

# 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» m 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'iar 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 şümulü 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 tamamilen arka planda kalan nokta, yani hudut tayini meselesi, daha ziyade ehemmiyet kazandı; artık felsefe dünya hakkında «bir ilim» olacağı yerde, tamamıyla 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 yani-

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' riyaziyeyi, ruhiyat tabiat ilimlerini ve onların metodlarını taklide çalıştı).

Marburg'lu Yenikantçıların yanbaşımda — onlara tabi olmaksızın — Dilthey felsefesi doğdu. Marburg'lu Yenikantçılar riyazî 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 ediliyordu.

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 tenkidlerinden 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 sahası 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 hakkında 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-ilmî) bir tavrın mahsulü değildirler; bunlar "naive" ("tabii") bir tavra teklübül edenler. Mahiyet fenomenlerine gelince, bunların ortaya çıkabilmesi için "hususî" bir tavrın, "fenomenolojik refleksiyon" a dayanan, bir tavrın alınması lâzımdır. Fenomenolojik tavır, ilerde göreceğimiz veçhile, tabii tavidan çok farklıdır ve hattâ bunun tamamiyle zıddıdır. Bundan dolayıdır ki fenomenolojik tavidan 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 bu hususiyetinden, gayri tabiiliğinden doğmuştur <sup>1</sup>. >

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. <sup>2</sup>. Çünkü nazariye ancak bir şeyin izah edileceği bir yerde bahis mevzuu olabilir. Halbuki mahiyet bilgisi olarak fenomenoloji, mahiyetleri izah etmeği değil, ortaya

<sup>1</sup> E. Husserl, «Ideen, zu einer reinen Phaenomenologie und phäenomenologischen Philosophie» B. I. 3. Auflage. 1928, Einleitung.

<sup>2</sup> E. Husserl. «Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phäenomenologischen 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, ancak bilâvasıta ve asli (originaer) mutaları tasvir (deskriptifion'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 kavranken, onların zarurî münasebetlerini tesbit eder. Bu itibarla fenomenolojinin tetkik sahasında vakıa-bilgisinin yeri yoktur; bu sahada her şey mahiyet bakımından tayin edilmiş ve motiflenmiştir<sup>1</sup>. Bundan dolayı fenomenolojide yalnız mahiyet hakkında sualler sorulabilir ve ancak bu gibi suallerin cevabı vardır. Vakıalara ait sualler burada sorulmaz ve bu gibi suallerin cevabı da yoktur. Meselâ idrak hakkında sorulacak soru, «idrak "fiilime" realitede bir şeyin tekabül edip etmediği sorusu» değildir;<sup>2</sup> fenomenolojik bir soru ancak şu şekilde sorulabilir: «Idrak olunan bir şey, idrak olunan bir şey olarak» nedir ve hangi mahiyet unsurlarını ihtiva eder<sup>3</sup>.

### 3. Hendese ile fenomenoloji arasındaki münasebet

Mahiyet ilmi yalnız fenomenoloji değildir. Başka mahiyet ilimleri de vardır: pür riyaziye ilimleri, mantık ve sairer 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 riya zi 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 tâlilî ve nazari bir ilim olduğu halde, fenomenoloji tasvirî bir ilimdir; zira nazariye ve tâlilî fenomenoloji için bahis mevzuu bile olamaz. Bundan dolayı fenomenolojinin diğer riya ziye ilimleriyle olan alakası daha azdır; çünkü onlar hem formal, hem de "konstruktiv" ve tâlilîdirler.

<sup>1</sup> E. Husserl, "Ideen", S.: 288.

<sup>2</sup> E. Husserl, "Ideen", S.: 183.

<sup>3</sup> E. Husserl, "Ideen", S.: 183.

Husserl, hendese ile fenomenoloji arasındaki müşabebet 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.»<sup>1</sup> «Fiktion, fenomenolojinin olduğu kadar bütün mahiyet ilimlerinin (eidetische Wissenschaften) hayat unsurunu teşkil eder ve bundan dolayı da "ebedî hakikat" bilgisi onda kaynağını bulur»<sup>2</sup>.

