



Nicolai Hartmann'ın Fenomenoloji Eleştirisi Haklı mı?: Edmund Husserl ile bir Karşılaştırma

Is Nicolai Hartmann's Critique of Phenomenology Justified? A Comparison with Edmund Husserl

Çağlar Koç¹  

¹ İstanbul Topkapı Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye



Öz

Bu yazı ilki dört ikincisi üç altbölüm içeren iki ana bölümden meydana geliyor. İlk ana bölümde Nicolai Hartmann'ın *zur Grundlegung der Ontologie* adlı eserinde ortaya koyduğu görüşlerinden önemli bulduklarımızı tanıtmayı ve özellikle fenomenolojiye yönelik bazı eleştirilerini serimlemeyi amaçlıyoruz. İkinci ana bölümde ise Husserl'in 1908'den 1921'e dek çeşitli vesilelerle transandantal felsefe üzerine kaleme aldığı elyazmalarına odaklanıyoruz. Bu ikinci ana bölümde Husserl'in görüşlerine eğilmekle her şeyden önce Hartmann'ın fenomenoloji eleştirisinin ne ölçüde haklı olduğu konusunda tatmin edici bir fikir edinmeyi istiyoruz. Hartmann'ın fenomenolojik yöntemle getirdiği eleştirilerin merkezinde "transandantal idealizm" başlığı altında değerlendirebileceğimiz her felsefenin benimsediği *korelativistik argümana* karşı bir itiraz durur. Korelativistik argüman şöyle özetlenebilir: Bilgi öznesi yoksa bilgi nesnesi de yoktur. Nesneyi bilinçten ayırmak imkansızdır. O yalnızca bilinç 'için' bir nesnedir. Kavrayışımızdan bağımsız bir şekilde var olan fiziksel şeyler dahi bir özneyi kabul etmeyi gerektirir. Oysa Hartmann bu yaklaşımın ontolojiyle taban tabana zıt olduğunu düşünür. Hartmann ontolojiye yeni bir soluk kazandırıp onu felsefenin ana yordamı haline getirmek ister. Onun adlandırmasıyla bu "yeni ontolojiye" götüren yol fenomenolojinin yöntemsel araçları olan *paranteze alma* ve onu takip eden *redüksiyon* işlemlerine temkinle yaklaşımdan geçer. Hartmann'a göre fenomenolojinin benimsediği reflektif tavır doğal tavrın aşılması olduğu ölçüde bizi gerçeklikle olan dolaysız ilişkimizden koparan ve varolanları bilinç korelatlarına çeviren bir özne felsefesine yol açar. Bir özne felsefesi olarak fenomenolojinin yönelimsellik anlayışı bilincin yöneldiği nesnenin gerçekten var olup olmadığına kayıtsızdır. Bu yüzden fenomenoloji şeylerin kendilerine ulaşmayı hedeflediği halde bunu başaramaz.

Abstract

This article consists of two main parts, the first with four sub-sections and the second with three sub-sections. In the first main part, we aim to introduce some of Nicolai Hartmann's most important views in his *zur Grundlegung der Ontologie* and to present some of his criticisms of phenomenology in particular. In the second main part, we focus on Husserl's manuscripts on transcendental philosophy written on various occasions from 1908 to 1921. By focusing on Husserl's views in this second main section, we want above all to get a satisfactory idea of the extent to which Hartmann's critique of phenomenology is justified. At the center of Hartmann's criticism of the phenomenological method is an objection to the correlativistic argument adopted by every philosophy that we can consider under the heading of "transcendental idealism". The "correlativistic argument" can be summarized as follows: If there is no subject of knowledge, there is no object of knowledge. It is impossible to separate the object from consciousness. It is only an object 'for' consciousness. Even physical things that exist independently of our cognition require the recognition of a subject. However, Hartmann thinks that this approach is diametrically opposed to ontology. Hartmann wants to breathe new life into ontology and make it the main procedure of philosophy. The way to this "new ontology," as he calls it, is through a cautious approach to phenomenology's methodological tools of bracketing and subsequent reduction. According to Hartmann, to the extent that the reflective attitude adopted by



Atf | Citation: Koç, Çağlar. "Is Nicolai Hartmann's critique of phenomenology justified? A comparison with Edmund Husserl!" *Felsefe Arkivi-Archives of Philosophy* no. 62 (2025): 125-146. <https://doi.org/10.26650/arcp.1623428>

© This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. 

© 2025. Koç, Ç.

✉ Sorumlu Yazar | Corresponding author: Çağlar Koç caglarkoc@topkapi.edu.tr



phenomenology is an overcoming of the natural attitude, it leads to a philosophy of subject that detaches us from our direct relation to reality and turns what exists into correlates of consciousness. As a philosophy of subject, phenomenology's understanding of intentionality is indifferent to whether the object towards which consciousness is directed actually exists or not. Therefore, although phenomenology aims to reach things themselves, it fails to do so.

Anahtar Kelimeler Ontoloji • fenomenoloji • Nicolai Hartmann • Edmund Husserl • transandantal idealizm

Keywords Ontology • phenomenology • Nicolai Hartmann • Edmund Husserl • transcendental idealism

Extended Summary

For Nicolai Hartmann, there is a common argument shared by attempts that miss the constitutive priority of the relation of transcendence in all forms of epistemic phenomena. The line of thought, which is crystallized in the doctrine of transcendental idealism and which Hartmann calls the “correlativistic argument,” is as follows: It is impossible to separate the object from consciousness. Even physical things that exist independently of our cognition require the recognition of a subject. To the extent that Edmund Husserl's phenomenology follows this line of thought, it becomes the focus of Hartmann's criticism. However, Hartmann sees the relation of knowing as a more fundamental relation than the intentional relation that an act of representing, imagining, thinking or judging establishes with its object. The relation of knowing that constitutes knowledge is a relation of transcendence, and what is essential here is that the object cannot be consumed by its being an object for consciousness. The physical thing which the act of knowing intends and grasps, has a 'being' that is 'trans-objective'. This thing is what it is irrespective of whether consciousness makes it an object or not. This point, emphasized by Hartmann, is supported by the naive consciousness of the natural attitude. Phenomenology, on the other hand, turns its back on the realism of the natural attitude, since it commits the error of confusing the object and the existent. However, ontology, whose subject matter is the study of the being as being, does not reduce the being to the given, the intended, the represented, because the being is never an object that must be considered in relation to a subject. A phenomenological ontology that examines beings in terms of their meaning for human beings makes all beings relative to human beings. For Hartmann, however, such an attempt ignores the problem of being. Hartmann attaches importance to the fact that the pre-reflective intentionality that dominates the natural attitude is directed not towards the subject, but towards what confronts the subject, what presents itself to the subject. For Hartmann, not only everyday life but also the sciences maintain natural realism. Both the natural sciences and the social sciences have a belief that the objects they deal with have a reality independent of us. On the other hand, Husserl introduces terms such as bracketing and reduction to denote the reflective attitude that goes backwards from what exists to their manifestation in consciousness. According to Husserl, phenomena are not recognized in the natural attitude. In order for phenomena to be recognized, it is necessary to reflect on their givenness. However, in Hartmann's eyes, reflecting on the givenness of things is not enough to reach the thing itself. Because it is impossible to align the thing with its givenness to consciousness. When we try to understand phenomena purely in terms of their being phenomena, it becomes clear that the object that appears in them is a purely intentional object, that is, it does not matter whether this object corresponds to an existent or not. In every knowledge, nonetheless, there is the consciousness that the object is more than what is known about it at that moment. When I take into account the trans-objective side of the existent, I exhibit an activity of knowing that attempts to reach into its being-in-itself and objectify it. Here, Hartmann states that consciousness performs a “transcendent act”. The objects to which transcendent acts are directed are independent of the acts directed at them, and do not owe their existence to those acts. On the other hand, Husserl argues that in some cases there is no distinction between the intentional object of representation and its external object. The recognition of the intentional object as the same as the external object is legitimate when it is possible to prove this through experience. On the basis of the consciousness-world correlation advocated by phenomenology, it can be said that the existence of things cannot be conceived without an actual consciousness. Phenomenology does not doubt the existence of actual things, but wants to prove this existence for consciousness. In order to carry out the proving process, we must cease to presuppose the existence of the beings whose existence is to be proved and look for ways to justify this presupposition rationally and legitimately. Husserl argues that everything that exists can only be thought of as an intentional unity. The fact that the physical thing is always relative to consciousness in the relation of knowledge means that it can only be said to exist as a correlate of consciousness. For Husserl, the assumption of

a being-in-itself that cannot be experienced in principle is contradictory. There is no property of such an allegedly inexperienced being that cannot be attributed to it on the basis of experience.

