

PAPER DETAILS

TITLE: Fenomenoloji Felsefesi

AUTHORS: Takiyettin MENGÜSOGLU

PAGES: 0-0

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/14345>

Fenomenoloji Felsefesi

A. Fenomenolojinin Umumi Vasıfları

I. Fenomenolojiden önceki felsefi vaziyete bir bakış

Takiyettin Mengüşoğlu

Kant'ın felsefesi, felsefe için esaslı bir dönüm noktası teşkil eder. Bu felsefeyi kendisinden önceki felsefeden ayıran başlıca noktalar şunlardır: I. Kant'tan evvelki felsefe, ya «rationatist» ve yahut «empirist» idi; bilgi, ya «tecrübe» ye, yahut «akıl» a istinad ettiriliyordu. Kant'a göre bilgi iki unsurlu (a priori, a posteriori) bir teşekkül olduğundan hem tecrübenin, hem de «akıl» ın muayyen bir tarzda birbirine tesir etmesinden ve birbiriyle birleşmesinden husule gelir. II. İkinci mühim meseleyi, bilgi hududunun tayini teşkil etmektedir. Kant'tan evvelki felsefe, bilgiyi teşkil eden unsurlardan birisini alarak «mutlaklaştırıyor» ve felsefenin hudutsuz speculation'lar içerisinde kendisini kaybetmesine sebep oluyordu. Kant'ın hudut meselesini ortaya koymasıyla felsefe — hiç olmazsa muayyen bir zaman için olsun — başıboş speculation'lardan kurtuldu.

Birinci noktanın tetkiki, Kant'ı muayyen bir «idealizm» e götürdü. Kant'ın idealist tarafı, Kant'tan sonraki filosoflar, bilhassa «Alman idealismi» nin mümessilleri tarafından devam ettirildi; bu istikamet, Hegel'de en yüksek noktasını buldu. Hegel'in sistemi, en son ve şümullü bir felsefe sistemidir. Fakat tek taraflı olan ve tek bir metod — speculativ dialektik metodu — üzerine kurulan bu sistem, speculation'ın son haddine varması yüzünden yıkılmış ve bu suretle felsefede bir boşluk baş göstermiştir.

Hegel'in sistemi yıkıldıktan sonra, tekrar Kant'a dönüldü. Bu sefer Hegel'in felsefesinde tamamiyle arka planda kalan nokta, yani hudut tayini meselesi, daha ziyade ehemmiyet kazandı; artık felsefe dünya hakkında «bir ilim» olacağı yerde, tamamiyle ve yalnız bilgimizin «ilmi» oldu. Bununla felsefe, metodlarını, tetkik ettiği münferit ihtisas ilimlerine istinad etmeğe başladı. Marburg'lu Yenikantçılarda bu ilim zihniyeti riyazi tabiat ilimlerine inhisar etti. Felsefe, artık tabiat ilimlerinin bir bilgi teorisi oldu. Vakıa bilgi teorisinin yanı-

başında etik'e de bir yer ayrılmıştı. Fakat bunlar arasında içten bir münasebet kalmamıştı. Böylece artık külli bir « varlık bilgisi » manasında anlaşılabilir olan bir felsefe ortadan kayboldu. Bundan başka ruhiyat ve mantık gibi felsefi disiplinler kendilerini « müstakil » telakki etmeğe başladılar (Mantık riyaзиyeyi, ruhiyat tabiat ilimlerini ve onların metodlarını taklide çalıştı).

Marburg'lu Yenikantçıların yanıbaşında — onlara tabi olmaksızın — Dilthey felsefesi doğdu. Marburg'lu Yenikantçılar riyaзи tabiat ilimlerinin ve onlara ait metodların tahlili ile iktifa ediyorlardı. Dilthey'in açtığı yeni felsefe cereyanı, aynı veçhile tek taraflı olarak, yalnız tarihe yöneldi. Böylece felsefe her yerde ya bizzat münferit bir ihtisas ilmi (ruhiyat, mantık) oluyor, yahut sadece münferit ilimlerin metodlarını tahlil ediyor, yahut ta şu veya bu felsefe sistemini tenkid ediyor ve ancak felsefe tarihi olarak tedvin ediliyordu. Hulasa felsefe için müstakil bir saha, bir araştırma sahası, kabul edilmiyordu.

Bu suretle felsefe dünya hakkında artık külli bir bilgi temin edemediğinden, esas manasını kaybetmiş bulunuyordu. Felsefenin eski manasını yeniden kazanabilmesi için en son teşebbüs Hegel tarafından yapılmış, fakat metodunun tek taraflılığı yüzünden, bu teşebbüs te muvaffak olamamıştır. Felsefenin önceden tasarlanmış speculative bir metoda veya sisteme dayanmadan, « dünya » hakkında « külli bir bilgi » elde etmesi lâzımdı; ve felsefe ancak bu suretle müstakil bir araştırma sahasına sahip olabilirdi. İşte felsefeye bu sahayı temin etmek, yirminci asrın başlangıcında Husserl'in fenomenolojisine nasib oldu.

2. Husserl'in fenomenolojisi

Husserl'in ilk işi, felsefe için müstakil bir sahanın mevcut olduğu iddiasını ortaya koymak oldu. Fakat Husserl bu iddiayı yalnız söylemekle kalmadı; aynı zamanda onu isbat ta etti. « Mevcut felsefelerden veya onların tenkidierinden değil, fenomenlerden hareket etmelidir » cümlesi, Husserl felsefesi için bir düstur olabilir. Bu felsefenin umumî parolası da, « fenomenlere (şeylere) dönmeli » (zurück zu den Sachen) fikrinde ifadesini bulur. Artık felsefe kendisine yeni bir saha bulmuştur : fenomen sahası. Fakat böyle umumî bir surette « fenomenlere dönmeli » sözünü söylemek kâli değildir, fenomen tabiriyle ne kastedildiğini göstermek lâzımdır. Zira bu meihum izah edilmeden, « fenomenlere dönmeli » sözü umumî ve müphem bir formül olarak kalacaktır.

Fenomenoloji, fenomenlerin ilmi manasına geldiği için "fenomen" tabiri literatürde bir çok karışıklığa sebep olmuştur. Fılvaki fenomenlerden bahseden bir çok ilimler vardır: Meselâ fizik ilmi fizik fenomenlerinden, psikoloji ilmi ruhi fenomenlerden, sosyoloji, kültür ve tarih ilimleri de cemiyet, kültür ve tarih fenomenlerinden bahseder. Hülâsa her ilmin bir fenomen salhası vardır. (O halde fenomenolojideki fenomen tabiri ile diğer sahalardaki fenomen tabiri arasında ne fark vardır? Bu fark her şeyden evvel fenomenoloji ile diğer ilimlerin kendi objelerine karşı takındıkları tavır (Einstellung, attitude) den doğar. Bundan başka Husserl'e gelinceye kadar, fenomen tabiri yalnız vakıalar hakkındaki kullanılmakta idi. Halbuki fenomenolojinin mevzuunu teşkil eden fenomenler, mahiyet (Wesen, essentia) fenomenleridir. Vakıa fenomenlerle kastedilen, realite'ye ait olan fenomenlerdir; bunlar "burada ve bu anda" karşımıza çıkan fenomenlerdir. Halbuki mahiyet fenomenleri real bir karakter ihtiva etmeyen fenomenlerdir. Vakıa fenomenleri hususî (yani felsefi-ilmi) bir tavrın mahsulu değildirler; bunlar "naïve" ("tabii") bir tavra tekabül ederler. Mahiyet fenomenlerine gelince, bunların ortaya çıkabilmesi için "hususî" bir tavrın, "fenomenolojik refleksiyon" a dayanan, bir tavrın alınması lâzımdır. Fenomenolojik tavır, ilerde göreceğimiz veçhile, tabii tavırdan çok farklıdır ve hattâ bunun tamâmı zıddıdır. Bundan dolayıdır ki fenomenolojik tavrından alışkın bulunduğumuz tabii tavra düşmek tehlikesi daima mevcuttur ve ancak bu hususta kazanılacak mümarese ile bu tavrın benimsenebilmesi mümkündür. Husserl'e göre fenomenolojinin ortaya çıkıp inkişaf edebilmesi için, bu kadar zaman beklenilmiş olmasının bir sebebi de, fenomenolojik tavrın buhususiyetinden, gayri tabiiliğinden doğmuştur ¹. >

Husserl, fenomenolojiyi muhtelif şekillerde tarif eder; bu tariflerden biri, fenomenolojinin apriori-descriptiv bir mahiyet ilmi olduğunu söyler. Bu tarife göre, fenomenoloji her şeyden evvel kendisini her türlü nazariyeden uzak tutmak mecburiyetindedir. ². Çünkü nazariye ancak bir şeyin izah edileceği bir yerde bahis mevzuu olabilir. Halbuki mahiyet bilgisi olarak fenomenoloji, mahiyetleri izah etmeği değil, ortaya

¹ E. Husserl, «Ideen, zu einer reinen Phaenomenologie und praenomenologischen Philosophie» B. I. 3. Auflage. 1928, Einleitung.

² E. Husserl. «Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie B. I. 3. Auflage 1928; Einleitung. Bundan sonra bu eseri yalnız «Ideen» şeklinde yazıyoruz.

çıkarmayı ister ve bu sebepten dolayı da objesini tasvir etmekle mükelleftir. O halde fenomenoloji, andak bilâvasıta ve aslı (originaer) muttaları tasvir (deskription'larını yapabilir) edebilir. Fakat böyle bir tasvir, empirik değil, mahiyete ait bir tasvirdir; çünkü fenomenolojinin araştırma sahasını mahiyetler teşkil etmektedir. Fenomenoloji apriori bir disiplin olduğundan, mahiyetleri kavrarken, onların zarurî münasebetlerini tesbit eder. Bu itibarla fenomenolojinin tetkik sahasında vakıa-bilgisinin yeri yoktur; bu sahada her şey mahiyet bakımından tayin edilmiş ve motiflenmiştir ¹. Bundan dolayı fenomenolojide yalnız mahiyet hakkında sualler sorulabilir ve ancak bu gibi suallerin cevabı vardır. Vakıalara ait snaller burada sorulmaz ve bu gibi suallerin cevabı da yoktur. Meselâ idrak hakkında sorulacak sual, «idrak "fütüne" realitede bir şeyin tekabül edip etmediği sualı» değildir; ² fenomenolojik bir sual ancak şu şekilde sorulabilir: «Idrak olunan bir şey, idrak olunan bir şey olarak» nedir ve hangi mahiyet unsurlarını ihtiva eder ³.

