojiyi aşarak,⁴ Husserlci varoluş mefhumu özler ve genel olarak ideal dünya vardır, dememize izin verir.

Öyleyse özün varoluşuna hangi anlamı vermeli?

Daha önce gösterdiğimiz gibi, öz bireysel bir nesneden

1 Bkz. *Ideen*, s. 117.

2 Ay, s. 2.

3 Ay, s. 117.

4 L.U. II, s. 125.

farklı bir şekilde vardır. Özün mekânda bağı yoktur. Zamanda bireyselleşmemiştir, öyle ki ne doğar ne de yok olur.¹ Onun idealliğinin anlamı budur. Ve belirsiz olmaktan uzak, ihmal edilemez özün ve genel olanın bu idealliği betimsel bölümlemeleri, farkları kabul eder²: “*bir A*”nın biçiminin genelliği, ‘*bütün A*’larinkinden ya da ‘*genel olarak A*’ninkinden farklıdır. İdealaştıran yaşam üstüne refleksiyonda bulunarak, bu yaşamın asli anlamına dikkat ederek, sadece özün idealliği üzerine değil aynı zamanda onun idealliğinin şu ya da bu biçimi üzerine de parmak basılır, tabiri caizse.

Bizim yalnızca anmakla yetinmemiz gereken ancak Husserl’in analizlerinin birbirinden özenle ayırdığı her biçimdeki özün ve genel olanın idealliği, bu bakış açısından, gerçek bir yüklem, (örneğin, bir nesnenin iyeliği bir uzama sahip olmasıdır gibi) bir belirleme değildir ancak bu ideallik her şeyden önce başka bir varoluş kipidir; bize varlığın yeni bir boyutunu ifşa eder. Nesnenin idealliği, onun önce var olduğu, sonra mekâna ve zamana kayıtsızlıkla belirlendiği anlamına gelmez. Bu kayıtsızlık, vs. ideal olanın varoluş kipinin ta kendisini kurar, bu Husserl’in diyeceği gibi kendini bilinçte verme, orada *kendini kurma* kipidir. Hering doğru bir ifadeyle şu tespitte bulunur: “ ...Genel idea, ‘genel’ olduğu için değil ama idea olarak bu dünyadan değildir.”³

Böylece Husserl’in II. *Untersuchung*’da özlerin idealliğini bireysel nesnenin bir iyeliğine indirgemek isteyen İngiliz empirizmine yönelttiği eleştirinin ilkesi de kavranır. Locke geneli belirsiz bir bireysel olanla açıklamak istediğinde, başından beri hata içindeydi, böyle bir indirgemedен yapılan soyutlama imkânsızdı, zira genel nesnenin ideal varoluş kipini ihmal ediyordu.⁴ Aynı ilke hatası, özü, bireysel nesnenin bir karakter-

1 Ay, s. 124 ve s. 155.

2 Ay, s. 147, § 16, s. 187, s. 223.

3 Hering, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, s. 46.

4 L.U., II, *Untersuchung II*, s. 106-224. 1

riyle ya da dikkatin çabasıyla ortaya konmuş bir momentiyile özdeşleştirmek istemekte de vardır. *Kırmızı* cinsi, bireysel nesnenin vurgulanmış kırmızısı değildir, zira bu bireysel nesnenin kırmızısı bireysel bir şey taşır, oysa cins idealdir.¹ Genel imgeler teorisi de aynı nedenden ötürü reddedilecektir. Genel imge bulanık ve değişkendir ama yine de bireysel bir imge olmayı bırakmaz. Öz zorunlu olarak belirsiz değildir ama belki de kendi tarzında iyice belirlenmiştir. Ideallik, nesnenin belirlenmemişliği değildir, nesnenin varoluş kipini belirtir.

Öyleyse bunlar, varoluş hakkı ve ideal olanın özel varoluş kipidir. Şimdi ideal olanın görüsünün, özlerin, “Eide”nin görüsünün (*eidetik görü*, Husserl’in meşhur *Wesensschau*’su) ne anlama geldiğini kavrayabiliriz.

Tıpkı ideal nesne gibi ideal varlık, öz, doğru ve yanlış ayrımını kabul eder. Özler, saçmalık olduklarını olumlayabileceğimiz kurmacalar değildir.² Örneğin geometride doğru bir geometrik düşünceyi yanlış olandan ayırabiliriz,³ var olmayan özlerin “katıksızca anlam verilmiş” kavramlarına sahip olabiliriz, örneğin bir düzgün onikigen kavramında olduğu gibi.

Öyleyse özler alanında “katıksızca anlam verici” düşünce ile doğrudan öze yönelen ve bu öze, tabiri caizse, özgün halinde sahip olan edim birbirinden ayrılabilir.

“*Log. Unt.*”da bu kökensel görü edimi, özler alanı için olduğu gibi biçimler alanı için de algı edimiyle tanımlanır, bu edim algı etkinliğinin özüne ait olduğu oranda, paralel bir imgelem etkinliğine de sahip olur. Husserl imgelem mefhumunu genişletir ve kategorik bir imgelem kabul eder,⁴ bunun örneklerini bile verir.⁵

Bununla birlikte, 1905-1910 tarihli *Vorlesungen zur*

1 Ay, s. 106-107.

2 Ay, s. 124-125.

3 *Ideen*, s. 43; *Philos. als str. Wiss.*, s. 316.

4 *L.U.*, III, s. 144.

5 *L.U.*, III, s. 163-164.

Phänomenologie des innern Zeitbewusstseins'da Husserl ideal nesnelerin algılanmış ve imgelenmiş ayrımını kabul edebileceğini yadsır.¹ Algı ile imgelem arasındaki bu paralellik kimi nesnelerin *zamansal* karakterinden gelir.² Görü mefhumu daha geneldir ve bunu varsaymaz. Duyulur görü için, duyulur olması bakımından geçerli olan, *eidetik* görü için geçerli değildir. Burada görü, her yerde olduğu gibi, kendisi tarafından hedeflenmiş nesnenin yalnızca “anlam verilmiş” olarak değil ama aynı zamanda kökensel olarak verili olduğu bir yaşam kipidir.³ Ideal olana erişen bu bilginin görü karakterine sahip olmak için, duyulur algı gibi basit bir işlem olması gerekmez,⁴ bu bilgi nesnesine kendi önünde verili olarak sahip olması olgusu tarafından yeterince tanımlanır.⁵

İdeal olanın görüşü, bize zaten kategorik görü olarak tanıtılmıştı. Ancak kategoriler bütünüyle biçimsel nesnelerdi. Bunları başka tipte bir ideal nesne sunan maddi (*sachaltige*) özlerden ayırt etmek gerekir. Bu maddi özler örneğin kırmızının özü, üçgenin özü,⁶ insanın özü, vs. dir ya da bilginin alanında ise hatıranın, yönelimselliğin, vs. özüdür. Biçimsel kategoriler görüşünün nasıl duyulur nesne görüşü sayesinde gerçekleştiğini ve duyulur nesnenin bir şekilde *Sachverhalt*'ın kurulmasında nasıl işbirliği ettiğini gösterdik. Bizi maddi özün görüşüne sevk eden *idealaştırma* edimi farklı bir yapıya sahiptir. Başlangıç noktası olarak kendime bireysel nesneyi almam gerekir (örneğin, önümdeki şu kumaşın kırmızısı), ama bakışımı bireysel nesneye değil bireysel kırmızının bunun sa-

1 *Zeitbewusstsein*, s. 448.

2 Her koşulda görü, özü “bizzat” sunan, hakikate elverişli algıyla benzerdir. *Ideen*, s. 43.

3 *Ideen*, s. 11. *Phil. als str. Wiss*, s. 318 ve başka sayfalar.

4 Bkz. s. 108-109.

5 Özlerin görüşü için bkz. daha ilerisi VII. Bölüm.

6 Mekân, “genel olarak nesne” kategorisi gibi biçimsel bir şey değildir. *Biçimsel matematik* (*mathesis universalis*) ile maddi matematik (geometri) arasında bir ayrım yapılması gerekir.

dece bir örneği olduğu genel olarak kırmızıya yöneltirim. İdeal bir nesne düşünmek için, duyulur nesneye yönelen görüyü bütünüyle terk ederim. Öyleyse bu düşünce pekâlâ bir görü olabilir, zira kendi örneğinde düşünülen ideal nesne bize “biz-zat” verilebilir. “Biz bunu, basitçe genel adları kavradığımız zamanki gibi ‘katıksızca anlam veren’ bir şekilde düşünmeyiz, ancak biz bunu kavrarız, görüyoruz. Ve elbette burada genel olanın ... görüşünden bahsetmek meşrudur.”¹

Ancak bireysel nesneyle kurulan bu ilişki (her ne kadar bu bireysel nesne, kategorik görü için olduğu gibi, ideal nesnenin kuruluşuna katılmasa da)² olumsuz bir ilişki değildir ve bir örnek gibi işleyen bireysel nesne bunun zorunlu bir terimidir. Nasıl ki duyulur nesneler Sachverhalt’ın görüşünün kuruluşuna katılır ve bu görüşde “kategorik sentezler”e zemin sağlamaları bakımından vazgeçilmezlerse, aynı şekilde bireysel nesne de özün algısı için vazgeçilmez bir zemindir. Bizi bir şekilde bireysel nesneye yollayan ideal nesnenin varoluş kipi bu bireysel nesneyle bir ilişki kurmayı gerektirir. Ancak bireysel nesnenin varoluşu, eidetik bilgide öncül rolü oynamaz. Bu eidetik bilgi bireysel nesnelerin “edimselliğinden”³ bağımsızdır.⁴

Başka bir sorun, *a priori* bilgi sorunu ideal varoluş sorusuna ve özün görüşü sorusuna dokunur. Hakikatin görü teorisinde *a priori* bilgi kavramı hangi anlama gelir? Hakikatin deneyimle doğrulandığı (her ne kadar burada deneyimin, duyulur deneyimden daha geniş bir şekilde kavrandığı doğru olsa da) görü teorisi bütün hakikati olgu hakikatine indirgemez mi?

A priori olanın yerinin ideal nesneler görüşü ve bu nesneleri temel alan yargılar olduğunu söyleyelim hemen.⁵ Özellikle *eidetik görü*’nün özel bir ağırlığı vardır. Bu nokta üstünde uzunca duralım.

1 L.U., III, s. 162-163.

2 Ay, s. 162.

3 Fr. *effectivité*, Alm. *Wirklichkeit*: Hakiki olarak var olma, gerçeklik. —çn

4 *Ideen*, s. 13, s. 16-17, s. 60; *Phil. als str. Wiss.*, s. 316.

5 Bkz. örneğin *Phil. als str. Wiss*, s. 322.

Genel olanın alanının farklı genellik tiplerinden nesneleri kapsadığını gösterdik. Böylece, örneğin, bir genellik yönelimi kelimeye eşlik eder, bu kelime bireysel bir nesneyi tasvir etse bile. Bu bütünüyle özel, bütün ifadelere has genellik kelimeye *kavram* karakteri verir ve kesin olarak söylemek gerekirse¹ bu genelliği genel *nesneden*, örneğin genel olarak Beyaz’dan, İnsan’dan, vs. ayırt etmek gerekir. İfade edilir edilmez demek ki bu nesne farklı karakterde iki genelliğe sahiptir: ifadenin genelliği ve kendi has genelliği. Ancak kesin olarak söylemek gerekirse, genel nesneler alanının içine de ayrıca bir ayırım katmak gerekir: genel olarak genel nesnelerle *saf özler* arasındaki ayırım.

Logische Untersuchungen’de bu ayırım yapılmaz. *Ideen*’de de açıkça yapılmaz. Ancak bu ayırım yine de merkezidir. Zira Husserl’de *a priori* bilgi “*Log. Unt.*”dan itibaren *saf özlerin* görüşü ile özdeşleştirilir. Oysa genel nesneler ile *saf özler* arasında bir ayırım yapılmadığı müddetçe Husserl şu şekilde eleştirilebilir: *saf özlerin* görüşü yalnızca empirik deneyime dayanan bir hipotezdir, zira kökeni bütünüyle tümevarımda bulunan genel nesneler vardır.² “Genel olarak bir kuğu kavramına sahipseniz, (Husserl böyle eleştirilebilir) kuğu özünün görüşüne dayanan bir hakikat öne sürerek ‘her kuğu beyazdır’ diyebilirsiniz; oysa, kuğu kavramınız yalnızca tümevarımdan gelir ve öne sürdüğünüz kuğu özü görünüz yanlış olabilir. Aslında siyah kuğular da vardır.” Dolayısıyla eğer “ideal nesne”yle “saf öz” arasında bir ayırım olmazsa, özlerin görüşünün bize ifşa ettiği hakikatler ya basit totolojilerdir (beyaz kuğu özünde beyazlık vardır gibi) ya da bu özler tümevarımsal hakikatler barındırır.

Bununla birlikte, bu eleştiriye geçerli bulmak, Husserl’e bir

1 *Ideen*, s. 257, s. 259, s. 194; *L.U.*, II, s. 102-103. Kavram ile öz arasındaki bu ayırım için ayrıca bkz. *Ideen*, s. 23.

2 Bkz. Kynast: *Das Problem der Phänomenologie*, Breslau, 1917 ve *Intuitive Erkenntnis*, 1919.

saçmalık atfetmek ya da daha yerinde bir ifadeyle Husserl'e onun düşüncesinde asla olamayacak bir felsefi naiflik atfetmek olurdu. Elbette şunu kabul etmek gerekir ki Husserl'in yayımlanmış eserlerinde¹ bu ayrım açık bir şekilde yapılmamıştır ve saf özlerin görüşünü diğer genel nesnelerin görüşünden ayıracak karakteristiklerden yoksunuz. Oldukça hızlı bir şekilde özetlediğimiz eidetik görüş betimlemesi çok genel bir fenomen olan ideal olanın görüşünü neredeyse hiç aşmaz. Ideal olanın görüşünün kavradığı şey, bu görünün iç yapısı hesaba katıldığında, nasıl saf bir öz olabilir? Elimizdeki metinlerle bu sorunu aydınlatmamız mümkün değildir. Böylece Husserl'in öğrencilerinin bu yönde gösterdikleri çabanın ne kadar dikkate değer olduğunu anlarız.² Bu sorunu ortaya atma ve böylece empirik özü *a priori* özden ayırma meziyeti özellikle Hering'e aittir.

Ve her ne kadar bu ayrım Husserl'de açığa çıkmıyorsa da, aslında kapalı bir şekilde yapılmıştır. Her şart altında *a priori* yasaların temeli olan özden anlaşılan, katıksızca ve basitçe her bir genel idea değildir. İşte Husserl'in özü tanımlamayı denediği *Ideen*'in 9. sayfasında söyledikleri: “Bireysel bir nesne yalnızca bireysel değildir kısaca, bir ‘Dies da!’ bir kere (einmaliger) vuku bulduğunda, şu ya da bu şekilde ‘kendinde’ kurulmuş olarak bu nesne kendisine ait olması gereken bir yüklem topluluğuna (Prädikabilien), kendine has bir doğaya sahip olur ki ikincil, görelî belirlenimler kendisine atfedilebilsin.” Husserl özü tanımlamak için kendini onun ideallikinden bahsetmekle sınırlamaz, onu yalnızca bireysel olanın, “Dies da”nın karşıtı olarak koymaz; bireysel nesneden bir öz oluşturmak için bu nesneyi bütün belirlenimleriyle genelliğe,

1 Bildiğimiz kadarıyla yayımlanmamış eserler bunu doğrulamakla uğraşır.

2 Bkz. özellikle Hering'in çalışması: *Idee, Wesen, Wesenheit, Jahrbuch IV*, s. 495 ve devamı. Hering, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, s. 52. Ayrıca bkz. Hans Lipps, *Untersuchungen zur Phänom. der Erkenntnis I ve II*, Bonn, 1927-28. Roman Ingarden, *Essentiale Fragen, Jahrbuch VI*.

ideal olanın seviyesine yükseltmek Husserl'e yetmez.¹ Nesnenin belirlenimlerinde bir hiyerarşi vardır ve biri diğerinin mümkün olması için gereklidir. Nesnenin özü, onun zorunlu yapısıdır şu halde:² onu olduğu şey yapan, nesnenin her tür empirik özelliğinden önce, bu özellikleri mümkün ve anlaşılır kılan şeydir ve bu yapı nesnenin ilkesidir.

Örneğin ses söz konusuysa, bu sesin belirli bir yoğunluğa, belli bir tınıya, şu ya da bu yüksekliğe sahip olması için bu sesin genel olarak tınıya, yoğunluğa ve yüksekliğe (yani karşılıklı ve zorunlu olarak birbirini çağıran ve sesin zorunlu yapısını kuran karakteristikler kümesine) sahip olması gerekir.

Peki ama nesnenin yapısına has bu zorunluluk karakterinin anlamı nedir? Özleri temel kabul eden yasalara içkin bu zorunluluk karakterinin anlamı nedir? Bu soru doğrudan görünün oynadığı rol sorusuyla ilgilidir. Aslında görü edimi daima bir akıl edimiye, o zaman özleri temel alan yasalara has zorunluluk ne anlama gelir? Aklın [*raison*] doğası sorunu şu biçimiyle bütünüyle çözülmeden kalmış olmaz mı?: özleri temel alan hakikatlerin zorunluluğunu nasıl anlamalı ve nasıl açıklamalı? Bu zorunluluğun ta kendisinin *nedenini* [*raison*] aramaya sevk edilmiş olmuyor muyuz? Kendisi vasıtasıyla düşüncenin özün zorunluluğunu çekip çıkardığı gidimli yolda, aklın temel edimini görmek gerekmez mi?

Bunlara cevap vermek için eidetik zorunluluk mefhumunun *III. ve IV. Untersuchung*'daki temellendirilişine gitmemiz gerekir. Bir yandan özün bu zorunluluğunun tümdengelimden hiçbir şey almadığını göreceğiz, zira tümdengelimin kendisi, ilk fenomen olan özün zorunluluğunun özel bir durumundan

1 Özü “Was” ile, “Idea olarak konma” [*mis en Idée*] ile özdeşleştirir gibi görünen pasajları bu öz mefhumu ışığında yorumlamak gerekir (örneğin *Ideen*, s. 10). Bu “Idea olarak konma” zorunlu kuruluşa geçiş olarak kavranmalıdır.

2 *Ideen*, s. 9.

başka bir şey değildir. Diğer yandan da bu zorunluluğa pozitif bir karakteristik vereceğiz.

III. *Untersuchung* başlangıçta “bağımlı içerikler” ile “bağımsız içerikler”i birbirinden ayırır. Bağımlı içerikler, var olmak için başka içeriklere ihtiyaç duyar.¹ Örneğin rengi alalım, renk yalnızca uzamlı olan olabilir. Tersine bir ev ya da bir ağaç var olmak için başka nesneler tarafından tamamlanmaya hiçbir ihtiyaç duymadığından bağımsızdır.

Bu bağımlılık ne ifade eder?

Öncelikle şunu belirtelim ki “içerik”, “diğerleri olmadan temsil edilebilir olmayan içerik” demek değildir: bağımlılık içeriğin kendisine ait bir karakterdir. Bağımlı ya da bağımsız olma olgusu “bir kendimi başka türlü temsil edemiyorum’un öznel zorunluluğu değil, ama bir *başka türlü olamaz*’ın nesnel ve ideal zorunluluğudur.”²

Ancak eğer bu bağımlılık karşılıklı nesnelerin doğasına zorunlulukla içkinse, (örneğin kendisine uygun olarak rengin maddi, renkli bir nesne olmaksızın veya uzamsız anlaşılmaz olduğu) öyleyse bu zorunluluk katıksızca empirik değildir; doğa yasalarının zorunluluğunda olduğu gibi bu zorunluluk bir tümevarımın sonucu değildir.³ Bu zorunluluk temelini hiçbir şekilde empirik bir gözlemde (örneğin belli bir anda bir rengin bize uzamlı gözükmesi) bulmaz, cinsten, rengin özünün ta kendisinde bulur.