#### 4. Mahiyet "İdrak"ı<sup>3</sup>

Fenomenolojiyi apiori-deskriptiv bir mahiyet ilmi olarak tarif ettik. Bununla ne kastedilmiş oluyor? Bununla evvelceki fenomenolojide bir mahiyet tasvirinin, yani mahiyete ait bulunan bir "idrak"ın (Anschauung'un, görüşün"), mevcudiyeti kastedilmektedir; çünkü ancak "görülen" ("Gesehauetes"); "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 ferdî (individueel), real<sup>4</sup> olan şeylerdir. Umumî, ideal olan şeyler muta haline getirilemez. Bilhassa nominalist felsefe, umumî objelerin değil, ancak umumî bir manası olan kelimelerin, işaretlerin, symbol'lerin mevcut olduğunu iddia eder. Bu itibarla burada nominalist felsefeye zıd, esaslı bir noktai nazar karşındayız: biz yalnız ferdî, real vakıaları değil, aynı zamanda "umumî olan objeleri" (mahiyetleri) de aslı şekilde

<sup>1</sup> «Ideen» S.: 152; <sup>2</sup> «Ideen» S.: 132;

<sup>3</sup> Wesensanschauung" mefhumunu mahiyet "idraki" tabiriye Türkçeye çeviriyoruz. Anschauung tabirini ihâs veya sezış diye tercüme etmeyi doğru bulmuyoruz; çünkü Anschauung, idrake 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 içersine alıyoruz.

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

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

Vakıa mahiyet sahasını bize “verilmiş” bir hale getiren “idrak” (görüş, Anschauung) için temel olarak ferdi, 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 muta hâline getirebilirim...<sup>1</sup> Fakat mahiyet (“umumî obje”), daima ferdi mutadan başka olan bir şeydir. Bir “şeyin” mahiyetini tebarüz ettirmek için, hareket noktamızı teşkil eden “ferdi şeyin” realitesine ait olan her şeyden sarfı nazar edeniz (Husserl’in tabirile her şeyi “kerre içine” alırsız). Bundan dolayı mahiyete taallük eden bir “idrak”, hayali 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’un 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 hayali olan, hattâ manası olmayan bir şeyin (meselâ müdevver bir murabban) 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-

<sup>1</sup> 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 görebüceğimiz bu üç “rükün” bütün bilgi aktlarında mevcuttur.

mez; bundan dolayı yalnız mahiyet hakikatlerinden hareket ederek, herhangi bir varlığa hakikatini elde edilemez <sup>1</sup>.

### 5. İmmanent ve transcendent mahiyetler <sup>2</sup>

Fenomenolojinin nazarında, 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 itibarile her iki nevi mahiyetin elde edildikleri varlık-sahaları da birbirinden farklıdır. İmmanent mahiyet, "mutlak varlık" (pür şuur)dan, transcendent mahiyet de "izafî varlık" dan (şey 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" veyahut bir "hissin" mahiyeti hakkında da bir sual sorabilirim; bu takdirde "şuurum" <sup>3</sup> mütevası 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 suretle 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 carî olan her şey, onların fenomenleri hakkında da carîdir, yani fenomenoloji için immanent fenomenler, immanent mahiyetler gibi menkezi bir ehemmiyeti haizdir.

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

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

<sup>3</sup> 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, mutayyen "idrakler" (Anschauung) yoluyla temin edilir; bu idrakler her ilim sahasının objelerini ya tamamen veya kısmen aslî bir şekilde "verir"ler (muta haline getirirler). "Tabii kavram bilgisini" temin eden "idrak" (görüş, Anschauung) tecrübedir<sup>1</sup> bu nevi bilginin aslîsini (originærini) temin eden tecrübe (Empirie) ise hakikade manadaki idrak (Wahrnehmung) dir. Fakat bu empirik "idrak" (Anschauung) mahiyet-"idrak" ine, ideation'a (gerçek olanın "kerreye" alınmasıyla) tahvil edilebilir. Bu taktinde "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 veçhile mahiyet-"idrak"i vasıtasile elde edilen muta da pür bir mahiyettir ve böyle bir mahiyet de diğer objeler gibi bir bilgi objesidir<sup>2</sup>.

Bu her iki "veriliş tarzı" arasında yalnız zahiri bir benzerlik değil, hakiki bir birlik mevcuttur. Nasıl ki "Eidetük" obje (Mahiyet objesi) bir obje ise, mahiyet "idrak" i de bir "idrak"dir. Empirik "idrak" ferdî objeye ait olan bir şundur ve hakikade manadaki "idrak" olarak bu objeyi o andaki halile şuura aslî bir şekilde tanıtır. Mahiyet-"idrak"i de tamamiyle empirik "idrak" gibi bir şeyin, bir objenin şurudur ve bu şurunda bize "idrak"ın yöneldiği obje, olduğu gibi "verilir". İmdi mahiyet "idrak"i de bir "idrak", praegnant bir "idrak" olduğu için, mahiyetli bütün canlılıkla kavrar. Bununla beraber mahiyet-"idrak"i ile empirik<sup>3</sup> "idrak" birbirinden esas itibarile farklıdır ve hattâ mahiyet-"idrak"inin kendisine ait hususiyetleri vardır<sup>4</sup>.

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

<sup>1</sup> "Ideen" S: 7.