Giriş

Bu yazı iki ana bölümden meydana geliyor. İlk ana bölümde Nicolai Hartmann'ın *zur Grundlegung der Ontologie* (Ontolojinin Temellendirilmesi) adlı eserinde ortaya koyduğu görüşlerinden önemli bulduklarımızı tanıtmayı ve özellikle transandantal fenomenolojiye yönelik bazı eleştirilerini serimlemeyi amaçlıyoruz. İkinci ana bölümde ise Husserl'in 1908'den 1921'e dek çeşitli vesilelerle transandantal felsefe üzerine kaleme aldığı, Robin Rollinger ve Rochus Rowa tarafından *Transzendentaler Idealismus* (Transandantal İdealizm) başlığı altında bir araya getirilmiş olan elyazmalarına odaklanıyoruz. Yazıda büyük oranda söz konusu elyazmalarıyla yetinilmesi Husserl'in değişen ve evrilen düşüncelerinin izini sürmekte güçlüğü neden olabileceğinden ötürü itiraza açık olsa da Hartmann'ın yönelttiği eleştirilerle en alakalı metinleri bu elyazmaları arasında bulmamızın böyle bir sınırlamayı meşru kılacağı kanısındayız. İkinci ana bölümde Husserl'in görüşlerine eğilmekle her şeyden önce Hartmann'ın fenomenoloji eleştirisinin ne ölçüde haklı olduğu konusunda tatmin edici bir fikir edinmeyi istiyoruz.

Hartmann'ın fenomenolojiyle ilişkisi hep gelgitli olmuştur. Bir yandan fenomenoloji hareketiyle dayanışma içinde olmuş, ondan öğrendiklerini kendi bilgi metafiziğinin temeline yerleştirmiş, diğer yandan fenomenolojinin erken dönem temsilcilerine “felsefi bir mesafeyi” korumuş ve fenomenolojik yöntemi tam anlamıyla benimsemekten geri durmuştur.¹ Hartmann kendi felsefesini realist bir felsefe olarak kurmuş, Husserl'in transandantal idealizmi de dahil her türlü idealizmi reddetmiştir. Ona göre her idealizm teşebbüsü gerçekliğin “verilmişliğine” sınırlar dayatır. Buna karşılık, Husserl Ernst Cassirer'e yazdığı bir mektupta Hartmann'ın kendi konumunu tamamen yanlış anladığını ileri sürmüştür.² Husserl bu noktada haklı olsun olmasın, Hartmann'ın fenomenolojik yönetime getirdiği eleştirileri yine de makul bir şekilde çerçeveleyebiliriz. Bu eleştirilerin merkezinde “transandantal idealizm” başlığı altında değerlendirebileceğimiz her felsefenin benimsediği *korelativistik argümana* karşı bir itiraz durur. Bu bakımdan Hartmann günümüz filozoflarından Quentin Meillassoux'un “korelasyonculuk” eleştirisini önceler ve varolanların bizim için nesne olmaya indirgenmeyeceklerini ısrarla vurgulayan realist bir konum alır.³ Hartmann ontolojiye yeni bir soluk kazandırıp onu felsefenin ana yordamı haline getirmek ister. Onun adlandırmasıyla bu “yeni ontolojiye” götüren yol fenomenolojinin yöntemsel araçları olan *paranteze alma* ve onu takip eden *redüksiyon* işlemlerine temkinle yaklaşımdan geçer. Hartmann kitabında adını koyarak belirtmese de reflektif tavra yönelik eleştirilerini formüle ederken, aklında en başta fenomenolojik yöntem olduğu aşikardır. Hartmann'a göre reflektif tavır doğal tavrın aşılması olduğu ölçüde bizi gerçeklikle olan dolaysız ilişkimizden koparan ve varolanları bilinç korelatlarına çeviren bir özne felsefesine yol açar. Bir özne felsefesi olarak fenomenolojinin yönelimsellik anlayışı bilincin yöneldiği nesnenin gerçekten var olup olmadığına kayıtsızdır. Bu yüzden fenomenoloji şeylerin kendilerine ulaşmayı hedeflediği halde bunu başaramaz.

¹Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. Volume 1, Second Edition (The Hague: Martinus Nijhoff, 1965), 358.

²Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, 359.

³Quentin Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası. Olumsuzluğun Zorunluluğu Üzerine Deneme*, çev. Kağan Kahveci (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020). Ayrıca Hartmann'ın yeni realizm akımıyla ilişkisi için bkz: Keith R. Peterson, “Nicolai Hartmann and Recent Realisms”, *Axiomathes*, sayı: 27 (2017): 161-174.



Varolan, Özne İçin Nesne Olmaklığı Tarafından Tüketilemez

Hartmann için esas itibarıyla ontolojik bir karakter taşımayan hiçbir teorik düşünme yoktur. Düşünmek "bir şeyi" düşünmek olduğu ölçüde her düşündüğümüzde düşünülenin varlığıyla ilgili bir iddiada bulunmuş oluruz.⁴ Buna göre deneyimin kategorileri aynı zamanda nesnelerin kategorileri olmalıdır. Ancak bu özdeşlik temelinde "nesnel geçerlilik" diye bir şeyden söz edilebilir.⁵ Hartmann'a bakılırsa Kant duyusal verilmişlikte bir aşkınlık ilişkisi olduğunu teşhis etmiş ve bu ilişkiyi ciddiye almıştır. Kant'tan sonraki felsefeciler bunu yapmayarak bir yandan psikolojizme diğer yandan mantıkçılığa götüren önemli bir bilgi problemini başlatmışlardır. Mantıkçılar bilgiyi ve yargıyı eşdeğer görerek, psikolojistlerse bilginin öncelikle ruhsal edimlerle ilgili bir mesele olduğunu ileri sürerek bilgiye temel teşkil eden aşkınlık ilişkisinin kurucu önceliğini ıskalamışlardır.⁶ Özelde duyusal verilmişlikte genelde ise bilgi fenomenin her türlüşünde aşkınlık ilişkisinin kurucu önceliğini ıskalayan girişimlere müşterek bir argüman mevcuttur. Hartmann'ın "korelativistik (*korrelativistische*) argüman" adını verdiği bu düşünce hattı şöyledir: *Bilgi öznesi yoksa bilgi nesnesi de yoktur. Nesneyi bilinçten ayırmak imkansızdır. O yalnızca bilinç 'için' bir nesnedir. Kavrayışımızdan bağımsız bir şekilde var olan fiziksel şeyler dahi bir özneyi kabul etmeyi gerektirir.*⁷

Korelativistik argümanın sonucu bilgi ilişkisinin sahici anlamının ortadan kalkmasıdır. Bilme bir şeyin yakalanıp kavranması (*Erfassen*) anlamına gelmez artık. Burada önerilen bilgi anlayışına göre dünya yalnızca bilindiği ölçüde var olan bir şey olarak kalır çünkü bilinmeyenin özne için bir varlığı yoktur ve olamaz. Bu da nesne açısından bilinmiş olmak ile bilinmemiş olmak arasındaki ayrımın silinmesine yol açar. Hartmann'ın belirttiği gibi, bundan daha da ağır bir sonuç "doğru olan" ile "doğru olmayan" arasındaki karşıtlığın terk edilmesidir. Doğruluktan feragat edilir ve artık doğruluk yerine kavramların, yargıların veya temsillerin birbirleriyle uyuşmasından veya uyuşmamasından söz edilmeye başlanır. Böylelikle bilinç içeriklerinin, var olan dünyaya ait nesnelere gerçekten isabet edip etmediği sorusu gölgede kalır.⁸ Gelgelelim tam da bilinç içeriklerinin var olan dünyaya isabet etmesi veya etmemesi 'doğru' ve 'yanlış' terimlerinin sahici anlamını belirler. Bilgi bilinç içeriği nesnesine isabet ettiğinde ortaya çıkar. Oysa bilinç farklı kipler altında (temsil etme, düşleme, düşünme ve yargı verme kiplerinde mesela) yakalamaya niyetlendiği nesneye isabet etmeyecek içerikler ortaya koyabilir. Buysa epistemoloji için merkezi önemdeki bir farkın etkisiz hale gelmesini beraberinde getirir. Hartmann'ın aklındaki fark *salt* temsil etme ve *salt* düşünme edimleri ile var olan şeyi fiilen yakalayıp kavrama edimi arasındakidir. Bu farkın etkisiz hale gelmesi tam da epistemolojik bir idealizmin benimseyeceği korelativistik argümandan kaynaklanır.⁹