Bağımlılığa has bu zorunluluk karakterinin empirik olmaması onun mantıksal olmasını gerektirmez. Mantık genel olarak nesnenin biçiminin bilimidir.⁴ Bir mantıksal çıkarım olarak hakikatin zorunluluğu temelini bu bilimin yasalarında bulur ancak özellikle bu nedenle bu zorunluluk nesnelerin maddi içeriğine etki edemez. Oysa “bağımlılık” yasaları

1 Ay, s. 28-29.

2 L.U., II, s. 238.

3 L.U., II, s. 234.

4 Ay, ayrıca bkz. s. 27.

“maddi yasaları” ifade eder. Dolayısıyla biz burada temelini “içeriklerin özsel tikelliğinde, bunların özgünlüğünde...”¹ bulduğu için her tür mantıktan,² tümdengelimden bağımsız bir zorunluluğa gelip çatıyoruz. Benzer bir temel işlevi görebilen cinsler ve türler özler dünyasını oluşturur. Bu özleri görüleyerek, bu özlerin dayattığı zorunlulukları bizzat doğaları itibariyle, öncüllere gitme mecburiyetinde olmaksızın, bir tümdengelimle bunları doğrulamak gerekmeksizin bilebiliriz.

Şu halde maddi özlerin görüşü, örneğin “ev, ağaç, renk, ses, mekân, duyum, duygu...”³ vs. bizim için zorunlu bilgilerle birlikte maddi bilgileri de mümkün kılar. Özün zorunlu yapısına ait doğrudan bir görme, işte Husserl için idrak etmenin ilk fenomeni bu olsa gerek.⁴ Dahası, görü edimiyle akıl edimini bu şekilde özdeşleştirdiğimizde, bunların mantığa ve tümdengelimle kayıtsızlıklarını olumluladığımızda, zorunlu bilgiler imkânını zayıflatmaktan uzagızdır, kendimize bunları bilgi maddesinin sonsuz alanına kadar genişletecek aracı sunarız.

Ama dahası da var. Tümdengelim yasasının özünün ta kendisi temelini özlerin görüşünde bulur. Zira bir silojizmin sonucunun zorunluluğu öncüllerinin biçimsel özünde temellenir ve burada apaçık kavranır. Tümdengelim her bir “halkası” özlerin bir görüşüdür, her ne kadar bu durumda bu bir *biçimsel* özler görüşü olsa da. Tümdengelim oynadığı rol kendiliğinden apaçık bir görüye, kendinde apaçık bir terimler dizisi vasıtasıyla, apaçık olmayan bir hakikat taşımaktan ibarettir.⁵ Bilginin akılsal unsuru apaçıklıktır, (kendisi vasıtasıyla kimi hakikatlerin ilkelerin apaçıklığına taşındığı ve her akılsal bilgiye özgü olamayan ama yalnızca belli bir nesne sahasına özgü olan bir edim olarak) tümdengelim değil.

1 L.U., II, s. 251-252.

2 *Ideen*, s. 31.

3 L.U., II, s. 252.

4 “Für die Frage nach ihrem Warum dem ‘ich sehe es’ keinen Wert beimessen wäre Widersinn”, *Ideen*, s. 36.

5 *Ideen*, s. 293-295, s. 17.

Hakikatler *bitimli* sayıdaki ilkelerden çekilip çıkarılmaya izin verdiklerinde, Husserl bunların sahasına “matematik çokluk veya belirlenmiş çokluk” adını verir: geometrinin nesneleri ve mantıksal biçimler dünyası– yani *mathesis universalis*’in nesneleri böyledir.¹ Sonuç olarak analitik veya sentetik mantığı tüm idrak edilebilirliğin modeli haline getirmenin, son tahlilde bilimi matematik modelin kopyası olarak düşünmek ve çok dar bir akıl kavrayışından yola çıkmak demek olduğu açıktır. Hamelin’e göre aklın temel işlevi bir kurala göre gerçek kurmaktır. Husserl’in tavrı bunun tam tersidir. Özlerin yasasını idrak edilebilir kılan diyalektik inşa değildir, ancak diyalektik inşa kendi idrak edilebilirliğinin kaynağını özsel bir ilişkinin idrak edilebilirliğinde bulur.

Şimdi eidetik yasaların zorunluluğunu ve *a priori*’nin özel ağırlığını pozitif bir şekilde belirlemek bizim için mümkündür. *III. Untersuchungen*’in daha önce bahsettiğimiz pasajları bu konu hakkında bizi aydınlatacaktır.

Husserl’in soyut dediği bağımlı içeriğin karşıtı olarak koyduğu ve adına somut dediği “bağımsız içerik”² diğer içeriklere karşı kayıtsızdır ve kendisini somut kılması için zorunlu olan herhangi belirli bir takviyeye gereksinmez. Bağımsız nesnenin kimi iyelikleri kendisinden ayrı olabilir ve eşlikçi [*concomitant*] içeriklerin bu ayrı olma gücü, bu eşlikçi içerikler için mutlak bir özgürlük içinde çeşitlenme gücü demektir. Bu, şu anlama gelir: “...biz bu içeriği, kendisine bağlı ya da daha genel olarak kendisiyle birlikte verilmiş diğer içerikler (olumsal bir şekilde, *temelini içeriğin özünde bulan bir yasayla durdurulmaksızın*) sınırsızca çeşitlenirken temsilde özdeş olarak kabul edebiliriz,³ bir başka ifadeyle her ne olursa olsun eşlikçi içerikler topluluğunun yıkımına [*destruction*] (*Aufhebung*) rağmen içerik dokunulmamış kalır.”⁴ Böylece örneğin biz maddi bir

1 Tüm bu sorunlar için bkz. *Ideen*, s. 132-139, s. 18 ve başka sayfalar.

2 *Ideen*, s. 29.

3 Vurgu bize ait.

4 *L.U.*, II, s. 235.

nesnenin biçimini imgelemde sınırsızca çeşitlendirebiliriz; bu nesneyi farklı mekânlarda ve zamanlarda da imgeleyebiliriz. Bu durumda imgelemimiz mutlak olarak özgürdür, hiçbir şey onu durdurmaz, nesne somut kalır, yani var olabilir. Ancak eğer biz nesneyi onu biçimden bütünüyle mahrum bırakıncaya kadar çeşitlemek istersek, nesnenin somut karakteri, var olma imkânı kaybolur. Oysa, nesnenin içeriğinin çeşitlenebileceği sınırların aralığını belirleyen, bağımsız nesnenin özüdür. Öz tarafından konmuş bu sınırı aşacak bir çeşitleme nesnenin somut karakterini, bağımsızlığını, yani bu nesne için var olma imkânını silecektir. Böylece nesnenin özü, nesnenin varoluşu mümkün olsun diye gerçekleşmesi gereken koşulları ifade eder. Nesnenin yüklemeleri, nesnenin imkânını oyuna katmaksızın, çeşitlenebilir; yalnızca özsel yüklemeler çeşitlemeye tahammül edemez. Dahası yalnızca bu özsel yüklemelerin kalıcılığı [*constance*] diğer yüklemelerin çeşitlenmesine izin verir: her çeşitleme aslında kendisini mümkün kılacak kalıcı bir şey varsayar. Böylece, aslında daha önce yaptığımız, öz tanımına ulaşırız, buna göre öz, diğer yüklemeler kendisine ait olabilsin diye şeyin gerçekleştirmesi gereken bir yüklemeler topluluğu tarafından kurulur. Öz nesnenin ne'liğiyle özdeşleştirmeyen bu tanım şunu gösterir: bireysel bir nesnenin sahip olduğu bütün karakterleri genelliğe yükseltmek söz konusu değildir, ancak bu karakterlerden yalnızca *bazıları* bu ayrıcalıklı rolü oynar: bu karakterler nesnenin imkânının şartının ta kendisidir.

Eidetik hakikatlerin özel ağırlığı böylece ortaya çıkar. Özlerin bilgisi yalnızca empirik dünyanın yanındaki ideal bir dünyanın bilgisi değildir. *Eidetik* bilimler varlıktaki yeni bir boyutu inceler: bu boyutun varoluş şartları, nesnenin yapısı (kendisi olmadan nesnenin mümkün olamayacağı yapı). Bu bakımdan, bu eidetik bilimlerin bilgisi *a priori* bir bilgidir, zira bu bilimler, bütün diğer bilgiler tarafından önvarsayılanı bilir.

Ve şüphesiz özlerin yasalarının zorunluluğu varlığın varoluş koşullarının ta kendisinin zorunluluğu olduğu için, Husserl bu bilimlere *ontolojiler* adını verir. *A priori* bilgi, *a posteriori* bilgiden yalnızca zorunlu olmak, “apodiktik”¹ olmak olgusuyla ayrılmaz, *a priori* bilgi bir de *ontolojik ağırlık* sunar.

Böylece *a priori* bilimlerin doğa bilimlerine ve genel olarak olgu bilimlerine göre anlamını, yerini ve rolünü kavırıyoruz. Aslında maddi *a priori* olanın keşfi bütün empirik hakikatlerin *a priori* hakikatlere indirgendiği anlamına gelmez, tıpkı bazen, Kant’ın Hume’un ortaya attığı sorunu çözememiş olmakla eleştirilmesi ve Kant’tan bu indirgemeyi yapmasının beklendiği gibi, zira Kant genel olarak nedenselliğin akli bir tündengelimini yaparak, her tikel durumu nedensellikten çekip çıkarmaz. Oysa doğa yasası bireysel olgular görüşünün bir sonucudur. Bu nedenle bu yasa olumsaldır ve zorunluluğu yalnızca olasıdır. Doğa yasasının bu karakteristiği onun özüne aittir. Empirik olgunun olumsallığı bizim sonlu ve bilgisiz olma niteliğimiz tarafından belirlenmez, bu olumsallık “olgu”nun özünün ta kendisine aittir.² Doğanın yasası özsel olarak tümevarımsaldır.³ Şu halde Husserl felsefesi tümevarımla edinilmiş yasaları *a priori* yasalara indirgemeyi reddedecektir;⁴ olguyu *a priori* bir yasaya taşımak istemek olgunun anlamını çarpıtacaktır. Eğer öz nesnenin ilkesiyse, burada ilke, kendisinden mantıksal olarak nesnenin olumsal iyeliklerinin çekilip çıkarılabileceği (Leibniz ve hatta Hamelin de bununla meşgul değil miydi?) bir üst öncülü ifade etmez. İlke burada nesnenin varoluşunu mümkün kılan şeyi ifade eder: nesnenin kendisi olmadan kavranamayacağı yapı.

Böylece *a priori* ile *a posteriori* arasındaki indirgenemez fark ve her birinin bilimlerde oynadığı kendine has rol olum-

1 Husserl bu terimi *Ideen*’de ilk kez s. 285’te kullanır.

2 *Ideen*, s. 9.

3 *Log. Unt.*, I, s. 61.

4 *Ay*, I, s. 255-257; *Ideen*, s. 16, s. 110 § 58.

lanır. Varlığın özsel yapısı olarak anlaşılan genel olarak nedensellik ile empirik varlık nedenselliğinin kurduğu olumsal ilişkiler arasında bir boşluk [*hiatus*] olması gerekir;¹ bunlar iki farklı düzlemde bulunur. Psikolojizmin uyguladığı uç doğalcılık Husserl tarafından eleştirilecektir, yalnızca bu psikolojizm bilinci doğanın bir tipi olarak düşündüğü için değil, ama doğanın ta kendisinin bilgisinde *a priori*'nin oynadığı rolü görmediği için.²

A priori bilimlerin gövdesi (bu bilimler kendilerini hangi biçimde gösterirlerse gösterebilirler) demek ki evrensel olumsallığın dünyasındaki bir zorunluluk mucizesi değildir. *A priori* bilimlerin zorunluluğu ontolojik bir karaktere sahiptir. Bu zorunluluk varlığın varlık olarak anlamının ta kendisine içkindir ve bu zorunluluk nişanını taşıyan yasalar karşılıklı varlığın anlamını tanımlar.³ Ancak varlık ontolojik bilimlerden tarafından tanımlandıktan sonra, olgu bilimleri kendi konuları hakkında makul sorular sorma gücüne sahip olurlar. O zaman ve ancak o zaman deney yapmak mümkündür.⁴ Tümevarım kendinde yalnızca tümevarım zorunlulukları verebilecektir, asla ontolojik zorunluluklar değil.⁵ Sorunları tümevarımla ortaya koyabilmek, verili bir nesneler sahası için ne tip bir deneye gerek olduğunu bilmek için, bunun ontolojik anlamını ayırt etmekle işe başlamak gerekir.⁶ Husserl'e göre modern fizikteki büyük ilerlemeleri sağlayan, Galileo'nun Antik Yunan tarafından temellendirilmiş geometri ve matematikte fark ettiği, doğa ontolojisi.⁷ Diğer bilimlerin, örneğin psikolojinin, en büyük hatası, bu doğa ontolojisinde, verinin bütün bölgelerine has olan ontolojiyi görmekten veyahut her

1 *Phil. als str. Wiss.*, s. 318.

2 Bkz. *Philos. als strenge Wiss.*, s. 308-309.

3 *Ideen*, s. 31.

4 *Phil. als str. Wiss.*, s. 310.

5 *Ideen*, s. 159; *Phil. als str. Wiss.*, s. 306-307, s. 320.

6 *Phil. als str. Wiss.*, s. 307-308.

7 Ay, s. 308; *Ideen*, s. 20.

ontolojiyi reddetmekten ibarettir. Şu halde, bilimlerde ilerleme sağlamak için yapılması gereken, nesnelerin bütün bölgeleri için ontolojiler temellendirmektir.¹

Böylelikle felsefenin bilimlerden mutlak bağımsızlığı görünür hale gelir. Felsefe bambaşka bir deneyim alanında ve bambaşka bir yöntemle çalışmalıdır. Bilimlerin yalnızca ilerlemesi değil akılsallığı da buna bağlıdır: eğer bilimler aslında mutlak bir akılsallığa ulaşmak istiyorsa,² eğer üstüne çalıştıkları şeyin anlamını yok eden krizlerden kaçınmak istiyorsa,³ ontolojinin bilimlerin nesnesinin iç ve *a priori* yapısını incelemesi, bu nesneyi kuran özsel kategorileri aydınlatması gerekir. Aynı zamanda, tezimizin son bölümünün göstereceği gibi, bu bilimlerin nesnelerinin varoluşunu, bunların kendini bilince sunuş kiplerini de açıklamak gerekir.

Özlerin teorisinin bu sorularında, (geçerken söylediğimiz) varoluşun koşullarını gerçekleştiren şeyle özdeşleştirilen somut olanın birincil rolü açığa çıkar.⁴ Varlığın sınırlarının çizilmesi de bu somut kavramının yardımıyla yapılır. Özlerin ideal dünyası cinsten türlere doğru bir hiyerarşi sunar⁵ ve ilkelerini bu özlerde bulan yasalar, bu özleri bireyselleştiren zamansal varlığa tekabül eden sahayı düzenler. Böylece özlerin sınıflandırılması aynı zamanda gerçeğin farklı alanlarının sınırlandırılması olur. Ancak varlığı sınıflandırmayı maddi üst cinsler yardımıyla başaramayız.⁶ Zira üst cinsler, kendilerinde nesnenin yalnızca soyut bir unsurunun (bağımlı unsur), örneğin rengin, kavranabileceği cinsler de olabilir pekâlâ.⁷ Gerçekte farklı varlık sahaları somut bir bireyselden,

1 *Ideen*, s. 20.

2 *Ideen*, s. 20 ; *Phil. als str. Wiss.*, s. 321 ve başka sayfalar.

3 *Phil. als str. Wiss.*, s. 306-307.

4 Bu konuyla ilgili Gunwitsch'in daha önce referans verdiğimiz makalesindeki derin tespitlere bakılabilir.

5 *Ideen*, s. 10, s. 28.

6 *Ideen*'in 9. sayfasında bunu söyler gibi olan metin 30-31. sayfalarda bunu vurgular.

7 *Ideen*, s. 30.

örneğin “maddi nesne”den, “bilinç”ten, “hayvanlık”tan itibaren belirlenir. Varlık *bölgesi* kavramı, son özelleştirmelerle [*spécification*] tamamlanan ve somut bir bireyselliği mümkün kılan üst cinsler topluluğuyla tanımlanır.¹ Bu yüksek cinsler topluluğu “bölgesel öz”ü oluşturur, örneğin “Doğa” özünü. Bu doğa özü, doğanın empirik bir nesnesinin mümkün varoluşuna has bir zorunluluk vasıtasıyla zorunlu olarak birbirlerine bağlanmış renk, uzam, zaman, nedensellik, maddilik, vs. cinsler yardımıyla oluşur.² Bu bölgenin yanında hayvanlık, insanlık, toplum vs. gibi başka bölgeler de vardır, bunların her birine bir somut bireysellik tekabül eder.

Bir araya geldiklerinde *bölgeyi* oluşturan üst cinsler, maddi kategoriler adını alır. Kantçı terminolojiye göre *a priori* sentetik olan bütün *a priori* yasalar temellerini bu maddi kategorilerde bulur;³ Husserl’in analitik dediği,⁴ ilkesi genel olarak nesnenin saf biçiminde bulunan ve bölgelerin maddi özlerinden bağımsız olarak evrensel değere sahip yasalar bu *a priori* yasalara tezattır.

Ancak kategori kavramı Kant’taki gibi yargıdan gelmez: kategoriler bilginin değil varlığın yapılarıdır. Aynı şekilde Husserl kategoriler tablosunu doğrultmak için ne geleneksel mantığa ne de (Yeni-Kantçılar gibi) modern doğa bilimlerinin mantığına başvurur, ancak somut varlığın farklı bölgelerinin ta kendisine başvurur.

Her bölgenin mümkün kıldığı *a priori* bilgiler topluluğu Husserl’in *bölgesel ontolojiler* dediği şeyi kurar.⁵ Bu bölgesel ontolojiler, şimdilik, *desiderata*’dır.⁶ Bunların gerçekleştirilmesi daha çok Husserl’in *Logische Untersuchungen* dönemine bağlılık gösteren ilk öğrencilerinin ilgisini çekmiştir. *A prio-*

1 Ay, s. 30-31, s. 133-134.

2 Ay, s. 134.

3 Ay, s. 31.

4 Ay, s. 22.

5 Ay, s. 31-32, s. 134.

6 Ay, s. 32.

ri araştırmalar, toplumun, doğanın ontolojisi, vs. Husserl'in *Jahrbuch*'unun ilk ciltlerinde yer alır. Ancak bu araştırmalar, bir kez daha hatırlatalım, *a priori* olmak için zorunlulukla tümdengelimle dayanmazlar. Eidetik bilimler eidetik görü yardımıyla temellenir ve betimleyicidir. Somut olarak verili, algılanmış ya da imgelenmiş dünyadan,¹ "bir örnek" olarak yola çıkararak onun özüne ulaşırız ve onun zorunlu yapısını betimleriz.