<sup>2</sup> "Ideen" S: 10.

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

<sup>4</sup> "Ideen" S: 11.



şahede edilmesi, mahiyet "üdrak"ının temelini teşkil eder; Fakat bu, fendi bir şeyin herhangi bir şekilde birlikte kavranmasını veya "kabul edilmesini" icab ettirmez<sup>1</sup>. Çünkü mahiyet "üdrak"ı mahiyeti, mahiyet olarak kavrar ve hiç bir suretle mahiyetin mevcudiyet tarzından haber vermez<sup>2</sup>. Fakat mahiyet "üdrak"ı kendisine tekabül eden empirik bir "üdrak"e dayanmadan mevcut olamayacağı gibi empirik "üdrak" ile kendisine tekabül eden bir mahiyet "üdrak"ine dayanmadan mevcut olamaz; zira her ikisi arasındaki münasebet karşılıklı bir münasebettir. Fakat bu münasebet aynı zamanda her iki nevi "üdrakın" birbirinden farklı olmasına mâni değildir<sup>3</sup>. Çünkü empirik "üdrak"ın "veriliş" şekliyle objesi arasında bir mutabakatsızlık vardır, bu "veriliş" tarzı bize objeyi tek tarafından gösterir; bu sebepten dolayı empirik "üdrak" yoluyla elde edilen neticelerin daima "tecrübe" ile tamamlanması lâzımdır. Halbuki mahiyet "üdrak"ıne dayanan "veriliş" tarzları ile onların objeleri arasında mutlak bir mutabakat vardır; bunlardan hiç birininin "tecrübe" ile değişmesine imkân yoktur; çünkü "tecrübe", mahiyet "üdrak"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 üddiannın birinci şikkını bedahî olarak kabul eden Husserl, sonuncusunu 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 eder<sup>4</sup>. Böyle bir mahiyet ontolojisi bütün "tecrübi" ilimlerin temelini teşkil eder; zira Husserl'e göre bütün vakıa ilimlerinin nazarı olan en son temellerini bir mahiyet ontolojisi hazırlar<sup>5</sup>. Mese-lâ tabiat-"region"u için tabiat ilimlerinin köklerini iltiva eden bir tabiat, mahiyet-ontolojisi vardır. Aynı şey diğer ilimler hakkında da ca-ridir. Bu gibi ontolojilerin halen mevcut olmasına lüzum bile yoktur;

<sup>1</sup> "Ideen" S.: 12.

<sup>2</sup> Logos Band 1 S.: 316.

<sup>3</sup> "Ideen" S.: 12.

<sup>4</sup> "Ideen" S.: 21.

<sup>5</sup> "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 hususi "yollar"ından hareket ederek kendi malzemesiyle temin etmeğe çalışır<sup>1</sup>; aksi takdirde 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 hazırlamalıdır<sup>2</sup>. Böyle bir tenkidî hiç bir ilim temin edemez; çünkü bütün ilimlerin "tavırları" ve kendileri dogmatiktir; onlar bazı esaslardan hareket ederler; fakat bunları münakaşa etmeden, olduğu gibi kabul ederler 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 sahaslarına karşı bitaraf (neutral) bir saha teşkil etmesi demektir. Bilhakkınca Husserl'e göre mahiyet-sahası hakikaten böyle bitaraf olan bir sahadır. Bu saha, varlığa karşı bile bitarafdır. Bu sahadaki hem varlığın, hem de fiktion'un yeni vardır; çünkü mahiyetler, varlığa karşı lâkayıtdırlar; 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 eder<sup>3</sup>. Bu fikirde de yine bir iddia vardır: Fenomenoloji riyazi ilimlerle bir analoji teşkil etmeğe çalışıyor. Bilindiği veçhile riyaziye, exakt tabiiat ilimlerinin temelini teşkil eder; işte bu analogiden 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-

<sup>1</sup> "Ideen" S.: 27—33.

<sup>2</sup> "Ideen" S.: 121.

<sup>3</sup> "Logische Untersuchungen" Band II Teil I S.: 2.

layisile diğler ilimler için oynamak istiyor. Husserl'e göre fenomenoloji, canlının her hangi bir halini değil, ancak idrakleri, hükümleri, "hisleri" 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 zamurî olan temellini pür riyaziye, pür mekân bilgisi, mihanik teşkil ediyorsa, fenomenoloji de aynı suretle mantık, ruhîyat ve felsefenin temel-ilmî olmalıdır. Yine nasıl ki hendesenin kaziyeleri tabiat ve mekân şekilleri hakkında carî iseler, aynı suretle fenomenolojinin elde ettiği kaziyeler de empirik ve "animal" haller hakkında carîdir<sup>1</sup>.

