



EDMUND HUSSERL
Fenomenoloji Üzerine
Beş Ders

Giriş ve Çeviri
Harun Tepe

BilgeSu

FENOMENOLOJİ ÜZERİNE BEŞ DERS

Edmund Husserl

BilgeSu

**Fenomenoloji Üzerine
Beş Ders
Die Idee der Phänomenologie
fünf Vorlesungen
Edmund Husserl**

giriş ve çeviri
Harun Tepe

ISBN 978-9944-795-23-4
Felsefe: 13

© BilgeSu Yayıncılık

1. Baskı, 2010 (1000 adet)

Binektaş Sok 24/1
Küçükesat-Ankara
Tel : 312. 425 93 76
Faks : 312. 425 93 77
e-mail: bilgesu@bilgesuyayincilik.com.tr

Kapak
Ali İmren

Dizgi
Turgut Kaya
Tel: 312 468 36 94

Baskı
Özkan Matbaacılık
Tel: 312. 395 48 91

FENOMENOLOJİ ÜZERİNE BEŞ DERS

Edmund Husserl

**Giriş ve Çeviri
Harun Tepe**

BilgeSu
Ankara 2010

İçindekiler

Giriş	VII
Derslerde İzlenen Düşünce Çizgisi	1
A. Fenomenolojik Bakışın Birinci Basamağı	1
B. Fenomenolojik Bakışın İkinci Basamağı	4
C. Fenomenolojik Bakışın Üçüncü Basamağı	8
Birinci Ders	13
– Doğal Bakış ve Bilim – Felsefî (refleksiyonlu) Bakış	
– Doğal Bakışta Bilgi Refleksiyonunun Çelişkileri – Hakikî	
Bilgi Eleştirisinin Çifte Ödevi – Bilgi Fenomenolojisi Olarak	
Hakikî Bilgi Eleştirisi – Felsefenin Yeni Boyutu; Bilim Karşı-	
sında Felsefenin Kendine Özgü Yöntemi	
İkinci Ders	23
– Bilgi Eleştirisinin Başlangıcı: Her türlü Bilginin Sor-	
gulanması – Descartes'ın Kuşku Yönteminden Hareketle	
Saltık Kesinlik Temelinin Bulunması – Saltık Verilmişlikler	
Alanı – Tekrar ve Tamamlama; Bir Bilgi Eleştirisinin Olanak-	
lılığına Karşı Çıkan Tanıtlamanın Çürütülmesi –Doğal Bilgi-	
nin Bilmecesi: Aşkınlık – İki İçkinlik ve Aşkınlık Kavramının	
Ayrılması – Bilgi Eleştirisinin İlk Sorunu: Aşkın Bilginin Ola-	
naklılığı – Bilgikuramsal İndirgemenin İlkesi	
Üçüncü Ders	35
– Bilgikuramsal İndirgemenin Gerçekleştirilmesi: Her tür	
Aşkınlığın Bir Yana Bırakılması – Araştırmanın Konusu: Saf	
Fenomenler – Saltık Fenomenlerin “Nesnel Geçerliliği” So-	
rusu – Tekil Verilmişliklerle Sınırlanmanın Olanaksızlığı; Öz	
Bilgisi Olarak Fenomenolojik Bilgi – “A priori” Kavramı-	
nın İki Anlamı	
Dördüncü Ders	45
– Yönelimsellikle Araştırma Alanının Genişletilmesi	
– Genel Olanın Kendi Kendine Verilmişliği; Öz Çö-	
zümlemesine İlişkin Felsefî Yöntem – Apaçıklık Duy-	
gu Kuramının Eleştirisi; Kendinde Verilmişlik Olarak	

Apaçıklık -Reel İçkinlik Alanıyla Sınırlı Kalmama;
Konu: Tüm Kendinde Verilmişlik

Beşinci Ders	55
– Zaman Bilincinin Kuruluşu – Özün Apaçık Verilmişliği Olarak Özün Kavranılması; Tekil Özlerin ve Genellik Bilin- cinin Kuruluşu – Kategoriyel Verilmişlikler – Sembolik Düş- ünülen Olarak Varolan – En Geniş Çerçevesiyle Araş- tırma Alanı: Bilgide Nesnenin Farklı Kiplerinin Ku- ruluşu; Bilgi ve Bilgi Nesnesinin Karşılıklı İlişkisi So- runu	
Ekler	65
Ek I	65
Ek II	67
Ek III	69
Metinde Geçen Eski Yunanca ve Latince Terimlerin Türkçeleri	70
Metinde Sıkça Geçen Önemli Kavramlara İlişkin Açıklamalar	71
Husserl’in Husserliana Dizisinde Yayımlanan Tüm Yapıtları	75

GİRİŞ

Edmund Husserl (1859-1938) hiç şüphesiz 20. yüzyılın en önemli filozoflarından biri. Fenomenoloji denilince akla hemen Husserl adı gelmekte; Franz Brentano'nun başlattığı fenomenolojinin asıl kurucusu ve temsilcisi olarak hep onun adı geçmekte. Fenomenoloji yüzyılımızın özellikle ilk yarısında çok etkili olmuş, dönemin birçok ünlü düşünürü fenomenolojik bakıştan etkilenmiş, kimilerinin yazılarında bu bakışın derin izleri görülürken, kimileri çalışmalarını nitelemeye "fenomenolojik" sıfatını kullanmıştır.¹ Günümüzde de fenomenoloji, yüzyılımızın ikinci yarısında çözümleyici ve pozitivist felsefenin egemenliğine karşın, varlığını ve etkinliğini sürdürmeyi başaran bir iki felsefe akımından birisi olmuştur.

Fenomenoloji üzerine konuşmak ya da yazmak –bunu Husserl fenomenolojisiyle sınırlasak da– güç bir iştir. Her fenomenoloji yazısı kimi güçlükleri aşmak zorundadır. Bu güçlükler, hem fenomenolojinin nesne alanının yapısından hem de fenomenolojik bakışın geçirdiği değişimlerden kaynaklanmaktadır. Bilen öznenin kendisine yönelerek, kendi bilme edimlerini nesne edinmesinin, öznenin kendi saf bilincini, kendini oluşturan bilgi edimlerini çözümlemesinin, bilen özneyi kimi güçlüklerle karşı karşıya bırakacağı açıktır. Öte yandan Husserl fenomenolojisinin, hep aynı kalan bazı yanlarına karşın, önemli değişiklikler geçirdiği de iyi bilinmektedir. Husserl'in 1900- 1901'de

¹ Bunlar arasında *Wesen und Formen der Sympathie* (Türkçesi *Duygudaşlığın Özü ve Biçimi* olan bu yapıtın ilk adı *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß*'tır) ve *Der Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik*'in (Etikte Biçimcilik ve İçerikli Değer Etiği) yazarı olan Max Scheler; ilk temel yapıtı *Sein und Zeit* (Varlık ve Zaman), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*'da yayımlanan Heidegger ile alt başlığı Bir Fenomenolojik Ontoloji Denemesi olan *L'Être et le Néant*'ın (Varlık ve Hiçlik) yazarı J. P. Sartre sayılabilir.

yayımlanan *Logische Untersuchungen* (Mantık Araştırmaları) adlı yapıtında ortaya koyduğu görüşlerini, ilk cildi 1913 yılında yayımlanan *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Saf Bir Fenomenoloji ve Fenomenolojik Felsefeye İlişkin Düşünceler) adlı ikinci büyük yapıtında önemli ölçüde değiştirdiği; bu görüşlerinde de yaşamının sonlarına doğru önemli değişiklikler olduğu, 1936 yılında yayımlanan *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental Phänomenologie* (Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transzendental Fenomenoloji) adlı yapıtının bu son değişiklikleri yansıttığı görülmektedir. Bunun da ötesinde *Mantık Araştırmaları*'nın 1. ve 2. cildi arasında bile kimi görüş farklılıklarının olduğu,² hatta Husserl'in birçok yapıtında şiddetle eleştirdiği Psikolojizme, kimi yazılarında (örneğin *Aritmetik Felsefesi* ile *Mantık Araştırmaları*'nın ikinci cildinde) kendisinin de düştüğü söylenebilmektedir. Tüm bu nedenlerle iki Husserl'den ya da Husserl'in farklı dönemlerde savunduğu farklı görüşlerden söz edilmektedir. Bu durum, onun üzerine yazılan her yazıyı, şu soruyla karşı karşıya bırakmaktadır: Hangi Husserl sunumun merkezinde yer alacak ya da Husserl hangi dönemdeki görüşleriyle ele alınacaktır?

Bu yazı kendisini Husserl'e ve fenomenolojiye kısa bir giriş yapmakla sınırlamaktadır. Bu da öncelikle fenomenolojinin ana çizgileriyle ortaya konulması biçiminde olacaktır. Husserl fenomenolojisinin geçirdiği değişimin ayrıntılı bir biçimde tartışılması bu yazının sınırlarını aşmaktadır. Bununla birlikte, Husserl'i yalnızca ilk ya da son dönemdeki görüşlerine dayanarak aktarmanın da yanlış olacağı düşünülerek, orta bir yol tutulmuş, Husserl'in görüşleri, ilk temel yapıtı olan *Logische Untersuchungen*'den son temel yapıtları sayılan *Krisis* ve *Cartesianische Meditationen*'e çizgisel bir biçimde sunulmaya çalışılmıştır. Bunu yaparken, Husserl fenomenolojisinin temel kavramlarının da okuyucuya aktarılmasına özen gösterilmiştir.

² O. Becker, "Die Philosophie Edmund Husserls", *Husserl*, H. Noack (Der.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1973, s. 136.

1. Husserl: Yaşamı ve Yapıtları

Husserl 8 Nisan 1859'da Prossnitz'de doğar. 1876'da Leipzig'de üniversite eğitimine başladığında, felsefe onun asıl ilgi alanı değildir; o daha çok sağın bilimlere, fizik, matematik ve astronomiye ilgi duymaktadır. Felsefe de okuduğu disiplinler arasındadır. Husserl 1878'den sonra eğitimini Berlin'de sürdürür. Burada zamanın ünlü matematikçilerinden olan Kronecker ve Weierstrass'ın öğrencisi olur. 1882/83 Kış Dönemi'nde varyasyon hesapları üzerine yazdığı doktora teziyle Viyana'da doktora-sını verir. Bu onun matematikte ilk önemli yapıtıdır. Başarısı ona Weierstrass'tan yanında çalışma teklifi almasını sağlar. Teklifi kabul ederek bir süre Berlin'de çalışırsa da, matematik üzerine çalışmalarını keserek 1884'te tekrar Viyana'ya döner. Onu tekrar Viyana'ya çeken kişi ise Franz Brentano'dur. 1884-1886 yılları arasında Brentano'nun yanında kalarak, felsefe bilgilerini geliştirir. Psikoloji ve felsefe, bu dönemde onun asıl ilgi alanını oluşturmaktadır. 1886/87'de Halle'de "*Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen*" (Sayı Kavramı Üzerine. Psikolojik Analizler) adlı doçentlik teziyle Carl Stumpf'un yanında doçent olur. Husserl Halle'de 1901 yılına kadar çalışır. 1900-1901'de ilk büyük yapıtı olan iki ciltlik *Logische Untersuchungen*'in (Mantık Araştırmaları) yayımlanmasından sonra, 1901'de Göttingen Üniversitesi'nden aldığı teklif üzerine bu üniversiteye gider. Profesör kadrosunu (Ordinaryus Prof.) ise ancak 1906'da, 47 yaşındayken alır. 1907 yılında yazdığı, burada çevirisini sunduğumuz, *Fenomenoloji Tasarımı. Beş Ders* ile 1911 yılında Logos dergisinde yayımlanan *Kesin Bilim Olarak Felsefe*'de fenomenolojik düşüncenin ya da transzendenal fenomenolojinin temellerini atar. Fenomenolojinin ve fenomenolojik yöntemin ana unsurlarından birisi olan fenomenolojik indirgeme (*phänomenologische Reduktion*) düşüncesi-nin tüm açıklığıyla serimlendiği yer ise birinci kitabı 1913 yılında yayımlanan *Saf Bir Fenomenolojiye ve Fenomenolojik Felsefeye İlişkin Düşünceler* (kısaca *Ideen I* diye anılır) olur. *Ideen I* Husserl'in Münih ve Göttingen üniversitelerinden diğer fenomenologlar –onun

öğrencisi olan Adolf Reinach, Münihli filozoflar Moritz Geiger, Alexander Pfänder ile o sıralar Berlin’de ders veren Max Scheler, Husserl’in ilk asistanı olan Edith Stein, Polonyalı filozof Roman Ingarden, Çekoslovak Jan Patocka, İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra ABD’de hocalık yapan Aron Gurwitsch ile Alfred Schütz ilk akla gelenlerdir– ile birlikte çıkarmaya başladıkları *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologischen Philosophie* dergisinin ilk sayısında yayımlanır.³

1916 yılına kadar Göttingen’de çalışan Husserl, 1916’da Rickert’ten boşalan kadroya atanarak Freiburg Üniversitesi’nde çalışmaya başlar. Onun son çalıştığı yer de Freiburg Üniversitesi olur; 1916 yılından kendi isteğiyle emekli olduğu 1928 yılına kadar orada, kürsü sahibi profesör olarak çalışır. 1927’de *Encyclopaedia Britannica*’nın fenomenoloji maddesini yazar; 1928’de Edith Stein’in onun ders ve araştırma notlarından oluşturduğu ve Heidegger’in yayıma hazırladığı *İç Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine Dersler*, 1929’da ise *Formal ve Transzendental Mantık* yayımlanır. Onun 1929 yılında Paris Sorbonne Üniversitesi’nde verdiği iki uzun konferansın geliştirilmesinden oluşan *Descartesçi Meditasyonlar* önce Fransızca yayımlanır (1931’de –bu kitabın Almanca baskısı Husserliana’nın ilk cildi olarak ancak 1950’de yayımlanır). Ölümünden önce son yayımlanan kitabı ise, onun fenomenolojisinde köklü bir dönüşüm olup olmadığı bugün de tartışılan, Belgrad’da yayımlanan *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transzendental Felsefe* (aslında yayımlanan bu kitabın tümü değil, ilk iki bölümüdür; kitabın tümü ancak 1954’te Husserliana dizisinin VI. cildi olarak yayımlanır) olur.

Husserl 27 Nisan 1938’de Freiburg’da öldüğünde, kürsüsü onun 1919-1923 tarihleri arasında asistanlığını yapmış olan Heidegger’e verilir. (İlk önemli kitabını (*Sein und Zeit*’ı) hocası Husserl’e adayan, ama bu adama yazısını 5. baskıda çıkaran ya da

³ *Ideen I* bir yandan da Husserl ile diğer fenomenologlar arasındaki yol ayrımının da başlangıcını oluşturur. Birçokları Husserl’i öznelciliğe ve idealizme kaymakla suçlayarak ondan uzaklaşırlar.

çıkarılmasına izin veren⁴ Heidegger'in hocasıyla ilişkileri hep tartışma konusu olmuştur.) Husserl, hayatının son yıllarında Yahudi kökenli olmasından dolayı Nazilerin baskılarıyla karşı karşıya kalmış, kendisine yayın ve ders verme yasağı konmuş; ölümünden sonra da unutulması için çaba gösterilmiştir. Bu nedenle Husserl, uzun yıllar boyunca Almanya dışında daha çok bilinen ve sevilen bir filozof olmuştur. Bugün de, Husserl'e olan ilgi eskiye göre artmış olsa da, bu durumun bir ölçüde sürdüğü söylenebilir sanırım.

Husserl öldüğünde arkasında çok sayıda (yaklaşık 45 000 sayfa) yayımlanmamış yazı bırakır. Yaşadığı sürece yayımlanabilenler, yazılarının çok küçük bir bölümünü oluşturmaktadır. Ölümünden sonra bu yayımlanmamış yazıları Nazilerin eline düşmekten, Belçikalı Fransisken Papaz Hermann Leo Van Breda –maceralı bir biçimde– kurtarıp, 1939'da Belçika'daki Louvain Üniversitesi'nde Husserl Arşivi'ni kurarak onları 1950'den itibaren, daha sonraki yıllarda Köln'de ve Freiburg'da kurulan Husserl Arşivleri ile birlikte, Husserliana adı altında yayımlamaya başlar. Bu yazıların "Husserliana" dizisinde yayımlanması bugün de sürmektedir.

II. Mantık Araştırmaları'ndan (1900-1901) Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transzendental Fenomenoloji'ye (1936) Husserl Fenomenolojisi

1. Mantık Araştırmaları (*Logische Untersuchungen-LU*)

Husserl'in ilk felsefe yapıtı 1891'de yayımlanan *Aritmetik Felsefesi* sayılsa da, Husserl'in fenomenolojinin temellerini attığı

⁴ Heidegger ölümünden sonra yayımlanmak koşuluyla *Der Spiegel*'e yaptığı açıklamalarda, kitabın yayımlanmasının tehlikeye girmesi, hatta tümüyle yasaklanma tehlikesinin belirmesi üzerine yayıncı Niemeyer'in önerisine uyarak bunu yaptığını, ancak yapının 38. sayfasında yer alan bir dipnotta, ithafın nedenini açıklayan, Husserl'e teşekkürlerini dile getiren yazının korunması koşuluyla buna izin verdiğini söyler (*Profesör Heidegger, 1933'te Neler Oldu*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 1993, s. 20).

ilk ana yapıtı, yukarıda da değinildiği gibi, 1900/01 yıllarında iki cilt olarak yayımlanan *Logische Untersuchungen* (LU) olur. Daha 1891'de yayımlanan ilk felsefe yapıtı olan *Aritmetik Felsefesi*'nde mantığının ve fenomenolojisinin temel ilkelerini geliştirmeye başlamış olmasına karşın, Husserl'in kendi düşüncesi-nin olgunluk kazandığı ve ona ün kazandıran yapıtı LU olur. (Bu yapıtın yayımından sonra Göttingen'de onun öğrencileri ile arkadaşlarından oluşan, "Göttingen Fenomenoloji Okulu" denilen bir grup oluşur. Buna koşt olarak Münih'te de bir fenomenoloji çevresi oluşur. Husserl 1913'te Münihli filozoflar Moritz Geiger ve Alexander Pfänder, o sıralarda Berlin'de ders veren Max Scheler ve Göttingen'den öğrencisi olan Adolf Reinach ile birlikte, fenomenoloji çalışmalarının toplandığı yıllıkı, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*'u yayımlamaya başlar. Kendisinin *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie* adlı yapıtının birinci cildi ile Max Scheler'in *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*'i, Martin Heidegger'in *Sein und Zeit*'i, Jean-Paul Sartre'in *Varlık ve Hiçlik*'i ile Maurice Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi* ilk kez bu yıllıkta yayımlanır.)

Saf Mantığa Prolegomena (*Prolegomena zur reinen Logik*) başlığını taşıyan LU'nun ilk cildi, büyük oranda çağın etkili düşünce akımlarından olan Psikolojizmin eleştirisidir. İlk 10 derste Psikolojizmin eleştirisi yapıldıktan sonra, ancak 11. derste saf bir mantık düşüncesi geliştirilmeye girişilir. (Ne var ki Husserl'in kendisi de daha bu yapıtının ikinci cildinde birinci ciltte şiddetle eleştirdiği Psikolojizme düşmekle suçlanacaktır.⁵) Psikolojizmin ya da mantıksal psikolojizmin eleştirisi, Husserl için, yalnızca bir karşı çıkış değil, aynı zamanda yeni bir saf mantığın kurulması yolunda atılması zorunlu bir adımı oluşturmaktaydı. Bu eleştiriyle, mantık ve bilgi kuramı arasındaki kendine özgü bağlantı belirginleşerek, ikisini yeni bir temellendirmede

⁵ O. Becker, "Die Philosophie Edmund Husserls", a.g.y., s. 136.

birlikte ele almanın zorunluluğu ortaya çıkmaktaydı.⁶

Psikolojizm, düşünülen genelin varlığını, düşünmenin olgusal bilinç akışına indirgemektedir. Böylece mantığı psikolojik temelli ele alarak, psikolojiyi de felsefenin yerine koyarak, onu temel bilim olarak görmektedir. Buna karşılık Husserl, düşünmemize kurallarını veren genel olanın, olgusal ve deneysel olarak kavranabilen öznel bilgi durumlarının değişmelerinden bağımsız olduğunu; “nesnel”, “kendinde varlığa” sahip olduğunu söyler.⁷ Mantıksal-matematiksel varlığın nesnelliği, öznel yaşantılardan bağımsızlığı vurgulanarak, mantık psikolojinin egemenliğinden kurtarılmaya çalışılır. Daha önce *Philosophie der Arithmetik*’te kendisinin de savunduğu, matematik ve mantığın psikoloji temelli olmasına, Husserl burada şiddetle karşı çıkar. Ona göre, hiçbir matematikçi kendi nesnesini fiziksel olgular gibi ele alamaz. Sayılar, sayma edimi ruhsal olgular gibi zamansal belirlenim taşımazlar. Onlar aynı zamanda, onları tasarımıyan tasarımlardan da farklıdır.⁸ “Beş sayısı, benim ya da başka birisinin beşe kadar sayması değildir, benim ya da başka birisinin beş tasarımı da değildir” (*Prolegomena*, s. 170).⁹ Böylece sayı, bir yandan zamansal-psikolojik bir varlığa sahip olan sayma ediminden ayrılırken, diğer yandan da onun tasarımıyla, ideal-zaman üstü varlığının farklılığı gösterilmeye çalışılmaktadır. Sayılar ideal nesneler olmalarına karşın, onların bilinmeleri sayma, apaçık yargı verme ve ideleştirme edimleriyle mümkün olmaktadır.

Mantık yargılarının apaçıklığı belli koşullara dayanmaktadır. Bu koşulların araştırılması psikolojinin işidir. Psikoloji ise

⁶ Elisabeth Ströker, *Husserls transzendente Phänomenologie*, s. 16.

⁷ Klaus Held (Der.), *Die phänomenologische Methode*, Ausgewählte Texte I, “Einleitung”, s. 20-21.

⁸ Paul Janssen, *Edmund Husserl*, s. 35.

⁹ Husserl’in yapıtlarından yapılan alıntılarda, aksi belirtilmedikçe alıntı Husserliana’dan yapılmış olup, sayfa numaraları da bu basıma göre verilmiştir.

yalnızca “belirsiz deneysel genellikler”i araştırabilir, “kesin içerikli bilgiler”i değil. Ama bu “psikolojik”, “dış”, “deneysel” koşulların temelinde de “ideal koşullar” a dayalı olan “yargı apaçıklığı” yer alır.¹⁰ Apaçıklığın iki koşulundan birincisi (psikolojik koşul), ruhsal varlık türlerinin kuruluşuna ilişkindir; ikincisi ise “ideal yasa” ya ilişkin bir koşul olarak her olası bilinç için geçerlidir (LU I, s. 187).

Her türlü bilimin olanaklılığının en genel ve biçimsel koşullarının bilimi olarak görülen ya da kurulmaya çalışılan bilim, bu nedenle psikoloji değil, saf mantıktır. Saf mantığın yasaları ve onun analitik doğruları, bilimin olanaklılığının *a priori* koşulları ise, onlar aynı zamanda bilginin ideal-nesnel koşulları olarak da anlaşılabilirler.¹¹ Husserl’in ortaya koymaya çalıştığı, bilginin nesnel geçerliliğinin, onun temel ilkelerinden hareketle nasıl kavranabileceğidir. Başka bir ifadeyle, Husserl’in yaptığı, en başından itibaren saf mantığın ve bilgi kuramının yeni bir temellendirilmesidir. Ama bu, saf mantığın yanında bir de bilgi kuramının temellendirilmesi yapılıyor biçiminde anlaşılmamalıdır. Yapılmaya çalışılan bütün olarak bilgiye yeni bir temelin bulunmasıdır; bu, saf mantığın da diğer bilimlerin de dayanması gereken temel olacaktır.¹²

Bilincin Yönelimselliği: *Mantık Araştırmaları*’nın ikinci cildi bu temelin yapısını ortaya çıkarmaya girişir. Her türlü bilme ediminin yapısının açınlanması, bilinç edimlerinin “yönelimsellik”inin (*Intentionalität*) çözümlenmesi bunların başında gelir. Kendisinden anlamlı bir biçimde söz edebileceğim her şeyin bana verilmiş olması lazımdır. Algılama, duyumsama, arzulama, sevmeye, inanma edimlerinde, bilinç işlemleriyle kendisiyle bağlantı kurabileceğim şey bana bir biçimde verilmiş olmalıdır. Bu anlamda, her bilinç ediminde bir “nesne”yle bağlantı ku-

¹⁰ O. Becker, a.g.y., s. 138.

¹¹ Ströker, a.g.y., s. 18.

¹² Ströker, a.g.y., s. 23.

rulmaktadır ya da her bilinç ediminin yöneldiği bir “nesne” vardır. Her algılamada algılanan bir şey, her duyumsamada duyumsanan bir şey, her düşünmede düşünülen bir şey, her sevmeye sevilen bir şey vardır. Her bir edimin yöneldiği, bağlantı kurduğu “bir şey” vardır. Husserl bilinç edimlerinin bu yapısını hocası Brentano’dan (onun da Skolastik Felsefe’den) aldığı bir sözcükle, “yönelimsellik” sözcüğüyle adlandırır: Bilinç “yönelimsel”dir, yani o edimlerinin her birinde hep bir şeyin bilincidir.¹³

Bilincin bir şeyin bilinci olabilmesi için, öncelikle onun söz konusu “şeyi” görüsel olarak görünebilir hale getirebilme gücünün bilincinde olması gerekir. Bilincin bir nesneye yönelimi, şeyle kurulan durağan bir ilişki değildir. Yönelimsel bilinç, her türünde, deneylenenin görüsel bir biçimde kendisine sahip olmaya çalışır; apaçıklığa ulaşmaya çalışır. Bu bilincin amacıdır (*telos*). Bu anlamda her türlü bilinç yaşantısı, “teleoloji” yasası altında toplanabilir.

Husserl’in bu yönelimsel bilinç kavramında ikinci bir noktanın daha altının çizilmesi yerinde olur: Bilinç, denizin içinde taşıdığı maddeleri bıraktığı boş bir kumsal gibi, istenilen her şeyin kendisine bırakıldığı bir yer, istenilen şeyin doldurabileceği bir kap değildir. Tam aksine bilinci oluşturan çeşitli türden edimlerdir (*Akten*). Edimler de, bilincin kendilerine ilişkin olduğu nesneler olmaksızın var olamayacaklarına göre, yönelimsel bilincin nesneyle ilişkiyi kendisinde taşıdığı söylenebilir.¹⁴

2. Kesin Bilim Olarak Felsefe (*Philosophie als strenge Wissenschaft*)

1902-1912 yılları arasında Husserl, *Logos* dergisinde (1911, Cilt 1) yayımlanan “Kesin Bilim Olarak Felsefe” yazısı dışında önemli bir şey yayınlamaz. Bu yazının başlığı, “şeylerin kendi-

¹³ Held, a.g.y., s. 23.

¹⁴ Held, a.g.y., s. 24-25.

sinel” ifadesi gibi Husserl felsefesini nitelemek için kullanılan bir ifade olur. Felsefenin kesin bir bilim olarak yeniden yapılandırılması, Husserl felsefesinin ana ereklerinden birisi olarak kalır hep. Husserl *Kesin Bilim Olarak Felsefe* başlığını taşıyan bu yazısına, tüm bilimlerin en yükseği, en kesini olmak isteyen felsefenin henüz bilim bile olmadığını söyleyerek başlar. Felsefenin nesnel geçerli bir biçimde hiçbir şey öğretememesi de bunun bir kanıtıdır. Husserl’e göre Kant’ın “felsefe değil, ancak felsefe yapmak öğrenilebilir” sözü de bunun bir kanıtıdır. Ona göre bu ifade felsefenin bilim olmamasının itiraf edilmesinden başka bir şey değildir. Bırakın felsefenin tam bir bilim, en kesin bilim olmasını, felsefe bilim olarak henüz başlamamıştır bile; çünkü felsefe bir parça olsun nesnel olarak temellendirilebilen kuramsal bir içeriğe sahip değildir.

O halde felsefe tarihsel “en yüksek ve en kesin bilim olma” savına uygun bir biçimde yeniden yapılandırılmak durumundadır. Bu yapılandırma ise, daha önceki kimi filozoflarda olduğu gibi, doğa bilimlerini ve matematiği model alarak yapılabilecek bir şey değildir Husserl’e göre. Onların bilim oldukları kuşku duyulamayacak kadar açık bir gerçek olmakla birlikte, onların da eksikleri vardır. Ayrıca onların sahip oldukları türden nesnellik, “sonuçlardan hareketle yapılacak çürütmeye dayalı bir eleştiriyle” kazanılamaz; bunun için “temellere ve yöneme ilişkin pozitif” bir eleştiriye gereksinim vardır. Bu ise, her türlü bilginin kaynağına, bilen özneye, bilince geri gidilmesini gerektirmektedir. Her bilginin temelinin, bilincin ana yapısının araştırılması, Husserl’in verdiği adla “bilincin fenomenolojik çözümlemesi”, yapılması gereken budur. Husserl’e göre temel bilim, bu nedenle, bilinç fenomenolojisi, “bilinci doğallaştıran” deneysel psikoloji değil.

“Bilinç fenomenolojisi” ise önce her türlü hazır bilginin bir yana bırakılmasını, fenomenolojik indirgemeyi gerektirmektedir. Husserl daha *Mantık Araştırmaları*’nda “önkoşulsuzluk (*Voraussetzungslosigkeit*) ilkesi”nden söz etmekte (Husserliana

XIX. sayı 1. cilt, s. 24), yeni bir başlangıç için her türlü bilginin bir yana bırakılmasını istemektedir. Çünkü felsefe ve bilimler, bilmeye ilişkin uydurma kuramlarıyla bilmenin kendisinin ne olduğunu tanımaz hale getirmişlerdir. Bu nedenle fenomenolojinin bir “yansız araştırmalar alanı” oluşturması gerektiği söylenmektedir (Husserliana XIX. sayı 1. cilt, s. 6). Fenomenoloji bu temel tutumuyla diğer bilgilerin geçersiz olduğunu savlamaz; yapılmak istenen sadece fenomenolojik çözümlemede onları kullanmamadır.¹⁵

Husserl’in “önyargısızlık ilkesi”, her türlü hazır bilginin bir yana bırakılarak “şeylere!” (*Zu den Sachen selbst!*) dönme çağrısı yapılması, kimilerince “nesneye geri dönme”, felsefenin içine düştüğü öznelcilikten kurtulması olarak anlaşılmış, öznelciliğe karşı çıkan bir nesnelcilik akımının doğmasına yol açmıştır. Ne var ki Husserl’in psikolojizme karşı çıkışı bu anlamda bir öznelcilik karşıtlığı olarak anlaşılamaz. Bunu, onun son dönem yapıtlarından olan *Formalen und transzendentalen Logik*’te açıkça görebileceğimiz gibi, daha ilk döneminde *Mantıksal Araştırmalar*’ın 5. ve 6. Bölümleri’nde ya da *Ideen*’de de görebiliriz. Gerçekten Husserl de “şeylerin kendilerine” gitmekten söz eder, ama şeyler bilinçte varolan, yalnızca “görüşel kendinde verilmişliğin öznel yapısında görünüşe gelen” şeylerdir. Bu yapı ise insan bilincinde bulunmaktadır. Böylece yüzyılımızın başından beri saf bilinç Husserl fenomenolojisinin araştırma nesnesini oluşturur, ama ilk kez *Ideen*’de bir program olarak ortaya çıkar.¹⁶

3. Saf Bir Fenomenolojiye ve Fenomenolojik Felsefeye İlişkin Düşünceler (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*)

İlk bölümü, yeni kurulan *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* dergisinin ilk sayısında yayımlanan

¹⁵ Ströker, a.g.y. s. 29.