Nesneler dünyasına bakmaktan ve yalnızca öz üzerinde durabilmek için bireysel varoluşu göz ardı etmekten ibaret olan bu tavra (fenomenolojik dilde) *eidetik indirgeme* [*r duction eid tique*] denir.² Bireysel gerçekliğin dünyasına bilinçte ve doğada bu indirgeme uygulanmalıdır. Bu fenomenolojik tavra doğru atılan ilk adımdır.

Ancak bu eidetik indirgeme, kavramsal düşünceye getirilen Bergsoncu eleştirinin bizi ikna edebileceği gibi, somut gerçeği çarpıtmaya kadar gitmez mi? Bizi dolaylımsızca bireysel varlıklar dünyasına oturtmaktan ibaret olan görü, eidetik görüye dönüşerek bu dünyanın somut görünümüyle kurduğu teması kaybetmeyecek midir? Eidetik görü, hareketli ve değişken olduğu için hatları belirsiz bu gerçeği  l  ve sabitlenmiş bir gerçeklikte dondurmuyor mu? Ideali ve soyutu kavrama gücü olan idrak ile somutun dolaysız algısı olan görü arasında çelişki olmadığını pekâlâ göstermiştik, ancak ideal olan daima sabitlenmiş ve belirli olduğu sürece ve sonsuzca esnek, hareketli görü dolambaçlı somutla birleşmeye çalıştığı sürece burada yeniden bir çelişki belirmez mi?

Hiç ilgisi yok. *Logische Untersuchungen*'den itibaren Husserl, Kantçı anlamdaki idea ile Platoncu anlamdaki ideayı birbirinden ayırır;³ ideayı "*Ideen*"de yeni bir "Eidos" terimiyle adlandırır.⁴ "Eide" kendi somut görünümlerinde düşünülen,

1 Ay, s. 12.

2 Ay, s. 4. Ayrıca bkz. *Phil. als str. Wiss.*, s. 318.

3 *Log. Unt.*, II, s. 245.

4 *Ideen*, s. 6.

bizi çevreleyen bireysel nesnelerin özleridir. Bunlar ne kesinlik ne de geometrik kavramların mükemmel belirlenimidir, bunlara bir çeşit kararsızlık [*imprécision*], bilginin sorumlu olmadığı bir kararsızlık içkindir.¹ Bu kesin olmayış, bu belirlenmemişlik kimi nesnelerin özüne aittir. “Algıda kendisine tekabül eden şey olarak kabul edilen, yani görü nesnesinin bir momenti olarak kabul edilen, ağacın mekânsal görünüşü geometrik bir şekil değildir, ne idealdir ne de kesin geometri-deki anlamıyla kesindir. Aynı şekilde görülenmiş renk, ideal bir renk değildir.”² Algının kesin olmayan verilerini kesin bir şekilde açıklama isteği onlara somut ve yaşayan görünümle-rini kaybettirir.³ Kendi yaklaşık ve belirsiz doğalarında *büyük ve küçük, yuvarlak ve eğik, sıcak ve soğuk, ağır ve hafif* gibi mefhumlar, işte bunlar algımızın somut dünyasını tarif eder, bu mefhumlar geometrinin veya bilimin doğru ya da daire, sıcaklık ya da yerçekimi mefhumları gibi kesin değildir.⁴ Her şeyden önce dünyanın özü bu kavramlarla belirlenir: gösterdi-gimiz gibi,⁵ bilimin kesin kavramlarının dünyası türetilmiştir.

Bitkibilim ve hayvanbilim, nesnelerinin doğası gereği be-lirsiz, kesin olmayan kavramlar yardımıyla işleyen empirik bilimlerin örnekleridir. “Mükemmel geometri ve onun mü-kemmel uygulamalı kullanımı, betimleyici doğa bilimi yapan bir bilginin hiçbir işine yaramayabilir; bu geometri, tam da bir bilginin girintili çıkıntılı, oluklu, mercimek biçimli, mayda-nozgiller, vs. kelimeleriyle, tesadüfen değil ama özü itibariyle kesin olmayan ve böylece matematik de olmayan kavramlarla o kadar basit, o kadar anlaşılır ve bütünüyle upuygun bir bi-çimde ifade ettiği şeyi ifade etmesine yardım edemeyebilir.”⁶

1 Ay, s. 137.

2 Log. Unt., II, s. 245.

3 Ideen, s. 139.

4 Her tür sorumluluğu üstümüze alarak, bu örnekleri Husserl’in yayımlanmamış bir elyazmasından ödünç alıyoruz.

5 Bkz. I. Bölüm.

6 Ideen, s. 138.

Kesin olmayan, bütünüyle empirik kavramların yanında, bireysel dünyanın özünü ifade eden kesin olmayan *a priori* özlerden de bahsedebiliriz. “Doğrudan bir idealleştirme edimiyle görü verilerinde kavranmış özler kesin olmayan özlerdir.”¹ Bu özler, görü nesnesini bütünüyle somut görünümünde ifade eder. “Eğer şeylerin görüsel verileri onların özsel, görüsel olarak verili karakterlerine göre upuygun kavramlara tercüme edilmek isteniyorsa, bu özleri kendilerini verdikleri gibi kabul etmek gerekir. Ve bu özler kendilerini yalnızca üstünkörü-tanımlanmış² (fliessende) olarak verir...”³

Böylece algı dünyası bir eidetik bilim nesnesi haline gelir. Mekân, zaman, renkler, sesler, vs. kendi özlerinde incelenebilirler. Ancak mekânın bu betimleyici bilimi, çoktan idealleştirilmiş bir mekân üstüne çalışan geometri olmayacaktır. Somut yaşamın ortaya çıkardığı haliyle mekân, geometrik değildir. *Morfolojik* mefhumlar yardımıyla betimlenmeyi kabul eder.⁴ Bu son noktayla ilgili olarak kendimizi basit bir tespit yapmakla sınırlıyoruz, zira Husserl’in bugüne kadar yayımlanmış eserlerinde bundan bahsedilmez.

Husserl’in temel düşüncesi, kesin olmayan, morfolojik özlerin, kesin, matematik özlere ilkselliğini olumlamaktan ibarettir. Ve bu ilksellik rahatça açıklanır, zira kesin özler kesin olmayan özlerin idealleştirilmesinden başka bir şey değildir. Kırmızının farklı tonları (belli bir cinse ait kesin olmayan özler) ideal bir kırmızının birbirine az çok yakın farklı derecelerini sunar. Bu tonların bir şekilde kendisine yöneldiği ideal kırmızı, kırmızı cinsi değildir. İdeal kırmızı bu kırmızı cinsine göre ideal bir sınırdır. Kırmızı cinsi, ideal kırmızıya sonuşmaz [*asymptote*] kalır. Bu bütünüyle farklı tipteki idealliği Husserl şöyle adlandırır: *kelimenin Kantçı anlamıyla Idea*.⁵ Bu Idea

1 L.U., II, s. 245.

2 Fr. *mal-défini*. –çn

3 *Ideen*, s. 138-139.

4 Husserl böylece bunlara, kesin olmayan özler der.

5 Burada Kant’ın *Saf Aklın Kritiği*’nde (B. 370-375) yaptığı Idea tanımının

kökenini bir “Eide” serisi karşılaştırmasından alır, bu seride sürekli yaklaşılan ama hiçbir zaman ulaşamayan bir amaca, yani bir ideale doğru bir derecelenme ortaya konulabilir; bu nedenle Eidos’un Idea’ya belli bir ilkselliği vardır.¹

İdealaştırma [*idéation*] ediminin sonucu olan morfolojik özler ile bunun, idealleştirmenin [*idéalisation*] ürünü olan kesin öze karşıtlığı arasındaki, Husserl’in keşfi olan, bu ayırım, şu halde Bergson’un ortaya attığı ikilemden kaçınmamızı sağlar. Bu bakımdan görü, Bergson’un varsaydığı gibi somut gerçeğin anlamını çarpıtmaksızın idealaştırıcı olabilir. Bununla birlikte matematik özler gibi zorunlu yasaların temeli olarak kesin olmayan özler, gerçekte bulunan hareketli, sürekli ve belirsiz ne varsa tercüme eder. Bergson’un eleştirdiği öz, şeyin özünü onun kendine has belirsizliğinde kavrayan *idealaştırmanın* sonucu olan bir geometrik idea değil, ama şeylerin somut olarak verili verilerinin en son ve ideal sınırlarına kadar iten idealleştirmenin sonucu olan bir geometrik ideadır. Geometrinin kavramları, tüm diğer bilimsel kavramlar gibi, somutun bu idealleştirmesinin bir sonucudur, ancak bunlar mümkün tek kavramlar değildir,² tıpkı bitimli bir sayıdaki aksiyomlardan itibaren yapılan tümdengelimle işleyen matematik özlerin tek eidetik bilimler olmadığı gibi.³ Dahası, bunlar kökenlerini ve anlamlarını bu somut dünyadan alırlar. Bu idealleştirilmiş özleri anlamak için bunları aralıksız olarak somut dünyanın diline tercüme ederiz.⁴ Öyleyse somut dünyanın kesin olmayan görünümü betimlemesini, geçici ve yetersiz olarak görmemek gerekir, tersine bu betimleme daima ilkelerin kaynağı, felsefi bir bilim olarak bilimsel bilgiye temel

hatırlanması söz konusudur. *Ideen*, s. 138.

1 *Ideen*, s. 135, s. 138-139. Bkz. bu Idea mefhumunun uygulamaları: *Ideen*, s. 166-167, s. 297-298.

2 Ay, s. 133.

3 Ay, s. 141.

4 Her tür sorumluluğu üstlenerek, bu fikri Husserl’le yaptığımız bir konuşmaya borçlu olduğumuzu belirtelim.

teşkil edecektir. Yaşamımızın asli anlamına saygı göstermek için, tüm bu kesin olmayışıyla algı dünyasının varlığına bir ilksellik atfetmek gerekir.¹

Ancak burada yine Husserl, entelektüalizmi bakımından eleştirilebilir. Ontolojik düzende bilimin dünyasının algının somut ve belirsiz dünyasına göre ikincil olduğu ve ona dayandığı gibi bir fikir iyice tartıldığında, Husserl belki de bu somut dünyada her şeyden önce bir algılanmış nesneler dünyası görmekte haksızdı. Bizim gerçek karşısındaki ilk tavrımız teorik bir temaşa tavrı mıdır? Eğer Martin Heidegger'in diliyle konuşursak, dünya kendisini, bir eylem merkezi olarak, bir etkinlik ya da *ihitimam*² alanı olarak kendi varlığında göstermez mi?

1 *Ideen*, s. 98.

2 Almanca *Fürsorge* kelimesini Levinas Fransızcaya *sollicitude* olarak çevirir. Biz bunu önemseme, ilgi ve kaygı duyma anlamına gelen “ihitimam” kelimesiyle karşılamayı uygun gördük. –çn

VII. Bölüm

FELSEFİ GÖRÜ

Buraya kadar söz konusu görüş Husserl'in “doğal”¹ ya da daha genel olarak “dogmatik”² dediği tavırda uygulanan bir edimdir.

“Doğal tavır”da insan, var olan olarak konan bir dünyaya yönelir.³ İnsan kendi üstüne düşünürken veya başkalarını algılarken, kendini ve başkalarını bu dünyanın parçaları olarak kabul eder.⁴ Böylece varlıklar bütününe saran dünya bir “kendinde” [*en soi*] karakteri ile ifşa olur ve onun varoluşuna duyulan inanç, her ne kadar bu varoluş açık olmasa da⁵ (ki genelde açık değildir),⁶ nesnesi bu dünya olan her edime içkindir. Dünyanın varoluşu “doğal tavrın genel tezi”dir.⁷

Husserl'e göre bu tavır özsel olarak naiftir.⁸ Özsel olarak naiftir diyoruz, zira burada söz konusu olan naiflik insanın şu ya da bu empirik doğasından kaynaklanan bir eksiklikten gelmez, bu naiflik nesnelere yönelen her düşünceye özsel olarak içkindir.⁹

1 *Ideen*, s. 48.

2 *Ay*, s. 119.

3 *Ideen*, s. 7, s. 48, s. 52-53, s. 71, s. 94.

4 *Ay*, s. 50, s. 52, s. 58.

5 *Ay*, s. 49.

6 *Ay*, s.s 53.

7 *Ay*, s. 52-53; *Philos. als str. Wiss*, s. 298.

8 Naif, dogmatik ve felsefi bilimler arasında yapılan ayrım için bkz. *Ideen*, s. 46-47.

9 *Phil. als str. Wiss.*, s. 299; *Ideen*, s. 188, s. 156-157.

Bu naiflik, şeyleri var olan ve verili şeyler olarak kabul etmekten, bu varoluşun, “bu verili olma olgusu”nun (Gegenbenheit) ne anlama geldiğini sormadan kabul etmekten ibarettir. Elbette bir önceki bölümde bahsettiğimiz “bölgesel ontolojiler” varlığın özsel yapısı üstüne, bu varlığın mümkün olmasının şartları üstüne çalışır, ancak varlıktaki bir boyutu kaçıırırlar: “nesnenin var olması, bu olgu ne anlama gelir... ” (Was das besage, dass Gegenständlichkeit sei...).¹ Bu ontolojiler nesnelerini, özlerini, var olanlar olarak vazeder.² Bu nesnelerin bilinçle kurduğu ilişkiyi, bunların yaşamdaki yerlerini ve rollerini bilmeden yalnızca özlere yönelirler.³ Bu nedenle eğer, “ontolojiler” üreterek, kelimenin tam anlamıyla doğal tavır içinde olmuyorsak, daha genel bir mefhum olarak *dogmatik tavrın* içindeyizdir.⁴ Nesnelerin özünün yanında, bunların imkânının yanında, nesnelerin varoluşunun anlamı, tam da bu nesnelerin burada olması olgusu, başka bir soru ortaya atar.

Doğal tavırda bu naiflik, ister algının ister bilimsel etkinliğin nesnesi olsun, doğal tavra ait nesnenin anlamını kazandığı yaşamın işleyişi karşısındaki bilgisizliğe dayanır, bu da naifliğin bir diğer veçhesidir. Nesnelere yönelmiş bakış, yön değiştirmeksizin bilginin yapısını aydınlatamaz ve dolayısıyla bu nesneleri, onlara “bir anlam yükleyen” yaşamdaki yerlerine oturtup,⁵ şu ya da bu nesneye meyletmiş yaşamın *hakiki yöneliminin* bilincine varamaz veya bilincin her bir ediminde “nereye varmak istediğini”⁶ açıkça bilemez. Bilincin kendi

1 *Phil. als str. Wiss.*, s. 301.

2 *Ideen*, s. 117.

3 Ay, s. 196, dipnot. Ayrıca bkz. s. 278, s. 306, s. 313.

4 Ay, s. 119.

5 *L.U.*, II, s. 3.

6 Husserl’in son yayını olan “Formale und transzendente Logik – Versuch einer Kritik des Logischen Vernunft”tan (*Jahrbuch X*, 1929) faydalanamadık, zira bu metin çalışmamızın tamamlandığı sırada yayımlandı. Bununla birlikte genel girişi (s. 1-15) okuduğumuzda, yazarın bilgi teorisi sorunlarını ele alış tarzıyla bizimki arasında bir uygunluk olduğu kanısına vardık.

asli anlamına uygun olarak bir şekilde talep ettiği nesnenin anlamı, şeylere atılan doğrudan bir bakışta görünür hale gelemez.¹ Yaşamın hakiki yönelimi bu bakıştan saklanır. Böylece bu bakış, katıksızca anlam verilmiş (anlamın görüye zıt olduğu anlamda) bir nesnenin sahip olduğu her tür ikirciği, her tür bulanıklığı yüklenmiş nesneleri görüsel yolla verili nesneler olarak kabul eder.² Buradan, bildiğimiz, bahsettiğimiz şeylerin anlamının ta kendisinin ortadan kaybolduğu her tür zorluğa ve çelişkiye varıyoruz. Bilimin geçirdiği krizlerin ve sahip olduğu paradoksların kökeni buradadır.

Doğal tavrın naifliğine çare bulmak için, bu çözüm için, bir bilgi teorisi kendini dayatır.³ Doğal tavırda yaptığımız gibi kendi bilişsel yaşamımızı yaşamak yerine, yaşama tıpkı bir nesneye yöneliyor gibi yönelmek⁴ ve şu soruları sormak gerek: böyle yaşantılanmış bir yaşamın hakiki anlamı nedir?⁵ Şu ya da bu deneyimde devreye giren yönelimler nelerdir? Bu deneyimlerin yapısı nedir? Bu deneyimler birbirine nasıl bağlanır? Yaşamın hakiki yöneliminin bilincine varmak gerekir. Husserl'in *Logische Untersuchungen*'de bir mantık bilgisi teorisi önererek ortaya koyduğu sorunlar bunlardır. Husserl "bu [mantıksal] önermelere dair felsefi bir açıklık talep ettiğini, başka bir ifadeyle, bu tarz önermeler... gerçekleştiğinde harekete geçen bilme kiplerinin özünün görüşünü elde etmeye [çalıştığını], anlamların⁶ ve bu anlamlarla kurulan nesnel değerlerin görüşünü elde etmeye [çalıştığını]... "⁷ söyler.

Ancak bu teorinin sonucu yalnızca mantıkçının düşüncesi-

1 "Formale und trans. Logik"te buna benzer ifadeler kullanılır : "Wissenschaften und Logik ... haben einen Zwecksinn auf den da beständig hinausgestrebt, hinausgewollt ist", s. 8.

2 *L.U.*, II, s. 9; *Ideen*, s. 47.

3 *Ay*, s. 22.

4 *Ay*, s. 9.

5 *Ideen*, s. 45, s. 47.

6 Anlam veren (*Sinngebungen*) edimler söz konusudur burada.

7 *L.U.*, II, s. 1-2. Ayrıca bkz. s. 6 ve devamı.

nin gerçek yöneliminin bilincine varmak değil, aynı zamanda mantık mefhumlarını özel olarak bilincin görü yaşamında arayarak, doğal tavrın naifliği sayesinde bu yaşama girmiş olanları buradan çıkararak bu mefhumlarda değişiklik yapmak da olacaktır.¹ “Yalnızca güzel sözler etmek, yani kelimeleri bütünüyle sembolik bir şekilde kavramakla yetinmek niyetinde değiliz... Uzak, üstünkörü-tanımlanmış, upuygun olmayan ya da hiçbir işe yaramayan görülerin canlandığı anlamlarla yetinemeyiz. Biz şeylerin kendisine gitmek istiyoruz.”²

Ancak Husserl felsefesinde, onun tavrının özel karakterini açıklayarak, bilgi teorisinin rolü ve yeri sorusunu daha açık bir şekilde sormamız gerekiyor. Belki de bu tavrı, fenomenoloji biçiminde, temel olarak ontolojik amaçlar peşinde koşarken göreceğiz. Bununla birlikte şu sonuçları daha sonraya saklayalım: *Logische Untersuchungen* ve *Ideen* açıkça bir bilgi teorisi sunar ve Husserl bunu, belki de farkında olmadan dönemin ruhuna duyduğu bir hürmetle, merkezi meşguliyetlerinden biri haline getirir.³

Bu bilgi sorunu, *Log. Unt.*’un ikinci cildinin başında⁴ sorunun geleneksel konumuyla karışmış halde şu biçimde ortaya konur: “Nesnenin temsil edilen, hatta bilgide kavranan *kendindeliğinin* yine de sonuç olarak yeniden öznel oluşunu nasıl anlamak gerekir?”⁵ Aynı şekilde, başka yerlerde,⁶ Husserl bilgi teorisinin tüm güçlüklerinin kökenini “bilgi nesnesinin ihtiyaç duyduğu aşkınlıkta” bulur, “bu aşkınlığa” bağlar. Bu sorunu, Lotze⁷ ve Herbart’ı o kadar meşgul eden, öznel temsillerin *nesnel* değeri sorunu olarak mı anlamak gerekir? Düşünmenin

1 Ay, s. 6, s. 16-17.

2 Ay, s. 6.

3 Ay, s. 8; *Ideen*, s. 47, s. 118.

4 L.U., II, s. 8.

5 Ayrıca bkz. *Phil. als str. Wiss.*, s. 317.

6 *Ideen*, s. 47.