Açık ki Latince "karşıya fırlatılan" anlamındaki *objectum*'dan türeyen geleneksel obje (*Objekt*) kavramı objenin "karşısına fırlatıldığı" biri için var olmasını ima eder. Almanca "karşıda duran" anlamındaki *Gegenstand* kavramı da benzer biçimde analiz edilebilir; obje ve *Gegenstand* sözcüklerinin gündelik kullanımı özne ile nesne arasındaki korelasyon ilişkisine şekillenir. Bu kullanıma sıkı sıkıya tutunmak korelativistik önyargıyı gitgide pekiştirmekten başka hiçbir işe yaramaz.¹⁰ Hartmann bilme ilişkisini bir temsil etme, bir düşleme, bir düşünme ya da yargı verme ediminin kendi objesiyle kurduğu yönelimsel ilişkiden daha farklı ve köklü bir ilişki diye görür. Bilgiyi kuran bilme ilişkisi bir aşkınlık ilişkisidir ve *burada esas olan, bilmenin konusunu teşkil eden nesnenin bilinç için nesne olmaklığı tarafından tüketilememesidir*. Bilme ediminin

⁴Nicolai Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, vierte Auflage (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1965), 4.

⁵Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 14.

⁶Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 14.

⁷Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 14.

⁸Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 15.

⁹Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 15.

¹⁰Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 15.

yöneldiği, yakalayıp kavradığı ve aslını astarını öğrenmeye çalıştığı fiziksel şey, "nesne-aşırı" veya "nesne-ötesi" (*übergegenständliches*) bir 'varlık' taşıır. Bu şey bilincin onu nesne kılıp kılmamasından, ne ölçüde (az mı, yoksa çok mu) nesne kıldığından bağımsız bir şekilde ne ise odur. Şeyin kendisi açısından bilinç için nesne olmaklık tümüyle ikincil bir meseledir. Tüm varolanlar, ille de nesne olacaklarsa, ancak sonradan nesne kılınarak böyle olurlar. "Özünde bir bilincin nesnesi olmak yatan hiçbir varolan yoktur."¹¹ İlk defa bilen öznenin dünyada ortaya çıkmasıyla birlikte varolanlar "karşıda durma" ilişkisine yerleşirler ve bilen özne tarafından içsel kategoriler uyarınca objeleştirilirler (*objizieren*). Epistemoloji çerçevesinden bakıldığında bilgi işte tam da bu objeleştirmede belirir.¹²

Hartmann'ca ısrarla vurgulanan bir nokta olan varolanın, özne için nesne olmaklığı tarafından tüketilemezliği ve nesne-aşırı veya nesne-ötesi bir varlık taşıması naiv nesne bilinci tarafından desteklenir. Hartmann şöyle yazar:

Hiç kimse gördüğü fiziksel şeylerin onları görmesi sayesinde ortaya çıktığını zannetmez; nesnesini kendi meydana getiren bir algılamaya hiç de algılama denmeyecek, onun yerine olsa olsa tasarılma denecektir. Özetle: Kendinde var olanı yakalayıp kavramamış bir bilme hiç de bilme diye adlandırılmayı hak etmez. Buna anca düşünme, yargı verme, düşleme denebilir. Fakat salt çelişkisiz olması bir şeyi düşünebilmek için yeterlidir. En isabetsiz yargı dahi verilebilir. Düşleme var olan ve var olmayan karşısında tümüyle özgürdür. Oysa bilgi topyekûn başka bir şeydir. Öncelikle 'var olan' bir şeyin bilgisi olur yalnızca. Bu şey bilinip bilinmemesinden bağımsızca vardır.¹³

Dolayısıyla özne ile nesne arasındaki korelasyonu yadsımak imkansızsa da bilme ilişkisi asla bu korelasyonca tüketilmez. Korelasyon fikrinin temelinde öznenin bilmeye konu ettiği şeyi belli ölçüde nesnesi kıldığı epistemik bir ilişki yatar. Fakat nesneleştirilmeye çalışılan varolana ait ontik durumlar ile onun kısmen nesne kılındığı epistemik durumlar tam çakışmazlar:

Varolan, öznece objeleştirilmeye kayıtsızdır. Obje haline gelmek ona kendisi olmak bakımından dışsal- dır. Obje haline gelmesi varolanda bir şey değiştirmez. Objeleştirmeye yalnızca özne bir değişikliğe uğrar. Öznede varolana ilişkin bir resim, bir temsil, bir kavram, bir malumat oluşur ve resim bilginin ilerlemesiyle birlikte değişmeyi sürdürür. Ancak tüm değişiklik ve tüm ilerleme yalnızca bilinçte gerçekleşir. Bu süreçte durmadan objeleştirilen varolan bundan etkilenmeden kalır.¹⁴

Hartmann Kant'ı tezahürler ile kendinde şeyi ayırdıktan sonra yalnızca tezahürleri (*die Erscheinungen*) bilebileceğimizi, kendinde şeyiyse asla bilemeyeceğimizi iddia ettiği için eleştirir. Ona göre bunun tam tersi doğrudur. Eğer bilgi diye bir şey olacaksa yalnızca kendinde var olanın bilgisi olarak olacaktır. 'Zuhur etme' (*das Erscheinen*) ise bilme edimine karşılık gelir; " 'Bir şeyi biliyorum' ve 'bir şey bana zuhur ediyor',

¹¹Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 15-16.

¹²Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 15-16.

¹³Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 16. Bkz.: "Fiziksel bir şeyi (görerek, dokunarak) algılayan hiç kimse bu fiziksel şeyin ilk defa ona baktığımızda ortaya çıktığı ve başka tarafa baktığımızda ortadan kaybolacağı sanısına kapılmaz. Algı çoktan kendi eylemini nesnesinden ayırt eder ve nesne için ilineksel olduğunun, nesnenin ona kayıtsız olduğunun farkındadır. Algı kendi öznelliğini nesneye aktarmaz ve onu kendinde var olan bir nesne diye görür." Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 150.

¹⁴Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 16. Bkz.: "Öznenin, kendinde var olan nesneyle ilişkisi bilme ediminde tamamen tek taraflıdır ve alıcıdır [*rezeptives*]. Kuşkusuz ki ilişki nesne tarafından belirlenir, fakat kendi payına hiçbir şekilde nesneyi belirlemez. Nesne haline getirilen (objeleştirilen) varolan etkilenmeden kalır. Onda hiçbir şey değişmez. Yalnızca öznede bir şey değişir; onda nesne hakkında bilgi meydana gelir. Öznenin alıcılığı [*Rezeptivität*] bundan ileri gelir. Öznede objeleşen varolan için objeleştirme dışsal kalır. Varolan, öznenin nesnesi kılınıp kılınmama ve ne ölçüde öznenin nesnesi kılındığına karşı kayıtsızdır. Varolanın kendinde var olması bundan ileri gelir." Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 148.