3. Hendese ile fenomenoloji arasındaki münasebet

Mahiyet ilmi yalnız fenomenoloji değildir. Başka mahiyet ilimleri de vardır: pür riyaaziye ilimleri, mantık ve sair gibi bilgiler bu zümreye dahildirler. Husserl, iki türlü mahiyet ilmi ayırır :I. formal mahiyet ilimleri (cebir, hesap ve mantık), II. "material" mahiyet ilimleri (hendese, maddenin riyaazi fiziği); fenomenoloji ile bu iki grup ilim arasında bir yakınlık vardır. Fakat her şeyden evvel fenomenoloji ile hendese arasında büyük bir müşabehet mevcuttur. Çünkü ikisi de "material" mahiyet ilimleridir ve aralarında yalnız şu fark vardır: hendese mütearifelerden hareket eden tálilî ve nazarî bir ilim olduğu halde, fenomenoloji tasviri bir ilimdir; zira nazariye ve tálil fenomenoloji için bahis mevzuu bile olamaz. Bundan dolayı fenomenolojinin diğer riyaaziye ilimlerle olan alakası daha azdır; çünkü onlar hem formal, hem de "konstruktiv" ve talilîdirler.

¹ E. Husserl, "Ideen", S.: 288.

² E. Husserl, "Ideen", S.: 183.

³ E. Husserl, "Ideen", S.: 183.

Husserl, hendese ile fenomenoloji arasındaki müşâbebet ve anımsabeti şu suretle izah etmektedir: «Hendese ve fenomenoloji pür mahiyet ilimleri olduklarından real olan mevcudiyet hakkında hiç bir fikir ortaya koymazlar. Bu sebepten dolayı bu ilimlerin dayanabileceği geniş ölçüdeki temelleri, aktüel olan idrak ve tecrübe ile elde edilen neticelerden ziyade vazih fiktion'lar temin eder.»¹ «Fiktion, fenomenolojinin olduğu kadar bütün mahiyet ilimlerinin (eidetische Wissenschaften) hayat unsurunu teşkil eder ve bundan dolayı da "ebedî hakikat" bilgisi onda kaynağını bulur»².

4. Mahiyet "İdrak"ı³

Fenomenolojiyi apiori-deskriptiv bir mahiyet ilmi olarak tarif ettik. Bununla ne kastedilmiş oluyor? Bununla evvelce mirde fenomenolojide bir mahiyet tasvirinin, yani mahiyete ait bulunan bir "idrak"ın (Anschauung'un, görüşün), mevcudiyeti kastedilmektedir; çünkü ancak "görülen" ("Geschautes"), "idrak" edilen ve verilen bir şey tasvir edilebilir. Husserl'in bu husustaki iddiası şudur: zaman ve mekân kaydına tâbi olmayan, umumî, ideal "objeler" (mahiyetler) vardır; biz bunları fenomen olarak muta haline, yani "görünebilir", "idrak" edilebilir bir hale getirebiliriz; halbuki ötedenberi zannediliyordu ki, verilen yalnız ferdi (individueel), real⁴ olan şeylerdir. Umumî, ideal olan şeyler muta haline getirilemez. Bilhassa nominalist felsefe, umumî objelerin değil, ancak umumî bir anası olan kelimelerin, işaretlerin, symbol'lerin mevcut olduğunu iddia eder. Bu itibarla burada nominalist felsefeye zıd, esaslı bir noktai nazar karşısındayız: biz yalnız ferdi, real vakıaları değil, aynı zamanda "umumî olan objeleri" (mahiyetleri) de aslı şekilde

¹ «Ideen» S.: 152; ² «Ideen» S.: 132;

³ Wesensanschauung" mefhumunu mahiyet "idraki" tabiri ile Türkçeye çeviriyoruz. Anschauung tabirini hads veya sezgi diye tercüme etmeyi doğru bulmuyoruz; çünkü Anschauung, idraki dayanır; bu yazımızda idrak tabirini iki manada kullanıyoruz: I. Anschauung yerine, II. Wahrnehmung tabiri yerine. Bu ikincisi psikolojik manada olan idrak demektir; Anschauung tabiri yerine "idrak" mefhumunu kullandığımız zaman, bu mefhumu tirnak içine alıyoruz.

⁴ Reel tabirini kullanmadık. Çünkü bu tabir "gerçek" manasına gelir ve ontoloji bakımından varlık modalitesine aittir; halbuki reel, realite, varlık nevelerine dahildir.

bize “verildikleri” gibi “idrak” edilebilir, “görülebilir” bir hale getirebiliriz.

Vakıa mahiyet sahasını bize “verilmiş” bir hale getiren “idrak” (görüş, Anschauung) için temel olarak ferdî, empirik bir “misalin” mevcut olması lâzımdır: meselâ ben “kırmızı rengin” mahiyetine ait olan “vasıfları” ancak empirik “bir” kırmızı renkten, aynı suretle “müsellesin” mahiyetine ait olan vasıfları da muayyen “bir” müsellesden hareket ederek mutlak hâline getirebilirim...¹ Fakat mahiyet (“umumî obje”), daima ferdî mutadan başka olan bir şeydir. Bir “şeyin” mahiyetini tebarüz ettirmek için, hareket noktamızı teşkil eden “ferdî şeyin” realitesine ait olan her şeyden sarfı nazar edeniz (Husserl’in tabiriyle her şeyi “kerre içine” alırsınız). Bundan dolayı mahiyete taallük eden bir “idrak”, hayalî olan bir şeyi olduğu kadar “gerçek” olan bir “objeyi” (meselâ bir müsellesi, bir rengi) de hareket noktası olarak alabilir. Zira mahiyet ilimlerinin “gerçek” olan ve vakıalara dayanan şeylerle alâkası yoktur.

Biraz önce fiktion’ın fenomenoloji için bir hayat unsuru teşkil ettiğini söylemiştik; bununla mahiyetlerin “var olan” bir şeye taallük etmelerine ihtiyaç göstermedikleri ve mahiyet sahasının çok geniş olduğu kasdedilmektedir. Çünkü bütün realitenin, bütün vakıaların, hattâ hayal ve masal âleminin, hüülâsa her şeyin bir mahiyeti vardır; fakat fenomenolojik bilgi için “var olan” bir şeyin mahiyetleriyle hayalî olan, hattâ manası olmayan bir şeyin (meselâ müdevver bir murabbain) mahiyetleri arasında bir fark yoktur, yani hepsi hakkında aynı mahiyet kanunları caridir. Filhakika herhangi bir mahiyet-sahasına ait bulunan “idrak”ın temin ettiği bilgi, herhangi bir “mevcudiyeti” tazammun et-

¹ Mahiyet mefhumunun tecritte, yahut tecrit vasıtasile elde edilen umumî mefhumla alâkası yoktur. “Mahiyet” adını alan varlık sahasını elde etmek için ne tecrit, ne de tamim yapmağa lüzum vardır. Bu suretle meselâ bir müsellesin üç zaviyesi mecmunun 180 derece olduğunu gösterebilmek için bir çok müselleslerden hareket etmek zarureti yoktur. Tek bir müselles bize bu “şeklin” mahiyetine ait bütün hususiyetleri gösterebilir. Yahut yukardaki misallenden kırmızı rengi alalım; kırmızı rengin mahiyetini elde etmek için, tek bir kırmızı renkten hareket etmek kâfidir. Bu renkte kırmızının mahiyetine ait bütün “vasıfları” görebiliriz. Diğer bir misal: “bilgi, süje ile obje arasında bir münasebettir” desek, bu ifade bilginin mahiyetine taallük eder. Bu mahiyeti de tek bir bilgi aktında görebilmek mümkündür. Çünkü — hangi sahaya ait olursa olsun — bilginin doğabilmesi için bilen (süje) ve bilinmesine çalışılan (objenin) bir şeyin mevcut bulunması, bir de bunlar arasında herhangi bir münasebetin teessüs etmesi lâzımdır. Tek bir bilgi aktında görebileceğimiz bu üç “rükün” bütün bilgi aktlarında mevcuttur.

mez; bundan dolayı yalnız mahiyet hakikatlerinden hareket ederek, herhangi bir varlık hakikati elde edilemez ¹.

5. İmmanent ve transcendent mahiyetler ²

Fenomenolojinin nazarımda, bütün mahiyetler aynı vasfı haiz değildir. Bundan dolayı iki türlü mahiyet ayırmak lâzımdır: I. "immanent", II. "transcendent" mahiyetler. Fenomenolojinin gayesi bilâvasıta, bedihî (evident) ve kat'î bir bilgi temin etmektir. Böyle bir bilgi ise, Husserl'e göre ancak immanent mahiyetlerden elde edilebilir. Esas itibarıyla her iki nevi mahiyetin elde edildikleri varlık sahaları da birbirinden farklıdır. İmmanent mahiyet, "mutlak varlık" (pür şuur)dan, transcendent mahiyet de "izafi varlık" dan (eşya varlığından, pür şuur dan başka olan bütün varlık sahalarından) elde edilir.

Her iki mahiyet nev'ine ait misaller: Ben, islâmiyetin mahiyeti hakkında bir sual sorunca, şuur bakımından transcendent, ve "gerçek" olan bir objenin mahiyeti hakkında bir sual sormuş oluyorum. Fakat bir "tasavvurun" veya bir "hissin" mahiyeti hakkında da bir sual sorabilirim; bu takdirde "şuurdun" ³ mühtevası ile kendisi, yani obje ile suje, aynı "şuur akışının" içinde yer alır ve aranılan mahiyet ise, dışarda bulunan, transcendent olan, bir objeye ait olmayıp, doğrudan doğruya şuura ait olan immanent bir mahiyettir ve bizzat şuurun kendisine verilmiştir; evvelce de söylediğimiz veçhile, işte Husserl'in fenomenolojisi birinci derecede bu gibi immanent mahiyetlerle meşgul olur.

Madem ki fenomenolojinin mevzuunu teşkil eden "fenomenler", mahiyet-fenomenleridir; o halde aynı surette iki türlü de fenomen ayırmak icab eder; bunlardan immanent mahiyete taallük edenlere immanent fenomenler, transcendent mahiyete ait olanlara da transcendent fenomenler adını vermek lâzımdır. Mahiyetler hakkında cari olan her şey, onların fenomenleri hakkında da caridir, yani fenomenoloji için immanent fenomenler, immanent mahiyetler gibi merkezî bir ehemmiyeti haizdir.

¹ I. "Ideen" S.: 13., II. Halbuki orta çağ bilhassa bunu yapmağa çalışmıştır.