7 Bkz. Lotze, *Logik Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*, Leipzig, 1874, s. 536 ve devamı.

yasalarıyla, şeylerin gerçek akışının sağlam bir şekilde nasıl birbirlerine tekabül ettiklerini anlamak mı söz konusudur?

Ancak *Logische Untersuchungen*'in ilk cildinden itibaren, Husserl bu “mantıksal düşüncenin öznel akışı ile dış gerçekliğin gerçek akışı arasındaki görünüşte çok derin olan bu uyum” sorunundan bahsederken bunun yapay bir sorun olduğunu olumlar.¹ Bu belirleme bize doğal geliyor. Eğer bilinç özsel olarak yönelimsellikse ve varlığın gölgesi olmak değil “varlığın önünde mevcut olmaksa”, düşünce akışı ile şeylerin akışının birbirine tekabül ettiğinden nasıl bahsedilebilir? Lotze ve Herbart'ın ortaya attığı sorun, özneliğin kendi varlık temsilleriyle, imgeleriyle veya sembolleriyle sınırlanmış kapalı bir dünya olduğunu önvarsayar. Bu koşullarda düşünceyi düzenleyen mantık bir “düşünce ahlâkı”ndan, temsillerin varlığa denk düşebilmesi için uyulması gereken bir düşünce yasamasından başka bir şey olamazdı. Ancak şu halde kendine has yasalarla yönetilen bu düşüncenin bir dış gerçekliğe nasıl tekabül edebileceğini sormak doğaldır. Husserl'in kendisi bu yapay sorunla düşüncenin ahlâkı olarak anlaşılan mantık anlayışını birleştiren bu sıkı bağdan söz eder.² Tersine, Husserlci bilgi teorisine göre biz gerçek nesneye az çok sadık temsile, zihinsel bir nesneye, imgeye ya da sembole yönelmeyiz. Biz doğrudan doğruya varlığa yöneliriz.³ Düşünceyi düzenleyen mantık bu düşünceyi özerk bir yasama tarzında düzenlemez, varlığın ta kendisinin biçimi olarak düzenler.

Öyleyse “nesnelliğin temsil edilen *kendindeliğinin* yine de sonuç olarak yeniden öznel oluşunu nasıl anlamak gerekir?” sorusunun bir anlamı olamaz, düşüncenin sıradan alışkanlıklarına uygun olarak bu soruya bir anlam verilmiş olur. Nesnesine ulaşması ve onu taklit etmesi gereken bir özne fikri en başından beri saçmadır.

1 L.U., 1, s. 219.

2 Ay.

3 *Ideen*, s.78-80.

Düşünce nasıl kendisini aşar?; demek ki buradaki yalnızca bir pseudo-sorundur. Ancak bu belirlememin sonucu olarak mı düşüncenin aşkınlığının anlamı kusursuzca açık hale gelir?¹ Bilincin yönelimselliği “boş bir bakış”, nesnelere yönelmiş şeffaf bir ışık değildir; nesnenin bilince aşkınlığı “yönelimlerin” zengin ve “çok renkli” bir topluluğu tarafından kurur. Doğal tavrın naifliği hakkında söylediklerimize uygun olarak bu aşkınlığın anlamını aydınlatmak, düşüncenin “yönelimlerini” anlamak ve bu yönelimlerin (*her birinin kendine özel ve kendine özgü olan*) aşkın nesne *kurma tarzını* ortaya koymaktır. Aşkınlığı anlamak, bu aşkınlığı kuran edimlerin *yönelimlerini* analiz etmektir. Bilincin kendini aşarak hedeflediği şeyi görmektir. “Noema’nın var olma kipini, yaşantının içinde kendini bulma (*wie es liege*) tarzını ve bilinçli olma tarzını”² anlamak gerekir. Bilincin içkin anlamları üstüne sistemli olarak çalışılmalıdır. Ve bu çalışma, *kuruluşa dair sorunlar* üzerine çalışma, mümkündür. Bu çalışmanın imkânı “... beliren bir nesnenin birliğine zorunlu olarak ait olan düzenli fenomenler serisinin³ görüsel olarak algılanmış ve teorik olarak kavranmış olabildiği”⁴ anlamına gelir.

Şu halde çeşitli bilgi sorunlarının bulunduğu yer, nesnenin bilinç tarafından *kuruluşudur*. Bu sorunların amacı, duyulur (hületik) verilerin yönelimler tarafından nasıl canlandırıldığını, bu yönelimlerin bir nesneyi (bir ve özdeş olarak) kurmak için nasıl bir araya geldiklerini, kendileri tarafından kurulmuş bir nesne kendisini var olan olarak verdiği esnada, bilincin nesnesine ulaşma isteği doğrulandığı⁵ esnada edimlerin birbirlerini nasıl belirlediğini ve birbirlerine nasıl bağlandığını araştırmaktır ve bunun tersine nesneyi saf bir görünüş ola-

1 Ay, s. 48, s. 180, s. 200, s. 213.

2 Ay, s. 200.

3 Burada söz konusu olan iç fenomenlerdir.

4 *Ideen*, s. 315. Ayrıca bakınız s. 280 ve s. 296.

5 Ay, s. 268, s. 281.

rak veren edimlerin hangileri olduğunu da araştırmaktır.¹ Mekânsal bir şey söz konusu olduğunda, örneğin bir edimler serisi, bu edimler şeyi yeni görünümeler altında daima özdeş algılayarak, nasıl kendilerini sürekli olarak onaylar ve aklın saiklerinin kuvvetini artırır,² ya da tam tersine bu edimler, edilmiş şeyi bir yanılsamaya ya da halüsinasyona dönüştürerek, kendilerini zayıflatırlar? Bu aldanmalar,³ “üstünü çizme”nin⁴ (Durchstreichungen) anlamda yol açtığı hangi modifikasyonları deneyim akışına işler?⁵ Şu halde bu sorunlara getirilecek çözüm, “akıl”, “görünüş”, “varoluş” ve bilginin diğer temel mefhumlarına kendi anlamlarını kazandıracaktır. Yönelimsellik analizi, kendisinde bir varoluş, bir görünüş, bir hakikat, vs. düşüncesi olduğunda, bize bilginin asli anlamını keşfetti-recektir.⁶ Çalışmamızın V. Bölümü’nde yaptığımız görü edimi betimlemeleri tam olarak aklın fenomenolojik analizlerinin taslaklarıdır, bu analizler bilincin içkin yapısını, bilincin kendi nesnesini hedeflediği ve bu nesneyi var olan olarak vazettiği bu ayrıcalıklı durumda belirlemeyi dener. Akıl ve gerçeklik sorunları kendilerini fenomenolojide başka türlü ortaya koyamaz. Bu sorunlar, bizzat V. Bölüm’de sorulan sorunun konumuna dahil olan şu soruya bağlanırlar: “Noemada hedeflenmiş X’in [kutup-nesne] özdeşliği hangi anda ‘yalnızca hedeflenmiş bir özdeşlik’ değil, ‘gerçek bir özdeşlik’tir ve ‘yalnızca hedeflenmiş’ olma olgusu ne ifade eder?”⁷ Bu soru bilincin tekabül etme kiplerinin noesis-noema yapısındaki bir betimlemesiyle çözülmelidir. Biz bu soruyu genel bir şekilde ele aldık. Ancak akıl sorunu veya “kanıtlayıcı deneyim” sorunu nesneye göre

1 Ay, s. 176-177, s. 301-302.

2 Ay, s. 288.

3 Bkz. s. 105.

4 Fr. *biffement*. —çn

5 *Ideen*, s. 287, s. 317-318; *Phil. als str. Wiss.*, s. 299-300.

6 *L.U.*, II, s. 8-9, s. 15-16. Bkz. “Revue Philos.”daki (Mart-Nisan, 1923, s. 253-258) makalemiz.

7 *Ideen*, s. 281, ayrıca bkz. s. 321 ve başka sayfalar.

farklı olan her biçiminde incelenmelidir. “Kanıtlayıcı deneyim” her aşamasında, her tür karmaşık [*complex*] yapısında analiz edilmelidir.¹

Kuruluş bölgelere göre farklılık gösterir. Duyulur nesnelerin görüsünün kategorik ve eidetik nesnelerinkinden farklı olduğunu göstermiştik. Ancak görü, bireysel nesnelerin görüsünde de tek biçimli değildir. Başkasının bilinç yaşamını ifşa eden edim, *Einfühlung*, duyulur algıdan farklı bir görü tipidir ve bize hayvan gerçekliğini ifşa eden deneyim, örneğin bizim sosyal bir fenomeni bilmemizi sağlayan deneyimden farklıdır. Özel bir “bölgesel ontolojiye” sahip her bir nesne bölgesinin de bir bilinç *nesnesi olma* kipi vardır, yani özel bir kuruluşu vardır.² Her bölgesel *Idea*, bilinçteki özel kuruluş kiplerini keşfetmek için bir ipucu işlevi görür.³ “Bölgesel tarzda belirlenmiş bir nesne, gerçek olduğu ölçüde, genel olarak algılanmış olmanın, temsil edilmiş, düşünülmüş, doğrulanmış olmanın *a priori* belirlenmiş kiplerine sahiptir.”⁴ Kuruluş, yalnızca nesne bölgelerine göre değil ama aynı zamanda bölgenin kurucu unsurlarına göre de farklılık gösterse de sağlamca belirlenmiştir.⁵ “Bölge ideası tam olarak tanımlanmış fenomenler serisini belirler..., ve bu fenomenler özsel bir şekilde, bölgesel ideayı oluşturan kısmi idealara dayanır.”⁶ Maddi şeye gelince, örneğin bu bölgenin kurucu unsuru mekân, belirmenin çok sıkıca belirlenmiş bir tarzına sahiptir. “Mekânsal gerçeklik gibi bir gerçekliğin, yalnızca biz diğerleri yani biz insanlar için değil, (mutlak bilginin ideasının sembolü) Tanrı için de, ancak bu gerçekliğin kendisinde verildiği ve zorunlu olarak, çeşitli ama belirli tarzlarda değişen açılara, yönlendirmelere göre verili olan fenomenler vasıtasıyla algılandığı ortaya çıkar.”⁷

1 Ay, s. 288, s. 318-319, s. 322.

2 Ay, s. 318.

3 Ay, s. 309-316, s. 322-323.

4 Ay, s. 309. Ayrıca bkz. s.157, s. 288, s. 269-297.

5 Ay, s. 205.

6 Ay, s. 314-315.

7 Ay, s. 315, Ayrıca bkz. s. 74-75, s. 80 ve s. 90.

Maddilik ve zamansallık ideaları da bilincin tekabül etme kiplerini temellendirmek için ipucu işlevi görür.¹ “Kuruluşa dair bu sorunlar”, yalnızca bilinci onun kurucu işlevi bakımından düşünen fenomenolojiye hazırlık için kullanılan bütün fenomenolojik araştırmaların amacını oluşturur.²

Bununla birlikte “kuruluşa dair sorunlar” her nesne bölgesi için soruluyorsa da, Husserl’in felsefesinde *maddi şey* bölgesi ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Bu bölge tüm diğer bölgelerin temelidir.³ Böylece bir kez daha Husserl’in entelektüalizmi dediğimiz şey olumlanır: gerçek karşısındaki ilk ve temel tavır bir ilgisizlik tavrıdır, saf bir temaşadır, şeyleri “basitçe şeyler” olarak düşünen bir temaşadır. Değer yüklemeleri, *kullanılan şeyin* kullanılan şey olarak sahip olduğu karakterler yalnızca ardıldır. Teori dünyası birincildir.

Bilgi teorisinin bu şekilde kuruluşa dair sorunlara indirgenmesi, geleneksel soru sorma tarzını altüst eder. Bilincin öznesiyle ilişki kurma imkânını *açıklamak* artık yersizdir, artık yalnızca bu ilişkinin anlamı *aydınlatılmak* istenir. “Nesnellik”, “aşkınlık”, “varlık”, vs. gibi önvarsayılan ama aydınlatılmayan mefhumlar, Husserl’in bilgi teorisinde araştırmanın temel nesnesine dönüşür.⁴

Yalnızca yönelimselliğin (bilincin özü ve hakikat fenomeninin gerçek temelinin) keşfiyle bu altüst oluş mümkün hale gelmiştir.

Refleksiyon yardımıyla bilgi teorisinin kurulmasını sağlayan yine bu yönelimsellik fikridir. Eğer refleksiyon, bilinç adı altında, yalnızca bütünüyle içsel unsurlarla karşılaşılsaydı, “bilincin nesnesiyle kurduğu ilişkiyi” anlamamızı sağlamayı başaramazdı. Yönelimsel olmayan bir bilinçte, refleksiyon, açıkça uzaklaştığı nesneden, nesne namına hiçbir şey bulama-

1 Ay, s. 316.

2 Ay, s. 178-179.

3 Ay, s. 319 . Ayrıca bkz. s. 247.

4 L.U., II, s. 21; *Ideen*, s. 176, s. 280 ve s. 306; *Phil. als str. Wiss.*, s. 301.

yacaktır. Tam tersine eğer yönelimselliği hesaba katarsak, refleksiyona kendisini nesne olarak sunan bu yönelimsellik olur: relleksiyona düşen bilinç “olayları”nın [événement] hepsinin nesneyle bir ilişkisi vardır.¹ Her ne kadar şeyler dünyasına sırt çevirmiş olsak da, yönelimsellik bize bu dünyayı *noema* biçiminde bilinçte yeniden keşfettirir.² Algı, korelatifi “algılanmış olarak algılanan” olmadan düşünülemez; arzu, “arzulanan nesne” olmadan bir hiçtir, vs. Cogito, cogitatum’la karşılıklı bağı içinde ele alınmalıdır, başka türlü değil.³

Refleksiyonda yapılan bu bilinç çalışmasına Husserl *fenomenoloji* adını verir.⁴ Bu çalışma, yaşamın içkin anlamına, onun sahip olduğu her tür modifikasyonun özelliğine saygı duymayı ve hiçbir şeyi indirgememeyi deneyen bilinç üstüne yapılan bütünüyle betimleyici bir çalışmadır.

Sonuç olarak bilgi teorisi Husserl’de fenomenoloji haline gelir ve bilişsel yaşamın ta kendisinin “bilincine varma” (Selbstbesinnung) biçiminde ortaya çıkar. “... Bu bilgi teorisi, genel olarak düşüncenin ve bilginin kendi saf ve genel [générique] özünde ne olduğunun bilincine varma ve bunun tam bir kavrayışından başka bir şey değildir: Düşüncenin ve bilginin özsel olarak bağlı olduğu türler ve biçimler nelerdir, düşüncenin ve bilginin nesneyle kurdukları ilişkiye has yapılar nelerdir, bu yapılar bakımından örneğin değer, doğrulama, dolayımlı ya da dolayımsız apaçıklık ideaları ve bunların karşıtı olan idealar ne anlama gelir; son olarak bu idealar, müm-

1 *Ideen*, s. 64.

2 *Ay*, s. 1, s. 142, s. 278-279, s. 302-303; *Phil. als str. Wiss.*, s. 301.

3 *Ideen*, s. 202 ve s. 265, özellikle s. 204-205.

4 Fenomenoloji, fenomenler bilimi anlamına gelir. Burada fenomen, kendinde şeyin karşıtı değildir, ancak bilince beliren her şeyi, görü nesnesi haline gelebilen her şeyi ifade eder. (*L.U.*, III, s. 235) *Erlebnisse*, dış dünyanın da olduğu gibi, görünün nesnesi olabilirler ve böylece kendilerini bir fenomenolojiye, onları kendilerini gösterdikleri gibi inceleyecek bir fenomenolojiye verebilirler. Kelimenin dar anlamıyla, Husserl’de “fenomenoloji”, bilinç fenomenolojisidir. Saf fenomenolojiyi daha ileride ele alacağız.

kün bilgi nesnelerinin şu veya bu bölgesine karşılık gelmesi bakımından, hangi tikel biçimleri alır?¹

Ele aldığı bu sorunların özellikle transandantal anlamına saygı duyarak, Husserl'in "transandantal fenomenoloji" dediği fenomenolojinin uygulandığı çeşitli sorunlar işte bunlardır.²

Her nesne bölgesine göre farklı bir kuruluş fikri, bilimlerin metodolojileri için ilginç bir sonuç çıkarmamıza imkân verir. Aslında bütün bilimleri aynı tipte görmek, hepsine aynı yöntemi uygulamak, nesnelerin anlamını çarpıtmak olacaktır. Çağdaş bilimler tarafından zenginliği vurgulanan (Durkheim'ın sosyolojiye özel bir yöntem ve nesne kazandırma çabaları, aynı duygudan esinlenmemiş miydi?) bu bakış temelini burada bulur. Farklı "bölgelere" dayanan bilimler çeşitliliği (yalnızca yöntem bakımından değil sorunlar bakımından da), kendini bilince verme kipi gereğince, şu ya da bu nesne kategorisi gereğince doğrulanır. Eğer doğalcılık tüm gerçeklik alanlarını doğa tipine indirgediyse ve böylece doğanın iç anlamını çarpıttıysa, bunun nedeni bu hakikati bilmiyor olmasıydı.

Ancak kuruluşa dair sorunlar başka bir anlama daha sahiptir ve bunların erimi bilgi teorisini aşar. En azından bizim görüşümüz bu yöndedir; bu sorunların getirdiği ve Husserl sonrası Heidegger felsefesinin ortaya koyduğu sonuçların Husserl tarafından zaten farkına varıldığına inanıyoruz.³ Husserl fenomenolojisi, yalnızca yöntemleri aydınlatmaya ve bilimlerin kesinliğini sağlama almaya çalışacak bir bilgi teorisinin amaçları ve sorunlarıyla dolup taşar.

Burada varlığın kuruluşunu öğrenmek için öznel yaşama yönelmiş refleksiyona kendini sunan nedir? Bilinç edimleri üstüne yapılan refleksiyonda doğal tavrın nesneleri, noema biçiminde, bu edimlerin vazgeçilmez korelatifleri olarak bulunur. Refleksiyon tarafından dikkatle incelenmiş yönelim

1 L.U., s. 19.

2 *Ideen*, s. 178, ayrıca bkz. s.204.

3 Bkz. "Giriş", s. 20.

nesnesi, edimin onu düşünmesi için kendisini tam olarak bu refleksiyonda verir: arzulanan nesne kendini burada “arzulanmış olarak”, istenen nesne “istenmiş olarak”, imgelenen nesne “imgelenmiş olarak” gösterir ve yaşam edimleriyle kurdukları ilişkide bu nesneler, arzu, istenç, imgelem nesneleri olarak kendilerini gösterir.¹ Nesnenin kendini yaşama verme kipini tasvir eden bu karakteristikler yalnızca yaşam üstüne yapılan refleksiyonda ifşa olur ve nesnenin doğal tavırdan sıyrılmış yeni bir boyutunu sunar.² Bu şekilde temellendirilen bilgi, doğal tavrı ilgilendiren nesnenin *ne’liği* tarafında, nesnenin ta kendisinin nesnelliğini içerir; refleksiyon tavrı içindeyse “nasıl” diye sorulur, nesne nasıl kendini verir, nesne olmak nedir?³ Ve varlık, bilişsel, iradi ve duygulanımsal yaşamımızın farklı nesneleriyle karıştığı için nesnenin nesnelliği üzerine yapılan çalışma, varlığın varoluşunun ta kendisini aydınlatmaya indirgenir.