### 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 hususiyetlerle diğler ilimlerininkinden 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 hususiyeti, 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 tamamîle zıddıdır<sup>2</sup>. Tabii tavır araştırıp sonmadan kendisine verilene iktifa eder, bu itibarla (naïve) ve doğmatiktir. Fenomenoloji kritik bir mahiyet ilmi olduğundan dolayı, fenomenolojik tavır da tenkîdî olmak zorundadır.

<sup>1</sup> "Logische Untersuchungen" Band II. Teil I, S.: 18-19.

<sup>2</sup> Bu tavır refleksiyona dayanır; burada şunun aktarı her hangi bir objeye değil, yine immanent varlık sahasına, yani şuna çevrilmişlerdir. Böyle bir tavır tabii olmadığı için, henke 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 ihusî 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'ün 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"<sup>1</sup> ki mevcudiyetine ait olan her şeyin kerre içine alınması suretile elde edilir. Fakat Husserl'ün fenomenolojisini transcendent mahiyetler değil, immanent mahiyetler alâkadar eder. Immanent mahiyet sahasını (pür şuur sahasını) elde etmek için yapılan reduktion'un hududları genişlemek zaruretindedir.)

(Bu sefer kerreye alınacak şeyler çoğaldı: 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 "manevî 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 şuurunu, 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 bahsolummuştuk. 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 zaruretindedir.)

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

<sup>1</sup> Bu tabirlerle bir şeyin zaman ve mekâna ait mevcudiyeti kastedilmektedir.

«Bahis mevzuu olan bütün varlık sahalarının kerreye alınması ile, fenomenolojik tavrın yönelebileceği "bütün mutlak şuur sahası" ortaya çıkmış bulunuyor<sup>1</sup>. «Bu sahâ fenomenolojinin temel-sahası ve fenomenolojik "residuum" (bakıye) olarak artakalan sahâdır. İmdi bu sahâ, bütün dünyayı ve ona ait her şeyi, canlıları, insanı (kendimiz de dahil) bütün varlığı kerre içine aldığımız halde artakalmıştır. Biz varlık âlemine reduktion amelîyesini tatbik etmekle "esasa" taallük eden hiç bir şey kaybetmiş değiliz; bilâkîs, biz bu sayede "şuur-varlığı" denilen mutlak bir varlık-sahasını kazanmış oluyoruz. Bu mutlak varlık, dünyaya ait bütün transcendent varlığı tekeffül ve tesis etmektedir»<sup>2</sup>. İşte bu sahâ (mutlak şuur sahası) aynı zamanda fenomenolojik reflexion'un da tatbik edildiği sahâdır. >

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 sahâsını ortaya koyan fenomenolojik reduktion'dur. 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" sahâsında mümkündür. Fakat pür bir "ben" elde etmek için de fenomenolojik reduktion'a (bütün varlık sahâsına ait tecrübi unsurları kerre içine almağa) ihtiyaç vardır. Fenomenolojik reduktion yapılmadan önce, herhangi bir sahâyı tatbik edilen veya edilecek olan reflexion'lara, Husserl psikolojik reflexion adını verir. Bu gibi reflexion'lar, fenomenolojinin tetkik sahâsına tatbik edilemezler. Fülha-

<sup>1</sup> Husserl'e göre, «"paradox" olsa da bedensiz, hatta ruhsuz ve gayri şahsî 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 suretle psikolojik şuur akışı münasebetleri) bu çok mükemmel mahiyet şekline ait mutlak şuur akışı münasebetleri için birer işaret (indices)» diler;... Ideen S.: 105.

<sup>2</sup> "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"ün bir reduktion'a tâbi tutulması icab etmektedir.