bu iki ifade bir ve aynı ilişkiyi dile getirir".¹⁵ Bu ilişki bir varolanın bir öznedeki objeleşmesinden ileri gelir. O halde Hartmann'a göre bir varolanı bana zuhur ettiği kadarıyla bilirim ve bana zuhur eden, kendinde şeyden başkası değildir. Aksi takdirde tezahürler "boş bir yanılsamadan ibaret olurdu".¹⁶ Öte yandan, Hartmann "bilinç teorileri" başlığı altına yerleştirdiği yeni-Kantçılığın, pozitivizmin ve fenomenolojinin ortak bir hatayı işlediklerini de ileri sürer. Bu hata nesne ile varolanı birbiriyle karıştırmaktır. Elbette ki tüm varolanlar nesne haline gelebilir, başka bir deyişle, varolanlar için objeleştirilmek bir çelişki içermez. Ama bu demek değildir ki varolanlar nesnelerden müteşekkildir ya da nesne haline getirilmeleri zorunluluk gereğidir. "Tüm varolanların nesne olduğunu, sadece nesne olanın varlık karakteri taşıdığını düşünmek bir hatadır".¹⁷ Bilginin varolanın objeye dönüşmesiyle, yani objeleştirilmesiyle mümkün olduğu görüşü bilgi problemini metafizik bir problem olarak "gerçek yüzüyle" önümüze koyar. Böylece öznenin, kendisine aşkın olan bir varolanı yakalayıp kavramasının nasıl mümkün olduğu sorusu tekrar gündeme gelir. Başka türlü soracak olursak, varolan nasıl olur da bir öznenin objesi haline gelebilir? Bu soruyu yanıtlama çabası aşkınlık ilişkisini tesis etme, bilince aşkın olan ile bilinç arasında bir köprü kurma çabasıdır. Hartmann'a göre işte tam da bu çaba fenomenolojinin ötesine geçmeyi ve bir *bilgi metafiziği* geliştirmeyi mecburi kılmaktadır.¹⁸

Varolan, Benim İçin Ne Anlama Geldiğine Kayıtsızdır

Bilgi var olan dünyanın tamamını bir kerede yakalayıp kavramaz, tersine kendisini aşama aşama ilerleme biçiminde açığa vurur.¹⁹ Öte yandan, dünya doğal tavırda kendisini daima bir birlik içinde dayatır. Hartmann fenomenolojiyle kısmen ortak olan bir yoldan giderek önyargılardan sıyrılmayı ve "verili çeşitliliğin" (*gegebenen Mannigfaltigkeit*) peşinden gitmeyi önemser.²⁰ Keza yine fenomenolojiyle ortak bir düsturu benimseyerek birtakım ilkeleri önceden kabul etmek suretiyle ilkeleri arayamayacağımızı kabul eder. Kuşkusuz ki ilkeleri bulmak için onlara tabi olan verilmişlik alanına bakmak gerekir öncelikle.²¹ Fakat Hartmann hemen ardından şu uyarıda bulunur:

İlkesel olan, gerçi varolanda mevcuttur ve fiilen verili fenomenlere bağlı kalındığı müddetçe ilkesel olanı iskalamaktan endişe edilmesi gerekmez. Ancak ilkesel olanın kendisi ille de fenomenlerle birlikte doğrudan doğruya verilmez. Zira fenomenler onu bir o kadar örter. İlkesel olan, fenomenlerin arkasında gizli kalır. Onu fenomenlerden elde etmek için özel bir yaklaşıma ihtiyaç vardır.²²

Bu özel yaklaşım esas itibarıyla *ontolojiktir*. Hartmann'a göre "ilk felsefe" olarak ontolojinin konusu bilgi açısından ilk olan değil, varlık açısından ilk olandır. Bunun nedeni ise bilgi zemininin varlık zemini ile çakışmamasıdır. Ancak ve ancak bir şey varsa onun bilgisinden söz edebiliriz. Bu yüzden bilgi hep varlıktan sonra gelir, varlıkça temellendirilir ve tüm verilmişlikler, kavranabilir olgular, meşru kılınabilir fenomenler ontik açıdan ikincil konumdadır.²³ Konusu varolan olmak bakımından varolanı incelemek olan ontoloji varolanı vaz edilene (*gesetztes*), kastedilene/hedeflenene (*gemeintes*), temsil edilene (*vorgestelltes*) indirgemez çünkü varolan, bir özneye ilişkisi içinde düşünülmesi gereken, özneye göreli bir nesne değildir asla. Olmak,

¹⁵Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 16-17.

¹⁶Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 16-17.

¹⁷Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 17.

¹⁸Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 17.

¹⁹Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 21.

²⁰Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 29-30.

²¹Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 31.

²²Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 31.

²³Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 32.

vaz edilmiş olmaktan, kastedilmiş/hedeflenmiş olmaktan ya da temsil edilmiş olmaktan ileri gelmez. Başka bir deyişle, varlık öznenin şartlarına tabi olmak zorunda değildir.²⁴

Salt yönelimsel nesnelerin var olan nesneler yerine konması Hartmann'a göre ontolojinin olması gerekenden daha geniş bir şekilde anlaşılmasına yol açar. Bu tip nesnelerin Hartmann'ın gözünde bir varlık karakteri yoktur.²⁵ Varolanları varolan olmak bakımından incelemek yerine varolanların insan için taşıdığı *varlık anlamını* inceleyen fenomenolojik bir ontoloji tüm varolanları en baştan itibaren insana göreli kılar. Böylelikle dünyadan yalnızca "benim dünyam" olması itibarıyla söz etme hakkına kavuşurum. Oysa bu tür bir girişim Hartmann için varlık probleminin özneye mütemadiyen direnen yanını görmezden gelir. Varolanı benim için mevcut olan, bana verilen, benim tarafımdan idrak edilen bir nesneye indirgemek ontolojinin temel sorusunu daha onu formüle bile etmeden cevaplamaya kalkmak anlamına gelir.²⁶ Varlığın kendisini ondan ne kadarının verildiğiyle karıştırmak demek verilmişliğin kiplerini varlığın kipleri yerine koymak demektir.²⁷ Oysa varolanın varlık anlamını incelemenin peşine düşmeden önce anlamla ne kastedildiği, yani anlamın anlamı sorgulanmalıdır. Bir şeyin anlam taşıyabilmesi için anlamın da herhangi bir varlık tarzının, demek ki bir çeşit varlığının olması gerekir.²⁸ Her hâlükârda varlık sorusu anlam sorusunu önceler ve bu durumda varlık sorusunun anlam sorusuna kayması ontoloji adına olumsuz bir gelişmeye işaret eder. Hartmann şöyle yazar:

'Anlam'[*Sinn*] tüm şartlar altında (her anlamı [*Bedeutung*] itibarıyla) 'bizim için' mevcut bir şeydir, daha doğrusu bizim için veya eşitimiz olan bir şey içindir, isterse bu sadece postüle edilmiş bir mantıksal özne olsun. Kendinde bir anlam bir çelişkidir. Öyleyse varolan olarak varolan kendinde anlam taşımak zorunda değildir, demek yetmez. Daha ziyade şöyle denmelidir: Varolan olarak varolan kendinde hiçbir suretle anlam taşımaz. Varolan olarak varolan sadece 'bir kimse' için anlam taşıyabilir, fakat onun bir kimse için anlam taşıması - eğer böyle bir şey varsa- her ne olursa olsun onun 'varlığı' değildir. Varolanın varlığı varolanın 'bir kimse için olabileceği' her şeye kayıtsızdır.²⁹

Bilginin doğal yönü *nesneye doğrudur*. Bilme etkinliği esnasında özne bir nesneyi bilir, yoksa bilme etkinliğinin kendisini değil. Oysa epistemoloji bilmenin nasıl bir etkinlik olduğunu, koşullarının neler olduğunu sorguladığı ölçüde bilginin doğal yönünü bükmek, bilmeyi kendi kendisine doğru döndürüp, refleksiyon yoluyla nesne kılmak zorunda kalır. Bu bağlamda refleksiyon sözcüğü kendine doğru "geri bükülme" (*Zurückbiegung*) anlamına gelir.³⁰ Ontolojik tavır epistemolojik, mantıksal ve psikolojik tavırlardan farklı olarak kendine doğru geri bükülmeye ihtiyaç duymaz. Başka bir deyişle, refleksiyonla yola başlamaz, bilme etkinliğinin bilgi nesnesine doğru olan doğal yönünü bilme etkinliğinin kendisine çevirmez. Bundan ziyade bilgi nesnesinin peşinden gitmeye ve ona yönelik kavrayışını genişletmeye devam eder.³¹ Hartmann nesneye yönelik doğal tavra *intentio recta* adını verir. Doğal tavırda egemen olan bu bükümsüz yönelmişlik özneye değil, öznenin karşısına çıkana, öznenin başına gelene, kendisini ona sunana, kısacası dünyaya doğrudur. Özne doğal tavırda hem ona öznenin bağımsız bir biçimde beliren dünyada yaşar hem de bu dünyanın bir parçasıdır. Hartmann için dünyayı böyle kavrayışımız gündelik dünya algımızı meydana getirir

²⁴Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 39.