² İmmanent, transcendent tabirleri felsefe tarihinde değişik manalarda kullanıldığı için, Husserl'in bu mefhumlara verdiği hususî manayı muhafaza etmek maksadile olduğu gibi kullanmak mecburiyetinde kaldık; yani müteal ve mündemiç tabirlerine tercih ettik. Bu tabirlere ilerde de tesadüf edeceğiz ve manaları orada daha iyi tebarüz edecektir.

³ Husserl, şuur tabirini hususî bir manada kullanır; ilerde bu hususî mana daha ziyade açığa çıkacaktır.

6. Mahiyet "idrak"i (mahiyet görüşü, Wesensanschauung) ile empirik "idrak" (empirik görüş, empirische Anschauung) arasındaki münasebet.

Mahiyet-"idrak"i (Wesensanschauung = Wesensschau) ile empirik "idrak" arasında bir muvazilik ve münasebet tesbit etmek imkânı vardır. Zira her ilme, kendi araştırma sahası olarak, bir obje sahası tekabül eder. Her ilme ait bilginin menşei ve meşruiyeti, muayyen "idrakler" (Anschauung) yoluyla temin edilir; bu idrakler her ilim sahasının objelerini ya tamamen veya kısmen asli bir şekilde "verir"ler (muta haline getirirler). "Tabii tavrın bilgisini" temin eden "idrak" (görüş, Anschauung) tecrübedir¹ bu nevi bilginin aslîsini (originærini) temin eden tecrübe (Empirie) ise alelade manadaki idrak (Wahrnehmung) dır. Fakat bu empirik "idrak" (Anschauung) mahiyet-"idrak" ine, ideation'a (gerçek olanın "kerreye" alınmasıyla) tahvil edilebilir. Bu taktirde "görülen", "idrak" edilen ise, empirik "idrak" e tekabül eden "pür mahiyet" olup, artık empirik "idrak" değildir. Empirik "idrak" in temin ettiği muta (veriliş tarzı) nasıl ferdî bir obje ise, aynı vecdile mahiyet-"idrak"i vasıtasile elde edilen muta da pür bir mahiyettir ve böyle bir mahiyet de diğer objeler gibi bir bilgi objesidir².

Bu her iki "veriliş tarzı" arasında yalnız zahiri bir benzerlik değil, hakiki bir birlik mevcuttur. Nasıl ki "Eidetik" obje (Mahiyet objesi) bir obje ise, mahiyet "idrak" i de bir "idrak" dır. Empirik "idrak" ferdî objeye ait olan bir şuurudur ve alelade manadaki "idrak" olarak bu objeyi o andaki haliyle şuura aslî bir şekilde tanıtır. Mahiyet-"idrak"i de tamamiyle empirik "idrak" gibi bir şeyin, bir objenin şuurudur ve bu şuunda bize "idrak"ın yöneldiği obje, olduğu gibi "verilir". İmdi mahiyet "idrak"i de bir "idrak", praegnant bir "idrak" olduğu için, mahiyeti bütün canlılığıyla kavrar. Bununla beraber mahiyet-"idrak"i ile empirik³ "idrak" birbirinden esas itibarile farklıdırlar ve hatta mahiyet-"idrak"ın kendisine ait hususiyetleri vardır⁴.

Fakat her ikisi arasında bu ayrılık ve hususiyete rağmen, empirik "idrak"ın mühim bir kısmı, yani ferdî olan bir şeyin görülebilmesi, mü-

¹ "Ideen" S: 7.

² "Ideen" S: 10.

³ Bu bahiste empirik tabiri yerine ferdî (individuel) tabiri de kullanılabilir; zira Husserl her ikisini aynı manada kullanmaktadır.

⁴ "Ideen" S: 11.

şahede edilmesi, mahiyet "idrak"ının temelini teşkil eder; Fakat bu, fendi bir şeyin herhangi bir şekilde birlikte kavranmasını veya "kabul edilmesini" icab ettirmez¹. Çünkü mahiyet "idrak"i mahiyeti, mahiyet olarak kavrar ve hiç bir suretle mahiyetin mevcudiyet tarzından haber vermez². Fakat mahiyet "idrak"i kendisine tekabül eden empirik bir "idrak"e dayanmadan mevcut olamayacağı gibi empirik "idrak" de kendisine tekabül eden bir mahiyet-"idrak"ine dayanmadan mevcut olamaz; zira her ikisi arasındaki münasebet karşılıklı bir münasebettir. Fakat bu münasebet aynı zamanda her iki nevi "idrakın" birbirinden farklı olmasına mâni değildir³. Çünkü empirik "idrak"ın "veriliş" şekliyle objesi arasında bir mutabakatsızlık vardır, bu "veriliş" tarzı bize objeyi tek tarafından gösterir; bu sebepten dolayı empirik "idrak" yoluyla elde edilen neticelerin daima "tecrübe" ile tamamlanması lâzımdır. Halbuki mahiyet "idrak"ine dayanan "veriliş" tarzları ile onların objeleri arasında mutlak bir mutabakat vardır; bunlardan hiç birisinin "tecrübe" ile değişmesine imkân yoktur; çünkü "tecrübe", mahiyet "idrak"ı sahasına değil, "realite" ("şeyler") sahasına aittir.

7. Fenomenoloji bir temel ilmidir.

Husserl'e göre fenomenoloji bütün ilimlerin temelini teşkil eder. Fenomenoloji, ruhîyat, felsefe ve mantığın doğrudan doğruya temelini hazırlar. Aynı vazifeyi diğer ilimler için, fakat bu sefer doğrudan doğruya değil, dolayısıyla yapar. Bu iddianın birinci şikkini bedihî olarak kabul eden Husserl, sonucunu şu suretle temellendirmeye çalışmaktadır: Her ilme bir obje sahası tekabül eder; her obje sahası bir "region"a (çevreye) aittir. Böyle bir "region"a ise, "regional" bir mahiyet ontolojisi tekabül eder⁴. Böyle bir mahiyet ontolojisi bütün "tecrübî" ilimlerin temelini teşkil eder; zira Husserl'e göre bütün vakıa ilimlerinin nazarı olan en son temellerini bir mahiyet ontolojisi hazırlar⁵. Mesele tabiat-"region"u için tabiat ilimlerinin köklerini ihtiva eden bir tabiat, mahiyet-ontolojisi vardır. Aynı şey diğer ilimler hakkında da cavidir. Bu gibi ontolojilerin halen mevcut olmasına lüzum bile yoktur;

¹ "Ideen" S.: 12.

² Logos Band 1 S.: 316.

³ "Ideen" S.: 12.

⁴ "Ideen" S.: 21.

⁵ "Ideen" S.: 19.

hattâ bunların mevcudiyeti şimdilik "isbat edilmemiş bir iddia" (postulat) dan ibaret kalsa dahi, mahiyet ontolojileri hakkındaki bu iddia mer'iyetini muhafaza eder. Fenomenoloji bütün mahiyet-ontolojilerinin temelini teşkil ettiği için, onların, dolayısıyla de diğer ilimlerin temellerini hazırlaması gayet tabiidir.

Bir temel-ilmî olmak iddiasından hareket eden fenomenolojinin, hiç bir şeyi malûm olarak kabul etmemesi, faraziyesiz ve nazariyesiz araştırmalarına başlaması lâzımdır. Nitekim fenomenoloji, bu iddiasında ısrar eder ve meşruiyetiyle sahasına ait olan bilgiyi kendi hususî "yollar"ından hareket ederek kendi malzemesiyle temin etmeğe çalışır¹; aksi taktirde onun bir temel-ilmî olmak iddiasından vaz geçmesi icab eder. Bundan dolayı, Husserl'e göre, fenomenoloji bir "**philosophia prima**" olmalı ve yapılması mümkün olan bütün "akıl" kritikleri için zemin hazırlamalıdır². Böyle bir tenkidî hiç bir ilim temin edemez; çünkü bütün ilimlerin "tavırları" ve kendileri doğmatiktir; onlar bazı esaslardan hareket ederler; fakat bunları münakaşa etmeden, olduğu gibi kabul edenler ve bütün araştırmalarını da bu esaslara istinad ettirirler. Bu sebepten dolayı fenomenoloji hiç bir ilmi hareket noktası olarak seçemez ve hiç bir ilimden fayda ve yardım bekleyemez.

Fakat fenomenolojinin doğrudan doğruya ruhîyat, mantık ve felsefenin, dolayısıyla diğer ilimlerin temelini hazırlaması demek, onun bütün bu ilim sahalarına karşı bitaraf (neutral) bir saha teşkil etmesi demektir. Bilhakkı Husserl'e göre mahiyet-sahası hakikaten böyle bitaraf olan bir sahadır. Bu saha, varlığa karşı bile bitaraftır. Bu sahada hem varlığın, hem de fiktion'un yeni vardır; çünkü mahiyetler, varlığa karşı lâkayıtdır; mahiyetin herhangi bir varlığa taallük etmesi bile icab etmemektedir.

Bundan dolayı, Husserl'e göre, pür fenomenoloji, muhtelif ilimlerin köklerini ihtiva eden bitaraf bir araştırma sahası teşkil eder³. Bu fikirde de yine bir iddia vardır: Fenomenoloji riyaî ilimlerle bir analoji teşkil etmeğe çalışıyor. Bilindiği ve hile riyaîye, exakt tabiat ilimlerinin temelini teşkil eder; işte bu analojiden hareket eden fenomenoloji, aynı rolü doğrudan doğruya ruhîyat, mantık ve felsefe için — her real olan şey ve vakıanın bir mahiyet ihtiva etmesinden dolayı — ve do-

¹ "Ideen" S.: 27—33.

² "Ideen" S.: 121.

³ "Logische Untersuchungen" Band II Teil I S.: 2.

layısıyla diğer ilimler için oynamak istiyor. Husserl'e göre fenomenoloji, canlının her hangi bir halini değil, ancak idrakleri, hükümleri, "hissleri" olduğu gibi tetkik eder ve bunların ihtiva ettiği "apriori"den, onların şartsız umumiliğinden bahseder. Pür hesap aidedlenden, hendese mekân şekillerinden nasıl bahsederse, fenomenoloji de kendi sahasını tetkik ederken, tıpkı bu ilimler gibi hareket eder. Nasıl ki her exakt tabiat ilminin zanurî olan temellini pür riyaziye, pür mekân bilgisi, mihanik teşkil ediyorsa, fenomenoloji de aynı suretle mantık, ruhîyat ve felsefenin temel ilmi olmalıdır. Yine nasıl ki hendesenin kaziyeleri tabiat ve mekân şekilleri hakkında carî iseler, aynı suretle fenomenolojinin elde ettiği kaziyeler de empirik ve "anîmal" haller hakkında carîdir¹.