Fakat "pür ben"ün 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) dır. Fenomenolojiyi tarif ederken de onun "tasvirini" bir ilim olduğuna işaret etmiştik. Zira fenomenoloji-nin 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 ikasdedilen varlıktan farklıdır. Alelâde manadaki varlık mefhumu, mevcud olan her şey ile ideal varlık âlemini içine alır. Tabii tavra ait bulunam bu varlığı aramağa veya hususî bir metodla elde etmeğe lüzum yoktur; zira bu mevüden olan varlık sahasına, her yerde tesadüf etmekteyiz; biz kendimiz de dahil olduğumuz halde, içinde yaşadığımız dünyaya "var olan" bir şeydir. Fakat fenomenolog kendine mevzu edindiği varlığı ilk defa aramağa, hususî bir metodla bu varlığı ikazanmağa veya hiç değilse, bunu temin edecek olan yolu göstermeğe mecburdur. Biraz önce gördüğümüz veçhile, bizi bu varlığa götüreren 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 mahiyeti sahasını elde etmek için her şeyi, dünyayı — ruhî bir varlık, bir şalış ve bedenden ibaret olan — insanı, bütün uzvî varlık-sahasını ve bunlara tekabül eden ilimleri kerre içine alır. Husserl'e göre, fenomenolog bütün bu varlık sahalalarını 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-ilmi olmak dolayısıyla bitaraf bir araştırma sahasına çevrilmek mecburiyetindedir. Bu bitarafağlıktan dolayı fenomenolojik varlık, diğler varlık-sahası ile aynı mertebeye üzerinde bulunamaz. Bu sebepten dolayıdır ki, fenomenolojinin tetkik ettiğı varlık sahası ile diğler ilimlerin uğraştığı varlık-sahası 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; diğler 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" (bizatihi) mevcut olan bir varlıktır; onun kendisinden başka bir mesnedi yoktur; hatta tabiat ve dünya mevcut olmadan da, bu mutlak varlığın mevcudiyetine halel gelmez <sup>1</sup>. «Bu varlık "kendi başına" mevcut olan mutlak bir mahiyet sahasına aittir» <sup>2</sup>. Esas itibarıyla bu varlık—şüphe götürmeyen mevcudiyeti dolayısıyla—diğler bir varlık sahasına, diğler bir şeye ihtiyaç göstermeyen bir varlıktır. Her ne kadar bu varlık, bize göre "ikinci" 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 aslı bir varlık sahası teşkil eder ve diğler bütün varlık sahasları ancak pür şuur sayesinde mevcut olabilirler. <sup>3</sup>

Pür şuura ait olmayan diğler her türlü varlık, izafi varlık sahasına dahildir. Bu varlık "intentional" <sup>4</sup> olup ancak mutlak bir varlığın

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

<sup>2</sup> "Ideen" S.: 104.

<sup>3</sup> "Ideen" S.: 106.

<sup>4</sup> "intentional" tabiriyle Husserl "bir şeyin şuurunu" — das Bewußtsein von etwas — ve aynı zamanda "izafi" olan bir şeyi kasteder.

"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 hâle gelmektedir; halbuki transcendent varlık-dünyası mevcudiyeti bakımından, mantıkî bir surette, sadece tasavvur edilen bir şuna değil, aktüel bir şuna ihtiyacı vardır. Onun "şuur"suz mevcut olmasına imkân yoktur.

Kısaca yaptığımız bu tavsif, her iki varlık mertebesi arasındaki farkı açıkça göstermektedir. Bu farkı daha ziyade açığa koymak için, bu varlık nevillelerini diğer iki cihetten de tasvive çalışalım. Fakat buna başlamadan önce — varlık nevelerinin verilmiş tarzları bakımından mühim olan — immanent ve transcendent idraklerden bahsetmemiz icab eder <sup>1</sup>.

## 2. İmanent ve transcendent idrak.

«İmanent aktlardan <sup>2</sup> — mahiyetleri icabı — kendileri gibi, tevecüh ettikleri objelerin de aynı "şuur-akışına" (Erlebnisstrom) ait bulunması lâzım gelen aktları anlıyoruz <sup>3</sup>. 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 binliğini) teşkil

<sup>1</sup> Bu tabirleri aynen muhafaza etmek mecburiyetindeyiz; çünkü immanent ve transcendent tabirleri felsefede muhtelif mânalarda kullanılır.

<sup>2</sup> "İmanent akt" tabiri ile, immanent idrak tabiri aynı mânada kullanılmaktadır.

<sup>3</sup> Husserl, (Erlebnis) ve (Erlebnisstrom) kelimelerini aynı mânada kullandığı için, biz işine ide "şuur-akışı" veya sadece "şuur" veyahut şuur varlığı tabirlerini kullanıyoruz. Bunlar mânâ itibarıyla almancalarına çok yakındır.



eder»<sup>1</sup>. 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 olamaz<sup>2</sup>.

Transcendent bir idrakde ise, idrak aktları transcendent mahiyetlere, yahut başka insanların "şuur-akışına" yönelmişlerdir. Aynı veçhile esyaya ve umumiyete realiteye çevrilen aktlar da yine bu idrak nevine dahildirler. Immanent idrak hakkında söyledüklerimizin 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 olmayabilir de. Bu itibarla bu nevi objelere mutlak bir vasıf atfetmek manasızlık olur. Buna mukabil immanent idrak kendi objesinin mevcudiyetini tekeffül etmesi dolayısıyla bütün şüphelenden âridir. Fakat transcendent idrak kendi objesinin mevcudiyetini tekeffül etmediği için şüpheden de âri değildir<sup>3</sup>.

### 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 bir ihusiyettir. Mekâna ait olan "şey"-varlığı ise mahiyeti itibarıyla bu şekilde idrak olunmaktan mahrumdur. "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»<sup>4</sup>. Bundan dolayı her iki varlık-tanzı — yani "şuur" ve realite—

<sup>1</sup> "Ideen" S.: 68.