Varlığın kendisiyle bilinçte noema biçiminde karşılaştığımızda bir bilgi teorisinin yaptığı gibi (ki bu teori bundan başka bir şey de değildir) kendimize hangi vasıtayla, bilişsel yaşamın hangi olaylarını takiben nesnenin bilgisine varıyoruz ya da bildiğimiz nesne var mıdır, diye sormamıza gerek yoktur artık, bizim sorunumuz, söz konusu her bir özel durumda varlığın ta kendisinin anlamıdır.

Daha önce farklı bölgelerin nesnelerinin sahip olduğu farklı nesnellik kiplerinden bahsetmiştik: şimdi ise bu fikrin nasıl derinleştiğini görüyoruz. Farklı bölgelerin nesneleri özel bir *varoluş* kipine sahiptir. Varoluş, fark gözetmeksizin varlığın

1 *Ideen*, s. 182-183, s. 198-199.

2 *Ay*, s. 313-314, s. 307. *Ideen*’in 220. sayfasındaki 108. paragrafta Husserl, noemaya ait karakterlerin “refleksiyonun belirlenimleri olmadığı” olgusu üzerinde ısrarla durur, bunun anlamı da ancak şu olgu ile anlaşılabilir: noemaya ait karakterleri, yönelimselliğin noema tarafına atılan bir bakışla kavrarız, refleksiyonun noesiste bulunduğu karakterleri noemaya atfederek değil.

3 *Ay*, s. 142, s. 183, s. 193 ve özellikle s. 204-205. *Phil. als str. Wiss*, s. 301.

her türüne uygulanan boş bir terim değildir ve öz de nesnelerin ayırt edilmesinin tek ilkesi değildir, bunların varlıklarını da işe dahil etmek gerekir. Bu nedenle çalışmamızın başında, bu sonuçlara biraz erken el atarak, belli bir varoluş fikri olan doğalcılığın ilkesinin ta kendisine kadar gitmeyi denedik.

Böylece kuruluş sorunlarıyla birlikte varlık sorunu da ortaya konur. Bir nesnenin kuruluşunu analiz etmek, bu nesneye doğru olan yaşam yönelimlerini ve bu yönelimlerin nesneye verdiği anlamı takip etmektir. Varoluş yalnızca bilincin nesnesiyle karşılaşma kipidir, bu nesnenin bilincin somut yaşamında oynadığı roldür, zira varlık kaynağını yaşamda bulur. Böylece “noemalar”, “temsil edilmiş olarak temsil edilen”, “arzulanmış olarak arzulanan” (kendi anlamlarının kaynağı olan noesislerinden ayrılamayan noemalar)¹ nesnenin somut yaşamın asli anlamına uygun olarak bu yaşamda şu ya da bu kategori olarak oynadığı rolü görünür kılarlar. Nesnelerin kuruluşlarının noesis-noema yapısında bir betimlemelerini yapmak fenomenolojinin en büyük ödevidir, bu fenomenoloji basit bir bilgi teorisi olmaktan uzaktır, dolayısıyla birinci dereceden ontolojik bir amaca sahiptir. Bilgi teorisi ve kritiği aslında yalnızca bu temel ontolojinin uygulamaları ve doğal sonucudur.

Bir diğer yandan, kuruluş sorunlarının fenomenolojisi bilgi teorisini aşar, her ne kadar Husserl, en azından felsefesinin düz okunuşuna göre, bu teoriyi bu bakımdan açık olarak aşmamış olsa da.

Aslında bilgi teorisi, eğer onu bilişsel yaşamın bir analizi olarak anlamak istersek, bütün yaşamı tüketmez.

Logische Untersuchungen’in teorik yaşama verdiği ayrıcalıklı yeri ayrıntılı olarak gösterdik. Her biçimdeki değerlendirme, istenç, vs. edimlerinin kendi ilkelerine uygun bir temsile sahip olduklarını gördük. “*Log. Unt.*”da temellendirilen bu

1 *Ideen*, s. 193.

teorinin üstünlüğünü Husserl hiçbir zaman yadsımamıştır. Ancak “*Ideen*”de bu açıdan bir ilerleme kaydedilir: “*Ideen*” teorik-olmayan edimlerin de aynı şekilde yeni ve indirgenemez bir ontolojik yapıya sahip nesne kurduklarını olumlar. Bu edimler de, yalnızca yargı ve temsil edimleri değil, “nesneleştiren” edimlerdir. Biz bu sonucu, yönelimsellikten bahsederek zaten serimlememizin başından çıkarmıştık. Ve bu bölüme daha ayrıntılı bir sunum yapmak için geri dönüyoruz. Fenomenolojinin bunlardan nasıl beslendiğini ve bunları nasıl bilgi teorisinin ötesine taşıdığını göstermek için bu tezleri yeniden ele alıyoruz.

“Genel olarak bütün edimler, buna duygulanım ve istenç edimleri de dahil olmak üzere, “nesneleştiren” edimlerdir, nesneleri kökensel olarak kurarlar, varlığın farklı bölgelerinin ve dolayısıyla da bunlara karşılık gelen ontolojilerin zorunlu ilkeleridirler. Örneğin, *değerlendirme* edimi şeyler dünyasına göre özel, *aksiyolojik* bir nesne (Gegenständlichkeit) kurar, varlığın yeni bir bölgesini kurar...”¹

Ancak edimlerin varlığa dahil ettiği yeni karakterler yeni iyelikler, yeni yüklemeler değildir, bu karakterler nesneyi varoluşla aynı düzleme koyarlar. Bu karakterler bütünüyle başka bir “anlam boyutuna” aittir.² Bu karakterlerle birlikte, “*basitçe şey olan şeylerin* yeni belirlemeleri kurulmaz, ancak şeylerin, güzellik ve çirkinlik, iyilik ve kötülük, kullanım nesnesi, sanat nesnesi, makine, kitap, eylem (die Handlung), yapıt (die Tat), vs. gibi... *değerleri* kurulur.”³

Dolayısıyla teorik hakikatlerin yanında “aksiyolojik ve pratik hakikatler” de mümkündür.⁴ Hakikatin Husserlci kavrayışı bunu kolayca anlamaya izin verir. Hakikat özsel olarak yargıda değil, görüsel yönelimsellikte bulunduğu için kullanım

1 *Ideen*, s. 244.

2 Ay, s. 239.

3 Ay, s. 239-240. Ayrıca bkz. s. 198, s. 241, s. 250 (§121), özellikle s. 319.

4 *Ideen*, s. 290, s. 305 ve devamı.

değeri ve pratik değerler dünyasıyla kurulan temasımız da hakikat adını almayı hak eder. Bu durumda, teorik temaşa edimi olmayan, ya da böyle gözüken, özel bir görüşle karşılaşırız, çalışmamızın IV. ve V. bölümlerinde temellendirdiğimiz gibi, değerler dünyasıyla kurduğumuz temas, hiçbir şekilde bu temasın teorik olarak bilineceği anlamına gelmez.¹ Bir değer varoluşu, kendini yaşama sunuş kipi teorik olarak temsil edilen bir varlığın ontolojik yapısına sahip değildir.

Yalnızca bilgi fenomenolojisi değil, genel olarak bilinç fenomenolojisi de yaşamdaki nesnelerin kaynağına kadar inerek, bunların bilinçte kuruluşları üstüne yapılan çalışmaları takip ederek söz konusu bu varoluş tarzlarını aydınlatma amacı taşır.²

Bununla birlikte, eğer bu nesnelerin yaşamdaki kuruluşları teorik nesnelerin kuruluşuyla (bunlar diğerleri için temel işlevi görmelidir)³ homojense, şu halde “*Ideen*”, “*Logische Untersuchungen*”in olumlamalarına dahil olur: daha önce belirttiğimiz gibi maddi şeyin fenomenolojisinin oynadığı ayrıcalıklı rol aslında teorinin ilkselliğini ifade eder.

Ancak Husserl’e göre bilincin varlığın kuruluşundaki ilkselliği bundan daha da derindir. Varoluşun (ya da Husserlci dille konuşursak nesnelliğin) anlamı her ne kadar farklı nesne kategorilerine göre farklılık gösterse de, her ne kadar bu kategorilerden her birinin yaşamda (yani farklı nesneleri varoluş olarak vazeden bu edimde) kuruluş tarzı diğerinden farklı da olsa, teorik düzende bir vazetme, Husserl’in *kanı tezi* adını verdiği bir vazetme ihtiva edilir daima. “*Vazetme edimi vazeder* (ein positionaler Akt setzt) ancak bu vazetmenin niteliği her ne olursa olsun, bu vazetme de kanıdır...”⁴ Ve bu kanı tezi, Husserl’e göre, nesneyi var olarak farz eden yönelimselliğin bir

1 Bkz. *Ideen*, s. 66.

2 Ay, s. 291, s. 319.

3 Ay, s. 197-198, s. 213 ve s. 239, s. 247.

4 Ay, s. 243. Ayrıca bkz. s. 227 ve s. 241, s. 251.

unsurudur. Bilincin tüm edimlerinin (estetik değerler, nesneler, kullanım nesneleri, vs.) kuşattığı bu kanı tezi sayesinde bu edimlerin nesneleri var olurlar. Şu halde Husserl'in bu olumlaması bize, Husserl'deki varoluş mefhumunun teori ve bilgi mefhumlarına sıkıca bağlı kaldığını gösterir. Ve bu da bize, Husserl öğretisinin bütün unsurlarına rağmen, varoluşun, bilincin önünde temaşa edilen bir mevcudiyet olmaktan daha zengin bir mefhumuna doğru yol alındığı izlenimi verir. Kimi zaman Husserl'in öğretisinin ötesine geçerek bu unsurları ortaya koymaya çalıştık, ancak bunun sebebi de, bu filozofa göre, nesneyi *teorik* olarak bildiğimiz ölçüde ona bir var olan olarak erişimimizin olmasıdır. Bütün bilinç tezlerinde bulunan kanı tezinin oynadığı rol bizi, Husserl fenomenolojisinin, bir bakıma, bilgi teorisinden kopmadığını söylemeye mecbur bırakır. Bize öyle geliyor ki bu kısıtlama, bütün bilinç edimlerinin “nesneleştirilen edimler” olduğu ve varlığı kurduğu olumlama-sının erimini ve getirisini azaltır. Bu arada, şunu da not edelim: Husserl'in yaptığı gibi, antropolojiden ve geleneksel psikolojiden aktarılan sınıflandırmayı takip ederek, teorik, pratik ve duygulanımsal yaşamı sorgusuz sualsiz yan yana koymak, dogmatizm olacaktır. Genel bir şekilde, Husserl'in temellendirdiği somut fenomenolojik analizler neredeyse özel olarak bilgi fenomenolojisine bağlıdır.

Önceki sayfalarda yer verdiğimiz genel değerlendirmeler bize, bilinç çalışmalarının Husserlci tavırda sunduğu kayda değer felsefi faydayı ve yine bu çalışmaların üstünde durduğu sorunların ontolojik ağırlığını gösterdi. Böylece refleksiyonun oynadığı istisnai rolü (ki bunun en üst noktası felsefi görüş ol-maktır) belirtmiş olduk.

Şimdi de bu refleksiyonu daha doğrudan bir şekilde tanımlamak gerekiyor, yalnız yine “*fenomenolojik indirgeme*”den yani Husserl'e göre bizi fenomenolojiye sokan işlem den söz etmeksizin bunu yapacağız. Elbet felsefi görüş, “fenomenolo-

jik indirgemeye uğramış” bilinç üstüne yapılan refleksiyonla karışır, ancak biz bu son noktayı sistemin bütünü itibariyle bu işlemin anlamını kavramak için daha sonraya bırakıyoruz.

“Fenomenolojik yöntem, özellikle refleksiyon edimlerinde hareket eder.”¹ Erlebnisse yaşantılardır ve bunların varoluşu bilinçli olma olgusundan ibarettir. Ancak yaşam, yaşantılanmış olma ve bilinçli olma olguları vasıtasıyla kendi kendisinin nesnesi değildir. Yaşamak ve bir nesne olarak yaşama sahip olmak aynı şey değildir.² Bununla birlikte, bilinç yaşamının doğasının ta kendisi gereğince, yaşam yalnızca yaşantılanmış değildir, bunun yanı sıra bir taraftan belli bir modifikasyona uğrayarak (onu refleksiyona tabi olmayan durumdan refleksiyona tabi bir duruma geçiren) bilinç tarafından bir nesne olarak kabul edilir,³ diğer taraftansa bu dönüşüm yalnızca bilincin kendi üstüne dönmesiyle mümkündür. Bilincin bu kendi üstüne dönüşü Husserl’de refleksiyon teriminin kullanımını yasallaştırır.⁴

Husserl refleksiyon adı altında “içkin özleri kavramanın bütün kiplerini ve diğer yandan da bütün içkin deneyim kiplerini” bir araya toplar.⁵ Bu ad demek ki “... birçok olayıyla (Erlebnisse’nin çeşitli momentleri ve yönelimler) yaşam akışının, kendisinde apaçık bir şekilde ve bir analize elverişli olarak kavranır kılındığı edimleri” içerir.⁶

Bu son alıntı bir yandan refleksiyon edimlerinin görüsel karakterini açığa çıkarır: bu edimlerin nesneleri kendilerine “bizzat” verilidir, bilinç kendisine “bizzat” mevcuttur. Diğer yandan ise içgörü kiplerinin bir çokluk kuşattığını gösterir: algı tek görüsel refleksiyon edimi değildir. Aslında refleksiyon edimi hatıralarda, “Einfühlung”da, imgelemde icra edilebilir.⁷

1 Ay, s. 144.

2 Ay, s. 145, s. 67.

3 Ay, s. 148.

4 Ay, s. 314.

5 Ay, s. 148.

6 Ay, s. 147.

7 Ay, s. 68, s. 145, s. 148.

Öyleyse görü teorisi refleksiyona uygulanır. Imgelem ve hatıra arasındaki paralellik burada bulunduğu gibi, algının istisnai ve ayrıcalıklı rolü de buradadır. Hakikat (saf anlam verme yönelimi olarak) düşünce ile mevcut nesneyi “bizzat” kendi somut gerçekliğinde kavrayan görüde verili nesnenin ta kendisi arasındaki upuygunluktur.

Bununla birlikte içkin görü veya refleksiyon dış dünyaya yönelmiş görüye nazaran ayrıcalıklı bir karaktere sahiptir, daha açık olarak bu karakter (göstermeye çalıştığımız gibi) nesnesinin varoluşunda, bilinçte temellenen ve bilinci mutlak kabul etmemize izin veren bir upuygunluk karakteridir. Husserl “*Logische Untersuchungen*”de¹ görü üstüne genel bir çalışma yaparken bu görüde yayılım, canlılık [*vivacité*] ve gerçek içerik dereceleri ayırt eder. Şurası açıktır ki dış algı, doğası itibariyle, bu üç karakteristiği en yüksek derecede gerçekleştiremez. Dış nesnenin kendisini daima katıksızca anlam verilmiş bir momentler topluluğunda (bir “ufuk”la birlikte) verdiğini görmüştük. Ve eğer canlılık bu topluluğa yasak değilse, bütün yönelimsel nesne de elbette algıda gerçekleştirilemez.² Yalnızca içgörü upuygunluk idealini sunabilir. Yalnızca bu görü, nesnesini kendi önünde tek bir hamlede edinir.³ Ve eğer içkin algıya (bilincin zamansal karakterinin ve refleksiyon nesnesinin geçmişte devamlı geri çekilişinin açıkladığı bu rezerve)⁴ has belli bir upuygun olmama da varsa, Husserl bu upuygun olmamanın, aşkın algınıninkinden başka bir türden olduğunu söyler;⁵ II. Bölüm’de belirttiğimiz gibi,⁶ iç algının upuygunluğuyla dış algının upuygun olmayışı arasında bir yarıklık vardır.⁷

1 L.U., III, s. 83-84. Bkz. V. Bölüm, s. 100.

2 Bkz. II. Bölüm, s. 47.

3 *Ideen*, s. 298.

4 Ay, s. 146.

5 Ay, s. 82 ve sonrası.

6 Bkz. s. 58-59.

7 *Ideen*, s. 93.

Ancak refleksiyon, bilincin kendisi vasıtasıyla açık olarak kendi bilincine vardığı bir edim olarak konduğunda, bu refleksiyonun bu bilinç yaşamını *olduğu* haliyle kavrama hakkının nasıl yasallaştığının sorulması gerekmez mi? Refleksiyonun bütün felsefi değeri bize yaşamımızı ve yaşamımızdaki dünyayı, refleksiyondan önceki halleriyle kavramamıza izin vermesinden gelir.¹ Şu halde, eğer Erlebnisse bilince yalnızca refleksiyon tarafından modifikasyona uğratılmış olarak ifşa olabiliyorsa, yalnızca modifikasyona uğramış bilinç durumları bizim için ulaşılabilir olacaktır, kendi kökensel biçiminde yaşam değil. Demek ki refleksiyon edimini daha yakından incelemek gerekir, sonrasında da fenomenolojinin yaşama genel olarak mı yoksa sadece refleksiyona tabi haliyle mi ulaştığına karar vereceğiz.²

Yaşamın refleksiyon edimi altındaki bu modifikasyonları gerçektir. Her şeyden önce, refleksiyon olgusunun ta kendisi yaşama bu “refleksiyona tabi olma” karakterini verir ve “netice itibariyle, refleksiyona tabi Erlebnisse’nin, bu durumda, *toto cælo*³ farklı bir şeye dönüşüp dönüşmediği” sorulabilir.⁴ Sonrasında ise bilinç yaşamı sürer ve refleksiyon edimi şu anı, yaşamın aktüel fışkırmasını, “Urimpression”u yalnızca algısal bir biçimde yakalar, buna karşın diğer momentler geçmişte solar ya da gelecekte doğar ve yalnızca bir “retansiyon” ya da “protansiyon” edimiyle algılanırlar,⁵ bu edimler hafızanın

1 Ay, s. 153-154.

2 Ay, s. 154-155.

3 Bütünüyle. -çn

4 *Ideen*, s. 151. Ayrıca bkz. s. 148, s. 205, s. 146-147.