8. Fenomenolojik tavır, fenomenolojik reduktion

Her ilmin olduğu gibi, fenomenolojinin de kendi objesi karşısında aldığı bir tavır (*Einstellung*, attitude) vardır. Bu tavır, ona tetkik sahasını verir ve onun araştırma yolunu tayin eder. Fenomenolojik tavır, hangi ihususiyyetlerle diğer ilimleninkinden ayrılır? Bu suale cevap verebilmek için, bütün ilimlerin esasını teşkil edon tabii tavrı göz önünde bulundurmamak ve fenomenolojik tavrın ondan ayrıldığı noktaları ortaya çıkarmak lâzımdır. Ancak bu suretle fenomenolojinin esaslarını kavrayabileceğimizi ümid edebiliriz.

Tabii tavır için real bir dünya mevcuttur. Bu real dünyada süje ile obje de real birer varlıktır. Tabii tavrın ihususiyyeti, süjenin objeye doğrudan doğruya yönelmesiyle başlar. Bu suretle obje, süje tarafından kavranılır, idrak edilir, yaşanılır, yahut da duyulur. Husserl'e göre, fenomenolojik tavır, tabii tavra benzemez, onun tamamiyle zıddıdır². Tabii tavır araştırıp sonmadan kendisine verilenle iktifa eder, bu itibarla (naïve) ve doğmatiktir. Fenomenoloji kritik bir mahiyet ilmi olduğundan dolayı, fenomenolojik tavır da tenkîdî olmak zorundadır.

¹ "Logische Untersuchungen" Band II. Teil I., S.: 18-19.

² Bu tavır refleksiyona dayanır; burada Şuunun aktarı herhangi bir objeye değil, yine immanent varlık sahasına, yani şura çevrilmişlerdir. Böyle bir tavır tabii olmadığı için, herkes tarafından kolayca benimsenemez; bu tavırdan hareket ederek araştırmalar yapmak için mümareseye ihtiyaç vardır. Fenomenolojik araştırmaların güçlüğü de bu noktadadır.

Fenomenolojik tavrın yöneldiği varlık sahası tabii tavrınki gibi "hazır" değildir; bunu ilk defa elde etmek lâzımdır. Bunun için de hususi bir metoda ihtiyaç vardır. Bu metodun iki esaslı unsuru vardır: Bunlardan birincisi fenomenolojik reduktion, ikincisi de reflexion adını taşır. (Fenomenolojik reduktion, bir şeyi "tecrübî unsurlardan" tasfiye (Husserl bu unsurların kerre içine alınması tabirini kullanır) ederek onun mahiyetini elde etmeğe yarar. Bu metod sayesinde iki türlü mahiyet elde edilir: 1. transcendent mahiyetler, 2. immanent mahiyetler. Transcendent mahiyetler, bir şeyin realitesine, "burada ve şu anda" ki mevcudiyetine ait olan her şeyin kerre içine alınması suretile elde edilir. Fakat Husserl'in fenomenolojisini transcendent mahiyetler değil, immanent mahiyetler alâkadar eder. Immanent mahiyet sahasını (pür şuur sahasını) elde etmek için yapılan reduktion'un hududları genişlemek zarurettindedir.)

(Bu sefer kerreye alınacak şeyler çoğalır: Tabii tavrın yöneldiği ve bu tavra dayanan ilmi ve felsefi tavrılara ait her şey kerre içine alınır. Bir dış-dünya mevcut değilmiş gibi hareket edilir, bu sebepten dolayı dış-dünya hakkında herhangi bir hüküm verilmez. Bundan başka "mamevî âlem" — bütün kültür müesseseleri, teknik eserler, sanat ve ilim eserleri, her türlü estetik ve ahlâkî kıymetler, devlet, âdet, hukuk, din — tabiat ve bunlarla meşgul olan bütün ilimler, insan — onun tabii varlığı, şahsiyeti ve psikolojik şıuru, içinde yaşadığı cemiyetle olan tabii ve şahsî münasebetleri — ve bütün canlılar kerre içine alınır. Fakat kerre içine alınacak şeyler bunlarla da bitmez. Yukarıda "formal" ve "material" mahiyet ilimlerinin fenomenoloji ile olan yakınlıklarından bahs olunmuştu. Bu mahiyet ilimleri — metodları bakımından — teoriye dayanıyor ve transcendent mahiyetleri kendilerine araştırma mevzuu olarak alıyorlardı. Yalnız immanent mahiyetlere yönelen fenomenoloji, kendini her türlü teoriden uzak tutmak mecburiyetinde bulunduğu için, bu mahiyet ilimlerini ve muhtelif material ilimlere tekabül eden mahiyet ontolojilerini kerre içine almak zarurettindedir.)

Kerreye alınan bütün bu varlık-sahaları, fenomenolojik tavrın mevzuu için girmezler. O halde hangi varlık-sahası fenomenolojik tavrın mevzuunu teşkil eder? Husserl, bu suale şu cevabı vermektedir:

Bu tabirlerle bir şeyin zaman ve mekâna ait mevcudiyeti kastedilmektedir.

4. Bahis mevzuu olan bütün varlık sahalarının kerreye alınması ile, fenomenolojik tavrın yönelebileceği "bütün mutlak şuur sahası" ortaya çıkmış bulunuyor¹. «Bu saha fenomenolojinin temel-sahası ve fenomenolojik "residuum" (bakıye) olarak artakalan sahadır. İmdi bu saha, bütün dünyayı ve ona ait her şeyi, canlıları, insanı (kendimiz de dahil) bütün varlığı kerre içine aldığımız halde artakalmıştır. Biz varlık âlemine reduktion ameliyesini tatbik etmekle "esasa" taallük eden hiç bir şey kaybetmiş değiliz; bilâkis, biz bu sayede "şuur-varlığı" denilen mutlak bir varlık-sahasını kazanmış oluyoruz. Bu mutlak varlık, dünyaya ait bütün transcendent varlığı tekeffül ve tesis etmek-bedir»². İşte bu saha (mutlak şuur sahası) aynı zamanda fenomenolojik reflexion'un da tatbik edildiği sahadır. >

Bu bahsın sonunda fenomenolojik reflexion ile reduktion arasındaki münasebete temas etmemiz icab eder: Fenomenolojide bahis mevzuu olan reflexion diğer ilimlerde (meselâ psikoloji, mantık ve bilgi nazariyesinde) tesadüf ettiğimiz reflexion'lardan çok farklıdır. Onun içindir ki, her reflexion'a fenomenolojik reflexion adını veremeyiz. Çünkü fenomenolojik reflexion, mahiyeti itibarıyla fenomenolojik reduktion'a tâbi ve onunla sıkı sıkıya alakadardır. Bu sebepten dolayı fenomenolojik reduktion yapılmadan önce, fenomenolojik reflexiondan bahsedilmez; zira bu reflexion sahasını ortaya koyan fenomenolojik reduktionudur. Bu itibarla fenomenolojinin reflexion'u ile reduktion'u arasında muayyen bir korrelation vardır, yani bunlar birbirinden ayrılamayan ve birbirini tamamlayan unsurlardır. Reflexion ancak "pür bir ben" sahasında mümkündür. Fakat pür bir "ben"i elde etmek için de fenomenolojik reduktion'a (bütün varlık sahasına ait tecrübi unsurları kerre içine almağa) ihtiyaç vardır. Fenomenolojik reduktion yapılmadan önce, herhangi bir sahaya tatbik edilen veya edilecek olan reflexion'lara, Husserl psikolojik reflexion adını verir. Bu gibi reflexion'lar, fenomenolojinin tetkik sahasına tatbik edilemezler. Fülha-

¹ Husserl'e göre, «"paradox" olsa da bedensiz, hatta ruhsuz ve gayri şahsi bir şuur ve şuur akışı düşünmek, tasavvur etmek mümkündür. Öyle bir şuur akışı ki, içinde ruh, empirik "ben" gibi tecrübe ile teşkil edilen mefhumlarla psikolojik şuur akışı (yani bir şahsın, hayvanî bir "ben" in şuur akışı) teessüs edememiş olsun. Tecrübeyle dayanan bütün mefhumlar (aynî surette psikolojik şuur akışı münasebetleri) bu çok mükemmel mahiyet şekline ait mutlak şuur akışı münasebetleri için birer işaret (indices)» derler;... Ideen S.: 105.

² "Ideen" S.: 94.

kıka psikolojik reflexion sahası, fenomenolojik reflexion sahasına tahvil edilebilir; fakat bunun için de psikolojik reflexion sahasının fenomenolojik bir reduktion'a tâbi tutulması lâzımdır. O halde psikolojik "ben"i fenomenolojik "ben"e tahvil için, psikolojik "ben"ın bir reduktion'a tâbi tutulması icab etmektedir.

Fakat "pür ben"ın aktıklarını ve mahiyetlerini tetkik etmek için fenomenolojinin başka bir metodu unsuruna ihtiyacı vardır. Diğer metodlarla elde edilen obje sahasını tetkik edecek olan bu yeni metod, fenomenolojik "tasvir" (description) ıdır. Fenomenolojiyi tarif ederken de onun "tasviri" bir ilim olduğuna işaret etmiştik. Zira fenomenolojinin izah, tâlil gibi metodlardan faydalanmasına müsaade edilmemektedir.

B. Varlık ve bilgi problemi

I. VARLIK PROBLEMİ

1. Mutlak ve izafi varlık

Husserl'in fenomenolojisinde bahis mevzuu olan "varlık", bu kelime ile alelâde manada kastedilen varlıktan farklıdır. Alelâde manadaki varlık mefhumu, mevcud olan her şey ile ideal varlık âlemini içine alır. Tabii tavra ait bulunan bu varlığı aramağa veya hususî bir metodla elde etmeğe lüzum yoktur; zira bu mevilden olan varlık sahasına, her yerde tesadüf etmekteyiz; biz kendimiz de dahil olduğumuz halde, içinde yaşadığımız dünya "var olan" bir şeydir. Fakat fenomenolog kendine mevzu edindiği varlığı ilk defa aramağa, hususî bir metodla bu varlığı kazanmağa veya hiç değilse, bunu temin edecek olan yolu göstermeğe mecburdur. Biraz önce gördüğümüz veçhile, bizi bu varlığa götüren yol (metod) fenomenolojik reduktion'dur. Fenomenolog, ancak bu metod sayesinde tetkik edeceği varlık-sahasının içersine girebiliyor. Zira fenomenolog "var olan"ı olduğu gibi değil, mahiyeti tetkik etmek ister. Fenomenolog mahiyet sahasını elde etmek için her şeyi, dünyayı — ruhi bir varlık, bir şahıs ve bedenden ibaret olan — insanı, bütün uzvî varlık-sahasını ve bunlara tekaül eden ilimleri kerre içine alır. Husserl'e göre, fenomenolog bütün bu varlık sahalarını kerre içine almakla, hiç bir şey kaybetmez, bilâkis mutlak varlık sahasını kazanır. Bu varlık — biraz evvel de işaret edildiği gibi — bütün transcendent varlığın mevcudiyetini tekeffül eder.