<sup>2</sup> "Ideen" S.: 85.

<sup>3</sup> "Ideen" S.: 68.

<sup>4</sup> "Ideen" S.: 76.

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

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

"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 tamamıyla 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 kemana sesine ait bir idrak, bu vasıflardan mahrumdur. Kemanın sesi, görünüşün hususî bir şekli olan "işitme" sayesinde bize verilmektedir; bu da bir çok şartlara tâbidir ve meselâ bulunduğumuz yere göre değişir. Aynı sesi, kemana yaklaşırsak başka, ondan uzaklaşırsak — meselâ diğer bir odaya gidersek — yine başka bir şiddette idrak edebiliriz<sup>3</sup>. Çünkü hiç bir görünüş tarzı, hiç bir transcendent idrak, bize bir şeyi mutlak bir surette veremez, ve bu görünüşün

<sup>1</sup> "Ideen" S.: 77, 75.

<sup>2</sup> "Ideen" S.: 77.

<sup>3</sup> "Ideen" S.: 81.

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

"Şey-varlığı" ile "şuur-varlığı"nın idrak edilmeye 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"sinin hazır bulur. Şuur akışı — mahiyeti icabı — bize görünmez; bu sahmanın idrak edilmeğe hazır bulunması için, onun daimî surette mevcut olması ve bu mevcudiyetini tekeffül etmesi mümkündür. Fakat bu imkân da yalnız ait bulunduğu "ben"e verilmiştir. Vakıa şuur sahasının hepsi birden idrak edilmez, 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 kâlan bir kısım vardır; bu, o anda idrak edilmekte, fakat idrak edilmeğe hazır bulunmaktadır. Zaten bütün "şeylerin" aktüel idrak sahası içine girmelerine imkân yoktur; çünkü bizim görüş sahamız tahdit edilmiştir; fakat aktüel idrak sahası dışında kâlan "şeyler" de görünebilecek bir imkâna maliktirler; onların görünmesi ise, idrak edilmelerini temin eder. Zira bu neviden olan bir varlık, ancak "görünmek" suretile idrak edilebilir <sup>2</sup>. 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 <sup>3</sup>.

Bir çok defalar işaret ettiğimiz veçhile, her şuur-akışı kendi mutlak mevcudiyetini prensip itibarile tekeffül etmektedir. Acaba şuur-akışının bir "kurnutu" 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

<sup>1</sup> "Ideen" S.: 77, 83.

<sup>2</sup> "Ideen" S.: 83, 84, 85.

<sup>3</sup> "Ideen" S.: 85.

taahhayüül eden şuurun kendüsi — 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”ün kendisine obje edinerek, idrak ettiği bütün “yad”-şuurların mevcut olmaması bir manasızlık değüldür. 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 verilmiştir<sup>1</sup>; bu müsaait şartlar, ancak bir “ben” in kendi şuur-akışı ile olan münasebetleri için mevcuttur. Yalnız bu sahada immanent bir idrakîni yeri vardır. Halbuki “şey-dünyası” mahiyeti itibarı ile bu şekilde idrak edilmekten mahrumdur; bu nevî 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 dolaydır 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 vardır: «şeyanın “veriliş-tarzi”, onun mevcudiyetini asla zanurî kılmaz, ve ondaki tesadüfliği ortadan kaldırmaz». “Realite varlığı” sahasına ait bulunan her “şey”de bir uzâfîlik vardır; çünkü “realite varlığı”na aittir 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, “gönü-nüş”ün ve başka türlü olmanın hiç bir yeri yoktur. Bu sahâ mutlak bil-gillerin sahasıdır<sup>2</sup>.

#### 4. Bu iki varlık tarzının mukayesesi.

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

<sup>1</sup> “İdean” S.: 85.

<sup>2</sup> “İdean” S.: 85, 86.

edilemez. Dünyanın tesadüfi olmasına mukabil, "pür ben" ve onun pür "hayatı" kat'i, 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 kanununu, realite dünyasının tesadüfiliğini, şuur-akışının da zaruriliğini ifade etmektedir <sup>1</sup>. Realite dünyasının veriliş-tarzi 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 <sup>2</sup>.