¹⁶ Held, a.g.y., s. 22.

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (kısaca *Ideen*), Husserl'in yalnızca sayfa sayısıyla değil, içeriğiyle de en kapsamlı yapıtıdır. Daha önceki çeşitli yazılarında değinilen konuları, en başta da fenomenolojinin temel yöntemi olan "fenomenolojik indirgeme"nin sistematik bir sunumunu bu kitapta buluruz. Aslında LU'nun yayımlanmasından birkaç yıl sonra filizlenmeye başlayan "saf ve transzendental fenomenoloji" düşüncesi de bu yapıtta tam ifadesini bulur. Bu yapıt, bir anlamda, transzendental fenomenolojinin işlendiği, temellendirildiği yerdir.

Transzendental Fenomenoloji: Kesin bilim olmak isteyen fenomenoloji, diğer dünyaya ilişkin bilimlerden tümüyle başka bir anlamda bir "dünya bilimi" olmak zorundaydı; o, öteki bilimlerin bilgilerini onların yapabileceğinden başka türlü ve daha derin temellendirmekle yetinemezdi, o kendisini de temellendirmek ve kendini temellendirme olarak kendini de eleştirel bir biçimde doğrulamak durumundaydı. Bu anlamda transzendental fenomenoloji, felsefenin temel bilimi olmak zorundaydı.¹⁷ Felsefi temel bilim olarak da transzendental fenomenoloji, diğer bilimler gibi yalnızca sorularını ortaya koyup sınırları çizilmiş, kontrol edilebilir bir yöntemle onları işlemekle yetinemezdi. Onun bundan daha fazlasına gereksinimi vardı. Transzendental fenomenolojinin kesinliği, tüm bunların ötesinde, onun daha ötesine geçilemeyen, bu nedenle saltık son verilmişlikler ya da –Husserl'in daha sonraları sıkça kullandığı bir ifadeyle– "saltık başlangıçlar" diye adlandırılan kaynaklara, köklere, temellere ulaşmasında yatıyordu.¹⁸ Bilim olarak fenomenoloji, hakikî başlangıçların, kökenlerin, *rizomata pantonların* bilimidir. Radikallere ilişkin bir bilim de işlemlerinde radikal olmak zorundadır –hem de her bakımdan ("Kesin Bilim Olarak Felsefe", *Logos* cilt 1, s.340).

¹⁷ Ströker, a.g.y., s. 56.

¹⁸ Ströker, a.g.y., s. 57.

Fenomenolojinin Temel Yöntemi Olarak Fenomenolojik İndirgeme: Husserl bu yöntemi biribiriyle kesişen iki temel ayırmadan yola çıkarak açıklamaya çalışır: Olgı (*Factum*)-Öz (*Eidos*) ve Real-İrreal. “Saf ve transzendental fenomenoloji” ne olgularla ilgilenir, ne de real olanla ilgilenir; o, bizim “doğal bakışla” karşı karşıya olduğumuz real olguları iki açıdan indirger: ilkin “*eidetik*” olarak, ikincileyin “transzendental” olarak; yani o ilk aşamada onları *eidolar* yapar, ikinci aşamada ise “saf bilinçte” “transzendental fenomenler”.¹⁹

Bilgi fenomenolojisi için bilgiye ilişkin geçerlilik savlarının anlamı açık olmadığından, bu nedenle de her türlü bilgi sorgulama konusu olduğundan, fenomenoloji herhangi bir hazır bilgiyle yola çıkamaz; fiziksel, psikolojik, toplumsal ya da tinsel verilmişliklere başvuramaz. Tüm varolanların bilgisi onun için tartışmalıdır. Bu nedenle fenomenolojik bilgi eleştirisi yolunu kimi indirgemelere başvurarak açmaya, fenomenoloji için bir araştırma alanı yaratmaya girişir. Bunun için hem bilimlerin ortaya koyduğu her çeşit bilginin, hem de felsefenin ortaya koyduğu boş görüşlerin bir yana bırakılması gerekmektedir. Husserl önce bunu bilgikuramsal indirgeme olarak adlandırır (*Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s. 66); daha sonraları ise transzendental fenomenolojik indirgeme, ama aynı zamanda fenomenolojik indirgeme veya transzendental indirgeme olarak da adlandırır.²⁰

“Saf” olana, “özler”e ulaşabilmek için öncelikle “doğal tavır alma”nın, “doğal tavır almanın genel savı”nın “ayraç içine alınması”, bir yana bırakılması gerekmektedir. “Doğal tavır almanın genel savı”, benim de içinde yaşadığım dünyanın, benim dışımda, benim ona ilişkin söylediklerimden bağımsız bir gerçeklik olarak varolduğudur. İnsanlar hep bir çevre içinde yaşamakta, bu çevrede farklı biçimlerde algılanan çeşitli nesneler bulunmaktadır. “Doğal tavır alma” bu nesneleri, etrafımda yer alan şeyleri olduğu gibi, naif bir biçimde görmedir; bu bizi ku-

¹⁹ Becker, a.g.y., s. 154-155.

²⁰ Ströker, a.g.y., s. 65.

şatan yalın gerçekliğin varlığının dile getirilmesi ise “doğal tavır almanın genel savı”dır (*Ideen I*, s. 53). Transzendental indirgeme bu tavır almanın “köklü bir biçimde” değiştirilmesiyle gerçekleşir; “doğal tavır almanın genel savı”nın, dünyanın varlığının “ayraç içine alınması”yla, “bir yana bırakılması”yla, dünyanın varlığına ilişkin “yargı vermekten geri durma”yla (*epokheyle*) gerçekleşir. Bu “dünyaya ilişkin her türlü varlık inancının ayraç içine alınması”, “her türlü varlık bildiren yargı vermekten geri durma”dır. Yaptığım “dünyanın varlığının yadsınması” değildir, öyle olsaydı Sofist olurdu; onun varlığından kuşku da duymuyorum, öyle olsaydı Şüpheci olurdu; ama zamansal-uzamsal varolana ilişkin her türlü yargı verme yolunu kapatan fenomenolojik *epokhe*yi gerçekleştiriyorum” (*Ideen I*, s. 54-56).

Saf Ben: Bu *epokhenin* bana sağlayabileceği nedir? Eğer tüm dünya, benim kendi deneysel varlığım, kendi deneysel Benim de içinde olmak üzere, ayraç içine alınmış, bir yana bırakılmışsa geriye ne kalır? Bu indirgmeden geriye kalan “artık” (*Residuum*) yeni bir varlık alanıdır, kendinde “saf bilinç”in oluşturduğu bir varlık alanıdır. Bu alana ancak *epokheyle*, *epokhe* gerçekleştirildikten sonra girmek mümkün olmaktadır.²¹ Böylece bilincin, kendi saltık varlığında fenomenolojik ayrıca almadan etkilenmeyen bir kendinde varlığa sahip olduğu dile getirilmiş olmaktadır (*Ideen I*, s. 57-59). Fenomenolojinin araştırma alanı işte bu varlık alanı, yani “saf bilinç”tir; başka bir deyişle “saf Ben”dir. “Saf Ben” ise yönelimsellik taşıyan “saf bilinç” yaşantıları akışında, yaşantı olarak bulunan bir şey değildir. Öyle olsaydı yaşantıların kendisiyle birlikte ortaya çıkıp yok olurdu. “Saf Ben” her yaşanan yaşantıda bulunan, her düşünenle düşünülen şeye ulaşan, her yaşantıda aynı kalan şeydir. Hiçbir yaşantının zorunlu olarak sürekli olması gerekmez, ama saf Ben ilke olarak zorunlu olandır; çünkü Kant’ın da dediği gibi, onun tüm tasarımlara eşlik edebilmesi gerekir. Her tasarımın taşıyıcı-

²¹ Becker, a.g.y., s. 157-158.

sı olarak saf Ben, her tasarımın zorunlu bir ögesidir. Tasarımı olanaklı kılan yapı, tasarlayan özne ("saf Ben") olmaksızın tasarım da olamaz. Böylece "saf Ben", kendine özgü bir aşkınlık, yaşantı akışının içkinliği içinde bir aşkınlık gösterir. Bu aşkınlık "kurulmuş" bir aşkınlık olmadığı gibi, ayraç içine de alınamaz (*Ideen I*, s. 109-110).

Dünyanın "raslantısal" olarak varolduğu tezine karşılık, saf Benin ve Ben yaşantısının tezi, onların "zorunlu olarak", hiç kuşkusuz varolduğudur. Her türlü şeyssel verilmişlik olmayabilir, hiçbir verilmiş yaşantı da varolmayabilir (*Ideen I*, s. 86); ama "şeyler dünyasının yok edilmesiyle bilincin varlığında gerçi zorunlu olarak bir değişiklik olsa da, onun varoluşuna dokunulmuş olmaz" (*Ideen I*, s. 91). Hiçbir real varlık ... bilincin varlığı için zorunlu değildir. İçkin varlık bu anlamda hiç kuşkusuz saltık varlıktır.²² "Saltık varlık olarak saltık verilmiş bilinç, dünyanın bir yana bırakılmasından sonra geriye kalan artıktır (*Residuum*); çünkü ilkesel olarak *nulla 're' indiget ad existendum*dur" (*Ideen I*, s. 115).

Ama bir transzendenal fenomenoloji bu tek yanlı sonuçla yetinemezdi. Onun bu iddiasını şeylerin varlığına ilişkin bir tezle –kendisiyle şeylerin bilince göreliliği kılındığı bir tezle– birleştirmesi gerekmektedir. Husserl bunu, "transzendenal şeyler dünyasının varlığının tümüyle bilince, hem de mantıksal bilince değil, aktüel bilince bağlı olduğunu" söyleyerek (*Ideen I*, s. 115) yapar. Husserl'e göre saf bilinç alanında objeleştirilen nesneler, yaşantı akışının öğeleri olarak bulunurlar; bu yaşantı akışında ve onun vasıtasıyla verilmişlik haline gelirler; bu yaşantıda varlık ve verilmişlik örtüşürler. Bu nedenle, bilince ona yabancı hiçbir şey gelmez. Şeylerin verilmişliğinde sanki böyle bir şey oluyor gibi görünmektedir. Ama Husserl'e göre, durum hiç de böyle değildir; çünkü aşkın olan şeyler yaşantının bağlişik (korrelatif) ögesi olarak, böylece de bilincin saltık alanına ait bir

²² Becker, a.g.y., s. 159-160.

şey olarak kendilerini gösterirler. Bu onların, yani real varlıkların kendi başlarına, bilinç dışında bir varlık türüne sahip olmadıkları anlamına da gelmektedir.²³ Husserl bunu iki düşünceyi birbirine bağlayarak, onların bağlantısını sorunlaştırarak açıklamaya çalışır. Ona göre bilinç, bir yandan içine hiçbir şeyin giremeyeceği ve içinden hiçbir şeyin çıkamayacağı kendi içinde kapalı, saltık bir varlık bağlantısıdır. Öte yandan, insanın ve insan Beninin tek tek gerçeklikler olarak bağımlı oldukları tüm zamansal-uzamsal dünya, anlamı açısından yalnızca yönelimsel varlıktır; böyle bir varlık olarak da, bilinçte görünüşlerle kavranabilen, bilinç için yalnızca ikincil anlamda, görelî bir varlığa sahiptir (*Ideen I*, s. 117). Sonuç olarak, saf bilinç alanı yanında, kendisine özgü varlık tarzına sahip olan bir şeyssel dünya alanından söz edilemez. Husserl'de varolan olarak ortaya çıkabilecek her şey, varlıksal anlamını ve geçerliliğini yönelimsel olarak varsayılan bilinç yaşantısından alır.²⁴ Varlıktan ve geçerlilikten söz etmenin kaynağını bulduğu yer bilinçtir, bilinç yaşantılarıdır. Bu anlamda varlıktan, yalnızca bilen, kavrayan bilinçle bağlantısında söz edilebilir.

Bilinç, şeyssel varolanın aşkın varlığını kuran ya da yapılandıran (*konstituieren*) transzendenal bilinçtir. Husserl saf bilincin birimleri olarak yaşantıları konu edinerek, onları yapıları ve işlevleri açısından çözümler. Her yaşantıda iki uç vardır: Yaşanan şey ya da nesne ile yaşayan özne ya da Ben kutbu. Yaşantıların işlevi ise bilinç nesnelerini kurmaktır. Husserl, bilinç yaşantılarının anlamlandırma işlevlerini "en büyük" sorun olarak niteler (*Ideen I*, s. 196). Bu ise bilinç nesnelerinin (*Bewußtseinsgegenständlichkeiten*) kurulması sorunudur. Bilinç tek tek yaşantıların toplamı değildir; tam aksine tüm yaşantılar yönelimselliğin teleolojik gücüyle bilinç akışının birliğinde varlıklarını sürdürürler. Yaşantılar birbirleriyle işlevsel ilişki içinde bulunurlar ve onlardan her biri sentetik olarak işlevsel birliği katılır. Örnek ola-

²³ Janssen, a.g.y., s. 74.

²⁴ Janssen, a.g.y., s. 75.

rak bir kürsüyü algıladığımızı düşünelim, kürsü, bizim onu kısmî olarak tanıdığımız çeşitli görüşlere ayrılmaz. Bize bu görünüş çokluğunda verilen hep bir ve aynı kürsüdür. Kürsü, ona ilişkin verilebilecek görüşlerin toplamından daha fazladır. O özelliğin yapılandığı bir oluşumdur. Bu oluşumun ortaya çıkmasına gelince, görüşlerin verilmişliğinde onun kurulması gerekmektedir.²⁵ Bu nedenle, nesnenin yapılandırılmasını ele alan bir araştırmanın, “düzenlenmiş ve bir görünüşe gelen şeyin birliğine zorunlu bir biçimde birlikte ait olan görünüş dizilerini” sezgisel olarak seyretmesi ve kuramsal olarak kavraması ve de birlik olarak belirli bir görünüşe gelenle belirli sınırsız görüşler çokluğu arasındaki karşılıklı ilişkinin başarısını ortaya koyması gerekmektedir (*Ideen I*, s. 351).

4. Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transzendental Fenomenoloji (*Krisis*)

Husserl’in uzun yıllar süren suskunluğundan sonra 1936’da yayımladığı *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental Phänomenologie* adlı yapıtı onun fenomenolojisi-
indeki yeni bir dönüşümün belgesi olarak görülür.²⁶ Husserl’in bu yapıtı ile fenomenolojisine yeni öğeler kattığı ya da eskiden ikincil olan kavramların merkeze alındığı, bununla da fenomenolojisinin son halini aldığı söylenmektedir. Bu öğelerin başında ise “yaşam dünyası” (*Lebenswelt*) kavramı gelmektedir. Gerçekten yeni olan bir unsur ise gelenek ve tarihin, kısaca kültürün, hem de fenomenolojinin kendisinin temellendirilmesinde işin içine katılmasıdır.²⁷

²⁵ Marx, *Die Phänomenologie Edmund Husserls*, s. 38.

²⁶ Ströker, a.g.y., s. 186.

²⁷ Önay Sözer tarih ve kültür sorununun Husserl’in o zamana kadarki çalışmalarında yer almamasını büyük bir eksiklik diye niteleyerek, Husserl’in “tarih ve kültür sorununu” fenomenolojiye katmasında Wilhelm Dilthey ile Martin Heidegger’in etkili olduğunu söylemektedir (Edmund Husserl, *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*, çev. Ayça Sabuncuoğlu/Önay Sözer, “Giriş”, İstanbul: Afa Yay., 1994, s. 19).

Husserl için ortak çevre, günlük yaşamımızın geçtiği, içinde yaşadığımız dünya olarak yaşam dünyası, en başından bu yana onun çalışmalarının çıkış noktasını oluşturmuş, ama bu hiçbir yayınında ele alınıp işlenmemiştir. Husserl'in bunu konu edinmesi yine de birdenbire ve doğrudan olmaz. Aynı biçimde, bu, ne Husserl'in o ana kadar geliştirdiği fenomenolojik yöntemden vazgeçmesi ne de hedefinin değişmesi anlamına gelir. Ströker'e göre, bu onun transzendenal fenomenolojik programının tamamlanmasından başka bir şey değildir; yöntemsel çözümlemenin içerdiği yöntemsel olanaklardan en iyi biçimde yararlanma ve onları tüketmedir; ilk ve biricik hedef olan, sıkı bilimsel bir transzendenal fenomenoloji yoluyla bilimlerin temellendirilmesi için son felsefi açılamdır.²⁸

"Yaşam dünyasının en alt tabakası 'saf doğa'dır" (EU, s. 29). Husserl yaşam dünyasını *Erfahrung und Urteil*'da (EU) tüm doğanın saltık taşıyıcısı olarak niteler; o cisimler evrenidir ve onların zaman ve uzam formlarını taşır. Uzamsal-zamansal tüm doğa olarak dünya, hiçbir zaman tözsel olarak tam algılanamaz; doğanın deneyimi ancak önceden yapılmış tek tek beden deneyimlerinde temelini bulur.

"Saf doğa" veya tüm doğa ve onun formları olan zaman ve uzam, yaşam dünyasının en alt tabakasını, tüm diğerlerinin üzerinde kurulduğu tabakayı oluşturur, ama o asla tüm yaşam dünyası değildir. "Her türlü gerçek ve olanaklı praksisin oluşturduğu evrensel alan" ifadesi, yaşam dünyasının anlamına en çok yaklaşan ifade olur. O günlük yapıp etmelerin, kültür ürünlerinin, kullanılan eşyaların, sanat yapıtlarının oluşturduğu alandır.

Yaşam dünyasının anlam içeriğini, geçmiş nesillerin bilme ve eylemelerinin uzun tarihi oluşturmaktadır. "Dünya, bizim için, daha bilgide çok farklı biçimlerde eserini ortaya koymuş olan bir şeydir" (EU, s. 26). Husserl'in bu görüşünün en önemli yarı burada dile gelmiştir: Yaşam dünyası "yapılmış", olmuş bir dünyadır.

²⁸ Ströker, a.g.y., s. 187.

Husserl burada açıkça bir “dünya tarihi”nden söz etmektedir.²⁹

Yaşam dünyası, olanaklı olgusal yönelimler (*Orientierungen*) içinde en küçük ortak çokluktur. O insan dünyasıdır, kültür dünyasıdır. Yaşam dünyasına ve onun değişmeyen yapısına geri gitmeyi Husserl, indirgeme, yaşam dünyasına indirgeme diye adlandırır. Bu görüş onun *Ideen*’de ortaya koyduğu doğal tavır alma görüşünde bir derinleşme olarak anlaşılabilir. Olgusal, öznel-yönelimsel oryantasyonun ilk ve en temel biçimi olarak yaşam dünyası, olgusal ve antropolojik bir gerçekliktir. Bu şu anlama gelmektedir: Kim öznelliği ve yönelimselliği anlamak istiyorsa, onları insan kültürü olarak kökensel açığa çıkarmalarında –hem de öncelikle en temel insan kültürü olarak, yani yaşam dünyası olarak– kavramak zorundadır.³⁰

Bunun için, hergün içinde bulunduğumuz bizi kuşatan dünyanın genel yapısının araştırılması gerekmektedir. Böylece fenomenolojinin ödevi, tüm yapısal bağlantıları içinde yaşam dünyasını oluşturan varlıkların genel öz öğretisi olarak bir *yaşam dünyası ontolojisi* geliştirmek olmaktadır (*Krisis*, s.144, s. 176). Gerçi tüm olan ve olması mümkün olan eylemlerin evreni olarak yaşam dünyası sürekli değişim içindedir ve kendi içinde yer alan özneler tarafından sürekli değişim içinde olan bir alan olarak kavranmaktadır. Ama yine de yaşam dünyası, tüm göreliliklerin kendisine bağlı olduğu, kendisi görelili olmayan bir genel yapı taşımaktadır. Yaşam dünyası her zaman uzam ve zaman içindeki dünya, nedensel bağlantıları içindeki maddi şeyler dünyasıdır.³¹

5. Fenomenoloji Üzerine Beş Ders

(*Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*)

Husserl fenomenolojisinin, yüzyılın başında yayımlanan LU’dan yaşamının son yıllarında (1936’da) yayımlanan *Krisis*’e,

²⁹ Marx, a.g.y., s. 98-99.

³⁰ Orth, “Phänomenologie der Vernunft zwischen Szientismus, Lebenswelt und Intersubjektivität”, *Profile der Phänomenologie*, s. 79-81.

³¹ Ströker, a.g.y., s. 207.

kimi temel kavramları çerçevesinde gelişimini şöyle bir özetledikten sonra, kısaca burada çevirisini sunduğumuz yapıta değinilmesi, bu yapının Husserl'in diğer yapıtları arasındaki yerinin belirlenmesi yerinde olacaktır.

Bu kitapta yayımlanan yazılar Husserl'in 26.4.1907 ile 2.5.1907 tarihleri arasında Göttingen Üniversitesi'nde verdiği beş derstir. Bu dersler, Husserl tarafından bir "şey (Ding) felsefesi"ne giriş, özellikle uzamsallık felsefesi için önemli bir girişim olarak nitelenen, haftada dört saatlik Şey Dersi'ne giriş olarak yapılır. Bu derslerde Husserl fenomenolojisinin hemen hemen tüm önemli kavramları yer aldığı gibi, bu dersler onun düşünce çizgisindeki önemli bir dönüşüme de tanıklık ederler. Birinci nokta çeviri için Husserl'in bu kitabının seçilmesinde etkili olmuş, bu zenginliği nedeniyle bu kitabın dilimize kazandırılması kararlaştırılmış; ikinci nokta ise bu kitabın Husserl'in yapıtları içindeki yerinin belirleyicisi olmuştur. Husserl'in görüşlerindeki önemli bir dönüşümün (transzendental fenomenolojiye ya da transzendental idealizme geçişin) başladığı yapıt, 1913'te yazılan *Ideen*'den önce bu *Beş Ders* olmuştur.

Mantık Araştırmaları'nın (LU) yayımlanmasından 6 yıl sonra Husserl her yönüyle ağır bir kriz yaşar. Bu dönemde ilk temel yapıtında ortaya koyduğu görüşlerle hesaplaşmaya başlar. Bu sırada yaşadığı bir başarısızlık, Eğitim Bakanlığı'nın felsefe ordinaryusu olarak atanması teklifinin Göttingen Üniversitesi tarafından reddedilmesi, onda derin bir çöküntüye yol açar. Bu olay onun için bir kadroya atanamamanın ötesinde bir anlam ifade eder. Onu kendisinden, kendi felsefesinden kuşkulandırmaya kadar götürür. Kendi filozofluğunu sorgulamaya başlar. "Eğer kendimi bir filozof olarak adlandıracaksam, ilk olarak yerine getirmem gereken ödevin adını koyuyorum. Kastettiğim bir akıl eleştirisidir. Mantıksal, pratik ve değerlendirci aklın bütünüyle eleştirisi. Bir akıl eleştirisinin anlamı, özü, yöntemi ve ana bakış açısı konusunda açıklık elde etmeden, akıl için genel bir tasarım düşünüp, tasarlayıp, ortaya koyup temellendir-

meden hakikî ve samimî bir biçimde yaşayamam. Belirsizliğin, bir o yana bir bu yana gidip gelen kuşkunun işkencesini yeterince tattım. Bir iç dinginliğine ulaşmak zorundayım. Bunun daha büyüklerin, hatta en büyüklerin işi olduğunu biliyorum; büyük ökelerin bu konuda başarısız olduklarını da biliyorum; ama kendimi onlarla karşılaştırmak istiyorsam, daha işin en başında bundan kuşkulananmak durumundaydım.”³²

Bunlar Husserl’in zaman zaman günlük gibi notlarını yazdığı not defterinden (25.9.1906 tarihli yazıdan) alınmış olup, Husserl’in o dönem içinde bulunduğu ruhsal durumu iyi yansıtmaktadır. Filozof olaksa bir genel akıl eleştirisine girişmek zorundadır. Bu, felsefeyi kesin bir bilim olarak yeniden yapılandırmak isteyen, ona yeni ve sağlam bir temel, bir çıkış noktası sağlamak isteyen Husserl için kaçınılmaz görünmektedir. Husserl’in o sıralar yoğun olarak genel bir akıl eleştirisinin mimarı olan Kant’la uğraşması da bir raslantı değildir. Aslında Husserl felsefesinin her aşamasında Kant’ın etkisini görmek güç değildir. Ama bu dönem Kant’a olan yoğun ilgi, onun daha sonraki felsefesi için belirleyici olacak yeni bir dönüşümü başlatır. Bu ise fenomenolojinin transzendenal fenomenolojiye dönüşmesidir. Husserl ilk kez burada çevirisini sunduğumuz *Beş Ders*’te transzendenal fenomenoloji görüşünün temel tezlerini ortaya koymaktadır. Bu derslerde Husserl hem transzendenal bakışa girişi, “bilinç”e geri dönüşü olanaklı kılan “fenomenolojik indirgeme” düşüncesini hem de fenomenolojisinin temel düşüncesi olan ve transzendenal idealizmle onun düşüncesinin merkezî kavramı haline gelen “bilinçte nesnenin yapılanması” sorununu ele almaktadır.³³

Husserl bu *Beş Ders*’te ortaya koyduğu temel düşüncelerini, daha sonraki yıllarda da savunmayı sürdürür. Bu dönemden kalan çeşitli el yazmalarında bunu açıkça görmekteyiz. Eylül

³² W. Biemel, “Einleitung”, *Die Idee der Phänomenologie*, Husserliana Cilt II, Martinus Nijhoff, Haag, 1958, s. VIII.

³³ Biemel, a.g.y., s. VIII.

1907 tarihli bu yazılarından birinde Husserl, *Mantık Araştırmaları*'yla (LU) bağlantısı içinde yeni konumunu şöyle anlatmaktadır: "LU (onda bilgikuramsal ilgi belirleyici olsa da) fenomenolojiyi *betimleyici psikoloji* olarak görüyordu. Ama bu betimleyici psikoloji, hem de deneysel psikoloji olarak anlaşılan betimleyici psikoloji *transzendental fenomenolojiden* ayrılmalıdır.

LU'da betimleyici fenomenolojik psikoloji olarak nitelenen şey, asıl içeriklerine göre saf yaşantılar alanına karşılık gelir. Yaşantılar onları yaşayan Benin yaşantılarıdır, bu kadariyla onlar deneysel olarak doğa nesnelere ilişkindirler. Bilgikuramsal bir fenomenoloji için, bir *a priori* bilgi öz öğretisi için deneysel ilişki dışarıda kalır. LU'da ancak parça parça yer alan bir *transzendental fenomenoloji* böyle gelişti.

Bu *transzendental fenomenolojinin a priori* ontolojiyle, formal mantık ve matematikle, *a priori* uzam öğretisi olarak geometriyle... her türden *a priori* real ontolojiyle hiçbir ilişkisi yoktur. *Transzendental fenomenoloji kuran bilincin fenomenolojisi*dir; böylece bilinçte yer almayan nesnelere ilişkin hiçbir şey nesnel aksiyom olarak onun içine giremez....

Bilgikuramsal *transzendental* ilgi nesnel varlığa ve nesnel varlığa ilişkin doğruları ortaya koymaya, sonuçta da nesnel bilime yönelmez. Nesnel olan nesnel bilime aittir ve burada nesnel bilimin tam olması için gereken şeye, işte tam da buna ulaşmaktır onun işi ve bu yalnızca onun işidir. *Transzendental* ilgi, *transzendental fenomenolojinin* ilgisi daha çok *bilinç olarak bilincidir*, o yalnızca *fenomenlere*, iki anlamda fenomenlere gider: 1. Görünüşe gelen anlamında, nesne, görünen şey [anlamında fenomenlere]; 2. görünüşlerde görüldüğünde, hem de 'transzendental' olarak görüldüğünde, her türlü deneysel olanı bir yana bıraktığımızda görülen nesne anlamında fenomenlere gider."³⁴

Husserl'e göre, "bilgi fenomenolojisi iki anlamda bilgi fenomenlerinin bilimidir: İçlerinde bu ya da şu nesnenin kendini

³⁴ Biemel, a.g.y., s. IX-X. Biemel de bu notları orijinal el yazmalarından (B11, B1. 25) aktarmaktadır.

gösterdiği, bilindiği görünüşlerin, göstermelerin, bilinç edimlerinin bilimi; diğer yandan kendini olduğu gibi gösteren nesnelerin bilimi. Fenomen sözcüğü *görünen* (Erscheinen) ile *görünen şey* (Erscheinendem) arasındaki özsel bağlaşımla nedeniyle çift anlamlıdır. *Phainomenon* aslında görünüşe gelen demektir; ancak öncelikle görünenin kendisi, yani öznel fenomen için kullanılır” (*Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s. 42-43).³⁵

Husserl’e göre “sadece karşımızda duran ve yalnızca görülmeyi bekleyen şeylerden söz etmenin” hiçbir anlamı yoktur. “Şeyler”, bir fındık kabuğu veya vazanın içinde bir şeyin bulunması gibi, yaşantıların içinde bulunmazlar; onlar bu yaşantılarda *kurulurlar*. “Şeylerin verilmiş olması, onların fenomenlerde *ortaya konulması*, tasarımlanmasıdır” (Husserl, *a.g.y.*, s. 40-41). Verilmişlik, her yerde bilgi fenomenindeki verilmişlik, sözcüğün en geniş anlamında, bir düşünme fenomenindeki verilmişliktir.

Nesne de yalnızca bilgide verilmiştir; nesnenin neliği yalnızca bilgide apaçık görülebilir. Ama nesne, bir torbada durur gibi bilgi içinde bulunan bir şey değildir; bilgi içine bir şu bir bu konulan, hep aynı kalan boş bir torba değildir. Tam aksine, verilmişlikte de gördüğümüz gibi, *nesne bilgide kurulmaktadır* (Husserl, *a.g.y.*, s. 97-98).

Varlık ve bilme arasındaki bağlantıları açıklığa kavuşturmak; edim (*Akt*), anlam ve nesne arasındaki karşılıklı ilişkileri araştırmak transzendenal fenomenolojinin (veya transzendenal felsefenin) işidir.³⁶ Fenomenoloji bunu *görerek, aydınlatarak, anlam belirleyerek ve anlam ayrımı yaparak* yerine getirir. Fenomenoloji karşılaştırır, ayırım yapar, bağlar, ilişkiye sokar, parçalara böler. Ama her şeyi *saf görmeye* yapar. Kuramlaştırmaz, matematikleştirmez; tümdengelimli kuram anlamında bir açıklamada hiç bulunmaz. Görme ve sonra da ideleştirme yalnızca bu yöntemin, yani fenomenolojinin özelliğidir. (Husserl, *a.g.y.*, s. 82-83).

³⁵ Sayfa numaraları bu kitaba göreler.

³⁶ Biemel, *a.g.y.*, s. X.