Fenomenoloji bir temel-îlmi olmak dolayısıyla bitaraf bir araştırma sahasına çevrilmek medburiyetindedir. Bu bitaraflıktan dolayı fenomenolojik varlık, diğer varlık-sahalarıyla aynı mertebeye üzerinde bulunamaz. Bu sebepten dolayıdır ki, fenomenolojinin tetkik ettiği varlık sahasıyla diğer ilimlerin uğraştığı varlık-sahaları arasında bir derece farkı bulunur. Bu itibarla iki dereceli bir varlık-sahası kabul etmek icab eder. Bunlardan biri mutlak veya "fenomenolojik varlık", diğeri de izafi veya "real" varlıktır. Husserl, bu iki dereceli varlıktan birincisine "immanent varlık", ikincisine de "transcendent varlık" adını verir; diğer bir tabirle pür şuur varlığına dahil olmayan her şeye transcendent varlık, pür şuura ait olan her şeye de immanent varlık namını verir.

Husserl'e göre mutlak ve izafi varlık ne demektir? Mutlak varlık "kendi başına" (bizatilh) mevcut olan bir varlıktır; onun kendisinden başka bir mesnedi yoktur; hatta tabiat ve dünya mevcut olmadan da, bu mutlak varlığın mevcudiyetine ihalel gelmez ¹. «Bu varlık "kendi başına" mevcut olan mutlak bir mahiyet sahasına aittir» ². Esas itibarıyla bu varlık—şüphe götürmeyen mevcudiyeti dolayısıyla—diğer bir varlık sahasına, diğer bir şeye ihtiyaç göstermeyen bir varlıktır. Her ne kadar bu varlık, bize göre "ilkinci" derecede bir varlık ise de, kendine göre "birinci" derecede bir varlıktır.

"Pür şuur" aynı zamanda her "şeyden" önce mevcut olan bir varlık sahasıdır. Realite-varlığının mevcudiyeti, ancak bir "şeye" mâna vermek esasına dayanır. Bir şeye mâna vermek ise, "mâna veren" bir "şeyin" daha önce mevcut olmasını şart koşar. Bu mâna veren ve her şeyden önce mevcut olan "şey" ise, pür şuurdur; bu suretle pür şuur mutlak ve aslî bir varlık sahası teşkil eder ve diğer bütün varlık sahasları ancak pür şuur sayesinde mevcut olabilirler. ³

Pür şuura ait olmayan diğer her türlü varlık, izafi varlık sahasına dahildir. Bu varlık "intentional" ⁴ olup ancak mutlak bir varlığın

¹ Husserl, mutlak varlık (reduktion metodu vasıtasıyla elde edilen şuur varlığı) ile "transcendental şuur", pür şuur, immanent varlık ve "mutlak ilk kaynak" tabirleriyle aynı şeyi kastederek.

² "Ideen" S.: 104.

³ "Ideen" S.: 106.

⁴ "intentional" tabiriyle Husserl "bir şeyin şuurunu" — das Bewußtsein von etwas — ve aynı zamanda "izafi" olan bir şeyi kastederek.

"korrelat"ı olarak mevcuttur, mutlak varlığa dayanır ve bu varlık tarafından "tesis" edilir. İzaî varlığın mevcudiyeti, mutlak varlık olmadan düşünülemez; ve bu varlık sadece "transcendental şuur" için mevcuttur; o bize göre—bizim için—mevcut olan bir varlıktır; "kendi başına" mevcut olan bir varlık vasfını haiz değildir. Bize göre "birinci" derecede mevcut olan bir varlık, kendi başına "ikinci" derecede mevcut olan bir varlıktır; onun ne olduğu ancak "birinci" derecedeki varlıkla olan münasebetine göredir. Böyle bir varlık, şuna tâbidir, ona ihtiyacı vardır; halbuki mutlak varlığın hiç bir şeye ihtiyacı yoktur. Mutlak varlık, hiç bir şeye istinad etmediği halde, mevcudiyetine halel gelmemektedir; halbuki transcendent varlık-dünyası mevcudiyeti bakımından, mantıkî bir surette, sadece tasavvur edilen bir şuna değil, aktuel bir şuna ihtiyacı vardır. Onun "şuur"suz mevcut olmasına imkân yoktur.

Kısaca yaptığımız bu tavsîf, her iki varlık mertebesi arasındaki farkı açıkça göstermektedir. Bu farkı daha ziyade açığa koymak için, bu varlık neylerini diğer iki cihetten de tasvîne çalışalım. Fakat buna başlamadan önce — varlık neylerinin verilîş tarzları bakımından mühim olan — immanent ve transcendent idraklerden bahsetmemiz icab eder.¹

2. İmanent ve transcendent idrak.

«İmanent aktlardan² — mahiyetleri icabı — kendileri gibi, tevecçül ettikleri objelerin de aynı "şuur-akışına" (Erlebnisstrom) ait bulunması lâzım gelen aktları anlıyoruz³. Bu vaziyet ancak aynı "ben" in bir aktına, onun diğer bir aktı yöneldiği zaman mevcuttur; diğer bir tabirle immanent bir idrak esnasında idrakin kendisi ile idrak olunan şey, bir "birlik" (yani müşahhas bir cogitatio'nun birliğini) teşkil

¹ Bu tabirleri aynen muhafaza etmek mecburiyetindeyiz; çünkü immanent ve transcendent tabirleri felsefede muhtelif manalarda kullanılır.

² "İmanent akt" tabiri ile, immanent idrak tabiri aynı manada kullanılmaktadır.

³ Husserl, (Erlebnis) ve (Erlebnisstrom) kelimelerini aynı mânada kullandığı için, biz ikisine de "şuur-akışı" veya sadece "şuur" veyahut şuur varlığı tabirlerini kullanıyoruz. Bunlar mâna itibarıyla alimancalarına çok yakındırlar.

eder»¹. Bu sebepten dolayı her immanent idrak kendi objesinin mevcudiyetini zarurî bir şekilde tekeffül eder. Reflexion'a dayanan bir akt kendi "şuur-akışı" mıza çevrildiği takdirde, biz onu mutlak şekilde kavramış oluruz; bu suretle kavranılan şeyin mevcudiyeti inkâr edilemez. Bu vaziyet dahilinde bize "verilmiş" bulunan bir "şuur-akışı"nın hakikatte mevcut olmayacağını kabul etmek manasızlıktan başka bir şey olamaz².

Transcendent bir idrakde ise, idrak aktları transcendent mahiyetlere, yahut başka insanların "şuur-akışına" yönelmişlerdir. Aynı veçhile eşyaya ve umumiyetle realiteye çevrilen aktlar da yine bu idrak nevine dahildirler. Immanent idrak hakkında söylediklerimizin hiç birisi burada bahis mevzuu değildir. Binaenaleyh burada idrak aktlarıyla idrak olunan şey — aynı şuur akışına ait olmadıkları için — bir "birlik" teşkil etmezler. Bundan dolayı transcendent bir akt (transcendent idrak) kendi objesinin mevcudiyetini tekeffül etmez; ve böyle bir aktın ait bulunduğu objenin mevcudiyeti zarurî değildir; o mevcut olmaya-bilir de. Bu itibarla bu nevi objelere mutlak bir vasıf atfetmek manasızlık olur. Buna mukabil immanent idrak kendi objesinin mevcudiyetini tekeffül etmesi dolayısıyla bütün şüphelerden âridir. Fakat transcendent idrak kendi objesinin mevcudiyetini tekeffül etmediği için şüpheden de âri değildir³.

3. Varlık âlemi bize iki tarzda verilmiştir.

Varlığı, "şuur-akışı" ve "şey"-varlığı olarak, yahut diğer bir tabirle, "şuur" ve "realite" olarak kat'i bir surette birbirinden ayırmak zarureti vardır. «Immanent bir idrak tarafından idrak olunmak "şuur-varlığının" mahiyetine ait olan birhususiyettir. Mekâna ait olan "şey"-varlığı ise mahiyeti itibarile bu şekilde idrak olunmaktan mahnumdur. "Şey" varlığı ve her türlü realite, mahiyeti icabı yalnız immanent bir surette idrak olunmak kabiliyetinden mahrum olmakla kalmaz, aynı zamanda "şuur" münasebetlerine de dahil olamaz. Bu itibarla "şey-varlığı umumî bir surette transcendentdir»⁴. Bundan dolayı her iki varlık-tanzı — yani "şuur" ve realite—

¹ "Ideen" S.: 68.

² "Ideen" S.: 85.

³ "Ideen" S.: 68.

⁴ "Ideen" S.: 76.

arasındaki fark, mevcut olması ihtimal dahilinde bulunan farkların en aslisidir. "İmmanenz" ve "Transcendenz" arasındaki fark ise, esas itibarıyla yalnız bir "veriliş-tarzi" farkıdır. İmanent ve transcendent idrakleri birbirinden ayıran nokta şudur: İmanent bir idrakde, idrak edilen obje ile idrakini kendisi aynı şuur akışına aittir; transcendent bir idrakde ise, idrak edilen obje ile şuur-akışı birbirlerinden tamamen ayrıdır, ve bir birlik teşkil etmezler.

Transcendent olan bir "şey" in idrak edilebilmesi için, o "şey" in görünmesi (Erscheinen) lâzımdır. Halbuki "şuur-akışı" (Erlebnis) görünmez. Çünkü mekân içinde bulunan bir "şey", ancak görünebilir. Halbuki şuur aktları mekânın dışında cereyan eder ve bu itibarla da görünmez ¹. "Şuur-akışı" ve "şey" in mevcudiyetinin imkân şartları da aynı esasa göre değişir: şuur-akışının mevcudiyeti ancak mekân dışında, "şey"-varlığının mevcudiyeti ise yalnız mekân içinde mümkündür. Bu farklar, "şey"-varlığının bir hususiyetine veya insan tabiatının her hangi hususi bir haline değil, şuur-varlığının mahiyetine dayanır ².