²⁵Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 39.

²⁶Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 40.

²⁷Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 40-41.

²⁸Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 42.

²⁹Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 42.

³⁰Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 45.

³¹Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 46.

ve hayatımızı idame ettirmemiz için gerekli pratik bilgiyi sağlar. Öte yandan, epistemolojinin, mantığın ve psikolojinin birer bilim olarak imkânı doğal tavrın aşılmasına bağlıdır. Saydığımız üç alanda da doğal tavrın üzerinde bir refleksiyonda bulunmamız, kendimize doğru geri bükülmemiz gerekir. Hartmann bu reflektif tavra ve ona özgü bükümlü yönelmişliğe *intentio obliqua* adını verir; *intentio recta*'dan *intentio obliqua*'ya geçiş dünyayla doğal ilişkimizin son bulmasını ve yerine dünyaya yabancı -izmlerden birinin geçmesini beraberinde getirir.³² Halbuki ontolojinin görevi *intentio obliqua*'yı ortadan kaldırıp tekrar *intentio recta*'ya dönmek, doğal bakışın var olan nesneye doğru yönünü tekrar tesis etmektir.³³ Doğrusu istenirse, Hartmann burada bir "tekrar tesis edişten" söz edilemeyeceğini çünkü ontolojinin refleksiyonla (*die Reflektiertheit*) daha baştan yollarını ayırdığını ve doğruca doğal tavra bağlandığını belirtir. Bu nokta (ontolojinin büsbütün *intentio recta*'dan ileri gelmesi) aynı zamanda yeni ontolojiyi eskisinden ayırır.³⁴

Bilimsel Tavır Doğal Tavrın Realizmini Paylaşır

Hartmann'a göre doğabilimleri de tıpkı ontolojinin benimsediği doğal tavır gibi *intentio recta* başlığı altında değerlendirebileceğimiz bir nesnel doğrultuya sahiptir. Burada fiziksel şeylerin dış algıda verilmişliği ağırlık kazanır. Her ne kadar doğabilimleri dış algıda verilmiş olanı naiv görünümün kavradığından çok farklı biçimde kavrasa da ve çoğunluk naiv görüyü bir yanılsama ilan etse de dış algının doğabilimlerince bu "tekrar biçimlendirilmesi" (*Umformung*) nesneye doğru olan doğal yönün "bükülmesi" (*Umbiegung*) değil, tersine nesne doğrultusunda bir ilerleme ve derinleşme demektir. Bu nedenle Hartmann için doğabilimsel nesneler alanı naiv biçimde algılanan nesneler alanının genişletilmesinden (*Erweiterung*) ibarettir.³⁵ Hartmann'ın sözleriyle:

Dünya ile doğal, bilimsel ve ontolojik ilişki temelde bir ve aynıdır. Sadece pratik açıdan ve nüfuz derinliğinde bir farklılık vardır, ancak tüm nesneler alanına yönelik temel tavırda, bilginin yönünde bir farklılık yoktur. Doğal tavır bilimsel ve ontolojik tavırda devam eder. Fakat tüm bu ilişkiyi bilince yükselten ontolojik tavır olduğu için, bunun tersi daha büyük bir haklılıkla söylenebilir: Doğal ve bilimsel tavır zaten doğası gereği ontolojiktir.³⁶

Dolayısıyla ontoloji tek yanlı felsefe teorilerinde, -izmlerde değil, doğrudan doğruya yaşamda ve bilimsel çalışmalarda köklenir. Yaşam da bilimler de aynı doğal tavrı, yani *intentio recta*'yı paylaşır.³⁷ Ontoloji bir nesneler teorisi değil, varolan olarak varolanın bilimidir (48-49). Bu demektir ki ontoloji yaptığımızda bilgi nesnesine yönelmişliğimiz esnasında varolanı nesne kılmamızın onu tüketemediğini biliriz; varolan, karşımızda bir nesne olarak durmadan da bizden bağımsızca ne ise odur.³⁸ Doğal, bilimsel ve ontolojik tavırlar nesnelerini öznenen bağımsız kendinde var olan nesneler diye anlamak konusunda ortak bir görüşü paylaşırlar:

³²Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 46. Bkz.: "Kuşkuculuk, kriticizm ve idealizmin belli formları kendinde bir varlığın var olduğunu reddettiler. Bunlar çürütülmesi kolay teorilerdir. Zira *intentio obliqua*'ya ait argümanlara yaslanmaktan başka bir şey yapmazlar ve böylece temel fenomenleri ıskalarlar. Çünkü refleksiyonun [*Reflektiertheit*] ta kendisi çoktan bu temel fenomenlerin inkarıdır. Bu teoriler sürekli üç motifin değişikliklerini ileri sürerler. Bunlardan ilki bilinç ilkesidir. (Buna göre bize yalnızca temsillerimiz verilir). İkincisi şu korelativistik önyargıdır: Hiçbir varolan yoktur ki bir öznenin objesi olmasın. Üçüncüsü şu kabule dayanır: Dünyadaki değer ve anlam yalnızca temelde yatan bir öznelikten hareketle (...) anlaşılır." Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 144.

³³Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 47.

³⁴Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 47.

³⁵Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 47. Hartmann doğabilimleri için yaptığına benzer bir analizi tinbilimleri (*Geisteswissenschaften*) için de yapar. Zira tinbilimlerine de *intentio recta* egemendir. Bu analizde yönlendirici ilke Hartmann'ın nesnel bir biçimde ele alınabileceğini düşündüğü tin alanını ruh alanından dikkatle ayırmasıdır. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 48.

³⁶Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 48.

³⁷Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 48.

³⁸Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 49.

Gerçek şu ki bilim, naiv dünya bilincinin doğal realizmini paylaşır. Ondan başlar ve içerikçe başlangıçtaki dar nesneler alanının ötesine ne kadar nüfuz ederse etsin onunla kalır. Ve 'varolan olarak varolan' sorusunun başlangıç noktasını oluşturan da tam olarak bu doğal realizmdir. (...) Doğal realizm felsefi bir teori değildir. Bilgi fenomenine aittir ve bu fenomende her an kanıtlanabilir. Hayatımız boyunca bizi etkisi altında tutan, şeylerin, kişilerin, olayların ve ilişkilerin bütünü, kısacası içinde yaşadığımız ve bilişsel olarak nesnemiz haline getirdiğimiz dünyanın ilk olarak bizim bilgimiz tarafından yaratılmadığı, bizden bağımsız olarak var olduğu inancıyla özdeşdir. Eğer bu inanç bizi hayatta bir an bile terk etseydi, artık hayatı ciddiye almazdık. Bunu terk eden felsefi teoriler vardır, ancak bunu yaparken dünyadaki hayatın değerini düşürürler ve aslında artık onu ciddiye almazlar. Doğal tavır böyle bir terk edişi kabul etmez.³⁹

Görüldüğü üzere, Hartmann'a göre bilimler doğal realizmi sürdürür. Gerek doğabilimleri gerekse de tinbilimleri konu edindikleri nesnelerin bizden bağımsız bir gerçeklikleri olduğuna yönelik bir inanç besler.⁴⁰ Ancak bilimler naiv görünün ötesine geçip yöntem ve içerik bakımından gündelik deneyimin gidişatından uzaklaşırlar ve dış algıda verilen nesnelerden farklı nesnelerle uğraşırlar. Fakat bu Hartmann'ın gözünde bilimlerin görüden (*Anschaulichkeit*) tümüyle vaz geçtikleri anlamına gelmez. Tam aksine bilim insanları dış algıda verili olan içerikçe sınırlı görüden, dünyaya derinlemesine ve kuşatıcı biçimde nüfuz eden bir teori etkinliğine geçerler. Teori Yunanca kökü itibarıyla "temaşa" (*theoria*) anlamına gelir ve Hartmann'ın gözünde temaşa etme dış algıdan farklı ve daha geniş anlamda anlaşılması icap eden bir görüleme tipidir.⁴¹