5 Husserl’e göre her bir yaşantı kökensel izlenim [Fr. *impression originelle*, Alm. *Urimpression*], retansiyon [*retention*] ve protansiyon [*protention*] bağımlı momentlerinden oluşur ve bu sayede zamansal bir veriliş mümkün olur. Nesnenin şimdiki zaman fazına yönelen bilinç momenti kökensel izlenimdir. Yeni bir şimdi ve kökensel izlenimle birlikte, daha önceki izlenim retansiyona dönüşür. Retansiyon aynı nesnenin geçmiş zaman fazına yönelen bilinç momentidir ve nesneyi geçip gitmiş bir şey olarak tutarak yeni gelen izlenime eşlik eder. Kökensel izlenim ve retansiyon momentlerine eşzamanlı olarak eşlik eden protansiyon ise nesne-

ve algının aynı anda kendisiyle işbirliğine girdiği özel refleksiyonlardır.¹ Oysa II. Bölüm’de üstüne onca konuştuğumuz “cogito”nun yaşamın varoluş kipi üstüne temellenmiş kesinliği yalnızca şimdiki anın algısına ait gibi gözükür, buna karşın retansiyon verilerinden şüphe edilebilir. Netice itibariyle, refleksiyon eylemiyle, fenomen niteliksel bir modifikasyona maruz kalır: sevinç ve öfke, refleksiyon onları tuttuğunda, kendiliğinden sevinç ve öfkeden başka bir düzene dahil olur.²

Hiçbir şekilde geçiştirilemeyecek tüm bu eleştirilere Husserl, biçimsel bir nitelik atfettiği bir ilke meselesi üstünden cevap verir: refleksiyonun, olduğu haliyle bilinç yaşamını takip etme hakkını reddetmek saçmadır, zira bu, yadsıdığımız şeyi önvarsaymaktır, her tür şüpheciliği belirleyen çelişkiye geri düşmektir.³ Aslında refleksiyonun bilişsel kabiliyetinden şüphe ettiğini olumlayan herkes en azından kendi şüphesi hakkında bir karara varır, oysa ki bu önerme refleksiyonun bir sonucudur.⁴ Diğer yandan, kendiliğinden yaşamın, bir refleksiyon nesnesi haline gelmek suretiyle uğradığı modifikasyondan bahsedilirken, yaşamın refleksiyondan önce bilinmesi imkânı önvarsayılır, yoksa başka türlü bir modifikasyondan nasıl bahsedilebilir ki? Zaten tam da bu imkân şüpheci tez tarafından reddedilir.⁵ Sonuçta refleksiyonun değeri yadsınmaz, zira eğer refleksiyonun bir değeri olmasaydı, refleksiyonun kendisinden de bahsedilemezdi.⁶

Yine de şüpheciliğin bu biçimsel reddi yeterli değildir. Hus-

nin gelecek zaman fazına yönelen bilinç momentidir ve onun sayesinde nesne *az sonra olacak* bir şey olarak öngörülür. Yaşantının kökensel izlenim, retansiyon, protansiyon yapısı bir nesnenin zamansallığı kadar bizzat zamanın kuruluşunu ve bilinç akışının birliğini de temin eden şeydir. —çn

1 Ay, s. 145-146, s. 149.

2 Ay, s. 130, s. 141.

3 Ay, s. 155, s. 37 ; L.U., I, s. 110 ve devamı.

4 Ay, s. 155.

5 Ay, s. 155-156.

6 Ay, s. 156.

serl bunun farkında gibidir.¹ Refleksiyon üstüne bir refleksiyon, bir çeşit fenomenoloji kritiği kendini dayatır: refleksiyon imkânlarının ve hakkının kritiği.² Refleksiyonun kesinliğinin nereye kadar gittiğine, modifikasyonlar arasından nasıl ilksel durumu kavrayabildiğine (zira uğradığı modifikasyonlara rağmen, refleksiyon nesnesinde biz hâlâ bu nesnenin refleksiyondan bağımsızca var olduğu zamanki karakterini ayırt edebiliyoruz)³ daha yakından bakmak gerekir: algısal refleksiyonda kavranan şey aslında yalnızca refleksiyon edimi boyunca olan ve süren şey olarak değil, zaten önceden de var olan bir şey olarak belirlenir.⁴ *Ideen*'de kendi analizlerinin sonuçlarını vermekle yetinen Husserl'e göre mutlak algısal refleksiyon hakkı şimdiki an için olduğu kadar dolayimsız retansiyon ve protansiyon alanları için de, henüz yaşanmış olan ve yaşanmak üzere olan için de geçerlidir.⁵ Yaşamımız şimdiki anla sınırlı değildir, yaşamımızın ufku geçmişi ve geleceği kuşatır. Şu halde refleksiyon kritiği, refleksiyon algısı hakkı tarafında, geçmiş kavrama hatırası hakkını temellendirmelidir. Söz konusu geçmişimizin özü olduğunda bu tam bir hak olmaz: geçmiş hakkında yanılabiliriz. "Bütünüyle göreceli bu hak aşılabılır, ancak yine de hak olma karakterini kaybetmez."⁶ Ancak geçmişimizin varoluşu olgusunun ta kendisi söz konusu olduğunda, zamanın yapısı gereğince bile bunun kesinliğine sahibizdir. Bilinç, var olduğu ve sürdüğü sürece ne başlayabilir ne

1 L.U., II, s. 10 ; *Ideen*, s. 124.

2 *Ideen*, s. 147, s. 156. Refleksiyon üstüne yine refleksiyonla yapılan bu çalışma bir kısır döngü değildir. Bu, bütün ilke bilimlerine, örneğin mantığa has bir kendi üstüne dönmedir. Bir kısır döngüye ancak eğer sonuç, öncüllerde bulunuyorsa düşülür. Böyle bir şeyin bizim durumumuzla bir ilgisi yoktur: refleksiyon haklarına ulaşması gereken refleksiyon, kendisini kendi sonuçları vasıtasıyla doğrulayacaktır. Bkz. *Ideen*, s. 122; L.U., I, § 19.

3 *Ideen*, s. 145.

4 Ay, s. 83.

5 Ay, s. 150-151.

6 Ay, s. 151, s. 293.

de bitebilir.¹ Zamanın her anının içinde yiteceği bir geçmişe ve kendisinden doğacağı bir geleceğe ihtiyacı vardır.²

Böylece *refleksiyon kritiğinin* sonuçlarını inceleyerek anladık ki üst seviyeye çıkmış kuruntular abartılıydı, her ne kadar refleksiyonun taleplerini sınırlandırmak gerekse de. Ayrıca bu sınırlandırma, Husserl'e göre, bilincin varoluşunun ta kendisinde bir temele sahiptir ve buna bir eksiklik muamelesi yapmak saçma olacaktır.³

Şu halde nesnelerin yaşamdaki kuruluşu üstüne çalışmak için, bilinç yaşamının her düzlemine tatbik edilebilen görüsel refleksiyonu kullanabiliriz. Bu refleksiyon noesis'ten ayrılama-yan noema'nın yapısını tasvir edebilir,⁴ ancak aynı zamanda çok bileşenli bir noesis-noema yapısının mümkün bütün ek-lemeleri ve dereceleri üstüne de yoğunlaşabilir. Bunlar örneğin Husserl'in *tekrar edilen şey* (iteriert)⁵ adını verdiği noemalardır; bu son durumda söz konusu olan, kendisini bir çekirdek-nesne olarak veren,⁶ tabiri caizse, iç içe geçmiş bir noema'dır: algıma ait bir hatırayı hatırlayabilirim.⁷ Görüsel bakış iç içe geçme derecelerini takip edebilir ve bunları çıkıp inebilir (bu imkân bakışa içkindir).⁸ eğer isterse sabitleyebilir. Ancak öyle hareket edilmelidir ki görüsel bakış, verili olan şeyin kendi içkin anlamına saygı duyarak kendini onun karmaşıklığıyla [*complexité*] sınırlasın ve buna dolaylı bir yolla, örneğin akıl yürütmeyle, herhangi bir şey dahil edilmesin.⁹

Refleksiyon noesis ve neoma'yla sınırlanmamalıdır: *hületik* unsurlar da nesnenin kuruluşuna dahil olur ve *hületik* veri üs-

1 Ay, s. 163-165.

2 Ay, s. 164-16; *Phil. als str. Wiss.*, s. 313.

3 *Ideen*, s. 157.

4 Ay, s. 206.

5 Ay, s. 211.

6 Bkz. IV. Bölüm, s. 84-85.

7 *Ideen*, s. 210-211.

8 Ay, s. 212.

9 Ay, s. 183-184 ve s. 221; *L.U.*, II, 11.

tüne, örneğin duyum üstüne refleksiyon hületik düzlemdeki bu kuruluşu takip eder, yönelimlerin (kavrayışların [*ap.*]) hületik katmanı canlandırma tarzını tasvir eder,¹ bilincin zamansal yapısını tasvir eder.² Kısacası, fenomenolojik refleksiyon, yaşama onun somut biçimlerinin bütün doluluğunda yönelen görüsel bir bakıştır, bu yaşamı ve buradan yola çıkarak dünyayı, yani kendi yönelimsel nesnesini anlama denemesidir.

Ancak felsefi görüş yalnızca yaşam üstüne bir refleksiyondan ibaret olsaydı, felsefe yaşam olgusu durumuyla meşgul, her *a priori* yasayı hor gören empirik bir bilime indirgenmiş olmayacak mıydı? Olumsal olanın dışında yalnızca (olgu karakterine rağmen bir zorunluluk olan) anlık cogito'nun basit tespitlerine yer verilmeyecek miydi? Ayrıca empirik bilimler (daha önce altını çizdiğimiz gibi) ancak kendilerine tekabül eden bir ontoloji temellendirildikten sonra mümkündür, eğer bir bilinç olguları biliminden bahsediliyorsa, buna temel oluşturmaya uygun *a priori* bilim nerededir?³

Bilinç üstüne refleksiyonda, tıpkı dünyanın doğrudan görüşünde olduğu gibi, idealaştırma mümkündür. "...Refleksiyon ediminin kendisine dayandığı her bir akışın Erlebnis'i, görüsel olarak kavranabilir ayrı bir öze, kendi özgün karakterinde düşünülmeye izin veren bir içeriğe sahiptir."⁴ Erlebnisse'nin özleri, zorunlu bir yapısı vardır ve bu özler oldukları halde, eidetik yasalar tarafından düzenlenirler. Bilinç bireysel, somut bir nesnedir ve bu nesneyi kuran üst cinsler topluluğu bir *bölge* oluşturur. Bilinç bir bölgedir, bir ontoloji kaynağıdır. Kuruluşa dair sorunlar bilincin bu eidetik görüşü sayesinde çözülecektir. Her nesne kategorisini kuran edimlerin yapısı zorunlu bir yapıdır ve bu yapının temeli, bu edimlerin eidetik yasalarında bulunur. Buraya kadar yaptığımız bütün bilinç ya-

1 *Ideen*, s. 203, s. 176.

2 *Ay*, s. 163.

3 *Ay*, s. 119, s. 113.

4 *Ay*, s. 61 ; *Phil. als str. Wiss.*, s. 314.

şamı betimlemeleri, zaman, yönelimsellik yapıları, noema ve noesis korelasyonu, refleksiyon ve imkânı, bütün bu yapılar *a priori*'dir ve refleksiyonun eidetik görüşünde verilidir.

Öyleyse fenomenoloji, bilincin *eidetik*, betimleyici bilimidir.¹ Elbette, bilinç yaşamının, nitelik olarak birbirinden farklı biçimlerinin çokluğunda özler tarafından kuşatılıp kuşatılmadığı sorulabilir. Bergson'un idrak ile bilinç yaşamı arasında yaptığı benzetme her tür gerçeklikten yoksun mudur? Bilinç yaşamının süresi, ki bunun özgünlüğünü yadsıyacak en son kişi Husserl'dir,² idrakın katı çerçeveleri içinde nasıl tutulabilecektir? Daha önce kesin olmayan özlerin imkânı üstüne söylediklerimiz idrakın, bilinç yaşamını “mekânsallaştırma”dan³ nasıl kuşattığını anlamamızı sağlar. Geometriye düşman incelik zihni ile inceliğe yabancı geometri zihni arasındaki üçüncü bir yola işaret eder Husserl.

Fenomenolojik refleksiyon, idealaştıran bir refleksiyondur. Bu refleksiyon somut, algılanmış bilinç durumuna yönelerek, bilincin özüne gitmek için bu bilinç durumunu bir örnek olarak kullanır. Ancak idealaştırma için algıya ihtiyaç yoktur, zira idealaştırma için imgelemde, “örnek” olarak, bir nesneye sahip olmak yeterlidir ve hatta bu tercih edilir.⁴ “Örnek teşkil eden tekilliklerin *basit bir temsilini* (Vergegenwärtigung) temel alarak tamamlanmak özlerin dolayimsız kavranışının [*ap.*] genel özüne aittir...”⁵ Bu, fenomenoloğa gerçekten verili olan şeyden kopabilmesi ve imkânlar alanına adım atması için zorunlu olan özgürlüğü sağlar. Böylece fenomenolog, anlamı itibariyle, mümkün “örnekler” sonsuzluğu içeren özler sahasına geçmiş olur.⁶ Böylece, bir kez daha, eidetik hakikatin

1 *Ideen*, s. 139.

2 Bilincin ve sürenin devamlılığı için bkz. *Ideen*, s. 139, s. 162, s. 164; *Phil. als str. Wiss.*, s. 313.

3 Bkz. VI.Bölüm, ayrıca bkz. *Ideen*, s. 139.

4 *Ideen*, s. 12-13, s. 130.

5 *Ay*, s. 129, s. 153.

6 *Ay*, s. 131.

a priori olduğu ve (her ne kadar kendini verme kipi zorunlu olarak örnekler yardımıyla olsa da) bir özsel imkânlar hakikati olduğu ortaya çıkar. Bu hakikat, algı “edimselliği”nden [effectivité] bütünüyle bağımsızdır.¹ Husserl çelişik de olsa şöyle söyler: “Kurgu, her eidetik bilimin olduğu gibi fenomenolojinin de yaşamsal unsurudur.”²

Özün görüsünün, özellikle çok genel özler söz konusu olmadığında,³ ortaya koyduğu açıklık, kendisine temel teşkil eden bireysel olanın görüsünün açıklığına dayanır.⁴ Bu algı açıklığı olması zorunlu olmayan, ama imgelem açıklığı da olabilen açıklıktan asla yoksun olunmamalıdır. Ve fenomenolojinin en zahmetli görevlerinden biri budur. Öyleyse özlerin görüsünü uygulamak kolay değildir, Husserl birçok defa bu güçlüklerin üstünde durmuştur.⁵ Husserl, yeni başlayanlara da uzun bir öğrenme süreci tavsiye eder, onlara imgelemi kullanmadan önce algıda alıştırmalar yapmalarını önerir, tarihte, sanat eserlerinde ve şiirde kendini gösterdiği haliyle bilinç yaşamı çalışması yapmak da işe yarar.

Ancak görüye varmak için fenomenolojinin talep ettiği uzun süreli çaba metafizik erime sahip değildir, örneğin Bergson’un, özgürlük edimiyle sıkı bir ilişki kuran görü çabasından tanıdığı bir metafizik erime sahip değildir, lafı daha fazla uzatmayalım. Çalışmamızın sonuç bölümünde buna tekrar döneceğiz. Özleri görülemeyi öğrenmek için zorunlu olan çaba ve Husserl’e göre bunun kadar önemli, (biraz daha üstünde durmamız gereken) fenomenolojik indirgemeye bağlantılı olan bir diğer çaba bilincin doğasıyla kurdukları ilişkide hiçbir zaman incelenmemiştir (en azından Husserl’in bugüne kadar yayımlanmış yazılarında).⁶ Felsefi görü, Bergsonculukta

1 Ay, s. 60.

2 Ay, s. 132.

3 Ay, s. 129.

4 Ay, s. 125.

5 Ay, s. 132, s. 117; L.U., II, s. 11.

6 Fenomenolojiye girmek konusunda harcanması zorunlu çaba için bkz.

ya da “yaşam felsefeleri”nde olduğu gibi, bütün yaşam güçlerinin kendisine bağlı olduğu, yaşamın gidişatında [*destinée*] önemli bir rol oynayan bir edim değildir. Husserl’de felsefi görü, bütün doluluğu ve zenginliğiyle düşünülen yaşam üstüne yapılan bir refleksiyondur, ancak bu yaşam artık yaşanmaz, düşünülür. Yaşam üstüne yapılan bu refleksiyon yaşamın kendisinden oldukça kopuktur ve onun insanın gidişatıyla ve metafizik özıyla ördüğü bağlar görünmez. Doğal tavrı katıksızca bir temaşa tavrı olmayan, dünyası yalnızca bilimsel bir araştırma nesnesinden ibaret olmayan insan, bütünüyle teorik bir edim olan, yaşam üstüne refleksiyondan geçerek *kabaca* fenomenolojik indirgemeyi gerçekleştirir; burada açıklamadan yoksun bir altüst oluş vardır ve bu, Husserl’de bir sorun teşkil etmez bile. Husserl *homo philosophus*’un durumuna dair metafizik sorunu ele almaz.

Felsefi görünümün karakteristiği, fenomenolojik indirgeme çalışması olmaksızın tamamlanamaz.

Bilinç üstüne yapılan, analize tabi tuttuğumuz, bu çalışmayı psikolojiden ayıran nedir? Bu soru doğal olarak sorulur. Fenomenolojiyi bir temel olarak, felsefenin başlangıcı olarak kavramak felsefeyle psikolojiyi özdeş tutmak değil midir?¹ Bu “*Log. Unt.*”da kendisine karşı onca mücadele edilen psikolojizme geri düşmek değil midir?

Daha önce de belirttiğimiz gibi, “*Log. Unt.*”un birinci cildinde yapılan psikolojizm eleştirisi yalnızca yanlış bir psikolojiyi (doğalcı psikoloji) hedefler ve doğru bir psikoloji için, yani fenomenolojik psikoloji için temiz bir yer açar. Ancak her ne kadar psikoloji her tür psikolojist ve doğalcı bulaşmadan temizlense de, her ne kadar bilincin özsel yapısı yönelimsellikte tanınsa da, Husserl’e göre henüz felsefe olarak fenomenolojiye, *saf fenomenolojiye* sahip değiliz.²

Ideen, s. 2-3, s. 20, s. 180 ve diğer sayfalar. Husserl bunları olumlamakla yetinir.

1 *Ideen*, s. 2.

2 *L.U.*, III, s. 235-236.

Psikolojist tavırda, ki bu onun karakteristiğidir, bir dünya bilimi ile meşgul oluruz. Adına dünya dediğimiz gerçekler toplamı insanı da bedeniyle ve psikolojik durumlarıyla birlikte kuşatır; insan dünyanın bir parçasıdır, tıpkı dağlar ve ağaçlar gibi.¹ Farklı disiplinlerinde psikoloji de insanı bedene sahip, dünyaya ve dünyanın nedenselliğine tabi doğal bir varlık olarak inceler.² Böylece dünyaya bağlı bilinç, bir şekilde, dünyanın varoluşuna katılır. “...Kendinde mutlak [bilinç] kendi içkinliğini kaybeder ve aşkınlık karakteri kuşanır. Burada derhal şunu görüyoruz, bilincin aşkın olabilmesi ancak terimin ilk ve kökensel anlamıyla aşkınlığa, yani maddi doğanın aşkınlığına katılmasıyla mümkündür.”³ Eğer dünya mutlak olarak kesin olmayan bir varoluşa sahipse ve bu varoluş kendinde bir var olmayış imkânı taşıyorsa (II. Bölüm’e göre), insan ve psikologların incelediği bilinç aynı karakteri sunmalıdır ve sunar da. “...Empirik ben, fizik şeyle aynı düzene ait *aşkın* bir *nesne*dir.”⁴⁵

Ancak öte yandan, bilinç üstüne refleksiyon bize cogito’da apaçıklıkla mutlak bir varoluş ifşa eder, bunu olduğu gibi kabul etmek gerekir. Husserl şöyle der: “Eğer bu apaçıklık, upuygun olarak gerçekse, bunu kim inkar etmek ister? Saf bir ben nasıl kabul edilmez?”⁶ Buradan şu sonucu çıkarmak gerekir; buraya kadar tekrar tekrar yapılan analizlerdeki tek soru olan cogito’nun mutlak bilinci, psikolojik bilinçle özdeş değildir. Bu mutlak bilince Husserl saf bilinç ya da transandantal bilinç der. Varlığın gerçek kaynağı, kuruluş alanı demek ki psikolojik bilinçte bulunmaz.⁷ Psikologların çalıştığı

1 *Ideen*, s. 3-4, s. 58, s. 69-70; *Phil. als str. Wiss.*, s. 298-299.