"Şey"-varlığı (transcendent varlık) — hangi neviden olursa olsun — bize ancak görünmek suretile kendini tanıtabilir. Buna mukabil "şuur-varlığı" ancak immanent bir idrake kendini arz eder. Şuur varlığı (meselâ bir his) görünmez, fakat ona yönelirsek, bize kendini mutlak bir surette tanıtır. Bu sebeplen dolayı şuur-varlığı sahasına ait olan bir "şey" in immanent bir idrak esnasında bize kendini bazen "şöyle" ve bazen "böyle" tanıtabilecek olan tarafları yoktur; o tamamiyle şuurun ışığı altındadır. Vakiâ immanent bir surette idrak edilen şey hakkında pek muhtelif şeyler düşünebilirim. Fakat müşahhas bir surette bize kendini tanıtan şey, bütün keyfiyetleriyle birlikte ve mutlak bir surette verilir. Buna mukabil keman sesine ait bir idrak, bu vasıflardan mahrumdur. Kemanın sesi, görünüşün hususi bir şekli olan "ışıtme" sayesinde bize verilmektedir; bu da bir çok şartlara tâbidir ve meselâ bulunduğu yere göre değişir. Aynı sesi, kemana yaklaşırsak başka, ondan uzaklaşırsak — meselâ diğer bir odaya gidersek — yine başka bir şiddette idrak edebiliriz ³. Çünkü hiç bir görünüş tarzı, hiç bir transcendent idrak, bize bir şeyi mutlak bir surette veremez, ve bu görünüşün

¹ "Ideen" S.: 77, 75.

² "Ideen" S.: 77.

³ "Ideen" S.: 81.

ve bu nevi idrakin mahiyeti icabıdır; ve bir şeyi mutlak bir surette verebilmek de immanent bir idrakin mahiyetine aittir ¹.

"Şey-varlığı" ile "şuur-varlığı"nın idrak edilme tarzı arasında diğer bir fark daha vardır: "şuur-varlığına" doğrudan doğruya ve müsahhas bir idrak tevcih edilebilir; bu idrak reflexion şeklinde vukua gelir; zaten reflexion sayesinde idrak olunmak prensip itibarile şuur-akışının varlık tarzına ait bir keyfiyettir. Filhakika reflexion esnasında idrak edilen şey, bu idrak tarafından yaratılmaz; idrak, "obje"sini hazır bulur. Şuur akışı — mahiyeti icabı — bize görünmez; bu sahanın idrak edilmeğe hazır bulunması için, onun daimî surette mevcut olmasile ve bu mevcudiyetini tekeffül etmesile mümkündür. Fakat bu imkân da yalnız ait bulunduğu "ben"e verilmiştir. Vakıa şuur sahasının hepsi birden idrak edilmeyiz, yalnız aktüel idrakin, dikkatin çevrildiği saha idrak edilebilir; fakat idrak olunan saha da bütünlüğü ile ve mutlak bir surette idrak olunmuştur. "Şey-varlığı" ancak transcendent bir idrak tarafından idrak edilebilir: şeyler de idrak edilmeden önce mevcutturlar ve içinde yaşadığımız muhite ve dünyaya aittirler. Şeylerin idrak edilmesinde de idrak sahası dışında kalan bir kısım vardır; bu, o anda idrak edilmeyiz, fakat idrak edilmeğe hazır bulunmaktadır. Zaten bütün "şeylerin" aktüel idrak sahası içine girmelerine imkân yoktur; çünkü bizim görüş sahamız tahdüt edilmiştir; fakat aktüel idrak sahası dışında kalan "şeyler" de görünebilecek bir imkâna maliktirler; onların görünmesi ise, idrak edilmelerini temin eder. Zira bu neviden olan bir varlık, ancak "görünmek" suretile idrak edilebilir ². Şuur-akışı yalnız ait olduğu "ben" tarafından idrak edildiği halde, şeylerin bir çok insanlar tarafından idrak edilmesi mümkündür; bunu mümkün kılmayan bir "şey-varlığı"nın mevcudiyetini kabul etmek manasız olur ³.

Bir çok defalar işaret ettiğimiz veçhile, her şuur-akışı kendi mutlak mevcudiyetini prensip itibarile tekeffül etmektedir. Acaba şuur-akışının bir "kuruntu" ve hayalden ibaret olmasının imkânı yok mudur? Bu suale Husserl şu cevabı veriyor: «bu taktirde "ben", şuur muhtevasının fiktion'larını idrak edecekti». Fakat Husserl'e göre, böyle bir faraziye düşünmek bile manasız olur; çünkü böyle bir vaziyette "tahayyül"ün kendisi değil, ancak tahayyül edilen "şey" bir fiktion olabilir. Zira

¹ "Ideen" S.: 77, 83.

² "Ideen" S.: 83, 84, 85.

³ "Ideen" S.: 85.

tahhayyül eden şuurun kendisi — mahiyeti icabı — hayalden ibaret olamaz; imdî şuur-varlığı sahasında mutlak mevcudiyeti kavrayan ve immanent (dahili) bir idrakî temin eden bir reflexion imkân dahilindedir ve bu, şuurun mahiyeti icabıdır. Meselâ bir «iç-hissim»'in kendisine obje edinerek, idrak ettiği bütün "yad"-şuurların mevcut olmaması bir manasızlık değildir. Fakat, kendüme ait olan bu "iç-hissim" ve kendi şuurum, bana hem mahiyet, hem de mevcudiyetine göre aslı bir şekilde — bütünlüğü ile — ve mutlak olarak verilmiştir¹; bu müsait şartlar, ancak bir "ben" in kendi şuur-akışı ile olan münasebetleri için mevcuttur. Yalnız bu sahada immanent bir idrakî yeri vardır. Halbuki "şey-dünyası" mahiyeti itibarıyla bu şekilde idrak edilmekten mahrumdur; bu nevi idraklerin burada yeri yoktur. "Şey-dünyası"na ait idrak — ne kadar mükemmel olursa olsun — hiç bir vakit ve hiç bir suretle "mutlak" olan bir şeyi veremez (mutâ haline getiremez). Bu sebepten idolayıdır ki, en zengin tecrübe malzemesi için bile, herhangi bir "şey" — şuurda daimî surette mutâ olarak hazır bulunmasına rağmen — mevcut olmayabilir. Bu hususta şöyle bir mahiyet kanunu caridir: «eşyanın "veriliş-tarzi", onun mevcudiyetini asla zanurî kılmaz, ve ondaki tesadüfiliği ortadan kaldırmaz». "Realite varlığı" sahasına ait bulunan her "şey"de bir izâfîlik vardır; çünkü "realite varlığı"na ait herhangi bir "şey" tecrübe mahsulüdür; tecrübe sayesinde vaz ve kabul edilen böyle bir "şey" in yine tecrübe tarafından ref ve nakz edilmesi pek tabiidir (meselâ tecrübe o "şey" in zıddını gösterirse). Fakat bu, şuur-akışına asla tatbik edilemez. Mutlak sahada (pür şuur sahasında) tesadüfün, "görünüş"ün ve başka türlü olmanın hiç bir yeri yoktur. Bu sahâ mutlak bilgilerin sahasıdır².

4. Bu iki varlık tarzının mukayesesi.

Şimdiye kadar verdiğimiz tafsîlât, realite dünyasında "benim için" mevcut olan her "şey" in esas itibarıyla "ihtimalî" bir gerçeklik vasfını taşıdığını açıkça gösterdi. Halbuki "ben" in — "şey dünyasına" ait olan taraflarından sarfı nazar edildikten sonra — kendisi ve onun şuur-akışı mutlak bir "gerçeklik" i haizdir. Onun veriliş-tarzi şartsız olup ref

¹ "İdeen" S.: 85.

² "İdeen" S.: 85, 86.

edilemez. Dünyanın tesadüfî olmasına mukabil, "pür ben" ve onun pür "hayatı" kat'î, zarurî ve şüpheden âridir. "Şey dünyasına" ait olan bir "veriliş tarzı" — ne kadar müşahhas olursa olsun — mevcut olmayabilir; fakat şuur akışına ait bulunan bir "veriliş tarzı"nın mevcut olmamasına imkân yoktur. İşte bu mahiyet kanunu, realite dünyasının tesadüfîliğini, şuur-akışının da zarurîliğini ifade etmektedir ¹. Realite dünyasının veriliş-tarzı tecrübe mahsulüdür. Halbuki en kuvvetli bir tecrübe muvazenesi bile sarsılabilir (yani tecrübe bazen fazla, bazen de eksik olabilir). Fakat bu suretle her şeyden daha önce mevcut olan şuur-akışının mutlak varlığında hiç bir şey değişmez ².

"Şey-varlığı"nın (real dünyanın) mevcut olmaması prensip itibarıyla mümkündür; fakat şuur-varlığı, real bir dünya-varlığı ile mukayyed değildir. Real dünyanın "yok" edilmesiyle "şuur" sadece tadil edilebilir; fakat mevcudiyetine ihalel gelmez. Real dünyanın "yok" edilmesiyle, şuurda yalnız bazı nazari tecrübe münasebetleri hariç kalır. Fakat bu, şuur akışlarıyla, şuur akışı münasebetlerinin hariç kalmasını icab ettirmez. O halde "görünmek" suretile "şuurda" tecelli eden hiç bir real varlığın mevcudiyeti, şuur varlığı için zarurî değildir ³. Zira şuur-varlığı ile real varlık birbirine müsavi tutulacak varlık-tarzları değildirler ki; birbirine yan yana bulunabilsinler, yekdiğerine arasına münasebette bulunsunlar veyahut birbirine irtibat peyda etsinler. Hakikî manada birbirine münasebette bulunmak veya irtibat temin etmek ve bir bütün teşkil etmek, ancak esas itibarıyla birbirine yakın, ve aynı mahiyeti haiz bulunan şeyler arasında mümkündür. Vakıa immanent veyahut mutlak varlıkla transcendent varlığın ikisi de "var olan" bir şey, bir objedir ve her ikisi de, objektif muayyen birer kıymeti haizdir; fakat bedihî olan şudur ki, burada her ilki taraftaki "obje" ve "objektif" gibi tabirler sadece boş ve "mantıkî kategoriler"e göredir. Şuurla realite arasında mevcut olan uçurum, hakikî bir uçurumdur. Realite "görünebilen", fakat asla mutlak olarak verilmeyen, sadece tesadüfî olan bir varlıktır; şuur ise, prensip itibarıyla "görünmek" suretile verilmeyen, zarurî ve mutlak olan bir varlıktır ⁴.

¹ "Ideen" S.: 86.

² "Ideen" S.: 87.

³ "Ideen" S.: 93, 94.

⁴ "Ideen" S.: 92, 93.