Ontolojinin tercih edeceği doğal ve bilimsel tavırların yerine epistemolojinin tercih edeceği reflektif tavrın (*reflektierte Einstellung*) temele konması ciddi bir hataya yol açar. Zira reflektif tavır bizden bağımsız olduklarını kabul ettiğimiz varolanlarla değil, bilinç korelatlarından ibaret olan nesnelerle uğraşır. Oysa Hartmann'a göre varolanların varlığı bilme ilişkisinde en baştan varsayıldır, dolayısıyla onların nesne haline getirilip bilinmelerinin imkan koşulu ve temeli diye görülmelidir. Esasen doğal tavır, üzerinde henüz refleksiyonda bulunulmamış bir tavra karşılık gelir ve reflektif tavır doğal tavrın üzerine bükülerek bilme etkinliğinin ta kendisini nesnesi kılar. Böylelikle varolanla var olması bakımından kurulan doğal ve naiv ilişki artık onu *bilincin korelatı olan bir nesneden ibaret olması bakımından* dikkate almaya başlar.⁴² Reflektif tavra yönelik bu saptamalar fenomenoloji bağlamında değerlendirilmelidir. Hartmann fenomenolojik yöntemi şeylerin kendisine gitmeyi şiar edindiği halde onlara ulaşmayı bizzat kendi eliyle imkânsız kıldığı için eleştirir. Fenomenoloji şeylerin kendileriyle değil, şeylere ait fenomenlerle meşgul olur. Doğal tavırda kalmak için gerekli özeni göstermek yerine onu fenomenolojik refleksiyonla aşmayı ister. Husserl *Ideen 1* (Düşünceler 1) adlı eserinde paranteze alma ve redüksiyon gibi terimleri varolanlardan onların bilinçteki tezahürlerine doğru geri giden reflektif tavrı ortaya koymak için tedavüle sokar. Husserl'e göre fenomenler, her çeşit "şey verilmişliğinde" (*Sachgegebenheit*) var olmalarına rağmen doğal tavırda fark edilmezler. Fenomenlerin fark edilmeleri için şey verilmişlikleri üzerinde refleksiyonda bulunulması gerekir. Oysa Hartmann'ın gözünde şey verilmişlikleri üzerinde refleksiyonda bulunmak şeyin kendisine ulaşmaya yetmez. Çünkü şeyi bilince verilmişliğiyle çakıştırmak imkansızdır. Bizi verilmişliğinin ötesinde konumlanan şeyle karşı karşıya getirmeyi bir

³⁹Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 49. Bkz.: "Doğal realizm, (...) naiv ve bilimsel bilginin ortak temelidir. Ancak bu temel, varolanı bir tezahür ya da başka bir şey diye değil, yalnızca varolan diye kavrar. Naiv ve bilimsel bilginin zaten kendi başlarına ontolojik olduğu önermesinin anlamı budur..." Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 51.

⁴⁰Bkz.: "Belirli bir yasalılığın peşine düşen deney yapan kişi önceden bilir ki bu yasalılık eğer mevcutsa, onu arayışından ve buluşundan bağımsızca mevcuttur. Eğer onu bulursa deney yapan kişinin aklına bu yasalılığın, onu ilk defa bulduğunda ortaya çıktığına inanmak gelmez. Deney yapan kişi yasalılıkta kendinde var olan bir şey görür. 'Kaynaklardan' meçhul bir olayı yeniden inşa eden tarihçi de böyle yapar. O da kendi yeniden inşası olmadan olayın nasıl idiyse öyle olduğunu bilir; olayın yalnızca bilgisi tarihçinin elleriyle ortaya çıkar." Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 150.

⁴¹Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 50.

⁴²Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 51-52.

tek doğal tavra damgasını vuran *intentio recta* başarır. Yalnızca verilmişliklerle yetinmek ise refleksiyonda takılı kalmanın bir sonucudur.⁴³ Reflektif tavrı benimseyen (ve fenomenolojinin de aralarında olduğu) yaklaşımların temel hamlesi varolanı farklı türden bilinç edimlerinin korelatı olabilen bir nesneye çevirmektir. Böylelikle varolan, "yönelimsel bir nesne" haline gelir. Ne var ki Husserl'in erken döneminde ileri sürdüğü üzere yönelimsel nesnenin gerçekten var olup olmaması önemsizdir. Başka bir deyişle, bu nesnenin real mi yoksa irreal mi olduğu sorusu yönelimsel nesnenin kendisi bakımından cevaplanması öncelik arz eden bir soru değildir.⁴⁴ Husserl şöyle yazar:

Tanrıyı ya da bir meleği, akıllı bir varlığı ya da fiziksel bir nesneyi veyahut da yuvarlak bir kareyi vb. zihnimin önüne getirdiğimde, adlandırılan ve aşkın olan tam da bu yolla kastedilir [*gemeint*], yani (tek bir sözcükle) yönelimsel nesne olur. Bu sırada nesnenin varoluşa sahip olup olmaması, hayal ürünü olup olmaması, çelişik olup olmaması önemsizdir. Besbelli ki nesnenin 'salt yönelimsel' bir nesne olduğunu söylemek nesnenin varoluş sahibi olmakla birlikte bu varoluşun yalnızca *intentio*'ya (yönelimin reel bir bileşeni olarak) içrek bir varoluş olduğunu veya nesnenin herhangi bir veçhesinin yönelimde varolduğunu söylemek değildir. Nesne 'salt yönelimseldir', ibaresi daha çok şu anlama gelir: Varolan, nesne değil yönelimdir; falanca özellikteki bir nesneyi kastetme edimidir. Öte yandan yönelimsel nesne var olduğu takdirde, sadece yönelim, kastetme değil, kastedilen de var olur.⁴⁵

Peki ama yönelimsel nesne var olduğu takdirde bunu nereden bileceğiz? Fenomenolojinin benimsediği reflektif tavrı bir bilinç yöneliminde kastedilen nesnenin "düşünülmüş olma" epistemik durumu ile varolanın "gerçekten var olma" ontik durumunu birbirinden ayırt etme imkanından yoksundur. Oysa Hartmann'a göre doğal tavrın naiv bilinci tam da bu ayrımı hakıyla gözetmeye kadirdir.⁴⁶

Varolan, saf biçimde varolan diye anlaşıldığında, hiçbir suretle kendiliğinden nesne değildir. Varolan ilk defa bilen özne tarafından bilginin tesisi (objeleştirme) yoluyla nesne kılınır. Bilginin tesisi daima ve çoktan varolanı varsayar. Oysa varolan, bilgiyi varsaymaz. (...) Fenomenoloji şöyle der: Önemli olan fenomenlerdir, onların kavranması gerekir. Bundan da varolanı kavramayı anlar. Fenomenolojinin bu temelde bir real ontoloji girişimine doğru ilerlemesi tesadüf değildir. Bunun ön koşulu, tüm varolanlar için kendilerini göstermenin (*phainesthai*) esas olmasıdır. O halde fenomenler kendisini gösteren varolandır.⁴⁷

Hartmann burada iki hataya dikkati çeker. Birincisi, kendisini göstermesi varolanın özünü teşkil etmez. Fenomen haline getirilmeyen ve özünden gizli kalan varolanlardan söz etmek pekâlâ mümkündür. İkincisi, bir varolanı göstermesi her fenomenin özünü teşkil etmez. Özneyi yanıltan ve içi boş kalan fenomenlerden söz etmek pekâlâ mümkündür. Hartmann'ın kendi sözleriyle:

Bir yandan, tüm varolanlar kendilerini göstermek (zuhur etmek) zorunda değildir, öte yandan, bize zuhur eden her şey kendisini gösteren bir varolan olmak zorunda değildir (...) Ne tüm varolanlar nesne olmak

⁴³Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 52.

⁴⁴Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 72.