"Şey-varlığı"nın (real dünyanın) mevcut olmaması prensip itibarıyla mümkündür; fakat şuur-varlığı, real bir dünya-varlığı ile mukayyed değildir. Real dünyanın "yok" edilmesile "şuur" sadece tadil edilebilir; fakat mevcudiyetine ihalel gelmez. Real dünyanın "yok" edilmesile, 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 <sup>3</sup>. Zira şuur-varlığı ile real varlık birbirile müsavi tutulacak varlık-tarzları değildirler ki, birbirile yan yana bulunabilsinler, yekdiğerile arasında münasebette bulunsunlar veyahut birbirile irtibat peyda etsinler. Hakikî manada birbirile 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 tesadüfi olan bir varlıktır; şuur ise, prensip itibarıyla "görünmek" suretile verilmeyen, zarurî ve mutlak olan bir varlıktır <sup>4</sup>.

<sup>1</sup> "Ideen" S.: 86.

<sup>2</sup> "Ideen" S.: 87.

<sup>3</sup> "Ideen" S.: 93, 94.

<sup>4</sup> "Ideen" S.: 92, 93.

Şuur “kendi başına” — pür bir halde — alındığı taktirde, kapalı bir sahha 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 illî bir tesiri yoktur. Çünkü illiyetin mer’iyet sahhası, mutlak varlık sahhası değil, ancak realite âlemdir <sup>1</sup>.

Bir realite olarak “insan” ve dünya, manası sadece bir şuurda duyulan tali ve izafi birer varlıktır. Böyle bir varlığı şuur kendi tecrübe-leri sayesinde vaz eder; böyle bir varlık ancak “görülebilen” ve görünmek suretile idrak edilebilen bir “şey”dir, aksi taktirde bir “hiç”likten ibaret kalır <sup>2</sup>.

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 — malhiyeti 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 malhiyeti”de yoktur; o ancak bir şuura görünen, bir şuur tarafından tasavvur edilen, umumî bir tabirle, bir şuur için mevcut olan “bir şeyin malhiyetine” maliktir <sup>3</sup>.

Bu izahatın anlaşılıyor ki “pür şuur”, realite dünyası ve tabiatla alâkası olmayan, kendi başına, müstakil ve mutlak bir sahha teşkil etmektedir. Bu sebepten dolayı pür şuur (transcendental şuur) <sup>4</sup> hakkındaki araştırmalar, tabiata ait olan araştırmalar değildir; nitekim pür şuura ait araştırmalar, tabiata taallük eden ikaziyelenden 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 “yayıma” sayesinde müm-

<sup>1</sup> “Ideen” S.: 93.

<sup>2</sup> “Ideen” S.: 93.

<sup>3</sup> “Ideen” S.: 93, 94.

<sup>4</sup> Husserl’in 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.<sup>1</sup>

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" kendisile aynı mahiyet sahhasına aittir olmasını icab ettirir. Fakat şuur-akışı, mutlak varlığın "hepsi" ("All")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.<sup>2</sup>

Bu bahsa nihayet vermeden 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 bizâ bir takım abesliklere götürür; çünkü biricik mutlak varlığın karşısına, diğer mutlak bir varlık koymak manasız olur». Fizik sahhasına aittir 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.<sup>3</sup>

Acaba insan, hayvan gibi uzvi realitelerin varlığı hangi grup varlığa dahildir? Bu nevi 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 akışları<sup>4</sup>, "pür şuur"a nazaran aynı suretle sadece izafî ve tesadüfî olan varlık sahhalarıdır. Çünkü

<sup>1</sup> "Ideen" Paragr. 51 (S.: 95).

<sup>2</sup> "Ideen" S.: 96.

<sup>3</sup> "Ideen" S.: 102.

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

«psikolojik manada rühî olan varlık "intentional" bir "yapı"ya ait bulunan empirik bir mefhumdur ve bu itibarla onu mutlak manada mevcut olanla (pür şuurla) bir addetmek manasız olur»<sup>1</sup>.

### 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 varlık 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»<sup>2</sup>.

## 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 kelimenin 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 bulduğundan için, "fenomenolojik" bilgi nazariyesi de fenomenolojik varlık-sahasının bir nazariyesi değil, daha ziyade ona tevcih edilen aktlar arasındaki münasebeti tasvir eden bir bilgidir.

<sup>1</sup> "Ideen" S.: 106.

<sup>2</sup> "Ideen" S.: 157.



Husserl'e göre bilgi, iki akt arasındaki mutabakat münasebetidir. Bu aktlardan birini 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 aktılar 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"süz 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. Prensipten itibaren her mana aktına bir "idrak" aktının, bir tamamlamanın tekabül etmesi, yani her şeyin bilinmesi mümkündür<sup>1</sup>.