Asıl (orijinal) görüyü izlemek, yalnız ondan hareketle çıkarımlar yapmak ve onun kendi sınırları içinde gösterdiği şeye sadık kalmak, bu her türlü fenomenolojik çalışmanın ilkesi, bir anlamda “ilkelerin ilkesi” sayılmıştır. Çünkü ancak görü (özü görme) apaçıklığı sağlar; bu ise nesne olarak bağlantı kurulan varolanın görüde kendinde verilmişlik haline gelmesiyle olur.³⁷

Husserl hayatının son yıllarını fenomenolojik düşüncenin temel ilkelerinin anlaşılması için çabalamakla geçirir. Onun kendi saptamasına göre, transzendenal fenomenoloji yeterince açık bir biçimde ortaya konulamadığı gibi, yaşanan tepkilerden de anlaşıldığı üzere, doğru da anlaşılamamıştır. Husserl’in 1927-28 yıllarında yayımlanan makaleleri ile onun *Ideen*’in Gibson tarafından yapılan İngilizce çevirisine yazdığı önsöz bunu bize açıkça göstermektedir.³⁸

“Bilim olarak felsefe, ciddi, kesin, hatta apodiktik kesin bilim olarak felsefe –rüya sona erdi”. Husserl’in 1935 yılında yazdığı, Husserliana’nın 1953’te VI. cildine (*Krisis* cildi) XXVIII. ek olarak yayımlanan bir metinde bu ifadeye rastlarız. Ama gerek bu notun yer aldığı yazıya, gerekse bu konuyla ilgili diğer yazılarına bakıldığında, Husserl’in felsefeyi kesin bir bilim olarak yeniden kurmaktan hiç de vazgeçmediği görülür.³⁹ Bu ifade daha çok onun çabalarının yeterince anlaşılıp benimsenmemesine bir tepki gibi görünmektedir. Husserl için “kesin bilim olarak felsefe”nin hep bir amaç olarak kaldığı, fenomenolojinin de bu hedefi gerçekleştirdiğine Husserl’in inandığı söylenebilir.

Husserl’den sonra onun görüşleri, bir biçimde onun asistanlarından olan Eugen Fink (1905-1975) ve Ludwig Landgrebe (1902-1991) ile diğer kimi fenomenologların çabalarıyla sürdürülmeye çalışılmışsa da,⁴⁰ fenomenolojik düşünce çevresinden

³⁷ Janssen, a.g.y., s. 13.

³⁸ Janssen, a.g.y., s. 8-9.

³⁹ Orth, a.g.y., s. 65-67.

⁴⁰ Husserl sonrası fenomenolojik düşüncenin gelişimi için bkz. Elisabeth Ströker-Paul Janssen, *Phänomenologische Philosophie* (Karl Alber Verlag, Freiburg/Münih, 1989).

çıkan büyük filozoflar içinde –transzendental fenomenoloji temelinde kendi çalışmalarını yapılandırırken– Husserl’in gösterdiği yolu izleyen olmamıştır. Heidegger, Scheler, Sartre ve Merleau-Ponty fenomenoloji adına transzendental felsefe yapmayı değil, başka türden felsefe yapmayı tercih ettiler. Sadece geçici olarak kendi hareket noktalarının fenomenoloji adı altına girebileceğine inandılar. Husserl’in felsefesi gibi, onların çalışmalarını tümüyle fenomenolojik diye adlandırmak doğru olmaz.⁴¹ Hepsi Husserl fenomenolojisinden yola çıkmış olmalarına karşın, ondan ayrılmış, her biri kendi yoluna gitmiştir.

Bu Giriş’te Yararlanılan İkinci El Kaynaklar

1. Becker, Oskar, “Die Philosophie Edmund Husserls”, Noack, Hermann (der.), *Husserl*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1973.

2. Biemel, Walther, “Einleitung”, *Die Idee der Phänomenologie*, Husserliana Cilt II, Martinus Nijhoff, Haag, 1958.

3. Boehm, Rudolf, “Die Phänomenologie”, *Contemporary Philosophy-La Philosophie Contemporaine, A Survey*, R. Klibansky (der.), Firenze, La Nuova Italia, 1969.

4. Funke, Gerhard, “Kritische Phänomenologie”, G. Funke (der.) *Husserl Symposium Mainz*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1989.

5. Held, Klaus, “Einleitung”, *Edmund Husserl. Die phänomenologische Methode, Ausgewählte Texte I*, Reclam, Stuttgart, 1990.

6. Janssen, Paul, *Edmund Husserl. Einführung in seine Phänomenologie*, Karl Alber Verlag, Freiburg/Münih, 1976.

7. Marx, Werner, *Die Phänomenologie Edmund Husserls*, W. Fink Verlag, Münih, 1987.

⁴¹ Janssen, a.g.y., s. 17.

8. Mengüsoğlu, Takiyettin, *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1976.

9. Orth, Ernst Wolfgang, "Phänomenologie der Vernunft zwischen Szientismus, Lebenswelt und Intersubjektivität", Orth, E. W. (Der.), *Profile der Phänomenologie*, Karl Alber Verlag, Freiburg/Münih, 1983.

10. Sözer, Önay, *Edmund Husserl'in Fenomenolojisi ve Nesnelerin Varlığı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1976.

11. Sözer, Önay, "Giriş", Edmund Husserl, *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*, Afa Yayınları, İstanbul, 1994.

12. Ströker, Elisabeth - Janssen, Paul, *Phänomenologische Philosophie*, Karl Alber Verlag, Freiburg/Münih, 1989.

13. Ströker, Elisabeth, *Husserls Transzendente Phänomenologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987.

14. Szilasi, Wilhelm, *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1959.

15. Thomas, Michael, *Edmund Husserl. Zur Genesis einer spätbürgerlichen Philosophie*, Akademie Verlag, Berlin, 1987.

16. Uygur, Nermi, *Edmund Husserl'de Başkasının Beni Sorunu*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1972.

Derslerde İzlenen Düşünce Çizgisi

Bilginin olanaklılığına ilişkin güçlüklerle ilgilenmeyen günlük yaşamdaki ve bilimdeki *doğal düşünüş* –bilginin olanaklılığına ilişkin sorunlara yönelmesiyle ıralanmış *felsefi düşünüş*.

Şeylerin kendisine ulaşan bir bilginin olanaklılığına ilişkin refleksiyonun içine düştüğü sıkıntılar: Bilgi, kendinde şeyler olarak varolanlara uygunluğundan nasıl emin olabilir, onlara nasıl “ulaşabilir”? Kendinde şeyleri, bizim düşünüşlerimiz ve onları düzenleyen mantık kuralları ne ilgilendirir ki? Bu kurallar, bizim düşünüşümüzün yasalarıdır, psikolojik yasalar –biyolojizm, uyum yasaları olarak psikolojiye ilişkin yasalar.

Saçmalık: Bilgi üzerine düşünerek ve başarılarıyla birlikte bilgiyi bilimlerin doğal düşünüş sistemine yerleştirerek, önce, her zaman çelişki ve saçmalıklarla son bulan kuramlarla karşı karşıya kalınır. –Açık Şüpheciliğe Eğilim.

Bu sorulara bilimsel yaklaşma girişimi bile bilgi kuramı diye adlandırılabilir. Her durumda, burada söz konusu olan güçlükleri ortadan kaldıran, bize bilginin neliğine ve onun başarılarının olanağına ilişkin en son, açık, çelişkisiz kavrayışı sağlayan bir bilim olarak bilgi kuramı tasarımı ortaya çıkar. –Bu anlamda bilgi eleştirisi, bir metafiziğin olanaklılığının koşuludur.

Bilgi eleştirisinin *yöntemi* fenomenolojik yöntemdir. Fenomenoloji, bilginin neliğine ilişkin bilimin içinde yer aldığı genel öz [nelik] öğretisidir.

Bu ne tür yöntemdir? Eğer bilginin kendisi, anlam ve başarıları açısından tartışılıyorsa, bilgiye ilişkin bir bilim nasıl kurulabilir? Burada hangi yöntem [bizi] hedefe ulaştırabilir?

A- Fenomenolojik Bakışın Birinci Basamağı

1) İlk anda böyle bir bilimin genel olarak olanaklı olup olmadığının kuşku duyulabilir. Her türlü bilgiyi tartışma konusu ederse, böyle bir bilim nasıl başlayabilir; zira çıkış noktası olarak seçilmiş her bilgi, bilgi olarak tartışmalıdır.

Yine de bu yalnız görünüşte bir güçlüktür. “Tartışma konusu edilmesi”yle bilgi ne *yadsınmış* ne de *her* anlamda kuşkulu birşeymiş gibi gösterilmiş olur. Soru, bilgiden beklenen bazı başarılarla yöneliktir; oysa güçlüklerin olanaklı her tür bilgiyle ilgili olup olmadığı bile belli değildir. Eğer bilgi kuramı, bilginin olanaklılığı üzerine eğilmek isterse, bilgi olanaklarına ilişkin şüphe götürmez bilgilere, hem de sağlamlığına uygun olarak kesin anlamda bilgilere ve sağlamlığı saltık olarak kuşkusuz olan “kendi” bilgi olanağına ilişkin bilgilere sahip olmak zorundadır. Bilginin sağlamlığının nasıl olanaklı olduğu belirsiz ve kuşkulu hale geldiyse, böyle bir şeyin olanaklı olup olmadığından kuşku duyma eğilimindeyse, o zaman öncelikle, kendi bilgi nesnelerine gerçekten uyan ya da uyabilen, hiçbir kuşku taşımayan bilgileri veya olanaklı bilgileri göz önünde bulundurmak zorundayız. Başlarken hiçbir bilgiyi bilgi olarak kabul edemeyiz, aksi takdirde hiçbir olanaklı ya da onunla aynı şey olan anlamlı hedefimiz olamazdı.

Bu noktada *Descartesçi şüphe yöntemi* bize bir başlangıç sunmaktadır: *cogitationun* varlığından, zihinsel yaşantı sırasındaki ve yaşantı üzerine yalın refleksiyondaki yaşantının varlığından şüphe edilemez. *Cogitationun* görülerek dolaysız kavranması ve *cogitatioya* sahip olma da bir bilmedir; *cogitationes* ilk mutlak verilmişliklerdir.

2) Bunun ardından doğal olarak *ilk bilgikuramsal refleksiyon* gelir: Böyle durumlarda kesinliğin ve bilgi olma iddiasının söz konusu olduğu öteki durumlarda kesin olmamanın nedeni nedir? Niçin bazı durumlarda kuşkuculuğa ve şu kuşkucu soruya eğilim vardır: Bilgide bir varlığa nasıl ulaşılabilir ve *cogitationes* söz konusu olduğunda bu kuşku ve güçlük niçin yoktur?

Bu soru ilkin –en hazır yanıtla– *içkin olma* ve *aşkın olma* kavram ya da sözcük çiftiyle yanıtlanır. *Cogitationun* gören bilgisi içkindir, ama nesnel bilimlerin bilgisi, doğa ve tin bilimlerinin bilgisi, yakından bakıldığında matematik bilimlerinin bilgisi de aşkındır. Nesnel bilimlerde *aşkınlık sorunu*, yani şu soru söz ko-

nusudur: Bilgi, nasıl kendi dışına çıkabilir ve nasıl bilincin içinde bulunmayan bir varlığa ulaşabilir? İşte bu güçlük, *cogitationun* gören bilgisinde yoktur.

3) Öncelikle, içkin olanı reel içkin şeklinde yorumlama, hatta tamamıyla psikolojik olarak *real içkinlik* diye yorumlama eğilimi vardır ve bu doğal sayılır: Bilgi yaşantısında ya da yaşantının ait olduğu Ben bilincinde, belirli bir real gerçeklik gibi, bilgi nesnesi de yer alır. Bilgi ediminin kendi bilincinde ve kendi real şimdisinde kendi nesnesini bulabilmesi ve ona ulaşabilmesi doğal sayılır. Acemi birisi, içkin olan benim içimde, aşkın olan dışımda diyecektir.

Ama daha yakından bakıldığında, *reel içkin* ile *apaçıklıkta kendini kuran kendiliğinden verilmişlik* anlamındaki içkin birbirinden ayrılır. Reel içkin, kendinden başka hiçbirşeyi göstermediği, kendi “dışında” hiçbirşeyi “kastetmediği” ve burada kastedilen şey de tam olarak kendi kendine verilmiş olduğu için kuşku dışı sayılır. Reel içkinliğin kendinde verilmişliğinden başka bir kendinde verilmişlik henüz ufukta görülmemektedir.

4) O halde şimdilik hiçbir ayırım yapılmayacaktır. Şimdi açıklığın ilk basamağı şudur: Reel içkin ya da aynı şey demek olan tam kendinde verilmişlik kuşku dışıdır; ben bunu kullanabilirim. Aşkın olanı (reel içkin olmayanı) ise kullanamam; öyleyse, *her türlü aşkın koyumu dışarıda bırakmam, fenomenolojik indirgeme* yapmam gerekir.

Niçin? Bilginin, aşkın olana, kendi kendine verilmemiş olana değil, yalnızca “dışarıda kastedilen”e nasıl ulaştığı benim için açık değilse, o zaman açıklığa ulaşmamda hiçbir aşkın bilgi ve bilim bana yardım edemez. Benim istediğim *açıklıktır*; ben bu açıklığa ulaşmanın *olanaklı* olup olmadığını bilmek istiyorum. Ama bunun anlamını düşünürsek: Ben bu ulaşma olanağının özünü görmek ve onu görerek verilmiş hale getirmek istiyorum. Bir görme tanıtlanamaz. Görmek isteyen körün, bilimsel tanıtımla görme sağlanamaz. Fizikteki ve fizyolojideki renk kuramları, renklerin anlamına ilişkin görerek edinilen açık-

lığı, hiçbir şekilde, görenlerde olduğu ölçüde veremez. Bu incelemenin sonunda kesinlik kazanacağı gibi, bilgi eleştirisi, bilginin bütün biçimlerini ve türlerini aydınlatmak isteyen bir bilim ise, *hiçbir doğa biliminden yararlanamaz*; onların sonuçlarına, onların varlık belirlemelerine kendini bağlayamaz; çünkü bu sonuçlar onun için sorunludur. Bilgi eleştirisi için tüm bilimler yalnızca *bilim fenomenleridir*. Bu türden her bağlantı hatalı bir *metabasis* demektir. Bu da yanlış, ama sıkça olması olası olan, bilginin bir doğa olgusu olarak doğabilimsel psikolojik açıklanması ile bu bilgiyi kendi başarılarının özsel olanaklarına göre açıklamak arasındaki *sorun kayması* yoluyla ortaya çıkar. Öyleyse, bu kaymadan kaçınmak ve kararlı bir biçimde bu olanağa ilişkin sorunun anlamını hep hatırdta tutmak için *fenomenolojik indirgeme* gerekir.

Bunun anlamı şudur: Aşkın olan (içkin olarak bana verilmeyen) herşey sıfır sayılmalıdır, yani onun varoluşu ve geçerliliği aşkın olarak kabul edilmemelidir; o en fazla *geçerlilik fenomeni* olarak alınabilir. Bütün bilimleri, öncüller, hipotezler, hatta benim için hareket noktası olarak kullanılacak geçerli doğrulardan oluşan sistemler olarak değil, yalnızca fenomenler olarak kullanabilirim –örneğin tüm psikolojiyi, tüm doğa bilimini. Ayrıca, *ilkenin asıl anlamı*, kararlı bir biçimde, *burada* bilgi eleştirisinde tartışılan konularda kalma ve *buradaki* sorunları, tamamen farklı olan sorunlarla karıştırmama talebidir. Bilgi olanaklarının aydınlatılması, nesnel bilimin yolu üzerinde yer almaz. Bilgiyi, apaçık kendi verilmişliğine getirmek ve böylece onun başarısının özünü görmek istemek, tümdengelim, tümevarım, hesaplama vb. yapmak anlamına gelmez; bu, önceden verilmiş olandan ya da verilmiş sayılan şeylerden akıl yürütmeye yeni şeyleri çıkarmak da değildir.

B- Fenomenolojik Bakışın İkinci Basamağı

Fenomenolojik araştırmanın özüne ve sorunlarına daha üst düzeyde bir açıklık getirmek için, *yeni bir düşünüş katmanı* gerekmektedir.

1) İlk olarak Descartesçi *cogitationun* da fenomenolojik indirgemeye gereksinimi vardır. Psikolojik tamalgıdaki ve nesneleştirmedeki psikolojik fenomen saltık verilmişlik değildir; yalnız *saf fenomen*, indirgenmiş olan saltık verilmişliktir. Zihinsel etkinlikte bulunan Ben, nesne, zaman içindeki insan, şeyler arasındaki şey vb. saltık verilmişlikler değildir; yani insanın yaşantısı olarak yaşantı da saltık verilmişlik değildir. *Biz psikoloji alanını, betimleyici psikolojininkini de, kesin olarak terk ediyoruz.* Ve böylece, bizi esas harekete geçiren soru da *indirgenmiş* olur: Artık soru benim –yani bu insanın– yaşantılarında, benim dışımda, kendinde bir varlığa nasıl ulaşabileceğim sorusu değildir; şimdi, daha baştan itibaren çok anlamlı olan ve taşıdığı aşkınlık yükü yüzünden değişken, karmaşık bir soru olan bu sorunun yerini şu *saf temel soru* alır: Saf bilgi fenomeni, kendisine içkin olmayan birşeye nasıl ulaşabilir; bilginin saltık kendi kendine verilmişliği, kendi kendine verilmiş olmayan birşeye nasıl ulaşabilir ve bu ulaşma nasıl kavranmalıdır?

Aynı zamanda *reel içkin* kavramı da indirgenir. Bu kavram artık *real* içkin, insan bilincindeki ve real psişik fenomendeki içkin anlamında değildir.

2) Eğer görülen fenomenlerimiz varsa, bu durumda bizim zaten bir fenomenolojimiz, bu fenomenlere ilişkin bir bilimimiz var gibi görünmektedir.

Ancak hemen bu noktada bir tür darboğazla karşılaşırız: Saf fenomenler alanının, –bu fenomenler kendi tekliklerinde alındığında– bizim yönelimlerimizi karşılamada yetersiz kaldığı görülür. Bize *cogitationesin* kendinde verilmişliğini ne kadar güvenilebilir bir biçimde sağlarsa sağlasın, tek tek görmelerin bize ne yararı olabilir? Bu görmelere dayanarak mantıksal işlemlerin, karşılaştırmaların, ayrımlar yapmanın, kavramlar altında toplamanın, yargılamanın yapılabilmesi önce çok doğal görünür; ama daha sonra da ortaya çıktığı gibi, bunun arkasında yeni nesnelerin durduğu görülür. Ancak, bu kendiliğinden anlaşılabilirlik kabul edilir ve artık daha fazla üzerinde düşünülmezse, bu-

rada ihtiyacımız olan, genel geçer saptamaların nasıl yapılabileceği anlaşılamaz.

Ama birşey bize hâlâ yardım edebilecek gibidir: *İdeleştiren soyutlama*. O bize açık genellikleri, türleri, nelikleri verir ve böylece kurtarıcı sözcük dile getirilmiş görünmektedir: Evet, biz bilginin neliğini gören açıklığı arıyoruz. Bilgi, *cogitationes* alanına aittir, yani biz görmeye bilginin genel nesnelerini genellik bilincine yükseltmeliyiz ki, bilgiye ilişkin bir nelik öğretisi olanaklı olsun.

Biz bu adımı, Descartes'ın *açık ve seçik algıya* ilişkin bakışıyla bağlantı kurarak atıyoruz. *Cogitatio*'nun "varlığı", onun *kendi kendine verilmişliği*, *saf apaçıklıkta* kendi kendine verilmişliğiyle mümkündür. Saf apaçıklığa, bir nesneyi doğrudan ve saf olarak görmeye ve kavramaya sahip olduğumuz her yerde, aynı haklara ve kesinliğe sahibizdir.

Bu adım bize, saltık verilmişlik olarak yeni bir nesneyi, *öz nesneyi* sağlar. Görülene dayanan önermelerde kendisini gösteren mantıksal edimler, en başından bu yana fark edilmemiş olarak kaldıkları için, burada aynı zamanda, *özlere ilişkin ifadelerin* alanını, yani genel olan, saf görmede verilmiş olan nesne durumlarına ilişkin ifadeler alanını elde ederiz; yani onlar ilkin tek tek genel verilmişliklerden ayrılmamışlardır.

3) Şimdi bununla, bilgi eleştirisi için gereksindiğimiz şeye sahip olmak için artık herşeyimiz var diyebilir miyiz? Sınırları tam olarak çizilmiş fenomenolojiye ve açık kendiliğinden anlaşılabilirliğe ulaşabildik mi? Ve çözülmesi gereken sorunlar konusunda açıklığa sahip miyiz?

Hayır. Attığımız adım bizi daha ileriye götürmektedir. Bu öncelikle *reel içkinin* (aşkının da), *daha geniş olan, genel olarak içkinlik* kavramının özel bir durumu olduğu konusunda bizi aydınlatmaktadır. Artık daha önce olduğu gibi *saltık verilmiş* ile *reel içkin*, öylece ve tartışmasız, aynı şeymiş gibi görülemez; çünkü genel olan, saltık olarak verilmiştir, ama reel içkin değil-

dir. Genelin *bilgisi*, tekil birşeydir, her bilinç akışında yer alan bir öğedir; bilinç akışında apaçık verilen *genelin kendisi* ise tekil birşey değil, bir geneldir ve reel anlamda aşkındır.

Sonuç olarak, *fenomenolojik indirgeme* kavramı, daha yakın, daha derin bir belirlenim ve daha açık bir anlam kazanır: O, reel aşkının (psikolojik–deneysel anlamda olduğu gibi) dışlanması değildir; o, varolan birşey diye kabul edilmesi gereken şey olarak aşkını dışlar, yani asıl anlamda apaçık verilmiş olmayan herşeyi, saf görmeye saltık olarak verilmiş olmayanı dışlamaktadır. Ancak, tabii ki burada söylediğimiz herşey varlığını sürdürmektedir: Bilimsel tümevarım ve tümdengelimle elde edilenler, hipotezlerden, olgulardan, aksiyomlardan türetilen geçerlilikler, gerçeklikler vb. bir yana bırakılmıştır ve yalnızca “fenomenler” olarak varolmalarına izin verilmiştir –aynı şekilde, herhangi bir “bilme” ve “bilgi”ye dayanma da: Böylece araştırma *saf görmeye* dayanmak zorundadır, reel içkine değil: Bu, saf apaçıklık alanında yapılan bir araştırmadır, hem de öz araştırmasıdır. Aynı zamanda bu araştırmanın alanının, *saltık kendiliğinden verilmişlikteki a priori* olduğunu söylemiştik.

Böylece bu alanın öznitelikleri ortaya konmuş oldu; bu alan, saltık bilgilerin alanıdır; Ben, Dünya, Tanrı, matematiksel çokluklar ve bilimsel nesneler bu alanın dışında tutulduklarından, bu nesnelere de bağlı olmayan saltık bilgiler –onlara karşı ister kuşkucu olunsun ister olunmasın– geçerliliğini aynen sürdürür. Hepsi olduğu gibi kalır. Ancak hepsinin temeli, her anlamlı şüpheyi dışarıda bırakan *saltık verilmişliğin anlamını, verilmiş olmanın saltık açıklığını*, tek bir sözcükle, *kendi kendini kavrayan, saltık “gören” apaçıklığı kavramaktır*. Descartesçi kuşku yönteminin tarihsel önemi, tüm bunları keşfetmiş olmasında yatmaktadır. Ancak, Descartes için keşfetmek ve vazgeçmek aynı şeydi. Biz bu çok eski yönelimde zaten olan şeyi, saf olarak kavramak ve tutarlı bir biçimde sürdürmekten öte birşey yapmıyoruz. –Bu bağlamda, apaçıklığa ilişkin psikolojik duygu yorumlarını tartıştık.

C- Fenomenolojik Bakışın Üçüncü Basamağı

Bize fenomenolojinin ve fenomenoloji sorunsalının anlamına ilişkin daha üst derecede bir açıklık sağlaması için, bir kez daha yeni bir düşünce basamağına gereksinim vardır.

Kendi kendine verilmişlik nereye kadar gider? Kendi kendine verilmişlik, *cogitatio*'nun verilmişliğinin ve onu genelliğinde kavrayan ideleştirmenin içinde midir? Kendinde verilmişlik nereye kadar giderse, bizim fenomenoloji alanımız, saltık açıklık alanı, hakiki anlamda içkinlik alanı da oraya kadar gider.

Şimdi biraz daha derine götürüldük. Derinlerde karanlıklar, karanlıklarda da sorunlar olur.

Başlangıçta, her şey çok basitmiş ve çok iş gerektirmezmiş gibiydi. Reel içkin olarak içkinliğe ilişkin önyargı, sanki sorun içkinlikmiş gibi, fırlatılıp atılabilir; ama yine de başlangıçta –en azından belli bir anlamda– reel içkine bağlı kalınır. İlk bakışta, özü görmenin, *cogitation*esteki reel içkini genelliğinde kavraması ve özlerdeki köklü ilişkileri saptaması gerektiği sanılır. Bu da görünüşte kolay bir iştir. Refleksiyon yapmakta, kendi edimlerimize geri dönüp bakmaktayız, –ancak fenomenolojik indirgeme altında– onların reel içeriğini olduğu gibi geçerli saymaktayız; tek güçlük buymuş gibi görünür. Geriye de görüleni genel-lik bilincine yükseltmekten başka birşey kalmaz.

Ancak verilmişliklere daha yakından baktığımızda iş daha zorlaşır. İlkın, yalın verilmişlikler diye aldığımız ve hiçbir gizemli yönü olmadığını düşündüğümüz *cogitationes* farklı türden aşkınlıkları içinde gizlemektedir.

Eğer, bir sesin deneyimlenmesinde olduğu gibi, *görünüş* (Erscheinung) ile *görünen şeyin* (Erscheinendes), fenomenolojik indirgemedi sonra bile, nasıl karşı karşıya durduklarına; *saf verilmişliğin*, yani hakikî içkinliğin *ortasında* karşı karşıya durduklarına dikkat eder ve daha yakından bakarsak, şaşırır kalırız. Ses biraz devam eder; biz de sesin açıkça verilmiş birliğine ve onun şimdi ve geçmiş zaman evreleriyle birlikte süresine sahip oluruz. Öte yandan, refleksiyonda bulunduğumuzda, ken-

disi zamansal bir fenomen olan sesin belli süre sürmesi fenomeni, kendi şimdi evresi ile geçmiş evrelerini kendisinde taşımaktadır. Bu fenomenin ele alınan herhangi bir şimdi evresinde, yalnızca nesnel olarak sesin kendisinin şimdisi yoktur, aynı zamanda, sesin şimdisi (*Tonjetzt*) bir ses süresindeki (*Tondauer*) bir noktadır sadece.

Bu kısa değini, –ayrıntılı çözümlemeler ileride yerine getirilecek ödevlerimiz içinde yer aldığından– yeni bir noktaya dikkatimizi çekmek için yeterlidir: Ses algısı fenomeni, hem de apaçık ve indirgenmiş ses algısı fenomeni, içkinlik içerisinde, *görünüştü ile görünen şey* arasında bir ayrım yapılmasını gerektirmektedir. Böylece bizim için iki saltık verilmişlik vardır: Görünenin verilmişliği ve nesnenin verilmişliği; bu içkinliğin içindeki nesne ise reel anlamda içkin değildir; nesne, görünüşün bir parçası değildir, yani sürmekte olan sesin geçmiş evreleri şimdi hâlâ nesneldir; ama görünüşün şimdi evresinde reel olarak içerilmiş de değildirler. Böylece, bizim genellik bilincinde bulmuş olduğumuz şeyi, –reel olanda bulunmayan ve *cogitatio* olarak bulunması asla mümkün olmayan– bir kendinde verilmişliği kuran bir bilincin olduğunu, algı fenomeninde de buluruz.

En alt bakış düzeyinde, yani naif bakışta apaçıklık, ilkin yalnız bir görmeymiş, tinin özsüz bir bakışıymış, daima bir ve aynı olan, kendi içinde birörnekmiş gibi görünür: Görme sadece şeyleri görür, şeyler yalın olarak orada ve bilinçteki hakikî açık görmeye durmaktadır ve görme sadece bilinçte bulunan şeyleri görür. Veya başka bir anlatımla: “[Görme] öylesine orada bulunan ve orada duran şeyin doğrudan kavranması veya alınması ya da ona işaret edilmesidir. Böylece bütün fark, kendi başına varolan ve kendilerinden dolayı farklılık taşıyan şeylerdedir.”

Şeyleri görmenin nasıl farklı olduğu, daha yakın bir çözümlemeyle ortaya çıkmaktadır. Dikkat başlığı altında, betimlenemez ve farklılaşmamış bir kendinde görmeye sıkı sıkı tutunsak bile, yine de, sadece orada duran ve yalnızca görülmeyi bekleyen şeylerden söz etmenin aslında hiçbir anlamının olmadığı

açıktır; tam aksine, bu “sadece orada olma”, algı, düşlem, anım-sama, yargı verme gibi kendine özgü ve değişken yapıdaki yaşantılardır ve şeyler, bir fındık kabuğu veya vazanın içinde birşeyin bulunması gibi, bu yaşantıların içinde değildir, tam aksine onların içinde bulunması asla olanaklı olmayan şeyler bu yaşantılarda *kurulur*. “Şeylerin verilmiş olması”, onların fenomenlerde şöyle şöyle *ortaya konulmasıdır* (tasarımlanmış olmasıdır). Ama bu, şeyler bir de kendileri için vardır ve “kendi temsilcilerini bilince gönderirler” demek de değildir. Fenomenolojik indirgeme alanında da böyle şeyler aklımıza gelmez; aksine, şeyler vardır; görünüşte vardır; görünüş sayesinde kendileri verilir. Eğer şeyler tek bir görünüşe (verilmişlik bilincine) bağlı değillerse, görünüşten bireysel olarak ayrılacak biçimde vardırılar veya ayrılabilirler düşünülür; ama esas olarak, özü açısından [görünüşten] ayrılamazlar.

Böylece, *bilgi fenomeni* ile *bilgi nesnesi* arasındaki bu olağanüstü bağlaşımlar her yerde kendini gösterir. Şimdi, fenomenolojinin ödevinin ya da onun ödevlerinin ve soruşturmalarının alanının, yalnızca bakma, yalnızca gözünü açma gibi önemsiz şeyler olmadığının farkına varıyoruz. Daha ilk ve en basit durumlarda, bilginin en alt biçimlerinde, saf çözümlemelerin ve öz incelemelerinin karşısına büyük güçlükler dikilir; genel olarak bağlaşımlar üzerine konuşmak kolaydır, ama bir bilgi nesnesinin, kendini bilgide ne şekilde *kurduğunu* açıklığa kavuşturmak zordur. Şimdi ise ödev şudur: Saf apaçıklığı veya kendi kendine verilmişlik çerçevesi içinde *bütün verilmişlik biçimlerini ve tüm bağlaşımları araştırmak*, sonra da hepsi üzerinde aydınlatıcı bir çözümlemeye girişmek. Bunu yapmak için, elbette yalnızca tek tek edimler değil, aynı zamanda onların bileşimleri, onların bağlantılarının uyumluluğu ve uyumsuzluğu ve onlarda ortaya çıkan erekler göz önüne alınmalıdır. Bu bağlantılar da rastgele yığınlar değildir; bunlar, –bilgi birlikleri olarak kendi tek nesnel bağlaşımlarına da sahip olan– kendilerine özgü bir şekilde birbirine bağlanmış olan, aynı zamanda birbirlerine

uyan birlikler, bilgi birlikleridir. O halde bu bağlantılar *bilgi edimlerine* aittir ve türleri bilgi türleridir; onlarda yer alan biçimler ise düşünce ve görü biçimleridir (bu sözcük burada Kant' taki anlamıyla kullanılmamaktadır).