⁴⁵Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. I. Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Hrsg. von Ursula Panzer (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984), 439.

⁴⁶Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 72.

⁴⁷Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 72.

zorundadır ne de tüm nesneler -mesela fantezi nesneleri- varolan bir şey olmak zorundadır. Ontoloji bir nesneler teorisi olmadığı gibi fenomenoloji de değildir.⁴⁸

Aşkın Edimler Bilinci Ondan Bağımsız Olana Bağlar

Fenomenleri saf bir biçimde fenomen olmaları açısından anlamaya çalıştığımızda onlarda beliren nesnenin salt yönelimsel bir nesne olduğu, yani bu nesneye bir varolanın karşılık gelip gelmemesinin önemsiz olduğu anlaşılır.⁴⁹ Halbuki "her bilgide nesnenin o an için onun hakkında bilinenden (objeleştirilenden) içerikçe daha fazlası olduğunun bilinci mevcuttur. Dolayısıyla henüz bilinmeyen nesnedeki varlığından haberdarızdır".⁵⁰ Hartmann nesnenin bütünündeki bu bilinmeyene "transobjektif olan" adını verir. Transobjektif olan, her an gerçekleştirilen nesneleştirme etkinliğinin sınırlarının ötesinde yatanı işaret eder. Hartmann'ın deyişiyle, "varolan, transobjektif olandır".⁵¹ Öte yandan;

Sadece transobjektif olan kendinde var olan olsaydı, fakat objeleştirilen kendinde var olan olmasaydı, şu sonucu çıkarmak gerekirdi: Bilginin ilerlemesiyle kendinde olma adım adım aşılmış ya da ortadan kaldırılmış olur. Zira transobjektif tam da böylelikle tedricen objeleştirilir. Bunun mantıklı olmadığı barizdir. Bu bizi tüm önyargıların en gülüncüne, nesnelerin bilindikleri anda 'bilincin içine yürüdükleri' fikrine tekrar yaklaştırır.⁵²

Hartmann'ın transobjektif kavramı daha önce görmüş olduğumuz "nesne-aşırı" veya "nesne-ötesi" kavramının Latinceleştirilmiş versiyonu gibi durur. Hatırlayacak olursak, Hartmann için bilgi varolanın bir özneye nesne kılınmasından ileri geliyordu. Varolanla temel ilişkiyi bir bilgi ilişkisi diye görüp ondan yola çıktığımızda varolan hep "karşıda duran" olarak belirir. Gelgelelim sırf varolan, bilince verildiği her seferinde nesne formu taşımak zorunda diye varolanı nesne olmağına indirgemek doğru değildir. Bunun gerekçesi ise bilgi nesnesine özgü olan nesne-aşırılık ya da nesne-ötesilik (*Übergegenständlichkeit*) karakteridir. Bu karakter bilgi nesnesinin "kendinde varlığını" (*Ansichsein*) meydana getirir. Nasıl ki varolanı bilgi nesnesi kıldığımız ölçüde ona benim-için-varlığı açısından yönelmiş olursam, onun nesne-aşırı ya da nesne-ötesi tarafını hesaba katmak suretiyle de kendinde varlığını dikkate almış olurum.⁵³ Peki ama varolanın nesne-aşırı veya nesne-ötesi tarafını hesaba kattığım zaman onun kendinde varlığına uzanıp nesne haline getirmeye teşebbüs eden bir bilme etkinliği sergilemiş olmuyor muyum? Bilincimin bu teşebbüsünü nasıl anlamamız gerekli? Hartmann burada bilincin "aşkın bir edim" (*transzender Akt*) gerçekleştirdiğini belirtir⁵⁴ ve şöyle yazar:

'Aşkın bir edim' deyince (...) bundan daima şöyle bir edimi anlamak gerekir:- Düşünmede, temsil etmede ve düşlemede olduğu gibi- sadece bilinçte cereyan eden edimlerden olmayıp bilinci aşan, bilincin ötesine geçen ve bilinci ondan bağımsız olarak mevcut olana bağlayan bir edim... Bu bağımsız olan şeyin

⁴⁸Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 79.

⁴⁹Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 72-73.

⁵⁰Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 73.

⁵¹Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 73. Bkz.: "Nesnenin bilinen kısmı olarak objeleştirilen söz konusu olduğunda, nesne olmanın onu tükettiği ve onun kendinde varlık taşımadığı en fazla tahayyül edilebilir. Transobjektif olan söz konusu olduğunda ise bu yapılamaz. Zira tam da henüz nesne haline gelmemiş olması transobjektif olan için belirleyicidir. Transobjektif olan, özne-nesne korelasyonunun menziline henüz ötesinde durur. Fakat kendinde var olma tam da bu korelasyona karşı kayıtsızlık demek olduğundan - zira kendinde var olma öznenin bağımsızlığıdır - transobjektif olan, zorunlu olarak kendinde var olmaya karşılık gelir." Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 155.

⁵²Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 156.

⁵³Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 78.

⁵⁴Bkz.: "Bilgi, bir edim diye anlaşıldığında (zira bilgi 'sadece' edim değildir), bilinç edimi olmakla tükenmez; bilgi aşkın bir edimdir." Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 147.

fiziksel mi, ruhsal mı, yoksa tinsel mi olduğu fark etmez. O halde aşkın edimler özne ile ilk defa bu edim yoluyla husule gelmeyen bir varolan arasında bir ilişki tesis eden edimlerdir; ya da başka türlü söyle-nirse, nesne-aşırı veya nesne-ötesi olanı [*Übergegenständliches*] nesne haline getiren edimlerdir.⁵⁵

Edimin aşkın olmasını yönelimsel olması gibi düşünmeye meyilli olabiliriz belki. Ama Hartmann bu noktada şu uyarıyı yapar: Düşünülen, düşlenen veya temsil edilen nesneler de yönelimsel nesnelerdir. Fakat onların ille de var olması gerekmez. Oysa aşkın edimlerin yöneldiği nesneler onlara yönelen edimlerden bağımsız, ortaya çıkmalarını o edimlere borçlu olmayan, belli bir varlığı olan nesnelerdir:

Elbette aşkın edimler de bilinç edimleridir. İlişkinin bir tarafı itibarıyla bilince bağlı kalırlar. Fakat bilinç edimi olmaları aşkın edimleri tüketmez. İlişkinin diğer tarafı ya bilincin ötesindedir ya da bilinç ediminden bağımsızca mevcuttur. (...)Edimin aşkınlığı sadece şu anlama gelir: Kendisi olmak bakımından edimden bağımsız olana doğru öteye-geçme...⁵⁶

Bir kez daha Hartmann'ı alıntılalım:

Varolanın verilmişliği her şeyden önce bilgiye dayanır. Fakat sadece aşkın edim olarak bilgi, varolanın varoluşunu bilince verebilir. Eğer bilincin gücü hiçbir aşkın edimi gerçekleştirmeye yetmeseydi, içinde yaşadığı dünya hakkında hiçbir şey bilemeyecekti. Kendi içkinliğine hapsolacaktı ve kendi üretimle-rinden, düşüncelerinden ya da temsillerinden başka hiçbir şeyden haberdar olamayacaktı. Nitekim kuşkuculuk öteden beri bunu ileri sürmüştür.⁵⁷

Hartmann Husserl'in kendinde varlık (*Ansichsein*) ve varolanın nesne-aşırılığı veya nesne-ötesiliği yasa-sının aşkın edimlerin özgül yasası olduğunu anlayamadığını düşünür. Her ne kadar bu yasa Husserl'deki yönelimsellik yasasına kısmen karşılık gelse de Husserl'de "veren" (*gebende*) edimler henüz "varlık-veren" (*seinsgebende*) edimler değildir. Oysa nasıl ki yönelimsellik bilincin genel yasasıysa, kendinde varlık yasası da bilinç aşkınlığının genel yasasıdır. Böylece varolanın yakalanıp kavranışı (*Erfassen*) olarak bilgiyi salt düşünceden, temsilden ve düşlemden ayırmak mümkün hale gelir. Ne var ki Husserl'in fenomenolojisi aşkın edimler arasında "saf bir şekilde yakalayıp kavrama" karakteriyle öne çıkan bilme ediminin bu başarısını takdir edecek donanıma sahip değildir. Hartmann yakalayıp kavrama etkinliğini öznenin nesneyi kapsamayı ya da bünyesine katması diye görmez: "Nesne yakalanıp kavranan nesne olarak bilince dahil olmaz ve iptal edilemez biçimde bilincin karşısında kalır. Nesnenin kendisi temsile, düşünceye, bilgi içeriğine dönüşmez. Dokunulmaz bir biçimde kendinde nasıl idiye öyle kalır. Ve özne nesneyi onu yakalayıp kavra-dıktan sonra dahi kendinde var olan bir nesne olarak bilir."⁵⁸

⁵⁵Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 146.