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 vasıtasıyla tasdikidir<sup>2</sup>. Fenomenolojik manada ise, düşünülen bir şey ile verilen bir şey arasındaki mutabakattır, (yani iki aktın birbirile mutabakatıdır). Fakat bu mutabakatın bedahet olarak yaşanması lâzımdır, yani bizde bu mutabakatın şuru doğmalıdır. Meselâ, «"A"nın bedihî olması demek, "A"nın yalnız düşünülmüş olması değil, aynı zamanda düşünüldüğü gibi de hakikatten verilmiş olması demektir. Eğer bir şey, birisi tarafından bedihî olarak yaşanmış, yani o şey bütünlüğü ile ona veril-

<sup>1</sup> "Logische Untersuchungen" Bd. II. Tl. II. S.: 33.

<sup>2</sup> "Logische Untersuchungen" Bd. II. Tl. II. S.: 121.

miş ise, buna bütün insanların aynı şekilde ikani olmaları icab eder»<sup>1</sup>.

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 aslı bir şekilde — bütünlüğü ile — doğrudan doğruya bize verilir.

Dolayısıyla bedihilik, izafi varlık sahasına taallük eder. İzafi varlık-sahası hiç bir zaman aslı bir şekilde ve bütünlüğü ile verilemez, ancak tek taraflı verilebilir; bu sebepten dolayı bu sahaya ait aktlar arasındaki mutabakat da kısmi 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 dolayıcıdır iki, herhangi bir bilgi fenomenolojik bilgi vasfını kazanmak isterse, mutâlarını dolayısıyla değil, doğrudan doğruya elde etmeğe ve kendi sahasına ait bilgidir de tam bir mutabakat ve netice itibarıyla doğrudan doğruya bir bedihilik kazanmağa çalışmak mecburiyetindedir.

Biz bu yazımızla Husserl felsefesinin esas hatlarını tenkitsiz tasvir ederek tanımağa çalıştık; hatta bu felsefenin zamanımızdaki felsefeye yaptığı tesirden de bahsetmedik. Felsefe için yeni bir ufuk açan, onu kapıları her şeye karşı sımsıkı kapalı, "felsefi sistem" denilen, çemberden kurtarmağa ve ona müstakil 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 tamamiyle takdir etmemize imkân yoktur. Bu ehemmiyete — bir analogi yapmak suretile — işaret etmek icab ederse, şunu söyleyebiliriz: Max Planck tarafından ontaya 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. Rûlhakika Husserl'siz ne bir Max Scheler, ne bir Nicolai Hartmann, ne

<sup>1</sup> "Logische Untersuchungen" Bd. II. Tl. II. S.: 121.

bir Martin Heidegger, ne bir Moritz Geiger, ne de bir Alexander Pfänder düşünülebilir; bunlar ise hali hazır alman felsefesinin başlıca mümessilleridir <sup>1</sup>.

Filhakika bu filozoflardan N. Hartmann — fenomenolojinin “hakiki hareket noktasını” temel ittihaz ederek —, bazı Husserl’in bir taleb <sup>2</sup> (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 diğerkate layık eserler ortaya koymak suretile hali hazır felsefesine “yeni” bir veçhe 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, hali hazır olduğu ehemmiyeti kaybederek yerini ontolojiye terk etti; ve bu sahaya ait araştırmalar inkişaf etmeğe başladı. Bu sayede “varlık” ve bilgi “prensipl”lerini tetkik eden yeni bir ontoloji disiplini ve diğeri bir çok yeni felsefi problemler ortaya çıktı — bilhassa bu meyanda M. Scheler tarafından yeni bir disiplin olarak ikurulan “felsefi antropoloji”nin adını ve ehemmiyetini hatırlatmak icab eder —. 19 uncu 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 edebileceği 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.

<sup>1</sup> 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, diğeri 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.

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

Felsefe tarihi araştırmalarında da şöyle bir temayül bellinmeğe başladı: felsefe tarihü, 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 haiz fikirleri, "konstatüktif" 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" müstakül bir disiplin kazandı; ve "tarihî vetire"yi tetkik için idealizm-tarihî materializm gibi birbirine tamamile zıd "kâinat görüşleri"nden birisine istinad etmek hususunda bir zaruretün mevcut olmadığı, bilâkis bunlardan birisini hareket noktası olarak almak, mesellenin tetkikini ve anlaşılmasını tamamile eksik bırakmakla bir olduğu açık bir şekilde gösterilmeye 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 döndürür. Zira şimdiki halde ikusurumuz hayata, kök saldığımız realitenin kendisine uzak bulunmuşuzdur. Düşünmenin semalarda uçabileceği kuruntusu lüzumundan fazla sürmüştür. Bugün artık Husserl'in istediği gibi "fenomenlere dönelim" 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 noktâ nazara göre biçilmiş realiteler 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 iştiyakın bir ifadesidir. Fakat, yeni felsefenin "ethos"u bizden bunun aksini istemektedir: filozof yaşamağı öğrenmelidir, eğer hakikaten felsefe yapmak iştiyorsa...»<sup>1</sup>.

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