Şimdi yapılması gereken, her çeşidiyle verilmişlikleri –hakiki ve hakikî olmayan, yalın ve bileşik olan, deyim yerindeyse, kendini bir anda kuran ve özü gereği kendini adım adım kuran, saltık olarak geçerli olan ve bir verilmişlik ile geçerliliği sınırsız bir ilerlemedeki bilgi sürecinde sunan verilmişlikleri– adım adım araştırmaktır.

Nihayet bu yolla, sonuçta, ilk olarak söylenebilecek birşey olarak, aşkın olan real nesneye bilgi ediminde nasıl ulaşılabilildiğini (doğanın nasıl bilinebildiğini) ve bu söylenenin anlamının, ilerleyen bilgi bağlantısında (anlam, yalnızca deney nesnesi kurmak için gereken biçimlere sahip olduğu kadarıyla) nasıl adım adım gerçekleştiğini anlıyoruz. Böylece deney nesnesinin sürekli olarak kendini nasıl kurduğunu ve kurmanın (*Konstitution*) bu türünün ona nasıl önceden kabul ettirildiğini, deney nesnesinin de, özü gereği, böyle adım adım kurulmayı gerektirdiğini anlıyoruz.

Bu yol üzerinde, tüm bilimler için belirleyici olan ve tüm bilimsel verilmişlikler için kurucu olan yöntemsel biçimler yer alır; yani bilim kuramının aydınlatılması ve bununla birlikte örtük bir şekilde bütün bilimlerin aydınlatılması [yer alır]; ama yalnızca örtük olarak, yani bu dev aydınlatıcı çalışma başarıldığında, bilgi eleştirisi, tek tek bilimleri eleştirebilecek ve böylece de onların metafizik değerlendirmesini yapabilecek hale gelir.

Demek ki bunlar verilmişliğe ilişkin sorunlar, yani *bilgide her türden nesnenin kurulmasına* (*Konstituion*) ilişkin sorunlardır. Bilgi fenomenolojisi iki anlamda bilgi fenomenlerinin bilimidir: İçlerinde bu ya da şu nesnenin kendini ortaya koyduğu, –edilgin ya da etkin olarak– bilindiği görünüşlerin, göstermelerin, bilinç edimlerinin bilimi; diğer yandan kendini olduğu gibi gösteren nesnelerin bilimi. Fenomen sözcüğü, *görünen* (*Erscheinen*)

ile *görünen şey* (Erscheinendem) arasındaki özsel bir bağlantı nedeniyle çift anlamlıdır. *Phainomenon* aslında görünüşe gelen demektir; ancak öncelikle görünenin kendisi için, yani (psikolojinin yanlış anlamaya açık olan bu ifadesi kullanılabilirse) öznel fenomen için kullanılır.

Refleksiyonda *cogitatio*, görünenin kendisi nesne olur; bu da eşitliğin kurulmasını kolaylaştırır. Son olarak, bilgi nesnelerinin ve bilgi kiplerinin araştırılmasından söz ediliyorsa, bu araştırma ile kastedilenin –saltık verilmişlik alanındaki genel en son anlamı, olanağı, bilgi nesnesinin ve nesne bilgisinin özünü ortaya çıkaran– öz araştırması olduğunu tekrar tekrar vurgulamaya gerek yoktur.

Tabii ki *genel akıl fenomenolojisi* aynı zamanda, *değer ve değerlendirme* arasındaki karşılıklı ilişki gibi koşut sorunları da çözmelidir. Fenomenoloji sözcüğünün kendi kendine verilmişliğin her türünün çözülmesini kapsayacak kadar geniş kullanılmasıyla, bağlantısız veriler bağlantıya kavuşacaktır: Duyusal verilmişliklerin farklı türlerine vb.'ne göre çözümlenmeleri –dolaysız apaçıklık alanındaki öz çözümlenmeleri yönteminde ortak olan budur.

Birinci Ders

- Doğal Bakış ve Bilim – Felsefî (refleksiyonlu) Bakış
- Doğal Bakışta Bilgi Refleksiyonunun Çelişkileri
- Hakikî Bilgi Eleştirisinin Çifte Ödevi – Bilgi Fenomenolojisi Olarak Hakikî Bilgi Eleştirisi – Felsefenin Yeni Boyutu; Bilim Karşısında Felsefenin Kendine Özgü Yöntemi

Daha önceki derslerimde *doğal ve felsefî* bilim[ler]i birbirinden ayırdım; ilki doğal tinsel bakıştan, ikincisi ise felsefî bakıştan kaynaklanır.

Doğal tinsel bakış bilgi eleştirisine karşı ilgisizdir. Doğal tinsel bakışta, görerek ve düşünerek, –bilgi kaynağına ve bilgi katmanına göre farklı biçimlerde ve farklı varlık tarzlarında da olsa– bize her defasında verilmiş olan ve doğal olarak verilmiş olan *şeylere* yöneliriz. Örneğin algılamada, doğal olarak birşey gözlerimizin önünde durur; o, canlı ve cansız, ruha sahip olan ve olmayan diğer şeyler arasındadır, yani –tek tek şeyler gibi kısmen algılanan, kısmen de anımsama bağlantılarıyla verilmiş olan ve buradan çıkarak belirlenmemiş olana ve bilinmeyene kadar uzanan– bir dünyanın ortasında yer almaktadır.

Yargılarımız bu dünyaya ilişkindir. Şeyler, onların bağlantıları, değişimleri, işlevsel değişim bağlantıları ve değişim yasaları üzerine kısmen tekil kısmen genel yargılarda bulunuruz. Doğrudan deneyin bize sunduklarını dile getiririz. Deneyin sağladığı itilimleri izleyerek, doğrudan doğruya yaşananandan (algılanandan ve anımsanandan) yaşanmamışı çıkarırız; genelleme yaparız, sonra yeniden genelleştirilmiş bilgiyi tek tek durumlara uyguluyoruz veya çözümsel düşünmeyle genel bilgilerden yeni genellikler çıkarırız. Bilgiler, birbiri arkasına sıralanma biçiminde birbirini izlemezler, birbiriyle mantıksal bağlantı içine girerler, birbirinden çıkarlar, birbiriyle “uyuşurlar”, mantıksal güçlerini âdeta artırarak, birbirlerini doğrularlar.

Diğer yandan, bilgiler çelişme ve çatışma ilişkilerine de girerler, birbirine uygun düşmezler; *güvenilir* bilgi yoluyla orta-

dan kaldırılırlar, sırf bir iddiaya indirgenirler. Çelişkiler belki de saf yüklemsel biçimlerden oluşan yasalılık alanından kaynaklanmaktadır: Çok anlamlı sözler söyledik, yanlış çıkarımlar yaptık, yanlış saydık veya yanlış hesap yaptık. Bunun farkına varıldığında, biçimsel tutarlılığı ortaya atıp, çok anlamlılığını vb. şeyleri ortadan kaldırırız.

Veya çelişmeler, deneyin sunduğu güdüleme bağlantılarını rahatsız eder: Deneysel temeller deneysel temellerle çatışır. Bu noktada ne yapabiliriz? Farklı belirleme ve açıklama olanaklarının temellerini gözden geçiririz, zayıflar güçlülere boyun eğmelidir ve güçlüler ayakta kaldıkları sürece –yani daha geniş bir bilgi alanının getirdiği yeni bilgi güdülerine karşı benzer bir savaşa girmek zorunda kalmadıkları sürece– geçerliliklerini sürdürürler.

Doğal bilgi böyle ilerler. Doğal bilgi, baştan beri doğal olarak varolan, verilmiş olan ve yalnızca kapsamı, içeriği, öğeleri, bağlantıları, yasaları açısından daha yakından incelenmesi gereken gerçekliği gitgide artan oranda ele geçirir. Farklı farklı doğa bilimleri, fiziksel ve psişik doğanın bilimi olarak doğa bilimleri, tin bilimleri, öte yandan matematik bilimleri, sayıların, niceliklerin, bağlantıların vb.’nin bilimleri böyle ortaya çıkar ve gelişir. Son anılan bilimlerin real gerçekliği ele almaz, ideal, kendiliğinden geçerli, ama aynı zamanda daha baştan kuşku dışı olan olanakları konu edinirler.

Doğabilimsel bilginin her adımında kimi güçlükler ortaya çıkar, çözülür, bu –şeylerin kendilerinde bulunan, âdeti *talepler* olarak onlardan çıkar görünen, bu verilmişlikleri bilgi yapan düşünme güdülerine veya itkilere dayalı olarak– saf *mantıksal* olarak veya *nesnelere dayalı* olarak olur.

Şimdi *doğal bakışın*, yani doğal düşünme güdülerinin karşısına *felsefi bakışı* koyuyoruz.

Bilgi ve nesne bağlantısı üzerine yapılan refleksiyonun başlamasıyla birlikte büyük güçlüklerle karşı karşıya kalırız. Doğal bakışta çok doğal birşey olan bilgi, birdenbire bir giz olarak

karşımızdadır. Bunu daha açık ifade etmeliyim. Doğal bakış için bilginin olanaklı olması *çok doğaldır*. Sürekli verimli ürünler ortaya koyarak, hep yeni bilimlerde keşiften keşife koşan doğal bakışın, genel olarak bilginin olanaklılığına ilişkin soruyu ortaya atması için hiçbir sebep yoktur. Gerçi doğal bakış için de, dünyadaki herşey gibi, *bilgi de belirli bir biçimde* sorun, yani doğal bakışın nesnesi olacaktır. Bilgi bir doğa olgusudur; bilen organik varlıkların bir yaşantısıdır; psikolojik bir olgudur. Bilgi, her psikolojik fenomen gibi, türlerine ve bağlantı biçimlerine göre betimlenip genetik ilişkileri içinde araştırılabilir. Öte yandan bilgi, doğası gereği *nesnenin bilgisidir* ve ona içkin olan, kendisi aracılığıyla nesneyle *bağlantı kurduğu* anlamla bilgi olur. Bu ilişkiler de hâlâ doğal düşünme faaliyettedir. Doğal düşünme, anlam ve anlam geçerliliklerinin *a priori* ilişkilerini, nesne olarak nesneye ait *a priori* yasalılıkları, biçimsel genellik içinde, araştırma konusu yapar; *saf* bir gramerin ve yüksek bir düzeyde (yapılabilecek farklı sınırlandırmalarla tam bir disiplinler kompleksi olarak) *saf* bir mantığın, düşünme sanatı ve özellikle bilimsel düşünme öğretisi olarak bir normatif ve pratik mantığın doğmasına yol açar.

Bu kadarıyla biz hâlâ *doğal* düşünme alanındayız.¹

Ama özellikle bilgi psikolojisinin, *saf* mantık ve ontolojiden farklılığının gösterilmesi için yukarıda değinilen bilgi yaşantısı, anlam ve nesne arasındaki bağlaşımla, en derin ve en güç sorunların –tek bir tümceyle bilginin nasıl olanaklı olduğuna ilişkin sorunun– kaynağıdır.

Her tür biçimiyle bilgi bir *psşik* yaşantıdır: Bilen öznenin bilgisidir. Onun karşısında bilinen nesneler durmaktadır. Ama bilgi, bilinen nesneye uygun düştüğünden nasıl emin olabilir, bilgi nasıl kendi dışına çıkabilir ve güvenilir bir biçimde nesnesine ulaşabilir? Doğal düşünme için çok açık olan bilgi nesnesinin bilgide verilmişliği şimdi bir bilmeceye dönüşür. Algıda al-

¹ Karş. Ek I.

gılanan şey dolaysız olarak verilmiş olmalıdır. Şey, benim onu algılayan gözlerimin önünde durmaktadır; onu görüyorum ve kavriyorum. Ama algı, yalnızca benim yaşantımdır, algılayan öznenin yaşantısıdır. Aynı şekilde anımsama ve beklenti de, bunların üzerine kurulan ve onlarla dolaylı bir real varlığın ve varlık hakkındaki her türlü *hakikatin* ortaya konulduğu tüm düşünce edimleri de öznel yaşantılardır. Bilen özne olarak ben, yalnızca benim yaşantılarımın, bu bilgi edimlerinin varolmadığını, aynı zamanda onların bilgisini edindiği şeylerin, hatta bilgi nesnesi olarak karşıya konulabilecek birşeyin varolduğunu nasıl bilebilirim, [bunu] güvenilir bir biçimde bilebilir miyim?

Şöyle mi demeliyim: Yalnızca fenomenler bilen özneye gerçekten verilmiştir, bilen özne, kendi yaşantılarının dışına hiçbir zaman çıkamaz ve asla onların dışına uzanamaz, yani onun yalnızca şunu söylemeye mi hakkı vardır: Ben varım, Ben-olmayan herşey sadece –fenomenal bağlantılarda çözülen– fenomen midir? Tekbenci hareket noktasını mı benimsemeliyim? Aşırı bir istek. *Hume*'un yolunu tutarak her türlü aşkın nesneyi, psikolojiyle açıklanabilen, ama ussal olarak temellendirilemeyen kurguya mı indirgemeliyim? Ama bu da aşırı bir istek. Diğerleri gibi *Hume*'un psikolojisi de içkinlik alanını aşmıyor mu? Hedefi edimsel “izlenimleri” ve “ideler”i aşan herşeyi kurgu saymak olan *Hume*'un psikolojisi de, alışkanlık, insan doğası (*human nature*), duyu organı, uyarılma vb. kavramları kullanmakla, aşkın (ve kendi itiraflarına göre de aşkın) varlıklarla uğraşmamış mıdır?

Eğer *mantığın kendisi soru konusuysa* ve sorunlu oluyorsa, çeşitli gönderme yapmak ne yarar sağlar? Gerçekten de doğal bakış için her türlü kuşkunun ötesinde olan mantıksal yasallılığın real anlamı, şimdi *tartışmalı* ve kendisi *kuşkuludur*. Biyolojik düşünce dizileri [bizi] zorlamaktadır. İnsanın kendi varlığı için verdiği savaşımla ve doğal ayıklama süreciyle geliştiğini, insanla birlikte insan zihninin de ve zihinle birlikte tüm zihne özgü formların, özellikle mantıksal formların da geliştiğini söyleyen modern gelişme kuramı bize anımsatılmakta. Buna göre

mantıksal formlar ve mantıksal yasalar, başka türlü de olması mümkün olan ve gelecekteki gelişme çizgisinde de başka türlü olabilecek olan, insan türünün raslantısal kendine özgüllüğünü göstermiyorlar mı? Öyleyse *bilgi* yalnız ve yalnız *insanın bilgisi*-dir, *insan zihninin formlarına* bağlıdır; şeylerin kendi doğasına, şeylerin kendisine [ise] ulaşamaz.

Ama burada hemen bir başka saçmalık kendisini gösterir: Eğer mantık yasaları bu tür bir göreliliğe terkedilirse, bu tür bir görüşün kendileriyle iş gördüğü bilgilerin ve enine boyuna tartıştığı bilgi olanaklarının bir anlamı kalır mı? Şu ve şu olanağın varolduğu hakikati, bir doğruyla onun çelişliğinin değillendiğini dile getiren çelişme ilkesinin saltık geçerliliğini örtük olarak önceden varsaymaz mı?

Bu örnekler yeterli olsa gerek. Bilginin nasıl olanaklı olduğu her yerde bilmeceye dönüşür. Eğer doğa bilimlerine alışmışsak ve eğer onlar tam geliştirilmişlerse her şeyi açık ve seçik buluruz. Güvenilir, nesneye gerçekten ulaşan yöntemlerle temellenirilmiş olarak, nesnel doğruluğa sahip olduğumuzdan emin oluruz. Ama refleksiyon yapar yapmaz, yanılgı ve kafa karışıklıklarıyla karşı karşıya kalırız. Açık aykırılıklara ve hatta çelişkilere düşeriz. Sürekli olarak kuşkuculuğa düşme tehlikesiyle karşı karşıya kalırız ya da daha iyi bir ifadeyle: Ortak imi ne yazık ki hep bir ve aynı (: saçmalık) olan kuşkuculuğun farklı biçimlerinden birine düşme tehlikesiyle yüz yüze geliriz.

Bu belirsiz ve çelişki dolu kuramların ve aynı şekilde bununla bağlantılı olan sonu gelmeyen çatışmaların sahnelendiği yer, *bilgi kuramı*dır ve konu açısından olduğu kadar tarihsel olarak da bilgi kuramıyla iç içe olan *metafiziktir*. Bilgi kuramının veya teorik akıl eleştirisinin ödevi, öncelikle eleştirel bir ödevdir. Bilgi kuramının, bilgi, bilginin anlamı ve bilgi nesnesi arasındaki ilişki üzerine doğal refleksiyonun hemen hemen kaçınılmaz bir biçimde içine düştüğü terslikleri göstermesi, yani bilginin neliğine ilişkin açık ya da örtük kuşkucu kuramları, onların mantıksızlığını göstererek çürütmesi gerekir.

Öte yandan bilgi kuramının pozitif ödevi, bilginin neliğini araştırarak, bilgi, bilginin anlamı ve bilgi nesnesinin karşılıklı ilişkisine ilişkin sorunları çözüme kavuşturmaktır. Bu sorunlar arasında, bilinebilir nesnenin veya onunla aynı şey demek olan genel olarak nesnenin özsel-anlamının; bilgiye, bilgi ve bilgi nesnesinin karşılıklı ilişkisi yoluyla, *a priori* (bu özü gereğidir) olarak konulmuş olan anlamın ortaya çıkarılması da vardır. Bu da, doğal olarak, aynı zamanda bilginin özü aracılığıyla belirlenmiş olan her nesne biçimi için geçerlidir –ontolojik formlar, metafizik formlar gibi savlayıcı/bildirici formlar için de.

Bu sorunların çözülmesiyle bilgi kuramı, bilgi eleştirisi yapabilecek hale gelir; daha açıkçası, tüm doğa bilimlerinde *doğal bilginin eleştirisini* yapabilecek hale gelir. Bilgi kuramı, bizi doğa bilimlerinin varolana ilişkin sonuçlarını doğru ve kesin bir biçimde yorumlayabilecek hale getirir. Çünkü bilginin nasıl olanaklı olduğu üzerine (bilginin nesnesine –olası– ulaşması üzerine) doğal (bilgi kuramı öncesi) refleksiyonun bizi içine düşürdüğü bilgikuramsal karışıklık, yalnızca bilginin neliğine ilişkin temelden yanlış görüşlere değil, aynı zamanda doğa bilimlerinde bilinen varlığa ilişkin, kendi içinde çelişki taşıyan ters *yorumlara* da neden olur. Böylece her refleksiyonun sonunda zorunlu olarak gelmesi beklenen yoruma göre, bir ve aynı doğa bilimi materyalist, ruhçu, dualist, psikomonist, pozitivist ve diğer anlamlarda yorumlanacaktır. Demek ki ilk kez bilgikuramsal refleksiyon, doğa bilim ile felsefe arasındaki ayrımı ortaya çıkarır. İlk kez onunla doğal varlık bilimlerinin nihaî varlık bilimleri olmadığı açığa çıkar. Saltık anlamda bir varlık bilimine gereksinim vardır. Bizim *metafizik* diye adlandırdığımız bu bilim, tek tek bilimlerin doğal bilgilerinin “eleştiri”sinden doğar; bu eleştiri, bilgi ve bilgi nesnesinin çeşitli temel biçimlerine göre [oluşan] neliğine ve bilgi ile bilgi nesnesinin çeşitli (temel) karşılıklı ilişkilerinin anlamı hakkında kazanılmış bilgilere dayanır.

Bilgi eleştirisinin metafizik amaçlarını bir yana bırakıp, kendimizi sırf *bilginin ve bilgi nesnesinin neliğini aydınlatma* ödeviyle

sınırlarsak, işte o zaman bu bilgi eleştirisi, *bilgi ve bilgi nesnesi-nin fenomenolojisi*dir ve fenomenolojinin ilk ve temel ögesini oluşturur.

Fenomenoloji: Bu bir bilimi, bilimsel disiplinlerin bir bağlantısını gösterir; ama fenomenoloji aynı zamanda ve öncelikle bir yöntem ve düşünme biçimine işaret eder: *Özel felsefi bir düşünme biçimine, özel felsefi yöntem.*

Ciddi bilim olma savı taşıdığı kadarıyla, çağdaş felsefede, tüm bilimler ve felsefe için yalnızca bir tek ortak bilgi yöntemi olabileceği düşüncesi, basmakalıp bir söz olmuştur. Bu kanı, felsefenin kurtuluşunun, onun kesin bilimleri, öncelikle de matematik ve matematiksel doğa bilimlerini model olarak almasına bağlı olduğunu söyleyen 17. yüzyıl felsefesinin (büyük) geleneğine bütünüyle uygun düşmektedir. Felsefe, yöntemle birlikte içerik olarak da diğer bilimlerle eşit tutulmaktadır. Günümüzde hâlâ geçerli olan düşünce şudur: Felsefe, daha doğrusu en üst varlık ve bilim öğretisi, yalnızca diğer bilimlerle bağlantılı değildir; o yalnız bilimlerin sonuçları üzerine kurulabilir; tıpkı bilimlerin birbiri üzerine kurulması, bir bilimin sonuçlarının diğer bilimler için öncül işlevini görmesi gibi. Bilgi kuramının, bilgi psikolojisi ve biyolojiyle –keyifle– yapılan temellendirmelerini anımsatmak isterim. Günümüzde bu vahim önyargılara karşı tepkiler gittikçe artıyor. Gerçekten de bunlar önyargıdır.

Doğal araştırma alanında –söz konusu araştırma alanlarının yapısı tarafından belirlenen ve sınırlandırılan belirli ölçülerde de olsa– bir bilim, başka birşey gerekmezsiniz, başka bir bilim üzerine kurulabilir ve birisi diğeri için yöntemsel model olarak işe yarayabilir. *Ama felsefe tümüyle yeni bir boyutta yer alır.* Felsefe, onu her türlü “doğal” bilimden ilke olarak ayıran, *tümüyle yeni hareket noktalarına* ve tümüyle yeni bir yöntem gereksinim duyar. Bilimden bilime farklılık gösteren [bilimlerin] kendilerine özgü yöntemlerine karşılık, doğa bilimlerinin birliğini sağlayan mantıksal yöntemlerin ilkesel bir birliğe sahip olmalarını;

buna karşılık felsefenin yöntemsel işlemlerinin –ilke olarak yeni bir birlikle– onların karşısında yer almasının nedeni budur. Yine *saf* felsefenin tüm bilgi eleştirisini ve genel olarak “eleştirel” disiplinler içerisindeki doğa bilimlerinin bilgilerinin tümünü ve bilimsel olmayan doğal bilgelik ile bilgileri tamamen bir yana bırakması ve onları hiçbir biçimde kullanmaması gerekliliği de bundandır.

Daha iyi bir temellendirmesini, daha sonra ortaya koyacağımız açıklamalarla yapacağımız bu görüş, birazdan yapılacak açıklamalarla daha fazla ilginizi çekecektir.

Bilgikuramsal refleksiyonun (bilimsel bilgi eleştirisinden önce varolan ve doğal düşünme tarzında kendisini gerçekleştiren ilk refleksiyonu kastediyorum) kaçınılmaz bir biçimde ürettiği kuşkucu ortamda, her tür doğa biliminin ve her türlü doğa bilimsel yöntemin, elde hazır bulunan şey olarak, geçerliliği sona erer. Çünkü genel olarak bilginin –nesnel olarak– nesnesine ulaşabilmesi, anlam ve olanaklılığı açısından bilmecemsi, bunun sonucu da kuşkulu olmuştur; bununla birlikte, kesin bilim kesin olmayandan, bilimsel olan bilim-öncesi olandan hiç de daha az bilmecemsi değildir. Bilginin olanaklılığı, daha tam bir söyleyişle de, bilginin, kendinde neyse o olan bir nesneye ulaşabilmesinin nasıl olanaklı olduğu tartışmalıdır. Bunun da arkasında şu yatar: Bilginin başarısı, bilginin geçerliliğinin veya doğruluk savının anlamı, geçerli olan ile yalnızca öyle görülen arasındaki ayrımın anlamı da sorgulanmaktadır; aynı şekilde, ister bilinsin ister bilinmesin neyse o olan ve bilgi nesnesi olarak olanaklı bilginin nesnesi olan; gerçekte hiç bilinmese de, gelecekte de bilinecek olmasa da, ilkece bilinebilir, algılanabilir, tasarımılanabilir, yüklemelerle olanaklı bir yargıda belirlenebilir vb. olan bilgi nesnesinin anlamı da sorgulanmaktadır.

Bunun yanında, doğal bilgiden alınmış ve doğal bilgide sözüm ona “kesin olarak temellendirilmiş” olan varsayımlarla iş görmenin, bilgikuramsal kuşkuları gidermede, bilgieleştirel soruları yanıtlamada bize nasıl yardımcı olabileceği de bilinme-

mektedir. Eğer genel olarak doğal bilginin anlamı ve değeri, *bütün* yöntemsel etkinlikleriyle, bütün kesin temellendirmeleriyle sorunlu hale gelmişse, bu, aynı zamanda, doğal bilgidен çıkış noktası olarak alınmış her önerme ve her türlü sözde kesin temellendirme yöntemi için de geçerlidir. Burada en kesin bilim denilen matematiğin ve matematiksel doğa biliminin, sıradan deneyin sağladığı herhangi bir gerçek ya da sözde bilgiye en küçük bir üstünlüğü yoktur. O halde şu açıktır ki, (bilgi eleştirisiyle başlayan ve her şekliyle bilgi eleştirisinde köklenen) felsefenin, yöntem olarak (veya hatta içerik olarak da) kesin bilimlere göre olması, onların yöntemini model olarak alması, ilke olarak bütün bilimlerde aynı olan yöntemle göre yapılan kesin bilimlerdeki çalışmaları yalnızca ileriye götürmesi ve tamamlaması asla söz konusu olamaz. Tekrar ediyorum, her türlü doğal bilgiye karşı, felsefe *yeni* bir *boyuttadır* ve bu yeni boyut –mecazi anlatımda dile geldiği gibi– eski boyutlarla temel bağlantılara sahip olsa da, *yeni*, temelden yeni bir *yöntem*, “doğal” yöntem karşısında [yeni] bir yöntemdir. Bunu yadsıyan, bilgi eleştirisine özgü olan tüm sorun tabakasını anlamamış, böylece de felsefenin aslında ne istediğini, ne olması gerektiğini; her türlü doğal bilgi ve bilim karşısında felsefeye kendine özgülüğünü, kendine özgü olma hakkını neyin sağladığını anlamamış demektir.

İkinci Ders

– Bilgi Eleştirisinin Başlangıcı: Her türlü Bilginin Sorgulanması – Descartes'ın Kuşku Yönteminden Hareketle Saltık Kesinlik Temelinin Bulunması – Saltık Verilmişlikler Alanı – Tekrar ve Tamamlama; Bir Bilgi Eleştirisinin Olanaklılığına Karşı Çıkan Tanıtlamanın Çürütülmesi – Doğal Bilginin Bilmecesi: Aşkınlık – İki İçkinlik ve Aşkınlık Kavramının Ayrılması – Bilgi Eleştirisinin İlk Sorunu: Aşkın Bilginin Olanaklılığı, Bilgikuramsal İndirgeme-nin İlkesi

Böylece bilgi eleştirisinin başlangıcında, bütün dünya, yani fiziksel ve ruhsal dünya, sonunda bu nesneleri konu edinen bütün bilimlerle birlikte insanın kendi Beni de sorgulanmalıdır. Onların varlığı, geçerliliği bir yana bırakılmıştır.

Öyleyse soru şudur: *Bilgi eleştirisi nasıl kurulacak?* Bilginin bilimsel bir biçimde kendini anlaşılır kılması olarak bilgi eleştirisi, eğer gerçek anlamda bilgi olacaksa, bilginin özünde ne olduğunu, ona yüklenen bir nesneyle bağlantının anlamını ve nesneye ilişkin geçerliliğin veya uygunluğun anlamını, bilimsel yolla bilerek ve böylece onu nesnelleştirerek saptamak durumundadır. Bilgi eleştirisinin gerçekleştirmek zorunda olduğu *epokhenin* anlamı, bilgi eleştirisinin her bilgiyi, bu arada kendisine ilişkin bilgiyi de sorgulamaya yalnızca başlamakla kalmamasında, bu eleştiriye sürdürmesinde ve hiçbir verilmişliği, yani kendisinin saptadığı verilmişlikleri de geçerli kabul etmemesinde aranmalıdır. Bilgi eleştirisi hiçbirşeyi *önceden verilmiş* olarak var-sayamıyorsa, başka bir yerden incelemeksizin alamayacağı, ilk kez kendisinin kendine sağladığı bir bilgiyle başlaması gerekir.

Bu ilk bilgi, kesinlikle, bilgiyi bilmecemsi, sorunlu kılan hiçbir belirsizlik ve şüphelilik içermemelidir; çünkü bunlar, sonunda bizi, bilginin başlıbaşına bir sorun olduğunu, anlaşılmaz, açıklama gerektiren, iddiası gereği şüphe taşıyan birşey olduğunu söylemek durumunda bırakmıştı. Başka bir deyişle, bera-

berinde bilgieleştirel belirsizlik getirdiği için, hiçbir varlığı önceden verilmiş olarak kabul edemiyorsak, *kendinde olan*, buna karşılık *bilgide de bilinir olan* bir varlığın ne anlama geldiğini anlayamayız; öyleyse saltık olarak verilmiş ve şüphe taşımaksızın kabul etmek zorunda olduğumuz bir varlık olsa gerek; bu varlık, buradan çıkarak kendisinde her sorunun dolaysız yanıtını bulduğu ve bulmak zorunda olduğu bir apaçıklığa sahip olacak bir tarzda verilmiş olmalıdır.

Şimdi Descartesçi şüphe düşüncesini anımsayalım. Çeşitli hata ve yanılma olasılıklarını düşünerek, öyle bir kuşkucu çaresizlik içine düşebilirim ki, sonunda hiçbirşeyden emin olmadığımı, benim için herşeyin kuşkulu olduğunu söylerim. Ancak herşeyden kuşku duyamayacağım da apaçıktır; çünkü ben herşeyin kuşkulu olduğu yargısında bulunuyorsam, benim böyle bir yargıda bulunduğum kuşku taşımaz; bu nedenle evrensel bir kuşkuyu sürdürmek istemek anlamsız olacaktır. Her kuşkulananma durumunda kuşkulananmakta olduğum, kuşkusuz kendisidir. Aynı şekilde her *cogitatio*'da bu böyledir. Nasıl algılamada, tasarımılamada, yargılamada ya da çıkarımda bulunursam bulunayım, bu edimler ister nesneli ister nesnesiz olsun, ister emin olarak ister emin olmadan yapılsın, algılamayla ilgili olarak, benim şunu ya da bunu algıladığımı; yargıya ilişkin olarak, şu ya da bu yargıda bulunduğum mutlak olarak açık ve kendisidir.

Descartes bu akıl yürütmeyi başka bir amaç için ortaya atmıştı; ama gerekli değişiklikleri yaparak bunu burada kullanabiliriz.