Şuur "kendi başına" — pür bir halde — alındığı taktirde, kapalı bir saha ve mutlak bir varlık-bütünü teşkil eder; bu sebepten dolayı onun içerisine ne bir şey girebilir, ne de ondan bir şey sızarak çıkabilir; o, zaman ve mekân bakımından bir dışa malik olmadığı gibi, zaman ve mekâna ait bir münasebet de ihtiva etmez, hiç bir "şeyin" üzerinde illi bir tesiri yoktur. Çünkü illiyetin mer'iyet sahası, mutlak varlık sahası değil, ancak realite âlemdir ¹.

Bir realite olarak "insan" ve dünya, manası sadece bir şuurda duyulan tali ve izafi birer varlıktır. Böyle bir varlığı şuur kendi tecrübeleri sayesinde vaz eder; böyle bir varlık ancak "görülebilen" ve görünmek suretile idrak edilebilen bir "şey"dür, aksi taktirde bir "hiç"likten ibaret kalır ².

Şuur, "birinci derecede" — "kendi başına" — mevcut olan bir varlıktır; dünya ("realite") ise, yalnız bizim için "birinci derecede" mevcut olan bir varlık-sahasıdır; fakat bizim için birinci derecede "var olan", hakikatte ikinci derecede bir varlıktır. Bu itibarla realite — hangi sahaya ait olursa olsun — mahiyeti itibarıyla müstakil olmaktan mahrumdur. Bu nevi varlık kendi başına, mutlak bir şey değildir, ve bu sebepten dolayı tali derecede başka bir "şey"le münasebet tesis edemez, bilâkis o mutlak manada bir "hiç"dir; onun "mutlak bir mahiyeti"de yoktur; o ancak bir şuura görünen, bir şuur tarafından tasavvur edilen, umumî bir tabirle, bir şuur için mevcut olan "bir şeyin mahiyetine" maliktir ³.

Bu izahattan anlaşıyor ki "pür şuur", realite dünyası ve tabiatla alâkası olmayan, kendi başına, müstakil ve mutlak bir saha teşkil etmektedir. Bu sebepten dolayı pür şuur (transcendental şuur) ⁴ hakkındaki araştırmalar, tabiata ait olan araştırmalar değildir; nişekim pür şuura ait araştırmalar, tabiata taallük eden kaziyelerden istifade bile etmezler; çünkü tabiat "kenre içine" alınmıştır ve öyle kalmalıdır da. Pür şuur, tabiatla bir münasebet temin etmeden de düşünülebilir. Halbuki herhangi tabii bir şey, meselâ renkler için bu mümkün değildir; zira renklerin mevcudiyeti ancak mekâna ait bir "yayılma" sayesinde müm-

¹ "Ideen" S.: 93.

² "Ideen" S.: 93.

³ "Ideen" S.: 93, 94.

⁴ Husserl son yazılarında "pür şuur", "pür ben" "şuur akışı" tabirleri yerine — aynı manaya gelmek şartıyla — "transcendental şuur" tabirini de kullanır.

kündür, onsuz renklerin mevcudiyeti düşünülemez. Eğer vaziyet böyle olmasaydı, o vakit pür şunu, mutlak bir sahha olarak kabul etmek, güç olurdu, ve onun da — tabiat ilimlerinin sahaları gibi — tabiattan tecrit sayesinde elde edilebileceği düşünülebilirdi. Fakat tecrit vasıtasile tabiattan asla mutlak bir varlık, pür bir şuur değil, ancak tabii bir "şey" elde edilebilir.¹

Filhakika mutlak bir mahiyet sahhası olan şuur akışı "kapalı bir sahha" teşkil eder; fakat bununla beraber onu, diğer sahhalardan tefrik edecek bir hudut yoktur. Çünkü onu tahdit edecek bir "şey" kendisiyle aynı mahiyet sahhasına aittir olmasını icab ettirir. Fakat şuur-akışı, mutlak varlığın "hepsi" ("AlI") dır. Şuur-akışı sahhası, mahiyeti itibarile bütün dünya ve tabiat varlığına bağlı olmayan bir varlıktır. O, kendi mevcudiyeti için dünya ve tabiat varlığına ihtiyaç bile göstermez. Hatta şuurun mevcudiyeti, tabiatın mevcudiyetile mukayyed bile değildir; çünkü tabiat, şuurun bir "korrelat"ı olarak ortaya çıkmış ve ancak tanzim edilmiş şuur münasebetleri tarafından tesis edilmiş bulunuyor.²

Bu bahsa nihayet venmeden önce, Husserl'in fizik ve ruhi realite karşısında takındığı tavra, kısaca işaret edelim. Husserl, "fizik varlığa" yüksek bir realite atfetmek isteyen telâkkiye karşı kat'i bir lisanla cephe alır ve der ki: «"fizik realite"nin mutlaklaştırılması bizi bir takım abesliklere götürür; çünkü biricik mutlak varlığın karşısına, diğer mutlak bir varlık koymak manasız olur». Fizik sahhasına ait olan bir şeyin varlığı diğer herhangi bir varlıktan farksızdır. Esas itibarile, bu varlık sahhası dahi, varlığın herhangi bir sahhası gibi, şuur tarafından tesis edilen ve şuura bağlı olan bir varlıktan ibarettir.³

Acaba insan, hayvan gibi uzvî realitelerin varlığı hangi grup varlığa dahildir? Bu nevî varlık da "şey-varlığı" dünyasına (transcendent varlık dünyasına) aittir; pür şuura göre bu da izafidir. Zaten Husserl'e göre "şey-varlığı" ve izafilik aynı şeyleri ifade edenler. O halde bu canlılara aittir ruhlar ve onların ruhi şuur akışları⁴, "pür şuur"a nazaran aynı suretle sadece izafi ve tesadüfi olan varlık sahhasıdır. Çünkü

¹ "Ideen" Paragr. 51 (S.: 95).

² "Ideen" S.: 96.

³ "Ideen" S.: 102.

⁴ Bu tabir "pür şuur akışı"na mukabil olarak kullanılmaktadır; fakat onunla alakası yoktur.

«psikolojik anlamda ruhi olan varlık "intentional" bir "yapı"ya ait bulunur empirik bir kavramdır ve bu itibarla onu mutlak anlamda mevcutt olanla (pür şuurla) bir addetmek manasız olur»¹.

5. Ne gibi sebepler Husserl'i iki dereceli bir varlık sistemini kabul etmeğe sevk ediyorlar?

Husserl'in gayesi ve hedefi, mutlak bir bilgi elde etmektir; böyle bir bilgiyi elde etmek için, Husserl şöyle bir düşünceden hareket ediyor: bir bilginin mutlak olması için, mevzuu olan varlık-sahasının da mutlak olması lâzımdır. Bundan dolayı izafi olan bir bilginin ait bulunduğu varlık-sahası da izafidir. Bu taktirde mutlak bir bilgi ancak mutlak bir varlıktan temin edilebilir. Husserl'e göre, bilginin vasfı — yani izafi veya mutlak olması — insanların bilgi organisation'una değil, varlığın vasfına tâbidir. İnsanın bilgi organizasyonunu, bilginin vasfı bakımından mes'ul addetmek Husserl'e göre manasız bir şey olur. Çünkü «her varlık tarzı mahiyeti itibarıyla, kendi verilmiş şekillerine, kendi bilgi metodunun tarzlarına maliktir. Bunun aslı hususiyetlerini bir eksiklik olarak görmek, ve onları insan bilgisinin bir nevi tesadüfi ve gerçek noksanları addetmek manasızdır»².

II. FENOMENOLOJİK BİLGİ NAZARİYESİ.

Fenomenolojinin araştırma mevzuunu teşkil eden varlık-sahasını tetkik ettik; bu varlık-sahası, bize kendini "mutlak varlık", yahut "pür şuur" olarak tanıttı. Fenomenolojinin bilgi nazariyesi, bu mutlak varlığın nasıl tetkik edileceğini gösterir.

Fakat fenomenolojik bilgi nazariyesi kelimelerin aslı manasıyla bir nazariye değildir. Husserl'e göre nazariye, bir şeyi muayyen prensiplerden hareket ederek, onu talifi bir surette izah etmek demektir. Fenomenoloji, kendini her türlü nazariyeden uzak bulundurduğu için, "fenomenolojik" bilgi nazariyesi de fenomenolojik varlık-sahasının bir nazariyesi değil, daha ziyade ona tevcih edilen aktlar arasındaki münasebeti tasvir eden bir bilgidir.

¹ "Ideen" S.: 106.

² "Ideen" S.: 157.

Husserl'e göre bilgi, iki akt arasındaki mutabakat münasebetidir. Bu aktlardan biri mana aktı (signitiver Akt), diğeni de "idrak" (Anschauung) aktı adını taşır. Bu aktların ikisi aynı derecede ehemmiyetli değildir. Birinci derecede mühim olan "idrak" aktıdır. Mana aktı yalnız başına hiç bir şey ihtiva etmez; binaenaleyh "boş" ve "kör"dür. Asıl "gören" ve bilginin "muhteva"sını (Fülle) temin eden öteki akttır. Mana aktının vazifesi sadece objeyi göstermek, ona işaret etmektir. Ancak objenin "muhteva"sını bize bildiren "idrak" aktıdır. Bir şeyin "muhteva"sını bize bildiren "idrak" aktları, "muhteva"larının dereceleri bakımından her vakit birbirinden farklı oldukları halde, manaya taallük eden aktlar daima aynı kalırlar. Her "idrak" aktına bir mana aktı tekabül eder. Bu itibarla bir şeyi bilmek demek, o şey için bir "idrak" temin etmek demektir. Husserl, kendi bilgi sisteminde "idrak"'e (Anschauung) mühim bir yer ayırmakta ve bu bakımdan Kant'a yaklaşmaktadır. Bu iki akt arasındaki münasebet tıpkı Kant'daki gibidir. Kant'a göre de "idrak"sız mefhum boş, mefhumsuz "idrak" kördür.

Husserl, bilgi tabiri yerine tercihen "tamamlama" (Erfüllung) tabirini kullanır. Husserl'e göre "tamamlama" iki akt arasında vukua gelir. Umumiyetle bilgi tabiri, bir akt ile onun objesini şart koşar; fenomenolojide yalnız aktlar bulunduğu için, "tamamlama" da mana aktı ile "idrak" aktı arasında bahis mevzuu olur; bu itibarla bir şeyin bilinmesi esnasında "idrak" aktı mana aktını tamamlamış oluyor. Prensipte itibarile her mana aktına bir "idrak" aktının, bir tamamlamanın tekabül etmesi, yani her şeyin bilinmesi mümkündür¹.