2 *Ideen*, s. 103, s. 143.

3 *Ay*, s. 103.

4 “Aşkın nesne” burada, aşkın nesnenin kendisine bütünüyle yabancı olduğu, kendi özgün varoluş kipindeki saf bilinç demek olan “içkin nesne”nin karşıtıdır.

5 *L.U.*, II, s. 357, dipnot; *Ideen*, s. 70.

6 *L.U.*, II, s. 357, dipnot. Buradaki “saf ben”, psikologların “empirik ben”inin karşıtıdır. Bkz. *Ideen*, s. 106.

7 *Ideen*, s. 95.

empirik bilinç hiçbir şekilde kendi özgünlüğünde ve ilk fıskırmasında yakalanmış yaşamımız değildir.¹ Bu yaşam bize cogito'nun apaçıklığında verilir. Ancak psikologlar tarafından bu yaşam, her ne kadar yönelimsellikten bahsediyor olsalar da, beden aracılığıyla doğayla kurulan nedensel bağlantı olarak ele alınır,² yine bu yaşam “naif insan” tarafından şeyler arasında bir şey olarak ele alınır, bu yaşam kendi saflığında kavranmaz ancak dünyayla kurduğu bağlantıda yorumlanır ya da Husserl'in deyimiyile “fark edilir” [*aperçu*]. “Bu [dünya ile] kurulan sözde temas, bilincin gerçekleştirilmesi işi kavrayışın [*ap.*] ya da deneyimin özel bir kipine, farkındalığın [*aperception*] özel bir kipine göre tamamlanır.”³ Psikolojik bilinç olarak fark edilen mutlak bilinç, elbette kendi doğasından hiçbir şey kaybetmez, kendi beliriş kipi de değişmez, fakat bilinç aynı değildir. “Bilinç kendinde olduğu gibi kalır: mutlak olarak. Ancak bu bilinç bu [mutlak] oluştta kavranamaz..., bir şey olarak fark edilir ve bu özgün farkındalıkta sui generis bir aşkınlık kurulur.”⁴ “Böylece mutlak bilinç için Doğa'da bir psikolojik bireysellik kurulur: temelde bir bedene sahip olan bir birlik olarak insan ya da hayvan...”⁵

Özetle psikolojik bilinçle fenomenolojik bilinci birbirinden ayırmak gerekir. Fenomenolojik olan ilk ve somuttur, psikolojik bilinç tıpkı tüm diğer aşkın nesneler gibi burada kurulur. Ve saf ya da aşkın bilinçte⁶ bilincin kendisine göre kurulduğu kip inceleme nesnesine dönüşebilir ve dönüşmelidir. Bu şekilde, ruh ve beden ilişkisi felsefi sorununun bulunduğu yer olarak düşündüğümüz “farkındalığın” anlamı aydınlatılabilir.

1 Ay, s. 104.

2 Ay, s. 103.

3 Ay, s. 103. Gerçekleştirme [*réalisation*] burada şeyin “res”inin ontolojik bir yapı alması edimi, “şeyleştirme” anlamındadır. *Phil. als str. Wiss*, s. 319. Ayrıca bkz. *Ideen*, s. 4.

4 *Ideen*, s. 104.

5 Ay.

6 Husserl fenomenolojik bilinci böyle adlandırır. *Ideen*, s. 59.

Fenomenolojik tavrı psikolojik tavırdan ayıran bir büyük fark daha vardır. Psikolojik tavırda, bütünüyle yaşama yönelmiş olarak, dünyaya da yönelmiş oluruz ve dünyayı var olarak, bu yaşamı kuşatan bir şey, araştırmalarımızın nesnesi olarak vazederiz. Elbette psikolojik refleksiyonda bilincin hüle-noema-noesis yapısını buluruz ancak bu davranışta noemalar dünyası, (fenomenolojik tavırdakinin aksine) içinde kendi kuruluş kaynağını ve kendini kurma kiplerini bulduğu gerçek dünya anlamına gelmez. Noemalar doğal tavır terk edilmeden incelenebilir ancak dünyanın varoluşu aydınlatılmaz ve bu varoluş, dünya vazetme edimini aydınlatmak için bu edimin askıya alınmasını zorunlu kılmaz. Psikolojik tavırda¹ dünyanın varoluşuna duyulan inanç yürürlükte ve bu inanç, açık bir şekilde olmasa da, bilinç çalışmalarına dahildir. Tek kelimeyle söylersek, yaşama ve onun kendi asli anlamına geri dönerek psikoloji varlığın kaynağına gittiğini söyleyemez, ancak bu varlığın bölgelerinden birini incelediğine inanır.

Psikoloji ile fenomenoloji arasında az önce yapmış olduğumuz ayrımlar psikolojiyi mahkûm etmez² fakat yalnızca onun erimini ve sınırını betimler: psikoloji felsefe değildir.³ Tıpkı diğer bilimleri uygulayan bilgin için olduğu gibi psikolog için de dünya vardır. Psikoloji, fenomenolojinin sınırlarını çizmesi gereken, kendi haklarına sahip bir dünya bilimidir⁴ ki bu haklar fiziğin ve kimyanın sahip olduğu haklardan daha az da değildir. Hatta fazlası vardır: fenomenoloji ile (fenomenolojik) psikoloji arasındaki bağ öylesine sıkıdır ki⁵ bir psikolo-

1 Anlaşılabacağı gibi bütün bu pasajda söz konusu olan, içkinliğin kendisine has anlamını incelemekle sınırlı olsa da psiko-fiziğe ve psiko-fizyolojiye geçiş kabul eden fenomenolojik psikolojidir. Söz konusu olan saf fenomenolojinin karşıtı, genel olarak fenomenolojidir. *Log. Unt.*, III, s. 235; *Phil. als str. Wiss.*, s. 314.

2 *Ideen*, s. 2.

3 *Phil. als str. Wiss.*, s. 302.

4 *Ay*, s. 304.

5 *Ay*, s. 302; *Ideen*, s. 52, s. 104 ve devamı, s. 158 ve devamı.

ji tarafından temellendirilmiş önermeler, harfi harfine, bilinç fenomenolojisinin elde ettiği sonuçlarla örtüşebilir.¹ Zira her iki bilim tarafından incelenen bilinç sayısal olarak aynıdır.² Yalnızca bu iki bilimin anlamı farklıdır: biri felsefe olarak saf bilinci, diğeri yani psikoloji “doğalaştırılmış” bilinci inceler.³

Psikoloji bilincin özgün varoluşunu asla kavrayamayacaktır, çünkü onu doğaya yerleştirir. Psikoloji dünyadaki *bir “ben”in varlığının*, bir şeyin dünyadaki *var olma* tarzından farklı olduğunu asla anlayamayacaktır. “In-esse” burada bütünüyle farklı bir karaktere sahiptir. Aynı zamanda fenomenolojik indirgeme teorisinin (bizi fenomenolojik bilince yönlendiren) en büyük meziyeti, bilincin varoluşu ve onun dünyayla kurduğu ilişkinin, bir parçanın bütün içindeki varoluşundan tamamen farklı bir tipte kavranması gerektiğini (yalnızca olumsuz bir şekilde [*négativement*]) göstermiş olmasıdır.

Empirizm, transandantal bilinçle psikolojik, bilinci özdeş tuttu: onun en büyük hatası buradadır. Bunun kökeni Descartes’a kadar uzanır; Locke, Berkeley ve Hume’da ise bu hata açık bir saçmalığa varır: bilincin katıksızca doğalcı incelenmesi doğanın kendi gerçekliğinde ve kategorilerinde olumsuzlanmasına varır.

Ancak Husserlci psikolojik ve fenomenolojik bilinç ayrımı, aynı şiddetle, Fichte’ye karşı da yönelir: transandantal bilinci, bizi oluşturan somut bilinçlere aşkın bir *saf Ben*’le özdeşleştiren o değil midir?⁴ Transandantal bilinç bize psikolojik bilinçten daha uzak değildir: daha yakındır, çünkü transandantal bilinç “bir şey olarak” bilincin karşıtı, hakiki bilinçtir. Psikolojik bilincin ta kendisi transandantal bilinçte kurulur.⁵

1 *Ideen*, s. 143-144 ve devamı; *Phil. als str. Wiss.*, s. 321.

2 *Ideen*, s. 58, s. 143.

3 *Ay*, s. 104; *Phil. als str. Wiss.*, s. 302.

4 Husserl şöyle söyler: “Andererseits ist die Welt der transzendenten res durchaus auf Bewusstsein, und zwar nicht auf logisch erdachtes, sondern actuelles angewiesen.” Bkz. *Ideen*, s. 92. İtalik kısımlar bize aittir.

5 *Ideen*, s. 105, s. 143.

Açıktır ki fenomenolojik indirgeme, sayesinde yüzümüzü hakiki, somut insana döndüğümüz yöntemdir ve bu yöntem sayesinde kendisinde felsefi görüşü uygulayabileceğimiz saf bilinç sahasını keşfederiz.¹ Transandantal bilinç karakteristikleri bizim böyle bir işlemin anlamını kavramamızı sağlar.

Doğal tavırda yaptığımız gibi dünyanın varoluşunu kabul etmek yerine yargımızı askıya alıyoruz (böylece bütün olumlamalarını şüpheyeye tabi kılan Descartes'ı taklit ediyoruz. Yalnız bizim şüphemiz Descartesçı şüpheden farklı bir anlama sahiptir, bizim şüphemiz katıksızca Pyrrhoncu şüphedir [éphectique].² Husserl'e göre, Descartes'ta yargının askıya alınması evrensel bir olumsuzlama karakterine sahiptir.³ Oysa, biz dünyanın varoluşunu vazetmediğimiz gibi onun var-olmayışını da vazetmiyoruz.⁴ Bu varoluşun vazedilmesini "kullanım dışı" bırakıyor, "paranteze" alıyoruz.⁵ Varoluşu ne olumluyor ne de yadsıyoruz, bu olumlamanın dışında kalıp onu düşünmek istiyoruz.⁶ "Tez [dünyanın var olan olarak vazedilmesi edimi], tıpkı paranteze alınmış olan gibi, *burada olmayı sürdürür,*" diye yazar Husserl.⁷

Ancak naif tavırda verilen yargıyı askıya alarak, bu yargıyı veren bilince gelip çatarız. Bu bilinç fenomenolojik indirgemenin ἐποχή'sine⁸ direnir.⁹ Bilince uygulanan yargıları "dışlayamaz", "kullanım dışı" bırakamayız. Daha önce uzun uzun açıkladığımız, bilincin özgün ve mutlak varoluşu bilinci korur. Bu varoluş gereğince bu bilinci vazedenden edim mutlak

1 Ay, s. 3, s. 56, s. 58 ve devamı, s. 94 ve devamı, s. 108 ve başka sayfalar.

2 İndirgemenin Descartesçı şüpheden farklı olduğu ve burada Descartesçı şüphenin yalnızca indirgemenin kimi karakterlerini ortaya çıkarmayı sağladığı için hesaba katıldığı konusunda ısrarcı olmak gerekir.

3 *Ideen*, s. 55.

4 Ay, s. 54.

5 Ay.

6 Ay, s. 187.

7 Ay, s. 54.

8 Bu terim *Ideen*'de ortaya çıkar. *Ideen*, s. 56.

9 Ay, s. 59.

kesinlik karakteri taşır: cogito'nun kesinliği.

Böylece fenomenolojik *ἐποχή* bizi bilinç yaşamını düşünmeye sevk eder. Bu yaşam, kendine ait var olan nesneleri olumlayarak, varlığa doğru bir yönelim olarak ortaya çıkar. Var olan bu nesneler kendilerini burada bilinçten ayıramaz noemalar olarak bulur.¹ Husserl'in deyiimiyle “paranteze alınmış” olarak, bilinç için oldukları şeye “indirgenmiş” olarak ve fenomenolojik bir inceleme için hazırlanmış olarak bulur.

Şu halde, fenomenolojik *ἐποχή* doğal tavra has hakikati ortadan kaldırmaz, yalnızca onun anlamını aydınlatmayı ister.² “Her teze göre bu özel *ἐποχή*'yi ... deneyebiliriz, yani hakikatin apaçıklığının verdiği sarsılamamış ve sarsılamaz bir kanaatle [*conviction*] uzlaşan belli bir yargının askıya alınmasını.”³

Ancak *ἐποχή*'nin bizi kendisine yönelttiği bilinç transdantal bir bilinçtir, psikolojik değil. Psikolojik bilinç ne mutlak olarak vazedilebilir ne de sonuç olarak indirgemeyi durdurabilir, zira dünyanın bütünlüğüyle birlikte psikolojik bilinç de *ἐποχή*'ye boyun eğer. Bizim tavrımız bilinç üstüne refleksiyonda bulunan psikoloğunkiyle şu nedenle yine karıştırılamaz: psikolog dünyanın varoluşunu vazetme edimiyle eş zamanlı olarak bu varoluşu vazetme edimi üstüne refleksiyonda bulunur, oysa fenomenolojik *ἐποχή* bize bu şekilde davranmayı yasaklar, nesnenin içinde kendini vazettiği yaşamla kendimizi özdeşleştirmeyiz, yaşamı düşünmekle [*considérer*] kendimizi sınırlandırarak bir şekilde kendi kendimizden ayırırız, tabiri caizse, düşündüğümüz teze inanç katmayız.⁴

Sonuç olarak, *ἐποχή* sayesinde, bir yandan bilince ulaşırız, zira bize dünyayla ilgili her tür önerme yasaklandığından yargılarımızın tek nesnesi olarak kalır bilinç. Diğer yandan da

1 Ay, s. 142, s. 278-279, s. 302-303 ve diğer sayfalar.

2 *Ideen*, s. 187.

3 Ay, s. 55-56.

4 Ay, s. 187.

(aynı nedenle) fenomenolojik indirgemedede bize kendini gösteren psikolojik değil transandantal bilinçtir.

Dünyanın varoluşu tezini içeren her tür olumlamanın kullanımını kendimize yasaklayarak, kendimizi doğal tavırda bir öncül olarak bulunan her yargıdan mahrum ederiz ve sonuç olarak ne bir bilim,¹ ne bir doğa, ne deneyime dayalı ne de eidetik (bölgesel ontoloji) bir zihin önvarsayarız;² kendimizi ne bu dünyada yaşayan bir “kişi”, ne diğerleri ne de Tanrı olarak varsayarız.³ Fenomenolojiyi, yalnızca dolayımsız görüşle iş gören “bir felsefe bilimine, bir ilkeler bilimine⁴ yakışır şekilde her tür yabancı önvarsayım”dan bağımsız kılarız.⁵ Ancak bilinç alanında bilinç için kurulma kiplerindeki bilimlerin bütün önermelerine noemalar biçiminde rastlarız⁶ ve bu önermelerde bizi ilgilendiren de budur zaten. Bunlara rastlarız, zira bilinci düşünmek, onu dünyayla, nesnelerle ve “Sachverhalte” ile kurduğu ilişkide düşündürmektir. Fenomenolojik araştırmaya bir öncül sunmayan bilimlerin bu yargılarının, bu önermelerinin (bunların erimi sorusunu tartışma dışı bırakıyoruz) nasıl kurulduğunu, yani yaşamda ne ifade ettiklerini kendimize sorarız. Fenomenoloji nesneler (algının, bilimin, mantığın nesneleri) dünyasını yaşamımızın somut dokusuna yerleştirmek ve onları buradan itibaren anlamaktan başka bir amaç peşinde koşmaz.⁷ Noesis-noema yapısındaki bir analiz bundan başka bir şey ifade etmez.

Bilinçle kurduğu ilişki psikolojide psiko-fizik denilen şeyi oluşturan beden, indirgemedede ortadan kaybolmaz: önce bir

1 Ay, s. 56-57.

2 Ay, s. 111, s. 115.

3 Ay, s. 110.

4 Ay, s. 108, ayrıca bkz. s. 113, s. 115, s. 121.

5 Ay, s. 113.

6 Ay, s. 1, s. 57, s. 142, özellikle s. 204 ve s. 278-279, s. 302-303; *Phil. als str. Wiss.*, s. 301.

7 *Ideen*, s. 278, s. 306.

Erlebnisse, iç duyumlar, senestezi edimleri¹ topluluğu tarafından kurulur ve beden deneyimin bütünlüğünde ayrıcalıklı bir rol oynadığı için özel bir yapının yönelimsel bir *nesnesi* olarak da bize verilir. Bilincin, doğal bir nesne olarak düşünülen bedenle kurduğu ilişkiye gelince, bunun anlamını yalnızca psikolojik farkındalığın fenomenolojik analizi aydınlatabilecektir. Bu sorun bize bu ilişkinin ne anlama geldiğini bilmeye indirgenebilir gibi geliyor: yani bu ilişkinin transandantal yaşamda nasıl kurulduğunu bilmeye.

Acaba indirgeme, Descartesçı şüphe gibi geçici bir tavırmıdır? Bunun böyle olmadığını indirgemeyi fenomenolojinin sorunları ve amaçları kapsamına yerleştirerek gösterdiğimize inanıyorum. Mutlak varlığa, her varlığın kaynağı olan yaşama kadar gitmek isteyen Husserl için indirgeme mutlak bir değere sahiptir, geçici bir tavır olmaktan uzaktır.²

Bu ontolojik değer tezi öznelliğe ve ona içkin olan anlama dahildir ve tüm Husserl düşüncesinin hakiki temelini oluşturur: (var)olmak, yaşantılanmış olmaktır, yaşamda bir anlama sahip olmaktır. Fenomenolojik indirgemenin kendi hakiki benimizi bize mevcut kılmaktan başka bir amacı yoktur, ancak bu beni yaşamı düşünen ama onunla karışmayan, bütünüyle teorik ve temaşaya dayanan bir bakışa mevcut kılacaktır.

İndirgeme, dünyasız bir bilinç imgeleyerek basit bir soyutlama gerçekleştirmek gibi bir çaba içinde değildir (açıklamalarımızla bunu da göstermeye çalıştık), tam tersine indirgeme bize gerçekten somut yaşamımızı keşfettirir,³ varoluş anlamı çarpıtılan insanın doğanın bir parçası olarak görüldüğü yer daha çok psikolojik tavidir.

1 Fr. *acte cénesthésique*; duyulardan bağımsız olarak insanın iç duyumlarından gelen ve insanda kendi varoluşuna dair genel bir duyguya neden olan organik bir duyarlık edimi. –çn

2 Ay, s. 95-96.

3 Ay, s. 95.

Bununla birlikte eğer biz bu işlemde bir tür soyutlama fark ediyor gibiysek, bunun sorumlusu Husserl'deki bilinç kavramında bulunan bir çeşit dalgalanmadır. Gösterdiğimiz gibi, elbette yönelimsellik bilincin doğasının ta kendisini betimler, ancak diğer yandan biz bu bilince *zorunlu olarak aşkın* bir yönelimsellik atfettik. Husserl'in metinlerinin ve onun felsefesinin genel havasının bize şunları deme hakkı verdiği de bir gerçektir: dünya, daima bir şeyin bilinci olan bilinç için vazgeçilmez gibi görünür. Aşkın yönelimsellik fikri o kadar önemlidir ki, iç yönelimsellik (hületik verileri kuran yönelimsellik),¹ belki de haksız bir şekilde Husserl tarafından aynı tipte kavranmıştır. Ancak, Husserl'in diğer metinlerinin düşündürdüğü gibi, Husserl'in saf bir içkinlik fikrini çelişik bulmadığı ve dolayısıyla bilincin dünya olmaksızın var olabileceği de doğrudur. Şüphesiz bu kararsızlık nedeniyle ya da daha çok hüle ile noesis ilişkisindeki bu bulanıklık nedeniyle indirgeme dünyadan yoksun bir bilince geri dönüş gibi görünür ki dünya burada saf “hüle”den, duyumcuların tezlerinin yenilendiğini düşündürten bir çeşit soyutlamadan itibaren kurulmak zorunda kalacaktır.