Bilginin neliğini sorduğumuzda, bilginin nesnesine uygunluğuna ve bilginin kendisine ilişkin şüphe nasıl olursa olsun, herşeyden önce bilginin kendisi –bize saltık olarak verilmesi mümkün olan ve ayrıntılarda saltık olarak verilmesi gereken– çokbiçimli bir varlık alanına ilişkin bir addır [diyebiliriz]. Zira benim hakikaten gerçekleştirdiğim düşünce ürünleri, onlar üzerine *refleksiyonda* bulunduğum, onları *saf görmeyle* algıladığım

ve ortaya koyduğum kadarıyla bana verilmiştir. Belirsiz bir biçimde bilgiden, algıdan, tasarımdan, deneyden, yargıdan, çıkarımdan ve benzerlerinden söz edebilirim; çünkü ancak refleksiyonda bulunduğumda, belirsiz “bilgi, deney, yargı vb. hakkında konuşma ve kastetme”ye ilişkin fenomen [bana] verilmiştir, hem de saltık olarak. Bu belirsizlik fenomeninin kendisi bile, geniş anlamda bilgi başlığı altına girenlerden birisidir. Ama ben bir algıyı da fiilî olarak gerçekleştirebilir ve ona bakabilirim, bir algıyı düşlemimde ya da belleğimde yeniden canlandırabilir ve onu düşlemimdeki verilmişlikte görebilirim. Böylece artık boş bir konuşma veya boş bir kastetmeyle, algı tasarımla değil de, âdeta bir fiilî verilmişlik veya düşlem verilmişliği olarak gözlerimin önünde duran algıyla karşı karşıyayım. Her zihinsel yaşantı, her düşünme ve bilgi oluşumu için de durum aynıdır.

Burada gören reflektif algıyla hayalgücünü aynı şey gibi ele aldım. Descartesçi düşünme izlenseydi, geleneksel bilgi kuramının aslında belirsiz bir kavramı olan iç algı denilen şeye bir ölçüde uygun olarak, öncelikle algının ön plâna çıkarılması gerekecekti.

Her zihinsel yaşantı ve her tür yaşantı, –gerçekleşir gerçekleşmez– saf bir görme ve kavramanın nesnesi yapılabilir ve bu görmede yaşantı, saltık verilmişliktir. O, varlığından şüphelenmenin hiçbir anlam taşımadığı, bir varolan olarak, bir orada-duran olarak verilmiştir. Gerçi ben onun ne tür bir varlık olduğu ve bu varlık biçiminin diğer varlık biçimleriyle ilişkisi üzerine düşünebilirim; hatta burada verilmişliğin ne ifade ettiğini de düşünebilirim; refleksiyonu sürdürerek, içinde bu verilmişliğin, yani bu varlık biçiminin kurulduğu görmeyi görebilirim. Ama böylece hep saltık temel üzerinde hareket etmekteyim, yani: Bu algı vardır ve devam ettiği sürece bir saltık [varolan] olarak, orada-duran olarak, kendinde ne ise öyle olan birşey olarak varlığın ve verilmişliğin ne anlama geldiğini ve burada ne anlama gelmesi gerektiğini, –en azından “burada-varolan”la örneklendi-

rilmiş olan varlık ve verilmişlik türü için- kendisinde ölçebileceğim birşey olarak kalır. Bu da nerede verilmiş olursa olsun, tek tek her düşünce için geçerlidir -ki bu düşünceler düşlemedeki verilmişlikler olarak da varolabilirler, hem "âdeta" göz önünde duruyor, hem de orada fiilî şimdilikler, fiilî olarak gerçekleştirilmiş algılar, yargılar vb. olarak durmuyor olabilirler. Yine de onlar belirli bir anlamda verilmişliklerdir, *görülebilecek* biçimde orada durmaktadırlar, sadece belirsiz anlamlandırmalarla, boş düşüncelerle onlar hakkında konuşmayız; onları görürüz ve onları görerek onların özünü, kuruluşunu, içkin özniteliklerini ortaya çıkarırız ve konuşmamızı, saf ölçme olarak, görülene uygun olarak tüm açıklığıyla yapabiliriz. Ama bu da, öz kavramının ve öz bilgisinin açıklanmasıyla yapılacak ek açıklamalar gerektirecektir.

Saltık verilmişliklerden oluşan bir alanın gösterilebileceğini, geçici olarak varsayıyoruz; amaçlanan bilgi kuramının kurulabilmesi için bizim gereksinim duyduğumuz alan da budur. Aslında, bilginin anlamına veya neliğine ilişkin belirsizlik, bir bilgi bilimini, bilgiye temel bir açıklık kazandırmayı amaç edinen bir bilimi gerektirmektedir. Bu bilim, bilgiyi psikolojik bir olgu olarak açıklamaya; bilginin ortaya çıktığı ve yok olduğu doğa koşulları ile bilginin oluşmasında ve değişmesinde bağlı olduğu doğa yasalarını araştırmaya çalışmaz. Bu tür bir araştırma, kendisini doğal bir bilim olarak ortaya koyan bilimin, psişik olguları, psişik teklerin yaşadıkları yaşantıları inceleyen doğabiliminin görevidir. Bilgi kuramı ise bilginin neliğini ve onun neliğine ilişkin geçerlilik savını açıklamaya, açık kılmaya, gün ışığına çıkarmaya çalışır; aslında bu da, bilginin neliğinin doğrudan kendinde verilmişliğe kavuşturulmasından başka bir anlama gelmez.

Tekrar ve Tamamlama. Farklı bilimlerde sürekli ve başarıyla gelişen doğal bilgi, nesnelere uygunluğundan tam emindir; onun bilginin olanaklılığı ve bilinen nesnenin anlamı üzerinde durması için de hiçbir sebep yoktur. Ama refleksiyon, bilgi ve bilgi nesnelerinin karşılıklı ilişkisi üzerine (ve bilginin -bir yan-

dan bilme edimiyle ilişkisindeki, diğer yandan bilgi nesnesiyle ilişkisindeki- ideal anlam içeriğine) yönelir yönelmez, hemen kimi güçlükler kendisini göstermektedir: Çelişkiler, çelişen ve güya temellendirilmiş, insanları nesnelere uygunluk açısından bilginin olanaklılığının bir bilmece olduğunu kabule götüren kuramlar [kendini göstermektedir].

Burada yeni bir bilim, bu karışıklıkları gidermeyi ve bize bilginin neliğini açıklamayı amaçlayan bilgi eleştirisi ortaya çıkmak iddiasındadır. Bir metafiziğin olanaklılığı, saltık ve enson anlamda bir varlık biliminin olanağı da, belli ki bu bilimin başarısına bağlıdır. Ama bilgiye ilişkin bu tür bir bilim nasıl kurulabilir? Bir bilimin sorguladığı şeyi, o, önceden verilmiş temel olarak kullanamaz. Öte yandan, bilgi eleştirisi genel olarak bilginin olanaklılığını, hem de nesnelere uygunluğu açısından bilginin olanaklılığını, sorun olarak ortaya attığı için, tüm bilgi sorgulanmaktadır. Bir kez başladığında, onun için hiçbir bilgi verilmiş bilgi olarak geçerli olamaz. Demek ki, bilgi eleştirisi, bilim öncesi bilgi alanlarından da herhangi birşey alamaz; her bilgi sorgulanacaktır.

Başlangıç olarak alınacak hiçbir bilgi olmazsa, gelişecek bilgi de olmaz. Bu durumda bilgi eleştirisi hiç başlayamaz. Böyle bir bilim de hiçbir biçimde varolamaz.

Başlangıçta hiçbir bilginin *incelenmeden* geçerli sayılamıyacağını söyledim, bu da çok doğrudur. Eğer bilgi eleştirisi hiçbir hazır bilgi alamaz ise, o zaman kendisi kendine bilgi *vermeye* başlayabilir ve temellendirmediği bilgiyi -doğal olarak- mantık yoluyla çıkarır, ama bu da, daha önceden verilmiş olması gereken dolaysız bilgileri gerektirir; oysaki bilgi eleştirisi, dolaysız olarak gösterdiği ve saltık olarak açık ve şüpheden arınmış olan, taşıyabileceği her tür şüpheyi dışarıda bırakan, kuşkucu karışıklığa yol açabilecek herhangi bir giz taşımayan bilgiye dayanmalıdır. Bu nedenle ben *Descartesçi kuşku yöntemine* ve saltık verilmişlikler alanına, yani *cogitationun* apaçıklığı başlığı altına sokulan saltık bilgiler alanına işaret etmiştim. Bu [dolay-

sız] bilgi *içkinliğinin*, kendisini, bilgi kuramı için kullanılmaya uygun bir ilk çıkış noktası yaptığıının; bunun da ötesinde bu içkinlik vasıtasıyla bilgi eleştirisinin, her türlü kuşkucu karışıklığın kaynağı olan gizlerden kurtulmuş olduğunun; *genel olarak içkinliğinin, her tür bilgikuramsal bilginin zorunlu niteliği olduğunun* ve yalnız başlangıçta değil, genel olarak aşkınlık alanından birşeyler ödünç almanın, başka bir deyişle, bilgi kuramını psikolojiyle ve herhangi bir doğa bilimiyle temellendirmenin *anlamsız* olduğunun daha yakından gösterilmesi gerekmektedir.

Söylediklerimi tamamlamak için şunu da ekleyeyim: Sözde akıl yürütme şöyledir: Bilgiyi sorgulayan bilgi kuramı nasıl başlayabilir, zira başlangıç noktası olarak alınacak her bilgi, bilgi olarak, diğerleriyle birlikte sorgulanmaktadır; bilgi kuramına göre her tür bilgi bir bilmece ise, bilgi kuramının kendisiyle başladığı ilk bilgi de öyledir; ben, bu sözde akıl yürütmenin, doğal olarak, bir sahte akıl yürütme olduğunu söylüyorum. Sahtelik konuşmanın belirsiz genelliğinden kaynaklanıyor. “Sorgulanan” genel olarak bilgidir, [ama] bu, (bizi saçmalığa götürecek olan) bilginin varlığının yadsındığı anlamına gelmez; bilgi belli bir sorunu içinde taşır: Bilginin kendisine yüklenen nesneye ulaşma işini nasıl başarabildiği [sorununu]. Hatta ben nesneye uygunluğun olanaklı olup olmadığından bile kuşku duyuyorum. Gerçi ben kendim kuşku duyabilirim, –ama bu tür bir kuşkuyu yersiz kılan kesin bilgilerin olduğunun gösterilmesi– bu kuşkunun ortadan kalkmasına giden ilk adım atılmış olur. Ayrıca ben bununla işe başlarsam, bilgiyi anlamamış olurum, bu anlamama belirsiz genelliğinde her bilgiyi içine alır. Ama bu, benim gelecekte karşılaşacağım her bilginin hep anlaşılmamış kalacağı anlamına gelmez. Her yerde kendini öne çıkaran bir bilgi sınıfında büyük bir bilmece yer alıyor olabilir ve ben şimdi, bilmecenin kimi bilgilerde olmadığı hemen ortaya çıksa da, genel olarak bilginin bir bilmece olduğunu söylemek durumunda kalıyorum. Hep duyacağımız gibi, gerçekten de durum böyledir.

Bilgi eleştirisinin kendileriyle başlaması gereken bilgiler, hiçbir soru ve kuşku taşımamalıdır; bizi bilgikuramsal kafa karışıklıklarına düşürebilecek ve tüm bilgi eleştirisini körükleyecek hiçbirşeyi içlerinde barındırmamalıdır. Bunun *cogitatio* alanı için söz konusu olduğunu göstermemiz gerekiyor. Ama bunun için bize önemli kazançlar sağlayabilecek olan, derine inen bir refleksiyona gereksinim vardır.

Neyin bu kadar bilmecemsi olduğu ve bilginin olanaklılığı üzerine yapılacak bir refleksiyonda, bizi neyin güç duruma soktuğuna yakından bakıldığında, bunun, bilginin aşkınlığı olduğu görülür. Her tür doğal bilgi, bilim öncesi ve özellikle de bilimsel bilgi, aşkın olarak nesnelleştiren bilgidir; o, nesneleri varolan olarak varsayar, kendisine “gerçek anlamda verilmiş” olan, kendisinde “içkin” olarak bulunmayan olgu bağlamlarına, onları bilerek ulaşabildiğini iddia eder.

Yakından bakıldığında bu *aşkınlığın* aslında *iki* anlamlı olduğu görülür. Bununla bilgi nesnesinin, bilme ediminde reel olarak kapsanmamış oluşu kastedilmiş olabilir; bu durumda “asıl anlamda verilmiş”likten veya “içkin olarak verilmiş”likten reel olarak kapsanma anlaşıldı; bilme edimi, *cogitatio*, onu reel olarak kuran, reel unsurlar taşır, ama *cogitatio*nun kastettiği ve kendisini algıladığını, anımsadığını vb.’ni sandığı şey, *cogitatio*da, yaşantı olarak vardır; reel bir parça olarak, reel olarak onun içinde bulunan birşey olarak değil. O halde soru şudur: yaşantı, deyim yerindeyse, nasıl kendi dışına çıkabilir? *O halde burada içkin, bilgi yaşantısında reel olarak içkin olan anlamındadır.*

Ama karşıtı öncekinden tümüyle başka bir içkin olan, yani *saltık ve açık verilmişlik*, *saltık anlamda kendiliğinden verilmişlik* [olan] bir *başka aşkınlık* daha vardır. Her türlü anlamlı kuşkuyu dışlayan, yönelinen nesnenin kendisinin, olduğu gibi, dolaysız bir biçimde kavranılması ve görülmesi olan bu verilmişlik, tam apaçıklık kavramını, hem de dolaysız apaçıklık olarak anlaşılan apaçıklık kavramını oluşturur. Apaçık olmayan, nesneye yönelen veya onu varsayan, ama *kendisini göremeyen* her tür bilgi,

ikinci anlamda aşkındır. Bu bilgide, *hakikî anlamda verilmiş olanın üstüne, doğrudan görülenin ve kavranılanın dışına çıkıyoruz*. Burada soru şudur: Bilgi, kendisinde doğrudan ve hakikî olarak verilmemiş olan birşeyi nasıl varolan olarak varsayabilir?

Başlangıçta, bilgieleştirel inceleme derinleştirilmeden önce, bu her iki içkinlik ve aşkınlık birbirine karışırlar. Şu çok açık ki, kim real aşkınlıkların olanaklılığına ilişkin soruyu ortaya atarsa, aslında, aynı zamanda, apaçık verilmişlikler alanını aşan aşkınlığın olanaklılığını soran ikinci soruyu da harekete geçirmiş olur. Aslında bu kişi sessizce şunu varsayar: Gerçekten tek anlaşılabılır, sorunsuz, saltık apaçık olan verilmişlik, bilme ediminde *reel olarak içerilmiş olan öğenin* verilmişliğidir; ve bu nedenle, bilinen bir nesnede reel olarak bulunmayan her şey o kişiye bilmecemsi, sorunlu gelir. Birazdan bunun ne denli vahim bir yanılgı olduğunu göstereceğim.

Aşkınlık ister birinci veya ikinci anlamda ister başta olduğu gibi çokanlamlı olarak anlaşılsın, o, bilgi eleştirisinin çıkış noktasını oluşturan ve onu yönlendiren sorundur; o, doğal bilginin yoluna çıkan bilmece ve yeni araştırmaların itici gücünü oluşturan şeydir. Başlangıçta, bu sorunun çözümünün bilgi eleştirisinin ödevi olduğu söylenebilir; genel olarak bilginin neliği sorununun kendi konusu saymak yerine, bu şekilde yeni disiplinin ilk geçici sınırları çizilebilirdi.

Disiplinin ilk kuruluşu ile ilgili olarak, eğer bilmece, *burada* bulunuyorsa, neyin önceden verilmiş olarak alınamıyacağı kesin olarak açığa çıkmaktadır. Buna göre, aşkın olan hiçbirşey önceden verilmiş olan olarak kullanılamaz. Bilginin kendisine aşkın olan birşeye *nasıl* uygun düşebileceğini anlayamıyorsam, bilginin mümkün *olup olmadığını* da bilemem. Aşkın bir varoluşun bilimsel temellendirilmesi bana hiç yardımcı olamaz. Çünkü her türlü dolaylı temellendirme, dolaysız temellendirmeye dayanır; dolaysız olan da zaten içinde söz konusu bilmeceyi taşır.

Belki de şu söylenecektir: "Dolaylı bilgi gibi dolaysız bilginin de bilmece içerdiği kesindir. Dolaysız bilginin *olduğu* saltık

olarak kesin iken, *nasıl* olduğu bilmecemsidir; akli olan hiç kimse dünyanın varlığından kuşku duymayacaktır ve kuşkucu kendi eylemiyle kendi yalanını kanıtlayacaktır.” Peki öyle olsun. Bu savı daha güçlü ve daha ileriye giden bir akıl yürütmeyle yanıtlayalım. Çünkü bu, yalnızca bilgi kuramının *başlangıcında* doğal ve aşkın olarak nesneleştiren bilimlerin içeriklerine dayanılamıyacağını değil, bilgi kuramının *tüm gelişiminde* de onlara dayanılamıyacağını kanıtlamaktadır. O halde bu, şu temel tezi kanıtlamaktadır: *Bilgi kuramı asla ve asla –hangi türden olursa olsun– doğal bilim üzerine kurulamaz*. Demek ki şunu soruyoruz: Bize karşı çıkan kişi aşkın bilgisiyle ne yapmak istiyor? Nesnel bilimlerin sahip olduğu tüm aşkın hakikatleri onun emrine veriyoruz ve aşkın bir bilimin nasıl olanaklı olduğuna ilişkin bilmecenin ortaya çıkmasıyla, bu bilimlerin hakikat değerinden hiçbir şeyin eksilmediğini düşünüyoruz. O halde bize karşı çıkan kişi, herşeyi kapsayan bilgiyle ne yapmak istiyor, “olan”dan (*dass*) “nasıl”a (*Wie*) gitmeyi nasıl düşünebiliyor? Olgu olarak aşkın bilginin gerçekten olduğuna ilişkin bilgisi, ona, mantıksal çıkarımla, aşkın bilginin olanaklı olduğunu da garanti eder. Ama bilmece olan onun *nasıl* olanaklı olduğudur. Bu kişi, kendi düşündüğü gibi, tüm bilimlerin tümüyle ya da [kısmen] aşkın bir bilgi olduğu varsayımıyla bunu açıklayabilir mi? Bir düşünelim: Onun başka neye ihtiyacı var? Aşkın bilginin olanaklılığı onun için açıktır; yine, kendisinin de söylediği gibi, onda aşkın bilginin olduğu da, analitik olarak, apaçıktır. Onda eksik olanın ne olduğu bellidir.¹ Aşkın olanla ilişki, bilgiye, bilmeye yüklenen “aşkın bir nesneyle buluşma” onun için açık değildir. Onun için açıklık nerede ve nasıl olur? Bu, ancak ilişkinin –onun bakabileceği– özü ona verilmişse olur; o, bilgi ve bilgi nesnesinin birliğini –uygun düşme sözcüğünün anlattığı birliği– kendi gözleriyle görebilirse ve böylece yalnız onun olanaklılığına ilişkin bilgiye değil, bu olanağa açık verilmişli-

¹ Karş. Ek III.

ğinde sahip olabilirse olur. Onun için bu olanak, bir aşkın var-olan olarak, bilinen ama kendisi tarafından verilmemiş olan, görülemeyen olanak olarak geçerlidir. Onun düşüncesi açıkça şudur: Bilgi, bilgi nesnesinden farklı birşeydir; bilgi verilmiştir, ama bilgi nesnesi verilmemiştir; ancak yine de bilginin nesneyle bağlantı kurması, onu tanıması gerekmektedir. Ben bu olanağı nasıl anlayabilirim? Yanıt doğal olarak şudur: Eğer bu bağlantının görülebilecek birşey olarak verilmesi mümkün ise. Ama nesne aşkın birşeyse ve aşkın kalacaksa, bilgi ve nesne birbirinden gerçekten ayrı iseler, o zaman kişi burada hiçbirşey göremez ve onun, aşkın varsayımlardan bir sonuç çıkarmayla, herhangi bir biçimde yol bulma umudu da açıkça bir budalalıktır.

Sonuç olarak, kişi tutarlı kalacaksa, bu düşünceleriyle kendi hareket noktasını da terk etmek zorundadır: Aşkın olana ilişkin bilginin olanaksız olduğunu, buna ilişkin olduğunu sandığı bilginin de bir önyargı olduğunu kabul etmek zorundadır. Bu durumda sorun, aşkın bilginin nasıl olanaklı olduğu değil, bilgiye aşkın bir başarı yükleyen önyargının nasıl açıklanacağıdır: Bu tam da *Hume'un* yoludur.

Bu bakışı bir yana bırakıyoruz ve temel düşünceyi anlatmak için şunu ekliyoruz: “Nasıl” sorunu (aşkın bilginin nasıl olanaklı olduğu ve daha genel olarak, bilginin kendisinin nasıl olanaklı olduğu sorunu), asla aşkın olan hakkında önceden verilmiş olan bilgi, önceden verilmiş olan tümceler –bunlar nereden alınmış olursa olsun ve isterse kesin bilimlerden alınmış olsun– temelinde çözülemez. Şuna bakalım: Doğuştan sağır olan biri, sesler olduğunu, seslerin armoniler oluşturduğunu ve bu armonilerden de şahane sanat yapıtlarının doğduğunu bilir; ama seslerin bunu *nasıl* yaptığını, müzik yapıtlarının nasıl olanaklı olduğunu anlayamaz. O, bu tür şeyleri *tasarlayamaz* da, yani onları göremez ve görmedeki “nasıl”ı kavrayamaz. Varoluş hakkındaki bilgisi ona [bunun için] hiçbir biçimde yardımcı olmaz; eğer bu bilgisine dayanarak, o, “nasıl”ı müzik sanatından çıkarmaya, müzik yapıtının olanağını kendi bilgile-

rinden çıkarımlar yaparak açık kılmaya çalışsaydı, bu saçma olurdu. Yalnızca bilinen, ama görülmemiş olan varoluşlardan çıkarımlar yapmak, işte bu olmaz. Görmek tanıtlamaya ya da çıkarım yapmaya izin vermez. Olanakları (hem de dolaysız olanakları), sezgisel olmayan bir bilgiden mantıksal türetimler yaparak açıklama isteği açıkça anlamsızdır. Aşkın dünyaların olduğundan tümüyle emin olsam, bütün doğa bilimlerini tüm içerikleriyle geçerli saysam bile, [yine de] onlardan ödünç birşey alamam. Aşkın varsayımlar ve bilimsel akıl yürütmelemlerle, bilgi eleştirisinde ulaşmak istediğim yere –yani bilginin aşkın nesnesinin olanağını görmeye– ulaşmayı asla hayal edemem. Bu, yalnızca başlangıç için değil, bilgi eleştirisi sorunu –*bilginin nasıl olanaklı olduğunu*– açıklama çabasını sürdürdüğü sürece, onun tüm gelişmesi boyunca da geçerlidir. Bu da, yalnızca aşkın nesne sorunu için değil, her tür olanağa ilişkin aydınlatma için geçerlidir.

Bilincin dışına çıkan bir düşünme ediminin gerçekleştirildiği ve buna dayalı olarak bir yargının verilmesi gerektiği tüm durumlarda, aşkın anlamda yargıda bulunma ile böylelikle *metabasis eis allo genosa* düşme (olağanüstü güçlü) eğilimini ilişkiye soktuğumuzda, o zaman şu *bilgikuramsal ilkenin* yeterli ve tam çıkarımı ortaya çıkar: Hangi bilgi türünde olursa olsun, her tür *bilgikuramsal* araştırmada *bilgikuramsal indirgeme* yapılmalıdır; bu demektir ki, burada söz konusu olan her aşkınlık ayrıca içine alınmalı ya da dikkate alınmamalı, bilgi kuramı açısından sıfır sayılmalıdır ve varsaymak istediğim ya da istemediğim bu aşkınlıkların tümünün varlığı, beni burada hiç ilgilendirmemelidir; burası bu konuda yargıya varılacak yer değildir, bu tamamen konu dışında kalmalıdır.

Bilgi kuramındaki bütün temel yanılgılar, bu sözü edilen *metabasis* ile bağlantılıdır; bir yandan psikolojizmin temel yanılgısı, diğer yandan antropolojizm ile biyolojizmin temel yanılgıları. Soru asıl anlamıyla hiçbir zaman açıklığa kavuşturulmadığı ve bu *metabasis*te tümüyle yitip gittiği için, bu çok tehlikeli ol-

maktadır; bunun bir başka nedeni de, bunu kendisi için açıklığa kavuşturmuş birinin bile, bu açıklığı etkili bir şekilde çok zor koruyabilmesi, hatta üzerine şöyle bir düşündüğünde yine kolayca doğal düşünme ve yargıda bulunma tarzlarının çekiciliği ile karşı karşıya kalması, onlar üzerinde büyüyen yanlış ve aldatıcı sorunlara dalmasıdır.

Üçüncü Ders

– Bilgikuramsal İndirgemenin Gerçekleştirilmesi: Her tür Aşkınlığın Bir Yana Bırakılması – Araştırmanın Konusu: Saf Fenomenler – Saltık Fenomenlerin “Nesnel Geçerliliği” Sorusu – Tekil Verilmişliklerle Sınırlanmanın Olanaksızlığı; Öz Bilgisi Olarak Fenomenolojik Bilgi – “A priori” Kavramının İki Anlamı

Bu açıklamalardan sonra, bilgi eleştirisinin neyi kullanıp neyi kullanamayacağı tam ve güvenilir bir biçimde temellendirilmiş oldu. Bilgi eleştirisi için bilmecemsi olan, olanaklılığı açısından aşkınlıkta da, aşkın şeylerin gerçekliği asla ve asla düşünülemez. Kullanılabilir nesneler alanı veya geçerli bilgiler olarak ortaya çıkan ve bilgikuramsal açıdan sıfırlık ön niteliğinden kurtulabilen kullanılabilir bilgiler alanı, belli ki boş bir alan değildir. *Cogitationes* alanını emniyete aldık. *Cogitation*un varlığı, dahası, bilgi fenomeninin kendisi soru konusu değildir ve aşkınlık bilmecesinin dışındadır. Bu varolanlar daha bilgi sorununun hareket noktasında varsayılmıştır; aşkın şeylerin nasıl bilmeye ulaştığı sorusu ise, yalnız aşkın olan değil bilginin kendisi de bunun içinde düşünülürse, anlamını yitirir. Yine, *Cogitationes*in saltık içkin bir vermişlikler alanını ortaya koyduğu da açıktır; bizim anladığımız içkinlik de bu anlamdadır. Saf fenomenin görülmesinde nesne, bilginin, “bilincin” dışında değildir; saf bir biçimde görülenin saltık kendi vermişliği anlamında aynı zamanda vermişştir.

Ama burada, yöntemsel esasını, *in concreto*, ilk kez burada incelemek istediğimiz, *bilgikuramsal indirgemeye*yle sağlanacak bir güvenceye gereksinim vardır. *Cogitation*un varlığının apaçıklığının, benim *cogitation*umun, benim düşünerek varolduğumun (*sum cogitans*) ve benzerlerinin varlığının apaçıklığı ile karışmasını önlemek için indirgemeye gereksinimimiz vardır. Fenomenoloji anlamında *saf fenomen* ile doğabilimsel psikolojinin nesnesinin, *psikolojik fenomen*in karıştırılmasından sakınılmalıdır. Doğal bir

biçimde, düşünen insan olarak o anda yaşamakta olduğum algıya bakarsam, derhal ve hemen hemen tümüyle Benimle olan bağlantısında onu (tam) algılarım (bu bir olgudur); o, bunu yaşayan kişinin yaşantısı olarak, onun durumu olarak, onun edimi olarak, ona içerik olarak verilmiş olan, duyumsanan, bilinen duyum içeriği olarak orada öyle durmaktadır ve o kişiyle birlikte kendisi nesnel zaman içinde yer alır. Algı, genel olarak *cogitatio*, bu şekilde tam algılandığında, *psikolojik olgudur*. O halde algı, bunu yaşayan Ben'e, dünyada olan ve zamanını (deneysel kronometrik araçlarla ölçülebilen bir zaman) geçiren Ben'e ait olarak, *datum* olarak nesnel zaman içinde (tam) algılanır. Bu da, bizim psikoloji olarak adlandırdığımız doğa bilimi anlamında fenomendir.

Bu anlamda fenomen, bizim bilgi eleştirisinde boyun eğmemiz gereken yasaya, her türlü aşkın olanla ilgili *epokhe* yasasına bağlıdır. Kişi olarak, dünyadaki şey olarak Ben ve bu kişinin yaşantısı olarak yaşantı –tümüyle belirsiz de olsa– nesnel zaman içine yerleştirilmiştir: Bunların hepsi aşkındır ve bilgikuramsal açıdan sıfırdır. İlkin bizim *fenomenolojik indirgeme* olarak adlandırmak istediğimiz indirgemeyle, artık aşkın olandan hiçbirşey taşımayan bir saltık verilmişliği elde ediyorum. Benin, dünyanın ve Ben yaşantısının varlığından kuşkulandığımda, söz konusu olan yaşantının (tam) algısında verilmiş olanı, kendi Benimi yalnızca seyreden refleksiyon, bu tamalgı *fenomenini* verir: Fenomeni, “algıyı benim algım olarak kavrayan” fenomeni. Tabii ki ben bu fenomeni de doğallıkla yeniden kendi Benimle bağlantıya sokabilir, “bu fenomene sahibim, bu benim fenomenim” diyerek, bu Beni deneysel anlamda ortaya koyarım. Sonra saf fenomeni elde etmek için yeniden Benin, aynı şekilde zamanın, dünyanın varlığından yine kuşku duymam ve böylece bir saf fenomeni, saf *cogitatio*yu ortaya çıkarmam gerekirdi. Ama ben algılarken, saf görmeyle algıya, olduğu gibi algının kendisine bakarak Ben'le olan ilişkiyi bir yana bırakabilirim veya bu ilişkiyi göz ardı edebilirim: Görmeyle bu biçimde kavranan ve

sınırlanan algı, saltık, her tür aşkınlıktan sıyrılmış bir algı, fenomenoloji anlamında saf fenomen olarak verilmiştir.

O halde fenomenolojik indirgeme yolunda, her psikolojik yaşan-tıya, kendi içkin özünü (tek tek alındığında) saltık verilmişlik olarak ortaya koyan, saf bir fenomen karşılık gelir. "İçkin olmayan gerçekliğin", fenomende düşünölmekle birlikte onda içerilmeyen ve aynı zamanda ikinci anlamda verilmemiş olan bir gerçekliğin tüm kabulleri bir yana bırakılmıştır, yani askıya alınmıştır.