Bir bilgi nazariyesinin ağırlık noktasını hakikat ve kriterium meselesi teşkil eder. Husserl, hakikatla kriterium mefhumlarının yerine bedahet (Evidenz) tabirini kullanır. Alelâde manada bedahet, bir "fikrin" (Intention) kendisine tekabül eden, ve uygun gelen bir idrak vasıtasile tasdikidir². Fenomenolojik manada ise, düşünülen bir şey ile verilen bir şey arasındaki mutabakattır, (yani iki aktın birbirile mutabakatıdır). Fakat bu mutabakatın bedahet olarak yaşanılması lâzımdır, yani bizde bu mutabakatın şuru doğmalıdır. Meselâ, «"A"nın bedihî olması demek, "A"nın yalnız düşünülmüş olması değil, aynı zamanda düşünüldüğü gibi de hakikaten verilmiş olması demektir. Eğer bir şey, birisi tarafından bedihî olarak yaşanmış, yani o şey bütünlüğü ile ona veril-

¹ "Logische Untersuchungen" Bd. II, Tl. II. S.: 33.

² "Logische Untersuchungen" Bd. II, Tl. II. S.: 121.

miş ise, buna bütün insanların aynı şekilde ikani olmaları icab eder»¹.

Husserl'e göre iki türlü bedihilik vardır: I. doğrudan doğruya bedihilik, II. dolayısıyla bedihilik. Birincisine ancak mutlak varlık sahasına ait olan mahiyetlerde tesadüf ederiz. Bu sahada "idrak" aktı ile mana aktı arasında tam bir mutabakat vardır. ve bu mutabakat doğrudan doğruya şuurun ışığı altındadır. Mutlak varlık sahası aslî bir şekilde — bütünlüğü ile — doğrudan doğruya bize verilir.

Dolayısıyla bedihilik, izafi varlık sahasına taallük eder. İzafi varlık-sahası hiç bir zaman aslî bir şekilde ve bütünlüğü ile verilemez, ancak tek taraflı verilebilir; bu sebepten dolayı bu sahaya ait aktlar arasındaki mutabakat da kısmî bir karakter taşır ve elde edilen bedihilik de dolayısıyla (meselâ tecrübe sayesinde) temin edilir.

Bir temel ilmi olan fenomenoloji, araştırmalarının neticelerinde doğrudan doğruya temin edilen bir bedihilik arar ve bu sebepten dolayısıdır ki, herhangi bir bilgi fenomenolojik bilgi vasfını kazanmak isterse, mutâlarını dolayısıyla değil, doğrudan doğruya elde etmeğe ve kendi sahasına ait bilgüde de tam bir mutabakat ve netice itibarıyla doğrudan doğruya bir bedihilik kazanmağa çalışmak mecburiyetindedir.

Biz bu yazımızla Husserl felsefesinin esas hatlarını tenkitsiz tasvir ederek tanıtmaya çalıştık; hatta bu felsefenin zamanımızdaki felsefeye yaptığı tesirden de bahsetmedik. Felsefe için yeni bir ufuk açan, onu kapıları her şeye karşı sımsıkı kapalı, "felsefî sistem" denilen, çemberden kurtarmağa ve ona müstakîl bir saha, bir araştırma sahası, temin etmeğe çalışan Husserl'in fenomenolojisi olmuştur; fenomenolojinin bu husustaki tesirleri pek ehemmiyetlidir; fakat henüz içinde bulunduğumuz için, bu felsefenin ehemmiyetini iyiden iyiye ve tamamile takdir etmemize imkân yoktur. Bu ehemmiyete — bir analogi yapmak suretile — işaret etmek icab ederse, şunu söyleyebiliriz: Max Planck tarafından ortaya atılan "Quant"lar nazariyesinin modern fizik için temin ettiği "yenilik" ve inkişafın ehemmiyeti ne ise, Husserl fenomenolojisinin de felsefeye getirdiği "yenilik" ve "canlılık" da aynı ehemmiyeti haizdir. Filhakika Husserl'siz ne bir Max Scheler, ne bir Nicolai Hartmann, ne

¹ "Logische Untersuchungen" Bd. II. Tl. II. S.: 121.

bir Martin Heidegger, ne bir Moritz Geiger, ne de bir Alexander Pfänder düşünülebilir; bunlar ise halî hazır alman felsefesinin başlıca mümessilleridir ¹.

Filhakika bu filosoftardan N. Hartmann — fenomenolojinin “hakiki hareket noktasını” temel ittihaaz ederek —, bizi Husserl’in bir taleb ² (postulat) mahiyetinde ortaya koyup da, son eserlerinde kendisinin de sadık kalmadığı, fakat varılması istenilen asıl hedefe, “ontoloji”ye götüren yolu hazırladı; ve aynı zamanda ontolojinin muhtelif sahalarına, bilgi nazariyesine, tarih felsefesine, etik’e ait ve dikkate layık eserler ortaya koymak suretile halî hazır felsefesine “yeni” bir vechе verdi. Hartmann’la felsefe yine eskisi gibi “dünya” (varlık-bütünü) hakkında şümullü bir “bilgi” olmağa başladı; “metafizik” yeni bir manada ve yeni baştan ehemmiyet kazandı; ve Kant’tanberi felsefi bir temel-disiplin olarak ortaya çıkmak isteyen bilgi nazariyesi, halîz olduğu ehemmiyeti kaybederek yerini ontolojiye terk etti; ve bu sahaya ait araştırmalar inkişaf etmeğe başladı. Bu sayede “varlık” ve bilgi “prensip”lerini tetkik eden yeni bir ontoloji disiplini ve diğer bir çok yeni felsefi problemler ortaya çıktı — bilhassa bu meydana M. Scheller tarafından yeni bir disiplin olarak ikurulan “felsefi antropoloji”nin adını ve ehemmiyetini hatırlatmak icab eder —. 19uncu asrın ikinci yarısından itibaren yalnız “reflexion” a dayanan ve sadece muayyen bir ilim zümresinin — “müsbet ilimlerin” — nazariyesinden ibaret kalan bilgi nazariyesi yerine ontolojik bir temel üzerinde ikurulan ve her türlü bilgi fenomenlerini kayıtsız şantsız tetkik edebilecek bir durumda bulunan (yani bilgi fenomenleri arasında bir intihab yapmayan) bir bilgi nazariyesile, yine ontolojik esaslara dayanan — formalist Kant etik’inin zıddına olarak — “material” — muhtevalı — bir “kıymetler-etik”i teessüs etti; yine bu sayede Husserl’de antiscientifique olan felsefe, yeni bir manada — yani ilmi kendisi için bir “ölçü” ve merci olanak almadan — ilimle kaynaşmağa ve hatta ilmin temeli olmağa başladı; zira bütün ilimlerin temelleri ontolojiktir.

¹ Husserl, son eserlerinde hareket noktasına sadık kalmayarak, kendine has “idealist” bir felsefe sistemi kurdu. Yazımız bu tarafı da açık olarak göstermiştir. Halbuki hakiki fenomenoloji bütün felsefi sistemlere, diğer bir tabirle bütün “ism”lere karşı bitaraftır, yani fenomenolojinin herhangi bir felsefi sisteme götürmesine ve böyle bir sisteme dayanmasına ne zaruret, ve ne de ihtiyaç vardır.

² «Felsefe, mevcut felsefelerden ve kritiklerden değil, fenomenlerden, “şey”lerden bareket etmeli ve en ciddi bir ilim olarak teessüs etmelidir.»

Felsefe tarihi araştırmalarında da şöyle bir temayül belinmeğe başladı: felsefe tarihi, iddia edildiği gibi, insan tefekkürüne ait "hata"ların ve felsefi sistemlerin bilgisi değil, daha ziyade felsefeye, bilgiye mal olan "müsbet" bir bilginin, bir problem *continuité*'sinin bilgisi olmalıdır. Felsefe tarihi bilgi kıymetini taşıyıcı fikirleri, "konstitütif" olanlardan ayırmalı ve bu suretle bilginin *continuité*'sini bulmağa çalışmalıdır. Bundan başka tarih felsefesi yeni baştan ontolojik esaslar üzerinde kuruldu; ve bu sayede bütün "manevî varlık-âlemi" müstakil bir disiplin kazandı; ve "tarihî vetire"yi tetkik için idealizm-tarihî materializm gibi birbirine tamamiyle zıd "kâinat görüşleri"nden birisine istinad etmek hususunda bir zaruretin mevcut olmadığı, bilâkis bunlardan birisini hareket noktası olarak almak, meselenin tetkikini ve anlaşılmasını tamamiyle eksik bırakmakla bir olduğu açık bir şekilde gösterilmeğe çalışıldı ve buna muvaffak da olundu.

Nihayet felsefe, içerisinde yaşadığımız dünyayı bize yadırgatmamalı, bizi olduğu gibi hayatın *situation*'ları içine koymalıdır. Bu, ancak felsefenin ontolojiye dönmesiyle mümkün olur. Hartmann bunu şu suretle ifade etmektedir: «Ontolojiye dönüş, gerçekliğe, içerisinde yaşadığımız dünyaya dönüştür. Zira şimdiki halde kusurumuz hayata, kök saldırmız realitenin kendisine uzak bulunmaktığımızdır. Düşünmenin semalarında uçabileceği kuruntusu lüzumundan fazla sürmüştür. Bugün artık Husserl'in istediği gibi "fenomenlere yönelim" talebi kâfi değildir. Bugün dünyaya dönmemiz, hayata dönmemiz icab ediyor. Bize lâzım olan yeni bir "hayat felsefesi" de değildir; çünkü bu da hayat "hakkında" bir felsefe olmağa mahkûmdur. Bize lâzım olan — çalışma odalarında "inşa edilen" felsefelerden ziyade — hayatın bizzat kendisinden alınan ve onun bütün cilvelerini hesaba katan bir felsefedir. İşte herhangi bir noktai nazara göre biçilmiş realisimler değil, ancak bu, hakikî felsefe olabilir».

Ekseriya Eflatun'un «filozof hakikaten tefelsüf edebilmek için ölmesini öğrenmelidir» sözleri tekrar edilmektedir. Bu fikir bu dünyaya yabancı kalanların, hasretini çektikleri başka bir âleme karşı duyulan iştiağın bir ifadesidir. Fakat, yeni felsefenin "ethos"u bizden bunun aksini istemektedir: *filozof yaşamağı öğrenmelidir, eğer hakikaten felsefe yapmak istiyorsa...*¹.

¹ Nicolai Hartmann: "Zum Problem der Realitätsgegebenheit, Philosophische Vorträge der Kantgesellschaft, Nr. 32, Berlin, Pan-Verlag, 1931" S.: 7, 96, 97.