Bir başka nedenle daha fenomenolojik indirgemenin, buraya kadar yorumladığımız gibi, bize somut yaşamı, nesneleri onların bu yaşam için ifade ettiği anlamlarında keşfettirmediği çok doğrudur. Somut yaşam, kendi üstüne kapanmış bir bilincin yalnız yaşamı değildir; somut varlık tek bir bilinç için var olan bir şey değildir. Somut varlık fikrinin ta kendisi öznelararası bir dünya fikri içerir. Eğer kendimizi nesnenin bireysel bir bilinçte, bir “ego”da kuruluşunu tasvir etmekle sınırlarsak, somut yaşamdaki nesneye değil bir soyutlamaya erişiriz. Ego'ya uygulanan bir indirgeme, yani *egolojik indirgeme*, demek ki fenomenolojiye doğru atılan bir ilk adım olabilir yalnızca. “Diğerleri”ni de keşfetmek gerekir, örneğin öznelararası

1 Bkz. s. 75.

dünyayı. Başkasının yaşamının fenomenolojik görüşü, *Einfühlung* üstüne yapılan bir refleksiyon bize bu transandantal öznelarasılık alanını açar ve felsefi öznellik görüşü işini tamamlar. Dünyanın kuruluşuna dair sorunlar burada yeniden ortaya konur.¹

Husserl'in bugüne kadar yayımlanan eserleri, bu öznelarası indirgemeye ufak imalarda bulunur yalnızca.² Biz sadece bunları yeniden ele aldık. Bununla birlikte bu öznelarası indirgemenin, bu konuyla ilgili bütün sorunlarla birlikte Husserl'in zihnini oldukça meşgul ettiğini bildiğimizi düşünüyoruz. Bu *Einfühlung*, kendisi vasıtasıyla öznelarasılığın bizim için ulaşılabilir olduğu görü incelemesi, bedenimizin algısının ve bunun başkasının bedeniyle benzerliğinin burada oynadığı rolün tasviri, bu diğer bedende benimkine benzer bir varoluş tipinin ortaya çıktığı yaşam analizi, son olarak bu öznelarasılığa has kuruluşun karakteristiği (en ufak bir varoluşun bile kendisi olmadan düşünülemez olduğu bilinç gerçeği), tüm bu noktalar³ sorgulanmıştır. Her ne kadar en çok bu henüz yayımlanmamış çalışmalardan etkilenmiş olsak da, yayımlanmalarından önce bunlardan alıntı yapma yetkimiz yoktur.

1 *Ideen*, s. 279, s. 317.

2 *Ay*, s. 51-52, s. 84, s. 90, s. 92, s. 124-125; *Phil. als str. Wiss.*, s. 313.

3 Bu yayımlanmamış eserlerde ortaya konan, şu an ele aldıklarımızla doğrudan bir ilişkisi olmayan diğer sorunları da belirtelim. Bunlar; bir kişilik olarak insanın varoluşu, bilincin tarihi, doğuşu (*Ideen*, s. 142); burada yazgı gibi sorunlarla bile karşılaşırız. Özellikle içkin ve kozmik zamanın kuruluşu üstüne araştırmalar büyük bir önem taşır. *Ideen*, s. 161-165, s. 245-246, *Zeitbewusstsein*.

Sonuç

Sonuç için öncelikle bu çalışma boyunca geliştirilen tezleri kısaca yeniden ele alacağız.

Görü teorisini, varlık teorisinden itibaren anlamaya çalışırken, Husserl'in fizik nesneyi bir gerçeklik olarak kabul eden ve gerçekler bütününe bu nesne tipi üstünden kavrayan doğalcı ontolojiyi nasıl aştığını göstermeyi amaçladık. “Yaşantı” mefhumuna sıkı sıkıya bağlı bir varlık mefhumuna vardık. Yaşantı bir yandan sırası geldiğinde daima kendi özel varoluşunun teminatını taşıyan mutlak varlık olarak, her tür varlığın kurulduğu bir yer olarak ortaya çıkarken, diğer yandan da esasen yönelimsel olarak ortaya çıkar.

Dolayısıyla bilinç yaşamı kendi özel durumlarının karşısında değildir, ancak kendisini sürekli olarak aşkın varlığın karşısında bulur. Bu şartlar altında, hakikat öznel temsillerin iç yasallığında bulunmaz, “bizzat” (selbstda) verili nesnesinin karşısındaki yaşamın mevcudiyetinde bulunur. Görü bizi varlıkla temasa geçirmeyi talep eden edimdir ve hakikatin yeri yalnızca görüdür. Görü bu şekilde belirlendiğinde, onun kategoriler ve özler alanına yayılımını kolayca anlarız.

Ancak diğer yandan bizim görünün bu talebine inanmamızı sağlayan bilincin mutlak varoluşu ve bilincin gerçeğin diğer bölgelerine ilkselliği mefhumudur; (asli anlamı bize nesneleri “bizzat” sunmaktan ibaret olan edim) görü verileri, doğru olmak için, bilinçten bağımsız olan gerçek varlıkla mukayese edilmek zorunda değildir. Aşkınlık ve varlık mefhumları görü tarafından belirlenir: bu mefhumlar varlığa tekabül ederek kendilerini olumlamak zorunda değildirler, görü verileri kökendir ve varoluş normunu sağlar. Şu halde görü teorisi son

tahlilde, yaşamımızın asli anlamıyla her tür varoluşun belirlendiğini ilan eden bilincin ilkselliği teorisine dayanır.

Ancak aynı zamanda yaşamımızın asli anlamının bu ilkselliği sayesinde varlık üstüne yapılan araştırmalarda yeni bir boyut açılır. Her nesne kategorisinin yaşamda hangi özel kipe göre kendini göstereceğini sorabiliriz. Farklı nesne bölgelerinin kuruluşunda yaşamın asli anlamı nedir?

Bu soruların, basitçe bu nesnelere erişimi olan yaşamın yapısını hedeflemediğini göstermeye çalıştık. Bu sorular bir bilgi teorisiyle ilgili değildir ancak (yaşamdaki her tür varlığın kökeni gereğince) *varlığın varoluşunun ta kendisinin ne anlama geldiğini* araştırır.

Bu araştırmanın fazlasıyla felsefi olan amacı bir *refleksiyon olan felsefi görüye* yüklenir. Refleksiyon felsefi olmak için aşkın nesneler dünyasına ait psikolojik bir bilince değil, fenomenolojik indirgemenin keşfettiği en yüksek derecede somut ve birincil olan saf bilince yönelmelidir yalnızca.

Kuruluşa dair sorunları ontolojik sorunlar olarak yorumladık, bunların amacını esas kabul ettik: varoluşun anlamını aydınlatmak. Bilinç fenomenolojisinin tam anlamıyla felsefi olan rolünü aydınlatır gibi görünen bu yorum belki de Husserl'in kendisinden daha açık olduğumuz yöndür. Ancak Husserl'in de bu noktayı gördüğünden de şüphe edilemez. “Was besagt dass Gegenständlichkeit sei”, “Logos” makalesine göre bilinç fenomenolojisi tarafından ortaya atılan temel sorundur.

Yalnızca Heidegger, bütün bir geleneksel felsefe tarafından çözümü imkânsız görülen, varlığın varoluşunun anlamını konu edinen, Aristoteles'in “aşkın”ına bağlı anlamı, “tözün tözselliği”nin anlamını araştıran bu sorunla kararlı bir şekilde yüzleşmeye cesaret eder. Husserl felsefesinin bir sonucu olarak altını çizdiğimiz şey, varlığın varoluşu ile varlığın “yaşamla karşılaşma” kipi, yani varlığın yaşamda oynadığı ve nesnenin kuruluşunda görünür olan rol arasındaki özdeşlik, Heidegger'in de fark etmiş ve bundan etkilenmiş gibi görün-

düğü bir sonuçtur. Bu iki noktada (her ne kadar bütünüyle özgün bir şekilde de olsa) Heidegger, ustası tarafından çizilen yolu takip eder gibidir ve biz de kendimize Heidegger'den etkilenmeye mücadele ediyoruz.

Yalnızca kendisi sayesinde zorunlu ilişkilere ulaşabildiğimiz eidetik görüde fenomenlerin bütün kıvrımlarını kavrayabilmek için, Husserl'in kesin olmayan ve belirsiz özler mefhumunu geliştirdiğini gördük ki bu mefhumlar doğa bilimlerinin ve doğalcılığın etkisiyle bütünüyle öznel ve varlığın bilgisi için değersiz kabul edilir. Şu halde Husserlci görüş somut gerçeğin hareketli ve kesin olmayan biçimlerine saygı göstermek ister. İdeal olanı bilme yetisi olarak idrak, görüşe yabancı değildir ve geometrik zihne boyun eğmeyen bir şeyin algısı olarak görüş idrakte zıtlmaz. İdrak ile görüş arasındaki Bergsoncu çatışma aşılmıştır.

Ancak Husserl'in görüselciliğinin ne kadar derin bir şekilde entelektüalist olduğunun açığa çıktığı nokta başkadır. Bergson'un felsefi görüşü, insanın somut yaşamına ve onun gelişmesine sıkı sıkıya bağlıdır ve özgürlük edimi bunun en yüksek noktasıdır. Görünün bu metafizik temeli Husserl fenomenolojisinde eksiktir ve somut varoluşu betimleyen görünün bütün yaşamsal güçlerle kurduğu bağ da Husserl düşüncesine yabancıdır. Felsefe indirgemeye başlar: işte yaşamı, elbette, bütün somut görünüşleriyle düşündüğümüz ama artık yaşamadığımız yer bu indirgeme edimidir. Bu nokta üstünde biraz daha duralım.

Husserl felsefeyi geometri ve doğa bilimleri tarzında, birinin işini bir diğerrinin devraldığı bilginlerin kuşaklar boyunca harcadığı çaba sayesinde gelişen evrensel olarak geçerli bir bilim sayar.¹ Bu anlayışta derinlemesine entelektüalist olan, geometrinin ya da madde bilimi olarak, kesin kavramlardan beslenen bilimler olarak doğa bilimlerinin model alınması değildir. Husserl'in bu bilimlerden onlara ait katı kavramlar tipini

1 Bkz., *Phil. als str. Wissenschaft*.

devralmadığını gördük. Geometrik model (bu ayrıca önemlidir) felsefenin ta kendisinin yaşamımızdaki işlevinin, rolünün bilimlerin rolüyle aynı cinsten olduğunu, felsefenin insanın metafizik gidişatında tuttuğu yerin bilimlerin teorik alıştırmalarının burada tuttuğu yerle aynı cinsten olduğunu ifade eder. *Bu anlayışta felsefe insanın tarihsel durumundan, her şeyi sub specie æternitatis düşünmeye çalışan teori kadar bağımsızdır.*

“İnsanın tarihsel durumu”ndan ne anladığımızı birkaç cümleyle dile getirelim. Bu durum, elbette, insanın empirik kuruluşunun her yerde ve tarihin bütün uğraklarında aynı olmadığı ve insanın değiştiği, dolayısıyla da bir dönem için geçerli olan bir bilimin başka bir dönemde bir anlama sahip olamaması olgusuyla ilgili değildir. Tarihin doğalcı anlayışından çıkarılmış benzer argümanlar kuşanmış şüphecilik karşısında, Husserl’in *Logische Untersuchungen*’in birinci cildindeki ve özellikle *Philosophie als strenge Wissenschaft*’ın ikinci kısmındaki argümanları zafer kazanır. Bilimin kesinliğini ve bilimsel yaşamın anlamına içkin bu “sub specie æternitatis” değer karakterini sarsacak şey, empirik bilimler olarak bir psikoloji veya doğalcı bir tarih değildir.¹ İnsanın tarihsel durumu başka bir anlamda kavranır. Gerçeğin (bilim nesneleri olarak algı nesnelerinin) kökeninin aranması gereken yer olarak yaşam, “her insanın bir tarihi vardır” denildiğindeki anlamıyla tarihsel bir karakter ortaya koyar. Kişiliğin kuruluşunda bu sui generis fenomen söz konusu olduğu için insan bütünüyle özel bir kendi geçmişi olma tarzına sahiptir, bu bir taş söz konusu olduğunda geçerli değildir. Bu tarihsellik, diğer yandan, insanın ikincil bir iyeliği değildir, sanki insan önce var olur

1 Schestov, *Revue Philosophique*’te Husserl üstüne yayımladığı iki makalede (bkz. Önsöz) Husserlci entelektüalizme hücum eder. Gördüğümüz kadarıyla bu makalelerde Husserl entelektüalizminin en iyi direndiği şu nokta hedef alınır: doğalcı ve şüpheci psikolojizme karşı argümanlar. Husserl’de entelektüalist olarak ortaya koyduğumuz şey bütünüyle başka bir düzlemde; bizim bulunduğumuz konumun bakış açısından şüpheciliğin kendisi zorunlu olarak entelektüalist-karşıtı değildir.

sonra zamansal ve tarihsel olurmuş gibi, tarihsellik ve zamansallık insan tözünün tözselliğinin ta kendisini oluşturur.

Örneğin bir Heidegger düşüncesinde bu kadar önemli bir yer tutan ve Husserlci alanda da (fenomenlerin asli anlamına saygı duymayı ifade ettiği sürece) ortaya çıkabilen bilincin bu yapısı bizim yazarımız tarafından incelenmemiştir, en azından şimdiye kadar yayımlanan eserlerinde. Burada bilincin tarihselliğinin onun yönelimselliği, sosyallığı, kişiliğiyle kurduğu ilişki konu edilmez.

Ancak Husserl'in eserinde bu sorunların mevcut olmaması özellikle onun düşüncesinin genel ruhu tarafından belirlenmez mi? Bize göre tam olarak böyledir ve bilincin tarihselliği onun kökensel fenomeni olarak belirmez, çünkü Husserl'e göre teorinin tarih-üstü tavrı bizim bütün bilinç yaşamımızı biçimlendirir. Bütün bilinç edimlerinin temeli olarak temsilin kabul edilmesi; işte bilincin tarihselliğine gölge düşüren budur ve sonuç olarak görüye de entelektüalist bir karakter yükler.

Aynı nedenle fenomenolojik indirgemenin bir açıklamaya ihtiyacı yoktur. İndirgeme, felsefecinin kendi üstüne refleksi-yonda bulunmasını ve bir dünyada yaşayan, bu dünyayı var-olarak vazeden, kendisini bu dünyanın bir parçası sayan insanı, tabiri caizse, kendinde “nötrleştirme”sini sağlayan bir edimdir. İndirgeme, kendini yaşarken seyretmekten ibarettir. Ancak teorinin ilkselliği gereğince Husserl yaşamımızın bu “nötrleştirilmesi”nin,¹ ki yine de bu edim bir yaşam edimidir, nasıl temellendiği sorusunu kendine sormaz. Naif tavır içinde dünyaya batmış insan, “doğuştan dogmatik”² [*dogmatique né*] bu insan, nasıl olur da bir anda kendi naifliğinin bilincine varır? Husserl kendine fenomenolojik indirgemenin gerçekleştirilip gerçekleştirilemeyeceğini, bu indirgeme imkânının bilincin özüyle zıt düşüp düşmeyeceğini sorarken,³ bir an için in-

1 *Ideen*, s. 223.

2 *Ay*, s. 117.

3 *Ay*, s. 53.

dirgemenin yerinin bilinç yaşamı olarak belirlenmesi sorununa dokunur gibi görünür. Ancak bu sorunu naif tavrın “varoluş tezi”ni nötrleştirme özgürlüğümüzden bahsederek çözer, böylece bakışları bu teze çevirir. Oysa söz konusu özgürlük (şüphenin benzeri olan) teorinin özgürlüğüdür. Bizler indirgeme yapmaya itiliriz, çünkü bunu yapabiliriz, çünkü bu bize yeni bir bilgi alanı açar. Bizi indirgemeye ve felsefi görüye sevk eden özgürlük ve itiş, özgürlük ve birincil kabul edilen teorinin canlandırılması bakımından yeni hiçbir şey sunmaz. Husserl tıpkı teorinin ta kendisini sunar gibi bir teori özgürlüğü sunar.

Sonuç olarak, fenomenolojik indirgemenin devrimci karakterine rağmen, bu indirgemenin Husserl felsefesinde tamamladığı devrim doğal tavrın doğasıyla ve bu tavır teorik olduğu sürece mümkündür. Ve indirgemenin tarihsel rolü, onun varoluşun belli bir momentine yaptığı müdahalenin anlamı bir sorun bile değildir.

Şu halde bütün edimlerin zemininde bir temsil olduğu önermesi Husserl felsefesinin ruhu için ve görünün entelektüalist karakteri için düşündüğümüzden daha büyük bir erime sahiptir.

Ancak Husserl’de teorinin ilkselliğini olumlamakla, aynı zamanda Husserl’in esas tezinin varlığın somut yaşamdaki yerini aramaktan ibaret olduğunu da vurguladık. Bu nedenledir ki pratik ve estetik yaşam da yönelimsel bir karaktere sahiptir ve bu yaşamlar vasıtasıyla kurulan nesneler de aynı şekilde varlık alanına aittir. Ahlakın ve estetiğin kategorileri de yine aynı şekilde varlık için kurucudur ve bunların var olma ve bilinçle karşılaşma kipleri özel bir yapıya sahiptir. Elbette bu kategoriler daima bütünüyle teorik bir deneyimde temellenirler, elbette bu “değer nesnelerinin” vs. varlığının özelliği, bu kategorilerde ham bir şey bulunduğu oranda, kusursuzca sui generis değildir. Ancak Husserl düşüncesindeki bu güçlüğü ya da dalgalanmayı aşma imkânının ta kendisi pratik ve aksiyolojik yaşamın yönelimsel karakterinin olumlamasıyla birlikte verilmemiş midir?

Sartre, Blanchot, Derrida, Lyotard gibi önemli isimleri derinden etkileyen, fenomenolojiye giriş için önemli bir kaynak olarak gösterilen *Görü Teorisi*, Husserl fenomenolojisinin temel kavramlarıyla tanışmak ve Heidegger'in bu fenomenolojiye getirdiği yenilikleri anlamak için iyi bir rehber olduğu kadar Levinas'ın kendi felsefesinin kurucu unsurları hakkında ipuçları vermesi açısından da önemlidir.

“Bizi farklı varlık bölgelerindeki hakikati keşfetmeye yönelten vasıtaları belirlemek için, hakikatin özüne dair evrensel geçerliliği olan ve tamamen biçimsel bir idea yaratmak yeterli değildir. Varlık alanlarına erişebilmek için, yaklaşılan varlığın ‘anlamı’ nı önceden haber verecek bir bakışa sahip olmak gerekir.”

“Husserl’le derinlemesine ilk karşılaşmam *Levinas’ın Görü Teorisi*’ni okuyarak olmuştur, bunu hiç unutamam. Bu kitap Fransa’daki fenomenoloji çalışmalarının temelini atmıştır.”

Paul Ricoeur



www.ithaki.com.tr

facebook.com/ithakiyayin
twitter.com/ithakiyayinlari

16 TL

İnternet satış:
www.ilknokta.com



9 786053 755906