Eğer böyle saf fenomenleri araştırma nesnesi yapma olanakları varsa, bizim artık psikolojide, bu doğal, aşkın nesneleştiren bilimde kalamıyacağımız açıktır. Çünkü artık psikolojik fenomenleri, real denen gerçekliğe ait belirli olup bitenleri (bunların varlığı da tümöyle şüphelidir) araştırıp, onlar üzerine konuşmayız; nesnel gerçeklik gibi birşey ister varolsun ister olmasın, bu tür aşkınlıkların varsayılması ister haklı ister haksız olsun, biz olan ve geçerli olan şeyden söz ediyoruz. İşte tam da bu tür saltık verilmişliklerden söz ediyoruz; bu saltık verilmişlikler nesnel gerçeklikle ilintili olsalar bile, ilintili-olmak onlarda herhangi bir özniteliktir, bununla *gerçekliğin varolduğu ya da varolmadığı* konusunda hiçbir yargıda bulunulmuş olunmaz. Böylece şimdiden fenomenoloji kıyılarına demir atmış bulunuyoruz; bilimin araştırma alanını varsayması gibi, fenomenolojide de nesnelerin varolduğu varsayılmış, ama bu nesneler bir Ben'in içinde, bir zamanlı dünya içinde varsayılmamış, yalnız saf içkin bakışla kavranan saltık verilmişlikler [olarak] varsayılmışlardır: Saf içkin olan burada, öncelikle, *fenomenolojik indirgemeye* belirlenmelidir: Ben bununla, aşkın olarak kastedilene değil, kendinde verilmiş olanı ve olduğu gibi verilmiş olanı kastediyorum. Aslında tüm bu tür konuşmalar, burada görölmesi gereken ilk şeyi, yani aşkın nesnelerin sözde-verilmişlikleri ile fenomenin kendisinin saltık verilmişliği arasındaki farkı görmede bir yol, bir çare bulmaya yöneliktir.

Ama şimdi yeni ölkede sağlam adım atabilmemiz ve sonunda onun kıyısında karaya oturmamamız için yeni adımlar,

yeni düşünceler gereklidir. Çünkü bu kıyı kayalıktır ve üzerinde, bizi kuşuculuğun fırtınasıyla tehdit eden belirsizlik bulutları dolaşmaktadır. Bizim şimdiye kadar söylediklerimiz tüm fenomenler için geçerlidir, fakat akıl eleştirisi için biz doğal olarak yalnızca bilgi fenomenleriyle ilgileniyoruz. Ama bizim burada ortaya koyacağımız sonuçlar, tüm fenomenlere uygulanabilir, çünkü bu *mutatis mutandis* tüm fenomenler için geçerlidir.

Bilgi eleştirisi yapmak istememiz, bizi bir başlangıç noktasına, sahip olabileceğimiz ve öncelikle gereksinim duyacağımız verilmişliklerden oluşan bir sağlam zemine götürür: Bilginin özünü ortaya çıkarmak için, doğal olarak, tüm kuşkulu biçimlerinde dahi bilgiye *verilmişlik olarak* sahip olmalıyım ve ona öyle bir biçimde sahip olmalıyım ki, bu verilmişlik, verilmişlikler sağlıyor gibi görünen diğer bilgilerin taşıdığı hiçbir sorunlu yanını taşımasın.

Saf bilgi alanının varlığından eminiz, şimdi onu inceleyebiliriz ve saf fenomenlere ilişkin bir bilimi, bir *fenomenolojiyi* kurabiliriz. Bunun bizi harekete geçiren sorunların çözümü için bir temel oluşturması gerektiği açık değil midir? Şu açıktır ki, eğer bilgiyi kendim görürsem, ve o bana görmede, nasılsa öyle verilmişse, ben ancak o zaman bilginin özünü açıklığa kavuşturabilirim. Bilgiyi içkin olarak ve saf görmeyle saf fenomen içinde, “saf bilinç”te incelemek zorundayım: Bilindiği gibi onun aşkınlığı tartışmalıdır; bilginin yöneldiği nesnenin varlığı, bilgi nesnesi aşkın olduğu için, bana verilmemiştir ve buna karşın bilginin yine de nasıl varsayıldığı, hangi anlama –eğer bu tür varsayım olanaklıysa– sahip olduğu ve sahip olabileceği, özellikle bu tartışmalıdır. Diğer yandan, aşkının varlığını ve ona ulaşabilmeyi sorgulasam da, aşkın olanla kurulan bu bilgi ilişkisi yine de saf fenomende kavranabilen birşeye sahiptir. Aşkın olanla bağlantılı olmak, hangi anlamda anlaşılırsa anlaşılınsın, fenomenin bir iç öz niteliğidir. Sanki tümüyle saltık *cogitationes*’ten oluşan bir bilim söz konusuymuş gibi görünmektedir. Söz konusu edilen aşkınlığın önceden verilmişliğini bir yana bırakmak zo-

runda olduğumdan, bu kendini aşan yönelmenin anlamını ve aynı zamanda, bu anlamla birlikte onun olanaklı geçerliliğini veya geçerliliğin anlamını başka nerede inceleyebilirdim? Bunu anlamın saltık olarak verildiği yerde ve ilişki, onaylama, doğrulama saf fenomeninde, geçerliliğin anlamının kendisinin saltık verilmişliğe ulaştığı yerde değil de, başka nerede inceleyebilirdim?

Burada içinizi hemen bir kuşku kaplar: Birşeyin daha işe karışması, geçerli aşkınlık gibi birşey varsa, geçerliliğin verilmişliğinin, *cogitation*un verilmişliği olamayacak olan nesnenin verilmişliğini de beraberinde getirmesi gerekmez mi? Ama yine de, hep *cogitationes* olarak anlaşılan saltık fenomenlerin bilimi, gerekli olan ilk şeydir ve bunun, en azından sorunun çözümünün ana öğelerinden birini oluşturması gerekecektir.

Böylece burada fenomenoloji, saf bilgi fenomenlerinin öz öğretisi olarak bilgi fenomenolojisi amaçlanmaktadır. Bu amaç güzeldir. Ama fenomenoloji nasıl başlamalıdır; nasıl olanaklıdır? Yargıda bulunmam gerekiyor, hem de nesnel geçerli yargıda bulunmam, saf fenomenleri bilimsel olarak tanımam gerekiyor. *Ama her türlü bilim, kendi başına varolan nesneleri ve bununla da aşkın olanı bulgulamaya götürmüyor mu?* Bilimsel olarak bulgulanan kendi başına [vardır], onu ister (saptayarak) varolan olarak kabul edeyim ister etmeyeyim, en azından kendi başına mutlak olarak vardır. Bilimle saptanan, bilimsel olarak temellendirilmiş olan şeyin nesnelliği, bilimi tamamlayan bir öge olarak bilimin özüne ait değil midir? Bilimsel olarak temellendirilen şey de genelgeçer değil midir? Peki burada durum nedir? Biz saf fenomenler alanı içinde hareket etmekteyiz. Ben neden *alan* diyorum ki: Bu daha çok *Herakleitos*ça bir ebedi fenomenler akışıdır. Burada ne söyleyebilirim? Görerek şunu söyleyebilirim: İşte buradaki. O vardır, olduğuna hiç şüphe yok. Belki bunun da ötesinde, bu fenomenin birşeyi öge olarak içerdiğini veya birşeye eklendiğini, birşeye akarak geçtiğini vb.'ni söyleyebilirim.

Ama belli ki bu yargıların "*nesnel*" geçerliliğine ilişkin hiçbir şey yoktur, onların hiçbir "*nesnel anlam*"ı yoktur, bu yargılar

yalnızca “öznel” doğruluk taşımaktadır. Bu yargılar “öznel” olarak doğru olma savı taşıdıklarına göre, bir anlamda, onların da nesnellığe sahip olup olmadıklarının araştırılmasına biz burada girmek istemiyoruz. Ama yüzeysel bir bakışla bile açıkça görülür ki, bilim öncesi doğal yargıların –deyim yerindeyse– sahneye koydukları ve kesin bilimlerin geçerli yargılarının oldukça yüksek bir tamlık derecesine ulaştırdıkları o yüce nesnellik burada hiç yoktur. Saf görmeyle verilen “işte orada” vb. türünden yargılara özel bir değer yüklemeyeceğiz.

Bunun da ötesinde, burada Kant’ın ünlü *algı yargıları-deney yargıları* ayrımını anımsayacaksınız. Benzerlik çok açıktır. Öte yandan, kendisinde fenomenoloji ve fenomenolojik indirgeme kavramı eksik olduğu ve kendisini psikolojizm ile antropolojizmden tümüyle kurtaramadığı için Kant, burada yapılması gereken ayrımın en son noktasına ulaşamamıştır. Elbette, bizim için söz konusu olan, geçerlilikleri deneysel özneyle sınırlanmış olan sırf öznel geçerli yargılar değil; nesnel geçerli yargılardır, yani genel olarak her özne için geçerli olan yargılardır: Deneysel özneyi tümüyle bir yana bırakmıştık; transzendental tamlığı, genel olarak bilinç ise, bizim için yakında hemen tümüyle farklı ve hiç de gizemli olmayan bir anlam kazanacaktır.

Tekrar tartışmamızın ana konusuna geri dönelim. Tekil yargılar olarak fenomenolojik yargıların bize öğretecekleri pek birşey yoktur. Ama yargılar, özellikle de bilimsel olarak geçerli yargılar nasıl elde edilecektir? Ayrıca *bilimsel* sözcüğü bizi hemen sıkıntıya düşürür. Nesnellikle birlikte *aşkınlık* ve bu aşkınlıkla da onun ne anlama geldiği, olanaklı olup olmadığı ve nasıl olanaklı olduğu kuşkusunu ortaya çıkmıyor mu? *Bilgikuramsal indirgeme* yoluyla aşkın ön kabulleri bir yana bırakıyoruz; çünkü aşkınlık, olanaklı geçerliliği ve anlamı açısından tartışmalıdır. Peki ama bilimsel saptamalar, bilgi kuramının fenomenolojik saptamaları hâlâ olanaklı mı? Aşkınlığın olanağının temellendirilmesinden önce bilgi kuramının hiçbir aşkın sonucunun meşru olamayacağı apaçık değil mi? *Bilgikuramsal epokhe*, olanaklı

olduğu temellendirilmeden hiçbir aşkınlığı geçerli saymamayı gerektirdiğine ve aşkınlığın olanaklılığının temellendirilmesinin kendisi, nesnel temellendirme biçiminde, aşkın kabulleri gerektirdiğine göre, bu durumda burada, fenomenoloji ve bilgi kuramını olanaksız kılan bir kısırdöngü yer almaktadır; öyleyse şu ana kadar ki sevda boşa gitmiş demektir.

Bir fenomenolojinin ve burada açıkça onunla bağlantılı olan bir bilgi eleştirisinin olanaklılığından hemen kuşkuya düşmeyeceğiz. Şimdi bizi bu yanıltıcı kısırdöngüden çıkaracak bir adıma ihtiyacımız var. Aslında biz bunu, iki anlamda aşkın ve içkin ayrımını yaparak çoktan başarmış bulunuyoruz. Anımsayacağınız gibi, Descartes *cogitation*un apaçıklığını (veya daha ziyade, bizim kabul etmediğimiz *cogito ergo sum*un apaçıklığını) saptadıktan sonra, şunu soruyordu: *Bu temel verilmişlikte beni emin kılan nedir?* Yanıt *clara et distincta perceptio*dur. İşte bu noktadan çıkarak [yola] devam edebiliriz. Burada konuyu Descartes'tan daha açık ve derin bir biçimde kavradığımızı ve bununla da apaçıklığın, *clara et distincta perception*un, bizim tarafımızdan saf anlamda kavranıp anlaşıldığını söylememe gerek yoktur. Descartes ile birlikte daha ileri bir adım (*mutatis mutandis*) atabiliriz: Her tekil *cogitatio* gibi, her zaman *clara et distincta perceptio* yoluyla verilmiş olan şeyi de sahiplenebilirim. Descartes'ın 3. ve 4. Meditasyonlar'ını, tanrı ispatlarını, *veracitas dei*ye geri gidişlerini vb.'ni anımsarsak, bizi kötü şeyler beklemektedir. Yine de siz (çok) kuşkucu ya da daha ziyade eleştirel olunuz.

Biz saf *cogitatio*'nun verilmişliğini saltık verilmişlik olarak kabul ettik, dış algıda dış nesnelerin verilmişliğini –bu, şeylerin kendi varlığını verdiği iddiasında olsa da– değil. Şeylerin aşkınlığı onları sorgulamamızı gerektirmekte. Algının nasıl aşkın olana uygun düşebileceğini anlamıyoruz; ama algının, reflektif ve saf indirgemeye uğramış içkin algı formunda, içkin olana uygun düşebileceğini anlıyoruz. Peki bunu neden anlıyoruz? Çünkü görme ve kavramayla kastettiğimizi doğrudan görüyoruz ve doğrudan kavırıyoruz. Kendisi onda verilmemiş olduğu

birşeyi kasteden ve olup olmadığından, olduğunun nasıl anlaşılması gerektiğinden kuşku duyulan bir görünüşe göz önünde sahip olmanın bir anlamı vardır. Ama görmek ve görmeyle kavranan dışında başka hiçbir şeyi kastetmemek ve hâlâ soru sormak ve kuşku duymak, işte bu anlamsızdır. Temelde bu, şundan başka birşey ifade etmez: Görmek, kendini vereni kavramak; hakikî görme, hakikî kendinde verilmişlik kesin anlamda söz konusu olduğunda ve bir verilmemiş olanı kasteden başka bir verilmişlik olmadığına, bu enson şeydir. Bu *saltık apaçıklıktır*; aşkın olan bir kastetmede, yani kastetmede, inanmada, hatta bir verilmemiş olanın dolambaçlı temellendirilmesinde, apaçık olmayan, sorunlu olan, hatta tamamen bilinmeyen birşey yer alır; ama burada bir saltık verilmişliğin, kastetmenin, inanmanın kendi verilmişliğinin de saptanabilir olması bize yardımcı olmaz: Bizim sadece refleksiyon yapmamız gerekiyor, sonra onu önümüzde buluruz. Ancak burada verilmiş olan kastedilen şey değildir.

Ama saltık apaçıklık, görmedeki kendini-vermişlik yalnızca tek tek yaşantılarda ve yaşantının öge ve parçalarında mı bulunur, yani o *işte şurada duranın* görmeyle ortaya konmasında mıdır? Saltık verilmişlikler olarak diğer verilmişliklerin görmeyle kavranması olamaz mı, örneğin genelliklerin, görülerek apaçık verilmişliğe kavuşacağı, onun hakkındaki herhangi bir kuşkunun anlamsız olacağı bir genelin.

Kendimizi, *cogitatio*'nun fenomenolojik olarak tek tek verilmişlikleriyle sınırlamanın ne kadar tuhaf olacağı, bizim Descartes'tan ödünç alarak ortaya attığımız, saltık açıklık ve doğrulukla aydınlatılmış olan tüm apaçıklık düşüncesinin geçerliğini yitirmesinden de anlaşılacaktır. Zira tek bir *cogitatio* durumunda, örneğin o anda yaşanan bir duygu durumunda şunu söyleyebiliriz: Bu verilmiştir, ama asla en genel tümceyi söylemeye cesaret edemedik: *İndirgemeye uğratılmış bir fenomenin verilmişliği, saltık ve kuşku taşımayan bir verilmişliktir*.

Şüphesiz bu yalnızca size yolu göstermek içindir. Bir bilgi eleştirisinin olanaklılığının, indirgemeye uğratılmış *cogitatio*'lar-

dan başka diğer saltık verilmişliklerin tanıtılmasına dayanması gerektiği anlaşılmaktadır. Daha yakından bakarsak, onlar hakkında verdiğimiz özne-yüklem yargılarıyla ve şunu söylemekle biz zaten onları aşıyoruz: Bu yargı fenomeninin temelinde şu ve şu tasarım fenomeni; bu algı fenomeninin temelinde şu ve şu ögeler, renk içeriği vb. yatmaktadır dersek; ve bu önermeleri, varsayıldığı gibi, *cogitation*un verilmişliği ile en saf şekilde kurarsak, pekâlâ, kendisini dilsel ifadelerde de sergileyen mantıksal biçimler yoluyla *cogitationes*in ötesine geçmiş oluruz. Bu, yeni *cogitationes*in sadece rastgele biraraya gelmesiyle oluşmayan bir süper artıdır. Bizim hakkında ifadeler ortaya koyduğumuz *cogitationese* yüklü düşünmeyle yenileri katılabilir; yine de bunlar, ifadenin nesnesini, yüklemisel içeriğini oluşturan *cogitationes*'ler değildir.

Kavranması –en azından kendisini saf görme durumuna sokan ve tüm doğal önyargıları kendinden uzak tutan birisi içindaha kolay olan, yalnızca tekliklerin değil, aynı zamanda *genelliklerin*, *genel nesnelerin ve genel nesne durumlarının*, *saltık kendinde verilmişliğe ulaşabileceği* bilgisidir. Bu bilgi, bir fenomenolojinin olanaklılığı için hayati önemdedir. Çünkü fenomenolojinin saf görmeye yapılan düşünme (çerçevesinde) ve saltık verilmişlik çerçevesinde öz çözümlemesi ve öz araştırması olması, ona özgü bir niteliktir. Bu zorunlu olarak onun öz niteliğidir; çünkü fenomenoloji, olanakları, bilginin olanaklarını, değerlendirme olanaklarını aydınlatan, onları temellerinden hareketle aydınlatan bilim ve yöntem olmak ister; bu olanaklar genel olarak tartışmalı olanaklardır ve dolayısıyla onların araştırılması da genel öz araştırmasıdır. Öz çözümlemeleri, *eo ipso*, genel çözümlemelerdir; öz bilgisi, öz, nelik üzerine, genel nesnelere yönelmiş bilgidir. Burası ise *a priori*den söz etmenin meşru olduğu yerdir. En azından deneysel olarak çarpıtılmış *a priori* kavramlarını bir yana bırakırsak, *a priori* bilgi, saf olarak genel özlere yönelen, geçerliliğini sırf özden alan bilgi anlamına gelmez mi?

Bu, her durumda yerinde bir *a priori* kavramıdır, eğer kategoriler olarak belirli bir anlamda ilkesel anlama sahip olan tüm kavramları ve bunun da ötesinde, bu kavramlara dayanan öz yasalarını, *a priori* kavramı altına alırsak, yeni bir *a priori* kavramı ortaya çıkar.

Burada ilk *a priori* kavramında kalırsak, bu durumda fenomenoloji, kökenler alanındaki, saltık verilmişlikler alanındaki, *a priori*yle genel bakışla kavranılan türlerle ve bu türleri doğrudan görebilen biçimde aynı temel üzerinde kurulan *a priori* nesne durumlarıyla ilgilenmek durumundadır. Bir akıl eleştirisine, yalnız teorik akıl değil, aynı zamanda pratik akıl ve her tür akıl eleştirisine giden yollarda, ana hedef ikinci anlamdaki *a prioridir*; ana hedef, kendi kendini veren ilkesel formları ve nesne durumlarını saptamak ve bu kendinde verilmişlikler yoluyla da ilkesel anlam iddiasıyla ortaya çıkan mantığın, etiğin ve değer felsefesinin kavram ve yasalarını gerçekleştirmek, değerlendirmek ve varılan sonuçları gözden geçirmektir.

Dördüncü Ders

- Yönelimsellik ile Araştırma Alanının Genişletilmesi - Genel Olanın Kendi Kendine Verilmişliği; Öz Çözümlemesine İlişkin Felsefi Yöntem - Apaçıklık Duygu Kuramının Eleştirisi; Kendinde Verilmişlik Olarak Apaçıklık - Reel İçkinlik Alanıyla Sınırlı Kalmama; Konu: Tüm Kendinde Verilmişlik

Kendimizi yalnızca bilgi fenomenolojisiyle sınırlarsak, burada söz konusu olan, doğrudan görmeyle ortaya çıkarılabilen *bilginin özüdür*, yani -çokanlamlı "bilgi" başlığının hepsini altında topladığı- fenomenlere ilişkin çok farklı bilgi türlerinin, fenomenolojik indirgeme ve kendi kendine verilmişlik çerçevesinde gerçekleşen görmeyle ortaya çıkarılması ve çözümsel ayrımıdır. O halde soru, bu fenomenlerde özselleşen olarak bulunanın ve kurulanın ne olduğu; onların hangi faktörlerden oluştuğu; onların, özselleşen ve saf içkin olarak, hangi bileşim olanaklarını temellendirdikleri ve buradan hangi genel bağlantıların ortaya çıktığıdır.

Yine söz konusu olan yalnızca reel içkin olan değil, aynı zamanda *yönelimsel anlamda içkin* olandır. Bilgi yaşantıları, -özleri gereği- bir *yönelim* (intentio) taşırlar, birşeyi kastederek, şu veya bu türdeki bir nesneyle bağlantı kurarlar. Nesne bilgi yaşantılarına ait olmasa bile, bir nesneye yönelmek, bilgi yaşantılarının bir özelliğidir. Nesne olan ise, ne reel olarak bilgi fenomeninde ne de herhangi bir biçimde *cogitatio* olarak bulunmamasına karşın görünebilir, görünüşte bir tür verilmişliğe sahip olabilir. Bilginin özünü açıklamak ve bilgiye ait olan özselleşen bağlantıların kendinde verilmişliğini sağlamak; bu iki yanı da araştırmak, bilginin özüne ait olan bu ilişkiyi soruşturmak demektir. Bilmeceler, gizemli şeyler, bilgi nesnesinin enson anlamına ilişkin sorunlar, bunlarla birlikte, şayet bilgi yargı veren bilgi ise, bilginin kesinliği ya da kuşkulu oluşu ile ilgili sorunlar ve bilgi açık bilgi ise, bilginin nesnesine uygunluğu ile ilgili sorunlar,

burada yer almaktadır.

Aslında tüm bu öz araştırması, her durumda, açıkça genele ilişkin araştırmadır. Bilinç akışında ortaya çıkıp yok olan tekil bilgi fenomeni, fenomenolojik saptamaların nesnesi değildir. "Bilginin kaynağı"na, genel olarak bakılan kökenlere, –kendilerinde karışık düşünmenin tüm anlamını ve bunun sonucu olarak da [varolma] hakkını gözden geçirmek ve düşünmenin kendi nesnesinde sergilediği tüm bilmeceyi çözebilmek için gereken genel ölçütleri serimleyen– genel saltık verilmişliklere yönelinmiştir.

Peki *genellik*, genel özler ve bu özlere ait olan nesne durumları, bunlar bir *cogitatio* gibi, aynı anlamda kendinde verilmişliğe gerçekten erişebilirler mi? *Genel olan, genel olan olarak bilgiyi aşmaz mı?* Saltık fenomen olarak genel bilgi, elbette verilmiştir; ama biz onda boşuna –sayısız olanaklı bilgide, aynı içkin içerikle, en kesin anlamda, aynı kalması gereken– genel olanı arıyoruz.

Soruyu, doğal olarak, daha önce yanıtladığımız gibi yanıtlıyoruz: Bu aşkınlık, doğal olarak, genel olana sahiptir. Bilgi fenomeninin, bu fenomenolojik tekliklerin her reel parçası yine bir tektir ve böylece, hiç de tek olmayan genel olan, reel olarak genellik bilincinde içerilmiş olamaz. Ama bu aşkınlığa itiraz etmek bir önyargıdan başka birşey değildir; bu, yanlış ve bilginin kendi kaynağından çıkmayan bir bilgi anlayışının sonucudur. İşte, açıklık kazandırılması gereken de mutlak fenomenin, yani indirgemeye uğratılmış *cogitatio*'nun, tekil olduğundan değil, fenomenolojik indirgmeden sonraki saf görmede kendini *saltık bir verilmişlik* olarak ortaya koyduğundan, bizim için bir mutlak kendinde verilmişlik olduğudur. Saf görmeyle işte *bu tür* saltık verilmişlikleri ve değeri bunlardan az olmayan genelliği buluruz.

Gerçekten de durum böyle midir? Genel olanın verilmiş olduğu durumlara, yani görülmüş ve kendinde verilmiş bir tek temelinde saf bir içkin genellik bilincinin oluştuğu durumlara

bir göz atalım. Kırmızıya ilişkin tek bir görüye veya birçok tek görüye sahibim, saf içkinliği elimde tutuyorum, fenomenolojik indirgeme yapıyorum. Kırmızılığın, masamın üzerindeki bir kurutma kağıdının kırmızılığındaki gibi, aşkın bir şey olarak tamalgılanabilecek başka anlamlarını bir yana bırakıyorum ve saf görmeyle kırmızı düşüncesinin anlamını, *in specie* olarak kırmızıyı, şu ve bu görmede *kendisiyle özdeş geneli* kavriyorum; artık tekler, şu veya bu kastedilmiyor, kastedilen kırmızının kendisidir. Bunu gerçekten de saf görmeyle yapsak da, hâlâ kırmızının kendisinin ne olduğundan, bununla ne kastedildiğinden, onun özü gereği ne olduğundan kuşku duyabilir miyiz? Onu pekâlâ görüyoruz, işte orada, bizim kastettiğimiz şey, bu kırmızı çeşidi. Bir tanrı, sınırsız bir bilme yetisi, kırmızının neliğine ilişkin ona genel olarak bakan kişiden daha fazlasını bilebilir mi?

Ayrıca eğer bize iki çeşit kırmızı, kırmızının iki ayrı tonu verilmiş olsaydı, şunun ve bunun diğerine benzer olduğunu, bu belirli tek tek kırmızı fenomenlerin değil, ama türlerin, tonların benzer olduğunu söyleyemez miyiz; bu benzerlik ilişkisi burada genel saltık bir verilmişlik değil midir?

O halde bu verilmişlik de saf içkindir, ama yanlış anlamda, yani kendisi bireyin bilinç alanında bulunan anlamında içkin değil. Burada psikolojik öznedeki soyutlama edimlerinden ve bu edimlerin içinde gerçekleştiği psikolojik koşullardan söz edilmemektedir. Burada söz konusu olan, kırmızının genel neliği veya anlamı ve onun genel görmedeki verilmişliğidir.

Kırmızıyı görerek ve onu kendine özgü doğası içinde kavrayarak, kırmızı sözcüğüyle tam da kavrananı ve görüleni kastettiğimizde, hâlâ kırmızının neliğinin veya kırmızının anlamının ne olduğunu sormak ve bundan kuşku duymak nasıl anlamsız ise, aynı biçimde, bilginin neliği ve bilginin ana yapısına ilişkin olarak, eğer saf görme ve ideleştirici bakışla fenomenolojik indirgeme alanı içerisinde ilgili örnek fenomenler göz önünde ise ve ilgili tür verilmişse, onun [bilginin] anlamının ne olduğun-

dan hâlâ kuşku duymak da anlamsızdır. Ama bilgi kırmızı gibi basit bir şey değildir, onun çok farklı biçim ve türlerinin birbirinden ayrılması gerekir; yalnızca bu da değil, bilgilerin birbirleriyle olan öz bağlantıları da araştırılmak zorundadır. Çünkü bilgiyi anlamak, bilginin –zihinsel biçimlere ilişkin farklı öz tiplerinin belirli öz ilişkileriyle sonuçlandığı– *teleolojik bağlantılarına* genel açıklık kazandırmak demektir. Bilimsel nesnelliğin olanaklılığının ideal koşulları olarak her türlü deneysel girişimi norm olarak düzenleyen ilkelerin nihai aydınlatılması da bunun içindedir. İlkelerin aydınlatılmasına ilişkin tüm araştırma, bütünüyle fenomenolojik indirgemenin tekil fenomenlerinin zemininde oluşan öz alanında iş görür.

Bu çözümleme, her adımında, öz çözümlemesi ve dolaysız sezgide kurulan genel nesne durumlarının araştırılmasıdır. Böylece tüm araştırma *a priori* bir araştırmadır; elbette matematiksel tümdengelim anlamında *a priori* değil. Bu araştırmayı nesneleştirici *a priori* bilimlerden ayıran, onun yöntemi ve hedefidir. *Fenomenoloji* görerek, aydınlatarak, anlam belirleyerek ve anlam ayrımı yaparak yol alır. Fenomenoloji karşılaştırır, ayırım yapar, bağlar, ilişkiye sokar, parçalara böler, öğelerine ayırır. Ama her şeyi saf görmeyle yapar. Kuramlaştırmaz, matematikleştirmez; zira, tümdengelimli kuram anlamında hiçbir açıklamada bulunmaz. İlkeler olarak nesneleştirici bilimin olanaklılığına egemen olan temel kavram ve ilkeleri açıklayan (ama sonuçta kendi temel kavramlarını ve temel ilkelerini reflektif aydınlatmanın nesnesi yapan) fenomenoloji, nesneleştirici bilimin başladığı yerde biter. Yani fenomenoloji tamamen başka bir anlamda ve tamamen başka ödevleri, tamamen başka yöntemleri olan bir bilimdir. *En sıkı fenomenolojik indirgemenin sınırları içinde görme ve ideleştirme işlemi, sırf onun özelliğidir; bu, yöntem olarak, esasen bilgi eleştirisinin anlamına ve böylece her akıl eleştirisine (yani aynı zamanda değerlendirci ve pratik akla) ait olduğu kadarıyla, fenomenolojinin kendisine özgü felsefi yöntemidir.* Ama akıl eleştirisi yanında, ancak şuna asıl anlamda felsefe denebilir: Doğa meta-

fiziğine ve tüm tinsel yaşama ilişkin metafiziğe ve böylelikle de en geniş anlamda metafiziğin kendisine.

Bu tür görme durumlarında *apaçıklıktan* söz edilir ve aslında anlamlı apaçıklık kavramını tanıyanlar, onu özünde kavrayanlar, bu tür olup bitenleri göz önünde tutarlar. Esas olan, bir yana bırakılamıyacak olan, apaçıklığın gerçekten gören, doğrudan ve tam uygun olarak kavrayan bilinç olduğu, bunun da tam olarak kendinde verilmişlikten başka bir şey ifade etmediğidir. Köken araştırmasının değerinden çok söz eden, bunun sonucunda da aşırı usçular gibi asıl kökenlerden uzak düşen deneyici bilgi kuramcıları, apaçık yargılar ile apaçık olmayan yargılar arasındaki tüm farklılığın, apaçık yargıların kendilerini gösterdikleri belirli bir duygudan geldiğine bizi inandırmaya çalışıyorlar. Ama burada bir duygu neyi açıklayabilir? Bir duygu ne sağlayabilir? Onun bize şöyle seslenmesi mi beklenecektir: Dur! İşte hakikat! Ama neden bu duyguya inanalım, bu inancın da yine başka bir duygu temeli mi olması gerekir? Ve niçin $2 \times 2 = 5$ yargısında bu duygu temeli yoktur? Neden onun bu duygu temeli olamaz? Aslında bu duygu yüklü temel öğretisine nasıl gelinir? Hemen şu söylenecektir: Mantıkça konuşulursa, aynı yargı, örneğin $2 \times 2 = 4$ yargısı bana bir kez apaçık gelebilir, başka bir zamansa gelmeyebilir; aynı 4 kavramı bir keresinde bana sezgisel olarak apaçıklıkla verilmiş olabilir, başka bir keresinde ise yalnız sembolik tasarımda verilmiş olabilir. Böylece içerik olarak her iki taraftan aynı fenomendir, ama bir yanda bir değer üstünlüğü, değer sağlayan bir öznitelik, kendisini gösteren bir duygu [söz konusudur]. Ama ben gerçekte her iki yandan aynı, ama biri duyguyla birlikte, diğeri onsuz verilmiş olan aynı şeye mi sahibim? Fenomenlere bakılırsa, hemen fark edilecektir ki, gerçeklikte her iki durumda aynı fenomen yer almamaktadır; bir ortak yana sahip olan iki özde farklı fenomen söz konusudur. 2×2 'nin 4 olduğunu görüyorsam ve onu belirsiz sembolik yargıyla dile getiriyorsam, böylece ben bir eşitliği kastetmiş olurum, ama bir eşitliği kastetmek, aynı fenomene sahip olmak

demek değildir. Her ikisinin de içeriği farklıdır, birinde ben görüyorum ve görmede nesne durumu kendisi verilmiştir; diğerinde ise sembolik kanıya sahibimdir. Birinde sezgiye sahibim, diğerinde boş yönelime.

Öyleyse fark, her iki tarafta da ortak olan bir şeyin olmasında mı, yoksa aynı "anlamın" birinde duygu temeliyle, diğerinde onsuz olmasında mıdır? Yukarıdan fenomenler üzerine konuşmak ve onları kurmak yerine yalnızca onların kendisine bakalım. Daha da basit bir örnek verelim: Ben eğer birinde canlı görüde kırmızıya sahipsem, diğerinde sembolik boş yönelimle kırmızıyı düşünüyorsam, bu durumda reel olarak karşımda duran her ikisinde de aynı kırmızı fenomeni midir –birinde duyguyla diğerinde duygu olmaksızın?

Demek ki kişinin yalnızca fenomenlere bakması ve onların tümüyle farklı olduklarını, yalnızca bizim anlam diye adlandırdığımız her iki tarafı özdeşleştiren şey vasıtasıyla birleşmiş olduklarını kavraması gerekmektedir. Ama farklılık, fenomenlerin kendisindeyse, bu durumda ayırım için duygu gibi bir şeye gereksinim var mıdır? Bu farklılık, birinde kırmızının kendinde verilmişliğinin, sayıların ve genel sayısal eşitliklerin kendinde verilmişliğinin bulunmasında veya öznel dile getirilişiyle, bu şeyleri tam uygun biçimde gören kavrama ile bu şeylere sahip olmanın gerçekleşmesinde, diğerinde ise şeylerin yalnızca kastedilmiş olmasında mıdır? Bu duygu yüklü apaçıklığa sempati ile bakamayız. Bu apaçıklık ancak kendisini saf görmede kanıtlarsa ve ancak saf *görme* tam da *bizim* ona yüklediğimiz ve onunla çelişen şey anlamına gelirse, apaçıklık ancak o zaman haklı çıkar.

Apaçıklık kavramını kullanarak şimdi şunu da söyleyebiliriz: *cogitation*un varlığına ilişkin apaçıklığa sahibiz ve apaçıklığa sahip olduğumuz için, hiçbir bilmece kalmaz, yani aşkınlık bilmecesi de kalmaz, apaçıklık artık bizim sorgusuz sualsiz sahip olabileceğimiz birşey olarak geçerlidir. Genel apaçıklığa da daha az sahip değiliz, *genel nesneler* ve *nesne durumları* bizde ken-

dinde verilmişlikler haline geliyorlar, yani onlar da aynı anlamda kuşkusuz verilmiştir; tam da en kesin anlamda, tam uygun olarak kendi kendilerini vermişlerdir.

Buna göre, fenomenolojik indirgeme hiç de araştırmayı reel içkinlik alanıyla, reel olarak sınırlanmış *cogitation*un saltık alanıyla sınırlama anlamına gelmez; fenomenolojik indirgeme asla *cogitatio* alanı ile sınırlanma anlamına gelmez, tam aksine saf verilmişlik alanıyla sınırlanmadır; üzerine yalnızca konuşulamayan ve yalnızca kastedilemeyen şeyler ile algılanan şeyler alanıyla sınırlanma değil, tam da kastedildiği anlamda verilmiş olanın ve kastedilmiş olan şeylerin verilmiş olmadığı, kesin anlamda kendisi verilmiş olan şeyler alanıyla sınırlanmadır. Bir tek sözcükle, saf apaçıklık alanıyla sınırlanmadır, ama sözcüğü, dar anlamında, "dolaylı apaçıklık"ı ve herşeyden önce de geniş anlamıyla kesin olmayan anlamındaki her apaçıklığı dışarıda bırakacak biçimde anlamak koşuluyla.

Saltık verilmişlik enson şeydir. Gerçekte öyle olmadığı halde, kişi kolayca birşeyin saltık olarak verilmiş olduğunu söyleyip iddia edebilir. Saltık verilmişlik de belirsiz bir biçimde dile gelmiş ve saltık verilmişlikte verilmiş olabilir. Bir kırmızı fenomenini görebileceğim ve görmeksizin onun üzerine konuşabileceğim gibi, aynı biçimde kırmızının görülmesi üzerine de konuşabilir ve kırmızının görülmesine bakabilirim, böylece kırmızının kendisinin görülmesini görmeye kavrayabilirim. Diğer yandan, genel olarak kendinde verilmişliği yadsımak, tüm son normları, bilgiye anlam katan tüm temel ölçütleri yadsımak anlamına gelir. Ama bu durumda herşeyin kuruntu olduğunu söylemek ve anlamsız bir biçimde bu tür kuruntunun da kuruntu olduğunu söylemek ve böylece genel olarak kendimizi kuşkuçuluğun anlamsızlığına bırakmak gerekirdi. Çok doğaldır ki, bu şekilde, yalnızca temelleri *gören*, görmeye, bakmaya, apaçıklığa anlam katan kişi, kuşkuçuya karşı çıkabilir. Görmeyen veya görmek istemeyen, konuşan ve kendisi tartışan, ama tüm çelişkileri hem kabul eden hem de yadsıyan kişiyle hiçbir şey

yapılamaz. Şöyle yanıt veremeyiz: “Apaçık”lık gibi bir şeyin olduğunu, o, “apaçık” yadsımaktadır; bunu şöyle yapmaktadır: Tıpkı bir körün görmeyi yadsımak istemesi gibi; veya daha iyi bir örnekle, gören birinin, kendisinin gördüğünü ve görme diye birşeyin olduğunu yadsımak istemesi gibi. Başka bir duyuya sahip olmadığını varsayarsak, onu nasıl ikna edebilirdik?

Tek tek reel şeyler, örneğin *cogitation*un saltık tekleri olmadığını artık bildiğimiz saltık kendinde verilmişliğe sarılıp kalırsak, o zaman, saltık verilmişliğin nereye kadar uzandığına ve kendini nereye kadar ya da hangi anlamda *cogitationes* ve onları genelleştiren genelliklerin alanına bağladığına ilişkin soruyu sormak gerekir. Tek saltık verilmişliği tekil *cogitatio*da ve reel içkinlik alanında gören ilk ve en yakın önyargı bir kez atıldıktan sonra, aynı zamanda ondan sonra gelen ve hiç de öbüründen daha uzak bir önyargı olmayan, yalnızca bu alandan alınmış genel sezgiler içinde yeni kendinde verilmiş nesnelerin gelişebileceği önyargısının da terkedilmesi gerekir.

“Reflektif algıda, kendilerini bilinçli bir biçimde yaşadığımız *cogitationes* saltık olarak bize verilmiştir”; söze böyle başlanmak istenir; ve daha sonra onlarda ve onların reel öğelerinde teklere ayrılan genel olanı görebilir, gören soyutlamada genellikleri kavrayabilir, saf olarak bu genelliklerde temel bulan öz bağlan-tılarını, kendiliğinden verilmiş nesne durumları olarak, gö-rek-bağlantı-kuran düşünmede bilebiliriz. Hepsi budur.

Bununla birlikte, kökenlerin, saltık verilmişliklerin gören bilgisi için hiçbir eğilim, çok düşünmekten ve bu düşünceyle yapılan refleksiyondan sözde apaçıklıklar yaratmaktan daha tehlikeli değildir. Kendinde apaçıklıklar, çoğunlukla asla açıkça formüle edilmeyen ve bu nedenle de gören eleştiriye konu edilmeyen, daha çok dile getirilmeksizin araştırmanın yönünü belirleyen ve meşru olmayan bir biçimde sınırlayan şeylerdir. *Gören bilgi, anlama yetisini akla dönüştürme peşinde olan akıldır.* Anlama yetisi burada söze karışmamalı, ödenmemiş senetlerini ödenmiş senetlerinin arasına karıştırmamalıdır; onun, yalnızca

hazine kefaletine dayanan bozdurma ve hesaplama yöntemi, burada hiçbir suretle sorgulanmamıştır.

O halde mümkün olduğunca az anlama yetisi, ama mümkün olduğunca çok saf sezgi (*intuitio sine comprehensione*); bu bize gerçekten de, anlama yetisinin bilgisi olmayan zihinsel görmeyi betimleyen mistiklerin konuşmasını hatırlatmakta. Ayrıca asıl ustalık, sözü saf olarak gören göze [bırakmakta]; görmeyle sıkı bağlantılı olan aşkın kastetmeyi, sözde birlikte verilmiş olmayı, birlikte düşünülmüş olanı ve buna eşlik eden refleksiyon yoluyla içine anlam katılmış olanı dışarıda bırakmaktadır. Burada hep sorulan soru şudur: Bu olduğu düşünülen, gerçek anlamda verilmiş midir, kesin anlamda görülmüş ve kavranmış mıdır veya olduğu varsayılanın ötesine gitmekte midir?

Bu kabul edildiğinde, gören araştırmanın *iç algı* denen alan içerisinde ve bunun üzerine kurulan saf içkin, fenomenlerini ve fenomen durumlarını ideleştiren bir soyutlama içerisinde devindiğini sanmanın bir *kurgu* olacağını hemen kavradık. Nesnenin çok farklı kipleri var ve bunlarla birlikte de pek çok verilmişlik kipi ve belki de “iç algı” denen şey anlamında varolanların verilmişliği ile doğal ve nesneleştirici bilimlerin varolanlarının verilmişliği, bunlardan yalnızca birisidir; buna karşılık, varolan olarak nitelenmeyen diğerleri de, yalnızca diğer türlerin karşısına konulabildikleri ve apaçıklıkta onlardan ayrılabildikleri için, pekâlâ verilmişliklerdir.

Beşinci Ders

- Zaman Bilincinin Kuruluşu - Özün Apaçık Verilmişliği Olarak Özün Kavranılması; Tekil Özlerin ve Genellik Bilincinin Kuruluşu - Kategoriyel Verilmişlikler - Sembolik Düşünülen Olarak Varolan - En Geniş Çerçevesiyle Araştırma Alanı: Bilgide Nesnenin Farklı Kiplerinin Kuruluşu; Bilgi ve Bilgi Nesnesinin Karşılıklı İlişkisi Sorunu

Cogitationun apaçıklığını saptayıp, bunu izleyen adım olan genel olanın apaçık verilmişliğini kabul etmişsek, bu bizi derhal yeni adımlar atmaya götürür.

Rengi algılayarak ve indirgeme yaparak saf fenomeni, rengi elde ederim. Sonra saf soyutlamayı gerçekleştirsem, "fenomenolojik renk" in kendisine, öze ulaşırım. Ama açık bir düşlemde de, aynı biçimde tam olarak bu öze sahip olmaz mıyım?

Anımsamaya gelince, bu da hiç basit bir şey değildir; bize farklı nesne biçimleri ile birbirine geçmiş verilmişlik biçimleri sunmaktadır. Böylece *birincil* denen *anımsama* ile her algıyla zorunlu olarak içiçe geçmiş olan *akılda tutmaya* işaret edilebilir. Bizim şimdi yaşadığımız bir yaşantı, dolaysız refleksiyonda bize nesne olur ve bu yaşantıda hep aynı nesneyi gösterir: Biraz önce yaşanan şey olarak varolan ses, -geçmişe giderek ve orada da aynı nesnel anı kurarak- hep aynı sestir. Ses kesilmez de sürerse ve sürmesi esnasında aynı içerikle veya değişken içerikle kendini ortaya koyarsa, onun aynen sürmesi veya değişmesi apaçıklıkla (kesin sınırlar içinde) kavranamaz mı? Bu da görmenin saf şimdinin *dışına çıkması* ve artık şu anda varolmayan şeyi, yeni şimdide yönelimsel olarak kavraması ve geçmişe ait belirli bir zaman süresi hakkında -apaçık verilmişlikle- emin olunması anlamına gelmez mi? Yine burada, bir yandan şimdi varolan ve önceden varolmuş olan, devam eden ve değişen nesne (olan) farklılaşır; diğer yandan da şimdi ve geçmiş fenomeni, her anında bir şimdi olan sürme ve -içinde taşıdığı farklılaşmalar ve geçirdiği sürekli değişmelerle, *zamansal varlığı* gö-

rünüşe getirip betimleyen– değişme fenomeni farklılaşır. Nesne olan (*das Gegenständliche*), hiç de fenomenin reel bir parçası değildir; zamansallığında nesne (olan), fenomende asla bulunmayan ve fenomende yok olup gitmeyen bir şey taşır ve yine de kendini fenomende kurar. Nesne (olan) kendisini fenomende gösterir ve fenomende “varolan” olarak apaçık verilmiştir.

Öz verilmişliğine gelince, o yalnızca, algı ve algıyla içiçe geçen akılda tutmaya dayanarak, fenomenin kendisinden bir genel olanı –deyim yerindeyse– çıkarmasıyla oluşmaz; tam aksine, o görünüşe gelen nesneyi *genelleştirerek*, nesneye bakarak genellik vermesiyle oluşur: Örneğin genel olarak zamanı, genel olarak süreyi, genel olarak değişmeyi [ortaya koyarak oluşur]. Ayrıca düşünem ve anımsama da öz verilmişliğine temel oluşturarak hizmet edebilirler, o kendisi de saf olarak kavranabilecek olanaklar sağlar; aynı anlamda, öz verilmişliği bu edimlerden, onlarda reel olarak içerilmeyen genellikler de çıkarır.

Tam olarak apaçık bir öz kavrayışının –kendisini kurmak için dayanmak zorunda olduğu– tek tek görümlere *geri gittiği* açıktır; ancak tek tek görümlere geri gitmek, örnek alınan teki, şimdi reel karşıda duran olarak vermiş olan *tek tek algılara* geri gitmek değildir. Ses niteliğinin, ses yoğunluğunun, renk tonlarının, aydınlığın ve benzerlerinin fenomenolojik özleri kendiliğinden verilmiştir; aynı şekilde, ideleştiren soyutlama etkinliği, ister algıya dayalı olarak, ister düşlemleri göz önüne getirerek kendini gerçekleştirsin bu böyledir; gerçek ya da başka türden her *varolma* *savının* her iki durumda da *bir önemi yoktur*. Aynı şey yargı, evetleme, değilleme, algılama, çıkarımda bulunma gibi gerçek anlamda psişik veri türlerine ilişkin öz kavrayışları için de geçerlidir. Doğal olarak, aynı şey bu tür genelliklere ait olan genel nesne durumları için de geçerlidir. İki ses türünden birinin daha alçak, diğerinin daha yüksek olması ve bu ilişkinin tersine çevrilemeyen bir ilişki olması düşüncesi görmede oluşur. Örnekler göz önünde bulunmalıdır, ama algı nesnelerinin varolma tarzında değil. Algı ve düşünem tasarımları öz inceleme-

sine tümüyle aynı mesafededir; her ikisinde de aynı öz aynı biçimde görülebilir veya onlardan soyutlanabilir; varolma savlarının bir önemi yoktur. Algılanan sesin yoğunluğu, niteliği vb. şeylerle birlikte bir anlamda *varolduğu*, düşlemlenmiş sesin, yani tasarlanmış sesin ise *varolmadığı*, birisinin apaçık bir biçimde reel olarak algılandığı, diğerinin ise algılanmadığı, aksine tekrar anımsama durumunda şimdi olma yerine geçmişte olmuş olarak konulduğu ve şimdi de sadece anımsandığı başka bir incelemenin konusudur, öz araştırması için önemli değildir; bu ancak, öz araştırması işte tam bu ayrımları –ki bunlar da verilmişliğe sahiptirler– göstermek ve bunlar hakkında genel düşünceleri saptamak isterse söz konusudur.

Bunun ötesinde şu gayet açıktır ki, temel alınan örnekler algılarla verilmiş olsalar bile, algı verilmişliğine ayırdedici özelliğini kazandıran şey, yani varoluş, göz önüne alınmaz. Ama düşlem, algı gibi yalnızca öz incelemesi için iş görmez, o, ayrıca kendi içinde *tekil verilmişlikler* de barındırır görünmektedir, hem de gerçek olarak apaçık olan verilmişlikleri.

Anımsamaya dayananan belirlemeler olmaksızın *sırf düşlemi* ele alalım. Düşlemlenmiş bir renk, duyumlanmış bir renk anlamında bir renk değildir. Düşlemlenmiş bir rengi, bu rengi düşlemleyen bir yaşantıdan ayırıyoruz. (Kabaca ifade edilirse) rengin gözümün önünde bulunması bir “şimdi”dir, bir şimdi varolan *cogitatio*dur; ama rengin kendisi şimdi varolan bir renk değildir, o duyumlanmamıştır. Diğer yandan o belli bir biçimde verilmiştir de, gözümün önünde durmaktadır. Tüm aşkın anlamlarını bir yana bırakarak, duyumlanan renk gibi o da indirgenebilir; yani o benim için artık kağıdın rengi, evin rengi, birşeyin rengi anlamına gelmez. Her türlü deneysel varlık savı askıya alınabilir; böylece onu “gördüğüm” gibi, sanki “yaşıyormuşum” gibi alırım. Ama yine de o, düşlem yaşantısının reel bir parçası değildir, o, şimdi göz önünde bulunan bir şey değil, göz önüne getirilen, canlandırılan renktir; o âdeta göz önünde durmaktadır, ama reel bir karşıda durma olarak değil.

Fakat herşeye rağmen o görülmüştür ve görülmüş birşey olarak bir anlamda verilmiştir. Böylece ben onu fiziksel ya da psişik *varolan* olarak ortaya koymam; onu, hakikî bir *cogitatio* (da bulunma) anlamında, varolan olarak da almam; çünkü bu, reel bir şimdi, apaçıklıkla şimdi verilmiş olan olarak ıralanmış bir verilmişliktir. Düşlemlenmiş rengin şu veya bu anlamda verilmemiş olması, onun hiçbir biçimde verilmemiş olması anlamına gelmez. Düşlemlenmiş renk görünür, üstelik kendisi görünür, kendisini ortaya koyar; onu göz önüne getirmeyle görerek, onun hakkında, onu oluşturan öğeler ve bu öğelerin bağlantıları hakkında yargıda bulunabilirim. Doğal olarak bunlar da aynı anlamda verilmiştir ve aynı anlamda genel düşlem yaşan-tısında “gerçekten” varolarak –reel olarak karşıda duran olarak değil– yalnızca “tasarımlanmış” olarak verilmiştir. Görünüşe gelenin tekil özünü dile getiren saf düşlem yargısı sırf *içeriği* ifade edebilir: Gerçek zamandaki gerçek varlığın varoluşu, şimdi, geçmiş ve gelecek olma hakkında hiçbir bir yargıya varmadan şunu söyleyebilir: Bu şu türdendir, şu öğelere sahiptir, şöyle şöyle değişmektedir. O halde, varolan hakkında değil, *bi-reysel* öz hakkında yargıda bulunulduğunu söyleyebiliriz. İşte bunun için, bizim genelde öz yargısı diye nitelendirdiğimiz genel öz yargısı, algı ve düşlem ayırımına bağımlı değildir. Algı *varoluşu* ortaya koyar, ama aynı zamanda bir öze de sahiptir, varolan olarak ortaya koyulan *içerik*, gözler önüne getirilenle aynıdır.

Varoluş ve özün karşı karşıya getirilmesi, burada iki varolma tarzının kendilerini iki verilmişlik kipinde göstermesinden ve bunların birbirinden ayrılması gerektiğinden başka bir şey anlatmaz. Bir rengin sırf düşlemlenmesinde –rengi zamanda bulunan bir gerçeklik olarak ortaya koyan– varoluş söz konusu değildir; buna ilişkin hiçbir yargıda bulunulmamış ve düşlemin *içeriği*nde de buna ilişkin hiçbir şey verilmemiştir. Ama bu renk görünmektedir, orada durmaktadır, bir yargının –ve apaçık bir yargının– öznesi olabilecek olan bir “şu”dur (bir varolandır). Demek ki düşlem görülerinde ve bu görülerde temel bulan

apaçık yargılarda bir verilmişlik kipi kendini göstermektedir. Tabii ki, kendimizi bireysel tekler alanında tutarsak, bu tür yargılarla pek birşey yapılamaz. Yalnızca genel öz yargıları kurarsak, bilimin gerektirdiği türden sağlam nesnelliği elde ederiz. Ama burada mesele bu değildir. Bununla biz güzel bir girdaba kapılmış gibiyiz.

Başlangıç *cogitationun* *apaçıklığı* idi. Çünkü burada sağlam bir temeli, halis *saf varlığı* bulmuşuz gibi gelmişti. Sanki yalnızca uzanmak ve görmek gerekiyordu. Bu verilmişlikleri karşılaştırıp ayrımlar yapılabileceğine, burada özel genellikler ortaya çıkarılabileceğine ve böylece öze ilişkin yargılar elde edilebileceğine, bütün bunların yapılabileceğine insanın kolayca evet diyesi geliyordu. Ama şimdi, *cogitationun* *saf varlığının* sıkı bir incelemede [bile] kendisini bu kadar basit bir şey olarak ortaya koymadığı; Descartesçi alanda bile farklı nesnelerin “kurulduğu” görülmektedir; kurma, içkin verilmişliklerin, ilk başta göründükleri gibi, bilinçte bir kutunun içinde durur gibi yalın bir halde durmadıklarını, kendilerini “görünüşler” gibi ortaya koyduklarını göstermektedir. Değişken ve çok tuhaf yapılarıyla bu görünüşler, kendileri nesneler olmayan ve nesneleri reel olarak içermeyen görünüşlerde –“verilmişlik” denilen şeyin önümüzde durması için bu tür ve yapıda görünüşlerin bunlara dahil olması koşuluyla– Ben için âdeta nesneler yaratırlar.

Birincil zaman nesnesi anımsamayla birlikte algıda kurulur, zaman yalnızca böyle bir bilinçte verilmiş olabilir. Genel olan, algı veya düşlem üzerine kurulmuş olan *genellik bilincinde* kendisini böyle kurar; düşlemde, ama aynı zamanda algıda da varoluş savından vazgeçilerek, tekil öz anlamında, görü içeriği kendini kurar. Hemen anımsanacağı gibi, burada her apaçık önermenin önkoşulu olan, kategoriyel edimler de buna eklenir. Burada ortaya çıkan *vardır* veya *değil*, *aynı* veya *farklı*, *bir tek* veya *çok sayıda*, *ve* ya da *veya* gibi sözcüklerle yüklem ve sıfat vb. olarak ifade edilen kategoriyel biçimler, düşünme biçimlerine işaret ederler; ancak bu düşünme biçimleriyle, eğer onlar

uygun biçimde kurulmuşsa, sentetik olarak düğümlenmiş ana edimler temelinde verilmişliklerin –:şu veya bu ontolojik biçimin nesne durumlarının– bilincine varılır. Burada da söz konusu nesnenin kendini “kurması”, şöyle ya da böyle biçimlenmiş düşünme edimleri içinde gerçekleşir; kendisinde hem verilmiş olmanın, hem de şeylerin saf olarak görülmesinin gerçekleştiği bilinç de, içinde bu verilmişliklerin öylesine bulundukları boş bir kutu gibi bir şey değildir; aksine bilinç, *gören bilinç*’tir, bunlar –dikkat elden bırakılırsa– *şöyle şöyle biçimlendirmiş* düşünme edimleridir; düşünme edimleri olmayan, ama düşünme edimlerinde kurulmuş olan şeyler, bu edimlerde verilmişliğe ulaşırlar; ve aslında ancak böyle kurulmuş olarak, kendilerini nasıl iseler öyle gösterirler.

Ama bunlar mucize değil midir? Bu nesne-kurulması nerede başlar, nerede biter? Burada gerçek sınırlar var mıdır? Her tasarımlamada ve yargılamada, bir anlamda, bir verilmişlik gerçekleşmez mi; şu veya bu şekilde görülen(en), tasarımılanan, düşünülen her bilgi nesnesi, bir verilmişlik ve bir apaçık verilmişlik değil midir? Bir dış cismin algılanmasında cisim, diyelim ki gözümüzün önündeki bir ev, algılanmıştır denir. Bu ev bir aşkınlıktır ve fenomenolojik indirgemenin sonra varoluşu geçerliliğini yitirir. Gerçekten apaçık olarak verilmiş olan –bilinç akışında ortaya çıkarak ve geçip giderek– evin görünüşüdür, bu *cogitatio*dur. Bu ev fenomeninde biz bir kırmızı fenomenini, bir yer kaplama fenomenini vb.’ni buluruz. Bunlar apaçık verilmişliklerdir. Ama bu ev fenomeninde bir evin görünüşe geldiği, tam da bu nedenle algının bir ev algısı diye adlandırıldığı da apaçık değil midir?; ayrıca genel olarak ev değil, özellikle bu ev, şu şu biçimde belirlenmiş ve bu belirlenmişlik içinde görünüşe gelen evdir. Ben apaçık yargıda bulunarak, “görünüşe göre veya bu algı anlamında, ev şöyle şöyledir, ardavuz çatılı, tuğla bir binadır” vb. diyemez miyim?

Ayrıca eğer düşümlerle Aziz George adlı bir şövalyenin bir ejderhayı öldürdüğü gibi bir kurguda bulunursam, düşünme fe-

nomeninin tam da Aziz George'u gösterdiği ve Aziz George'u şöyle şöyle betimlenmiş olarak tasarımladığı, hem de "aşkın bir şeyi" gösterdiği açık değil midir? Burada düşlem görünüşünün reel içeriği hakkında değil, görünen şeyin durumu hakkında apaçıklıkla yargıda bulunamaz mıyım? Göz önüne getirmeyle nesnenin yalnızca bir yanı, bazen şu bazen bu yanı ortaya çıkar; ama nesne ne olursa olsun, şövalye Aziz George'un vb.'nin görünüşte yer aldığı ve görünüşte, görünüş ölçüsünde, "verilmişlik olarak" kendini gösterdiği apaçıktır.

Son olarak *sembolik düşünme* denen şey. 2x2'nin 4 olduğunu herhangi bir sezgi olmaksızın düşünürüm. Bu matematik önermesini düşündüğümünden ve düşünülenin bugünkü havayla bir ilgisi olmadığından kuşku duyabilir miyim? Burada apaçıklığa, yani verilmişlik gibi birşeye sahip değil miyim? Daha da ileri gittiğimizde, hiçbir şeyin bize faydası olmaz, belirli bir biçimde çelişkili olanın da, tümüyle anlamsız olanın da "verilmiş" olduğunu kabul etmek durumunda kalırız. Yuvarlak bir dörtgen –ejderhayı öldüren kişide olduğu gibi– ne düşlemde, ne de herhangi bir dış nesne gibi algıda görünür; ama pekâlâ yöneltimsel bir nesne olarak apaçık oradadır. Ben "yuvarlak bir dörtgen düşünme" fenomenini reel içeriğine göre betimleyebilirim; ama yuvarlak dörtgen onun içinde bulunmaz; fakat onun düşünüldüğü ve bu şekilde düşünülene bu tür yuvarlaklık ve dörtköşeliliğin yüklendiği veya bu düşünmenin nesnesinin yuvarlak ve aynı zamanda dört köşeli olduğu apaçıktır.

Bu en son sırada ortaya konan verilmişliklerin, hakikî anlamda asıl verilmişlikler olduğunun söylendiği sanılmasın; böyle olsaydı her algılanan, tasarılan, uydurulan, sembolik olarak tasarılan her türlü kurgu ve saçmalık "apaçık verilmiş" olurdu; burada *büyük güçlüklerin olduğuna* dikkat çekilmiş olsun. İlke olarak bu güçlükler bizim onları açıklamadan, *gerçek apaçıklık ne kadarsa, verilmişlik de o kadardır* dememizi engelleyemez. Fakat esas büyük sorun, apaçıklığın gerçekleştirilmesinde, apaçıklık içinde gerçekten verilmiş olan ile verilmiş olmayanın;

hakikî olmayan bir düşünmenin burada apaçıklığa ne kattığının ve bunun içine verilmişlik temeli olmaksızın neyi soktuğunun saf olarak saptanması olacaktır.

Burada yapılmaya çalışılan, rasgele görünüşleri verilmiş olarak saptamak değil, verilmişliğin özünü ve farklı nesne kiplerinin kurulmalarını gün ışığına çıkarmaktır. Her fenomenin kendi nesne ilişkilerinin olduğu ve her fenomenin, –bu bir ilk öz anlayışıdır– reel anlamda biraraya getirdiği öğelerin toplamı olan, kendi reel içeriği olduğu kesindir; diğer yandan fenomenin yönelimsel nesnesi, özünün türüne göre şöyle ya da böyle kurulduğunu düşündüğü bir nesnesi vardır.

Bu konu gerçekten apaçıklığa kavuşturulabilirse, o zaman bu apaçıklığın bize gerekli olan herşeyi öğretmesi gerekir; bu apaçıklıkta, bu “yönelimsel içte olmama”nın esasen ne anlama geldiğinin ve onun düşünme fenomeninin asıl içeriğiyle ne ilişkisi olduğunun açıklığa kavuşması gerekmektedir. Onun hangi bağlamda gerçek ve hakikî apaçıklık olarak ortaya çıktığını ve bu bağlamda gerçek ve hakikî verilmişliğin ne olduğunu görmeliyiz. Ondan sonra önemli olan, *hakikî verilmişliğin farklı kiplerinin*, daha doğrusu, *nesnenin farklı kiplerinin kuruluşu ve onların birbiriyle ilişkilerinin ortaya çıkarılması* olacaktır: *cogitatio*’nun verilmişliğinin, taze anımsamayla canlılığını sürdüren *cogitatio*’nun verilmişliğinin, fenomenal akışta süren *görünüüş birliğinin* verilmişliğinin, aynı şeyin *değişmesinin* verilmişliğinin, “dış” algıdaki şeyin verilmişliğinin, düşlem ve tekrar anımsamanın farklı biçimlerinin, aynı biçimde, sentetik olarak birleşen birçok *algı* ve diğer *tasarımların* tutarlı bağlantılarının verilmişliğinin. Elbette *mantıksal verilmişliklerin*, *genelliklerin*, *yüklemelerin*, *nesne durumlarının* vb.’nin verilmişliğinin de; aynı zamanda bir *saçmalığın*, bir *çelişkinin*, bir *varolmamanın* vb.’nin verilmişliklerinin de. Her yerde verilmişlik vardır, onda ister yalnız tasarımlanmış olan veya hakiki varolan, ister real veya ideal varolan, isterse olanaklı olan veya olanaksız olan kendisini göstersiz, verilmişlik her yerde *bilgi fenomenindeki verilmişlik*, kelimenin en

geniş anlamında, bir düşünme fenomenindeki verilmişliktir; ve *öz incelemesinde öncelikle bu mükemmel karşılıklı ilişki araştırılmalıdır.*

Genel olarak nesnenin özü, yalnızca bilgide, tüm temel biçimlerine göre incelenebilir; o yalnızca bilgide verilmiştir, yalnızca bilgide apaçık görülebilir. Aslında bu *apaçık görmenin kendisi, en kesin anlamda bilgidir*; nesne de bir torbada durur gibi bilginin içinde duran bir şey değildir; bilgi, her yerde tümüyle boş bir biçimmiş gibi, içine bir şu bir bu şey konulan, hep aynı kalan boş [bir] torba değildir. Tam aksine, verilmişlikte görüyoruz ki, *nesne bilgide kurulmaktadır*; nesnenin çok farklı temel biçimlerinin, verici bilgi edimleri ve gruplarının, bilgi edimleri arasındaki bağlantıların farklı temel biçimlerinin de birbirlerinden ayrılması gerekmektedir. Bilgi edimleri, daha geniş ele alındığında, genel olarak düşünme edimleri, bilinç akışında ortaya çıkıp sonra kaybolan, bağlantılarından kopuk tek tek şeyler değildir. Bilgi edimleri, esas olarak birbirleriyle bağlantılı bir biçimde, teleolojik *birliktelikler* ve yerine getirme, güçlendirme, onaylama ve bunların karşıtlarına ilişkin bağlantılar ortaya koymaktadır. Anlama yetisine uygun bir birlik sergileyen bu *bağlantılar* çok önemlidir. Nesneyi kuran bunlardır; bunlar asıl anlamda veren ve vermeyen edimleri, sırf tasarımı veya daha çok sırf inanma ve anlama edimlerini mantıksal olarak birbirlerine bağlar ve ister görüye dayalı düşünmenin olsun, ister görüye dayanmayan düşünmenin olsun, aynı nesneye ilişkin edimlerinin çeşitliliğinin birliğini sağlarlar.

İlk defa bu bağlantılarda, bir hamlede değil, yavaş yavaş gelişen bir süreçte, nesnel bilimin nesnesi, öncelikle de real zamansal-uzamsal gerçekliğin nesnesi kurulur.

Bilginin özüne ve *bilgi ile bilgi nesnesinin karşılıklı ilişkisinin* anlamına ilişkin büyük sorunları aydınlatmak için, tüm bunlar incelenmeli, saf apaçıklık alanı içinde incelenmelidir. Başlangıçtaki sorun, *öznel olan psikolojik yaşantı ile bu yaşantıda kavranan kendinde gerçeklik –önce real gerçeklik ve daha sonra matematiksel ve diğer ideal gerçeklikler– arasındaki ilişki* idi. Öncelikle gö-

rülmesi gereken, köklü sorunun bilgi ile nesne arasındaki ilişkiye kadar geri gitmesi gerektiğidir –ama bu indirgemeye uğratılmış anlamında olmalıdır–; buna göre söz konusu olan, insan bilgisi değil, ister deneysel Ben’e ister bir real dünyaya ilişkin olsun, herhangi bir varoluş savı olmaksızın, genel olarak bilgidir. Önce anlaşılması gereken, gerçekten önemli sorun, *bilginin enson anlamlandırılması* sorunudur ve bununla birlikte, olanaklı bilgiyle karşılıklı ilişkisinde neyse o olan nesne sorundur. Bunun da ötesinde anlaşılması gereken, bu sorunun yalnız saf apaçıklık alanında, enson normlar alanında –onlar saltık verilmişlikler olduğundan– çözülmesi gerektiğidir. Herşeyi aydınlatan tüm bağlaşımların anlamını belirlemek için, teker teker tüm temel bilgi biçimlerinin ve bilmede tümüyle ya da kısmen verilmişlik kazanan nesnelerin temel biçimlerinin görme yöntemiyle aydınlatılması gerekmektedir.

EKLER

Ek I¹

Bilgide doğa verilmiştir, ama aynı zamanda kurumları ve kültür eserleri içinde insanlık da verilmiştir. Bunların hepsi *bilidir*. Ama değerler ile istemler de, nesnenin anlamını kuran edim olarak, kültür bilgisi içinde yer alırlar.

Bilgi, Benin değişen yaşantılarına, değişen etkilenim ve eylemlerine göre değişen anlamla, nesneye ilişkindir.

Formel *mantıksal* anlam öğretisi ve geçerli anlamlar olarak doğru tümceler öğretisinin yanısıra, doğal tavır içinde *başka doğa, bilimsel araştırmalar* da vardır: Ana nesne türlerini saptıyoruz ve örneğin saf fiziksel doğaya, ilkece genel olarak ona, (hem kendisinde hem de doğa nesneleri olarak diğerleriyle ilişkisinde) doğa nesnesine ortadan kaldırılamayacak biçimde ne aittir diye düşünüyoruz. Doğa ontolojisi yapıyoruz. Bunu yaparken anlamı, yani doğa bilgisinin nesnesi olarak bir doğa nesnesinin geçerli anlamını, bu bilgide olduğu düşünülen nesnenin anlamı olarak ele alıyoruz: Onsuz olanaklı bir doğa nesnesi –ki bu olanaklı bir dış doğa deneyinin nesnesidir– düşünülemez. O halde biz dış deneyin anlamını (nesne sayılanı), hem de onun *hakikatindeki* anlamı, yok edilemez (dilsel) öğelere göre onun hakikî ya da geçerli varolmasındaki anlamı tartışıyoruz.

Aynı şekilde *bir sanat yapıtının sanat yapıtı olarak hakikî anlamını* ve belirli bir sanat yapıtının kendine özgü anlamını ele alıyoruz. İlk durumda bir sanat yapıtının “özü”nü saf genelliğinde; ikincisinde ise gerçekten verilmiş olan sanat yapıtının gerçek içeriğini, yani belirli bir nesnenin (hakikî varolan olarak, hakikî belirlenimlerine göre), örneğin Beethoven’ın bir senfonisi gibi, bilinmesiyle aynı olan şeyi inceliyoruz. Aynı şekilde, genel olarak bir devletin özünü veya deneysel olarak, genel özelliklere veya tümüyle bireysel olan belirlenimlere göre, belirli bir

¹ Bu daha sonraları yapılmış bir ektir (1816?). s. 47’ye ek.

çağdaki Alman devletinin özünü, yani “Alman Devleti”ni, bu tek, nesne edinilen varlığı inceliyoruz. Bunun koşutu, örneğin lek nesne olarak yeryüzünün doğal belirlenimidir. O halde deneysel araştırmalar, deneysel yasalılıklar ve tekler yanında, yalnız biçimsel genellikte değil, içerikli olan, hakikî geçerliliği olan ontolojik araştırmalarımız da var.

Saf öz araştırmaları ya hiçbir zaman ya da pek istisnâi olarak tam bir saflıkla yapılmışlardır. En azından kimi bilimsel araştırma grupları bu yönde gilmektedirler; hem de kendilerini doğal zeminde tutarak. Buna ek olarak, genel veya ilgili nesne alanıyla bağlantı içinde bilgi yaşantılarına ve Ben-etkinliklerine yönelen psikolojik araştırma: Öznel yollara, bu tür nesnelerin bize nasıl ulaştığına, öznenin bu nesnelerle nasıl bir ilişki içinde olduğuna, bu nesnelerden nasıl böyle “tasarımlar” kurduğumuza, burada hangi özel edim ve (değerler veren ve istençli) yaşantı türlerinin rol oynadığına yönelen psikolojik araştırma.

Devam edelim:

Nesnelerin kendi varlığına ulaşma olanağı sorunu, ilkin yalnızca doğa açısından hassastır. Doğanın biz onu bilerek birlikte olalım ya da olmayalım kendi başına olduğu, kendi yolunda yürüdüğü söylenir. Biz insanları, bedenleri (bedensel ifadeleri) yoluyla, yani fiziksel nesnelerinde tanıyoruz; aynı şekilde sanat yapıtlarını ve diğer kültür nesnelerini ve de toplumsallıkları tanıyoruz. Öncelikle öyle görünüyor ki, eğer doğa bilgisinin nasıl olanaklı olduğunu bir anlayabilseydik, tüm diğer bilgilerin olanaklılığı da psikoloji vasıtasıyla anlaşılır olabilirdi. Ama bilen kişi kendi ruhsal yaşantısını doğrudan, diğerlerini de benzeşimlere göre “özdeşleyim”le öğrendiğinden, psikoloji ayrıca güçlük çıkarmaz. Bilgi kuramının yakın zamana kadar yaptığı gibi, biz de kendimizi doğa bilgisi kuramıyla sınırlayalım.

Ek II¹

Bir değiştirme ve tamamlama girişimi: Benim [şimdi] nasılsam öyle olduğumu, geçmişte nasılsam öyle olmuş olduğumu ve gelecekte nasıl olacağsam öyle olacağımı varsayalım; bununla birlikte görme, dokunma ve tüm diğer algılarımdan hiçbirinin eksik olmadığını varsayalım; bilerek algılayıcı süreçlerimden, kavramsal düşüncelerimden, tasarımı ve düşünce yaşantılarımdan ve yaşantılarımdan hiçbirinin eksik olmadığını varsayalım, onların hepsini kendi somut bütünlükleri, belirli düzen ve bağlantıları içinde varsayalım; bunun yanında hiçliğin, mutlak anlamda hiçliğin varolmasına ne engel olabilirdi? Herşeye gücü yeten bir tanrı veya şeytan benim ruhumu öyle yaratmış ve içini öyle içeriklerle doldurmuş olabilir ki, ruhta oldukları varsayılan nesneler ruhun içine dışarıdan gelmiş olabilir, nesnelerin hiçbirisi aslında var olmayabilir. Belki benim dışımda şeyler vardır, ama benim gerçek saydıklarımıdan hiçbirisi benim dışımda değildir. Belki de kesinlikle hiçbir şey benim dışımda değildir.

Ancak ben gerçek şeyleri, benim dışımdaki şeyleri, hangi güvenceye dayanarak varsayıyorum? Dış algının sağladığı güvenceye dayanarak mı? En basit bakış bile, en yüksekteki gök cisimleri evrenine kadar, beni saran çevreyi kavrar. Ama belki bunların hepsi rüyadır, duyu yanılmadır. Bu ve şu görülebilen içerikler, bu ve şu tamalgılayım (*apperzeption*), bu ve şu yargılar, verilmiş olan budur; hakikî anlamda tek verilmiş olan budur. Bu aşmanın başarılması için algıda bir *apaçıklık* mı vardır? Ama bir apaçıklık belirli bir psikolojik öznitelikten başka bir şey değildir. Algı ve apaçıklık özniteliği, işte verilmiş olan budur ve bu komplekse niçin bir şeyin uygun düşmesi gerektiğinin açıklanması güçtür. O halde şunu söyleyebilirim sanırım: Aşkın olanı çıkarıyoruz, çıkarımlarla dolaysız olarak verilmiş olanı aşıyoruz; verilmiş olanla verilmemiş-olanı temellendirmek,

¹ 47. sayfaya ek.

[işte] bu tümüyle çıkarımların başarısıdır. Temellendirmenin böyle bir şeyi nasıl yapabildiği sorusunu bir yana bırakırsak, soruyu pekâlâ yanıtlayabiliriz: Çözümsel çıkarımların hiçbir yardımı olamaz, [çünkü] içkin olan aşkın olanı kapsamaz. Ama bireşimsel çıkarımlar, deney çıkarımlarından başka ne olabilirlerdi. Deneyle edinilen, deneyin dayanaklarını sunar, o şudur: Akılsal olasılık dayanakları, deneyi edinilen için değildir, ama pekâlâ yalnızca deneyi edinilebilecek olan içindir. Ama ilke olarak, aşkın olanın deneyi edinilemez.

Ek III¹

Açık olmayan, *bilginin aşkın olanla ilişkisidir*. Açıklığa ne zaman, nerede sahip olabilirdik? Onu görebileceğimiz şekilde bu ilişkinin özü bir yerde ve zamanda verilmiş olsaydı, o zaman (söz konusu bilgi türünün başarıldığı yerde) bilginin nasıl mümkün olduğunu kavrardık. Doğal olarak, bu talep daha baştan tüm aşkın bilgi için *yerine getirilemez* ve böylece aşkın bilgi de *olanaksız* gibi görünmektedir.

Zira *kuşku*cu şöyle der: Bilgi, bilinen nesneden farklıdır. Bilgi verilmiştir, bilinen nesne verilmemiştir; hele ki aşkın denilen nesneler alanında hiç verilmemiştir. Buna karşın bilgiden nesneyle bağlantı kurması ve onu bilmesi beklenmektedir; bu nasıl açıklanabilir?

Bir imgenin bir şeye nasıl uygun düştüğünü anladığınıza inanırız. Ama onun imge olduğunu, ancak şeylerin de bize imgeler gibi verildiği durumların olmasıyla, birisini diğerleriyle karşılaştırarak biliriz.

Ama bilgi, nasıl olur da kendi dışında bu nesneye ulaşabilir ve bu ilişkiden hiç şüpheye düşmeksizin emin olabilir? Bilginin içkinliğini yitirmeksizin yalnızca doğruyu değil, aynı zamanda bu doğruluğu da kanıtlayabileceği nasıl anlaşılmalıdır? Bu varlık, bu kanıtlama olanağı, benim söz konusu bir kümenin bilgisinde, bilginin neyi başardığını, burada onun neyi gerektirdiğini görebilmemi şart koşar. Eğer durum böyleyse, bilginin olanaklılığını anlayabiliriz. Ama aşkınlık kimi bilgi nesnelerinin ana özelliği ise, o zaman şeylerin durumu ne olacaktır?

O halde bu bakış, aşkınlığın belirli nesnelerin ana özelliği olduğunu, aynı türden bilgi nesnelerinin hiçbir zaman içkin olarak verilmediğini ve verilemeyeceğini varsaymaktadır. Ve tüm bu anlayış, içkin olanın kendisinin soru konusu olmadığını ön koşul olarak almaktadır. İçkin olanın nasıl bilinebileceği anlaşılır birşeydir; ama aşkın olanın nasıl bilindiği anlaşılır birşey değildir.

¹ 63. sayfaya ek.

Metinde Geçen Latince ve Eski Yunanca Terimlerin Türkçeleri

- clara et distincta perceptio** (s. 73): açık ve seçik algı.
cogitatio (s. 34): düşünme, düşünce.
cogitationes (s. 34): düşünmeler, düşünceler.
cogito ergo sum (s. 73): düşünüyorum, demek ki varım.
datum (s. 68): veri, verili şey.
eo ipso (s. 75): kendiliğinden, bizzat onunla.
epokhe (s. 55): yargı vermekten kaçınma. Burada "dünyanın varlık savının ayraç içine alınması" anlamında kullanılıyor.
in concreto (s. 67): somut olarak.
in specie (s. 78): tekliğinde, tek olarak.
intentio (s. 77): yönelim.
intuitio sine comprehensione (s. 84): anlama olmaksızın sezgi.
metabasis (s.36): öteye geçme, öteye yönelme, aşma.
metabasis eis allo genos (s.65): başka bir alana atlama (geçme).
mutatis mutandis (s. 70): gerekli değişikliklerle, gerekli değişiklikler yapıldıktan sonra.
nulla 'ra' indiget ad existendum (s. XXI): varolmak için başka hiçbir şeye gereksinim duymayan.
phainomenon (s. 44): fenomen, "görünüşe gelen".
real (s. 35): gerçek.
reel (s. 35) : asıl, hakiki.
sum cogitans (s. 67): ben düşünerek varım.
veracitas dei (s. 73): tanrının hakikati.

Metinde Sıkça Geçen Kimi Önemli Kavramlara İlişkin Açıklamalar

Apaçıklık (Evidenz): Apaçıklık sorunu Husserl'in tüm yapıtlarında ele aldığı bir konu olup, "apaçıklık" kavramı "yönelimsellik" yanında Husserl'in ikinci temel kavramıdır. Husserl'e göre apaçıklık raslantısal, bazı yargılara eşlik eden ilineksel bir duygu değildir. Doğru yargılara ilştirilebilecek bir psikolojik nitelik de değildir. Apaçıklık, doğruluğun yaşantısından başka birşey değildir. Doğruluğun yaşantısı ise, bir ideal varolanın gerçek bir edimde yaşanmasından başka bir anlama gelmez (LU, 1. cilt, s.191-192). Husserl "son temelde her hakikî ve bilimsel bilginin apaçıklığa dayandığını, ancak yeterince apaçıklığın sağlandığı durumda bilginin mümkün olduğunu" söyler (CM, s. 29). Eğer ben bir masayı, buradaki masayı görüyorsam, benim onu gördüğüm, onun orada durduğu apaçıktır. "Bir şeyi görüyorum, onu algılıyorum. Ben şeyi görüyorum, onun varlığını değil. Ama şeyin varolduğuna ilişkin apaçıklığa sahibim" (Husserliana 3, Ek XXVIII, s. 417). Kısaca her orijinal algı apaçıktır; kendilerinde söz konusu şeylerin oldukları gibi ortaya konuldukları tüm yargılar apaçıktır (Wilhelm Szilasi, *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1959, s. 53).

a priori, a posteriori: "Önsel" ve "sonsal" olarak çevrilmeyip, diğer birçok dilde yapıldığı gibi, aynen bırakıldılar.

Aşkın (Transzendenz): Bilincin sınırlarını aşan. (Husserl bunun yanında ikinci bir aşkınlıktan daha söz etmektedir. Bu, "saltık ve açık verilmişlik, saltık kendiliğinden verilmişlik" anlamındaki içkinliğin karşıtı olan aşkınlıktır. Husserl'e göre, "apaçık olmayan, nesneye yönelen veya onu varsayan, ama kendisini göremeyen her tür bilgi bu anlamda aşkındır.)

Bağılılaşım (Korrelation): Karşılıklı ilişki, korrelasyon.

datum: "Veri" olarak çevrilmeyip aynen bırakıldı.

epokhe: "Yargı vermekten kaçınma" anlamına gelen bu sözcük de çevrilmeden aynen bırakıldı. "Epokhe" burada, "doğal dün-

yanın varolduğunu, hem de benim onu duyularım ile algıladığımı gibi varolduğunu” savlayan “doğal tavır almanın” genel varlık savının ayrıç içine alınması anlamında kullanılmaktadır.

Fantezi (Phantasie): Düşlem, hayalgücü.

Görü (Anschauung): Bu sözcük, “görmek, seyretmek, bakmak” (schauen) köküyle olan bağlantıyı da açıkça gösterdiğinden, daha önceki kimi çevirilerde yapıldığı gibi “görü”yle karşılandı.

İçkin (Immanent): Bilincin sınırları içinde kalan, aşkın olmayan. (Husserl bunun yanında ikinci bir içkinlik kavramından daha söz etmektedir. Bu, “saltık ve açıkverilmişlik, saltık kendiliğinden verilmişlik” anlamında içkinliktir.)

İndirgeme (Reduktion): Burada, sözcüğün kullanılagelen anlamında bir indirgeme ya da azaltma söz konusu değildir; Husserl bu sözcükle “transzendental ben’in dünyayı yeni baştan kuran bilinç edimlerine, ‘cogito’larına geri gitmeyi, bunu yaparken de transzendental-fenomenolojik olmayan herşeyden arınma”yı anlatır. “İndirgeme” ‘saf ben’e gitme, ‘saf ben’e ait olmayan herşeyi bir yana bırakmaktır.

Nesne (Gegenständlichkeit): “Nesnellik” diye çevrilmesi hem onun tam karşılığını oluşturduğu hem de onun “Gegenstand” sözcüğünden ayrılmasını sağlamak için daha uygun olurdu; ama Husserl’in sözcüğe yüklediği anlamı da düşünerek onu “nesne” olarak çevirdim. Buradaki “nesne”nin, şey, kendi başına bilinç dışında varolan anlamında kullanılan “nesne” sözcüğüyle de karıştırılmaması gerekiyor. Husserl’de “nesne” hep kurulan, bilen özne tarafından bilinçte kurulan bir varolandır; yani bir bilinç varlığıdır.

Öz, nelik (Wesen, Essenz): Husserl çevirisini güçleştiren sözcüklerin başında bu sözcük geliyor. Genellikle “öz” diye Türkçeleştirilen bu sözcüğü, –“öz” sözcüğünün içerdiği anlam belirsizliklerinin farkında olmama ve bundan rahatsızlık duymama rağmen– ben de çoğu yerde “öz” olarak çevirdim. Ama bazı

yerlerde “nelik” diye karşılamanın daha uygun olduğunu düşünerek onu “nelik”le karşıladım.

Özgörü (*Wesensschau, Ideation*): Görme, özü görme, özü seyretme, belirli bir anlamda, saf *intuition* anlamında “sezgi”. Husserl’e göre “özü görme” algıdan ne daha zordur, ne de ondan daha fazla “mistik gizler” taşır. Eğer biz “renk”i sezgisel olarak tam açıklığa, tam verilmişliğe getirirsek, bu durumda verilmişlik bir “öz”dür. Aynı biçimde, biz saf görüşte, algıdan algıya giderek, algılara bakarak, algının kendinde ne olduğunu verilmişliğe getirirsek, böylece algıyı, öz olarak algıyı görerek kavramış oluruz. Sezgi (*Intuition*), görüsel bilincine varma nereye kadar giderse, “özü görme” veya *Ideation* da oraya kadar gider. Görme özü öz varlığı olarak kavrar, varolan (*Dasein*) olarak değil.

Sezgi (*Intuition*): Buradaki sezginin, sözcüğün genel kullanımındaki anlamına uygun düşmese de, bunu yine de “sezgi” sözcüğüyle karşılamayı uygun buldum. “Sezgi” felsefe dilinde bu yükü de kaldıran bir sözcük, en azından bana öyle geliyor.

Tamalgi (*apperzeption*): Algının algısı anlamında kullanılan bu sözcüğü, “bilinçli algı” diye çevirmek belki daha uygun olurdu; ama felsefe dilinde kullanılageldiği gibi “tamalgı” olarak çevrildi.

Verilmişlik (*Gegebenheit*): Husserl’in en sık kullandığı ve en temel kavramlarından olan bu kavramı da, daha önce yapılan karşılamalara uyarak, “verilmişlik” diye çevirdim. Husserl bilinçten, bilen öznedan ayrı bir varolandan söz edilemeyeceği için, “varolan” sözcüğü yerine “verilmişlik” sözcüğünü kullanır. Var dediklerimiz olsa olsa kimi verilmişliklerdir, özneye, bilinç edimlerine verilenlerdir. Bunun ötesinde bir “varolan”dan da söz edilemez.

Yönelimsellik (*Intentionalität*): Husserl’in Brentano’dan (onun da skolastik felsefeden) ödünç aldığı bu sözcükle Husserl, bilinç yaşantılarının ya da bilinç edimlerinin ana yapısını ortaya koymaya çalışır. Husserl bu sözcüğü, fenomenlerin yapıları gereği

hep “birşeyin bilinci” olmalarını, hep birşeye gönderme yapmalarını anlatmak için kullanır. Her bilinç yaşantısı bir nesneyi içerir; her bilinç yaşantısı “birşeyin bilincidir”, bütün bilinç yönelimseldir.

Husserl'in Husserliana Dizisinde Yayımlanan Tüm Yapıtları

Cilt I. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Descartesçi Meditasyonlar ve Paris Konferansları). Yayımlayan S. Strasser, 1950.

Cilt II. *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* (Fenomenoloji Tasarımı. Beş Ders). Yayımlayan W. Biemel, 1950.

Cilt III. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Saf Bir Fenomenoloji ve Fenomenolojik Felsefeye İlişkin Düşünceler. Birinci Kitap. Saf Fenomenolojiye Giriş). Yayımlayan W. Biemel, 1950.

Cilt IV. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (Saf Bir Fenomenoloji ve Fenomenolojik Felsefeye İlişkin Düşünceler. İkinci Kitap. Kurmaya İlişkin Fenomenolojik Araştırmalar). Yayımlayan W. Biemel, 1952.

Cilt V. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch. Die Phänomenologie und Fundamente der Wissenschaften* (Saf Bir Fenomenoloji ve Fenomenolojik Felsefeye İlişkin Düşünceler. Üçüncü Kitap. Fenomenoloji ve Bilimlerin Temelleri). Yayımlayan W. Biemel, 1952.

Cilt VI. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transzendental Fenomenoloji. Fenomenolojik Felsefeye Giriş). Yayımlayan W. Biemel, 1954.

Cilt VII. *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte* (İlk Felsefe. Birinci Kısım. Eleştirel Düşünce Tarihi). Yayımlayan R. Boehm, 1959.

Cilt VIII. *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion* (İlk Felsefe. İkinci Kısım. Fenomenolojik İndirgeme Kuramı). Yayımlayan R. Boehm, 1959.

Cilt IX. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925* (Fenomenolojik Psikoloji. 1925 Yaz Dönemi Dersleri). Yayımlayan W. Biemel, 1962.

Cilt X. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)* (İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi). Yayımlayan R. Boehm, 1966.

Cilt XI. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926* (Edilgin Bireşime İlişkin Çözümlemeler. 1918-1926 Yıllarından Kalan Ders ve Araştırma Notları). Yayımlayan M. Fleischer, 1966.

Cilt XII. *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)* (Aritmetik Felsefesi. Ek Metinlerle). Yayımlayan L. Eley, 1970.

Cilt XIII. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Erster Teil: 1905-1920* (Öznelerarasılık Fenomenolojisi Üzerine. Geriye Kalan Yazılarından Metinler. Birinci Kısım: 1905-1920). Yayımlayan I. Kern, 1973.

Cilt XIV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Zweiter Teil: 1921-1928* (Öznelerarasılık Fenomenolojisi Üzerine. Geriye Kalan Yazılarından Metinler. İkinci Kısım: 1921-1928). Yayımlayan I. Kern, 1973.

Cilt XV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929-1935* (Öznelerarasılık Fenomenolojisi Üzerine. Geriye Kalan Yazılarından Metinler. Üçüncü Kısım: 1929-1935). Yayımlayan I. Kern, 1973.

Cilt XVI. *Ding und Raum. Vorlesungen 1907* (Şey ve Uzam. 1907 Dersleri). Yayımlayan U. Claesges, 1973.

Cilt XVII. *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* (Biçimsel ve Transzendental Mantık. Bir

Mantıksal Akıl Eleştirisi Denemesi). Yayınlayan P. Janssen, 1974.

Cilt XVIII. *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik* (Mantık Araştırmaları. Birinci Cilt: Saf Mantığa Prolegomena). Yayınlayan E. Holenstein, 1975.

Cilt XIX,1. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil.* (Mantık Araştırmaları. İkinci Cilt: Fenomenoloji ve Bilgi Kuramına İlişkin Soruşturmalar. Birinci Kısım). Yayınlayan U. Panzer, 1984.

Cilt XIX,2. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil.* (Mantık Araştırmaları. İkinci Cilt: Fenomenoloji ve Bilgi Kuramına İlişkin Soruşturmalar. İkinci Kısım). Yayınlayan U. Panzer, 1984.

Cilt XXI *Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlaß (1886-1901)* (Aritmetik ve Geometriye İlişkin İncelemeler. 1886-1901 Yıllarından Kalan Metinler). Yayınlayan I. Strohmeier, 1983.

Cilt XXII. *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)* (1890-1910 Yıllarından Kalan Yazılar ve Eleştiriler). Yayınlayan B. Rang, 1979.

Cilt XXIII. *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigung. Texte aus dem Nachlaß (1898-1925)* (Hayalgücü, Tasarım Bilinci, Anımsama. Görüşel Şimdileştirme Fenomenolojisi Üzerine. 1898-1925 Yıllarından Kalan Metinler). Yayınlayan E. Marbach, 1980.

Cilt XXIV. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/1907* (Mantık ve Bilgikuramına Giriş. 1906-1907 Dersleri). Yayınlayan U. Melle, 1984.

Cilt XXV. *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)* (Yazılar ve Konferanslar - 1911-1921). Yayınlayan T. Nenon ve H. R. Sepp, 1986.

Cilt XXVI. *Vorlesungen über Bedeutungslehre Sommersemester 1908* (Anlam Öğretisi Üstüne Dersler - 1908 Yaz Dönemi). Yayımlayan U. Panzer, 1986.

Cilt XXVII. *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)* (Yazılar ve Konferanslar - 1922-1937). Yayımlayan T. Nenon, H.R. Sepp, 1989.

Cilt XXVIII. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)* (Etik ve Değer Öğretisi Üstüne Dersler - 1908-1914). Yayımlayan U. Melle, 1988.

Cilt XXIX. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transzental Fenomenoloji). Yayımlayan R. N. Smid, 1993.

Cilt XXX. *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie* (Mantık ve Genel Bilgi Kuramı). Yayımlayan U. Panzer, 1996.

Cilt XXXI. *Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung 'transzendente Logik' 1920/21* (Etkin Bireşim: "Transzental Mantık" Dersleri - 1920/21). Yayımlayan R. Breeur, 2000.

Cilt XXXII. *Natur und Geist* (Doğa ve Tin). Yayımlayan M. Weiler, 2001.

Cilt XXXIII. *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18)* (Zaman Bilinci Üstüne "Bernauer Notları" - 1917/18). Yayımlayan R. Bernet ve D. Lohmar, 2001.

Cilt XXXIV. *Zur phänomenologischen Reduktion* (Fenomenolojik İndirgeme Üstüne). Yayımlayan S. Luft, 2002.

Cilt XXXV. *Einleitung in die Philosophie* (Felsefeye Giriş). Yayımlayan B. Goossens, 2002.

Cilt XXXVI. *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)* (Transzental İdalizm 1908-1921 Yıllarından Geriye Kalan Metinler). Yayımlayan R. D. Rollinger, 2004.

Cilt XXXVII. *Einleitung in die Ethik* (Etiğe Giriş 1920-1924 Yaz Dönemi Dersleri). Yayımlayan P. Henning, 2004.

Cilt XXXVIII. *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)* (Algı ve Dikkat 1893-1912 Yıllarından Ge-

riye Kalan Metinler). Yayına Hazırlayanlar T. Vongehr ve R. Giuliani, 2004.

Cilt XXXIX. *Die Lebenswelt Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution* (Yaşam Dünyası. Verilmiş Dünyanın Yorumları ve Dünyanın Yapısı). Yayımlayan R. Sowa, 2008.

Cilt XL. *Untersuchungen zur Urteilstheorie Text aus dem Nachlass (1893-1918)* (Yargı Kuramına İlişkin Soruşturmalar 1893-1918 Yıllarından Geriye Kalan Metinler) Yayımlayan D. R. Rollinger, 2009.

Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik (Deney ve Yargı. Mantığın Kökenine İlişkin Araştırmalar). Yayımlayan L. Landgrebe, Meiner Verlag, 1999.

* Bu kitap henüz Husserliana dizisinde yayımlanmamıştır.



EDMUND HUSSERL

Fenomenoloji Üzerine Beş Ders

Bu kitap Husserl'in 1907'de Göttingen Üniversitesi'nde Fenomenoloji üzerine verdiği beş dersin metnini bir araya getirmektedir. Husserl bu Beş Ders'te fenomenolojisinin ana savlarını ve neredeyse tüm temel kavramlarını ortaya koyarak fenomenolojik düşünmenin yürüdüğü yolu bize göstermektedir. Bu dersler aynı zamanda onun düşünce çizgisindeki önemli bir dönüşüme, fenomenolojinin transzendenal fenomenolojiye dönüşümünün başlangıcına da tanıklık etmektedir.

"Fenomenoloji görerek, aydınlatarak, anlam belirleyerek ve anlam ayrımı yaparak yol alır. Fenomenoloji karşılaştırır, ayırım yapar, bağlar, ilişkiye sokar, parçalara böler, öğelerine ayırır. Ama her şeyi saf görmeye yapar. Kuramlaştırmaz, matematikleştirmez; zira, tümdengelimli kuram anlamında hiçbir açıklamada bulunmaz."

Edmund Husserl

ISBN 978-9944-795-23-4

BilgeSu