⁵⁶Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 146-147. Bkz.: "Husserl'ci yönelimsellik yasası tüm bilinç edimlerinin genel bir yasasıdır. Aşkın edimler aynı zamanda bilinç edimleri olduğundan, bu yasa aşkın edimler için tümüyle geçerlidir. Onların da yönelimsel nesneleri vardır. Bilginin de bir nesnesi bulunur. Bilgi kendinde olan varlığın bir içeriğini, bir temsilini, bir resmini meydana getirir. Fakat bilme nesnesi resim değildir. Tamamen isabetli olduğunda dahi resim bilme nesnesiyle çakışmaz, daha ziyade onun karşısında ondan farklı bir şey, bir bilinç-ürünü olarak kalır." Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 148.

⁵⁷Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 147.

⁵⁸Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 148-149. Bkz.: "Yakalayıp kavrama 'bilinçte-sahip-olma' değildir. İnsan kendinde var olan nesnelere düşüncelere ve temsillere 'sahip olduğu gibi' 'sahip olamaz'. Yakalayıp kavrama daha ziyade edimin aşkınlığını, sahip olma ise yalnızca içkin bir bilinç ilişkisini ifade eder. İnsan sadece kendinde var olanı yakalayıp kavrar. Bilinç içeriklerineyse sadece sahip olur." Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 149.

Temsilin Yönelimsel Nesnesi ile Dış Nesnesi Aynıdır

Peki Husserl'in fenomenolojisi gerçekten Hartmann'ın farz ettiği gibi yönelimsel nesneyi zihnin ona yönelmesine karşın var olması hiç de gerekmeven, adeta zihne içkin bir temsilden mi ibaret görür? Başka bir deyişle, bilincin yönelimselliği varolanlara erişen “aşkın” bir ilişkiyi sergileme imkanından yoksun mudur? Esasen Husserl *Logische Untersuchungen* (Mantık Araştırmaları) adlı eserinden itibaren şu tezi savunur: “temsilin yönelimsel nesnesi fiili ve duruma göre dış nesnesiyle *aynıdır* ve bu ikisini ayırt etmek *çelişiktir*.”⁵⁹ Öte yandan, yönelimsel nesne ile dış nesnenin özdeşliğini ancak “durum buna el verdiği ölçüde” ileri sürmek önemlidir. Çünkü real bir şeyin varolan diye vaz edilmesi yalnızca ve yalnızca varolan diye vaz edilenin aşkın varlığını *deneyim yoluyla* kanıtlamak mümkün olduğu zaman meşru ve akli olur.⁶⁰ Mümkün dünyalar içinden hangisinin real olduğu belirli bir fiili dünyanın aktüel bilinç tarafından vaz edilmesine, aktüel bilincin belirli bir fiili dünyayı vaz etmesi ise birtakım varolanların ona verilmiş olmasına bağlıdır.⁶¹ Mümkün dünyalar arasından uzay-zamansal *bir* dünya aktüel deneyimimiz tarafından *saptanır* (fixiert).⁶² Fenomenolojinin savunduğu bilinç-dünya korelasyonu temelinde şu rahatlıkla söylenebilir ki varolanların varlığı aktüel bir bilinç olmadan düşünülemez:

*Eğer kesinlikle hiçbir bilinç yoksa, o zaman her mümkün olgu eşit derecede mümkündür (...) Fakat bu şu demektir: Eğer kesinlikle hiçbir bilinç yoksa, bir olguya varoluş atfetmenin hiçbir anlamı yoktur...*⁶³

“Kendinde” bir varlık taşıdığını kabul ettiğimiz fiziksel bir şey için “algılanmak” tesadüfi olsaydı, başka bir deyişle bu şey kendi başına tesadüfi algısından tümüyle bağımsız olsaydı, onu en baştan tecrit edildiği bilinç alanıyla ilişkiye nasıl sokacağımız bir probleme dönüşürdü. Bilincin ondan radikal biçimde ayrı tutulan varolanlarla ilişkisi mucizevi bir ilişki gibi gözükürdü. Oysa aşkın bir real varolanın varoluşuna yönelik kabulümüz kanıtlanabilir olmalıdır ve burada kanıtlanabilirlik (*Ausweisbarkeit*) varoluş kabulümüzün *deneyim yoluyla* gerekçelendirilmesine dayanır. Real varolanlardan söz etmenin zeminini bu varolanların sadece aktüel deneyimle ilişkileri içinde ve aktüel deneyimce güdülenmiş (*motiviert*) mümkün gerekçelendirici deneyimde bulan transandantal idealizm⁶⁴ doğal dünya inancının feshedilmesine götürmek şöyle dursun, epistemolojik açıdan kökten bir biçimde açıklığa kavuşturulmuş dünya bilincinin vaz edilmesiyle sonuçlanır. Bu nedendir ki fiili (*wirkliches*) bir bilinç olmadan aşkın bir real varolan *düşünülemez*:

Eğer kesinkes hiçbir bilinç yoksa, şeylerin varlığı, herhangi biri onu algılasa da algılamasa da, temsil etse de etmese de, düşünse de düşünmese de ne ise o olan bir doğanın varlığı düşünülebilir mi? Buna cevabım hayır!⁶⁵

⁵⁹Husserl, *Logische Untersuchungen*, 439.

⁶⁰“Varolan diye vaz etme” diye çevirdiğimiz ifadenin Husserl külliyatında *Als-seiend-setzen* veya *Seinsetzung* biçiminde karşımıza çıktığını belirtelim.

⁶¹Yazının Husserl ile ilgili ana bölümünde tıpkı Husserl'in yaptığı gibi “aktüel” (*aktuell*) ve “fiili” (*wirklich*) sözcüklerini beraberce kullanacağız. Bu iki terimin her zaman aynı anlamı mı taşıdığı, yoksa bazen farklı anlamlara geldiği için mi aynı metinlerde beraberce geçtikleri sorusuna bir yanıt vermeyeceğiz.

⁶²Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hrsg. von Karl Schuhmann (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976), 103.

⁶³Edmund Husserl, *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, Hrsg. von Robin D. Rollinger & Rochus Rowa (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003), 18.

⁶⁴Bu yazıda Husserl'inki başta olmak üzere her fenomenolojinin transandantal idealizm ufkunda değerlendirilmesi gerektiğini kabul etmekle birlikte bunun nedenleri üzerinde durmayacağız. Transandantal felsefenin fenomenoloji için zorunluluğuyla ilgili güzel bir yazı için bkz.: Eylem Hacımuratoğlu, “Fenomenoloji Transandantal olmak zorunda mı?” *Felsefe Arkivi – Archives of Philosophy*, sayı: 61 (2024), 1-23. <https://doi.org/10.26650/arcip.1413766>

⁶⁵Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 53.



Bir varolanın real olarak *mümkün* olması onun şimdiye dek geçirdiğimiz deneyimlerden birine konu olmasını şart koşturmaz. Ama eğer ille de bir şeyin real olarak var olmasından söz edeceksek, o şeyin *deneşimlenebilir* olduğu kabul edilmelidir. Dahası, real bir varolanın deneyiminde bize real bir varolan olarak verilmesinin koşulu deneyimlenenin asla tüketilememesi, her zaman bize verildiği cephesinden *fazlasına* sahip biçimde algılanmasıdır.⁶⁶ Örneğin fiziksel bir şeyin *sahih biçimde* (eigentlich) algılanan ön yüzü o şeyin bir de arka yüzü olduğuna ilişkin bir beklentiye doğurur. Bu beklenti henüz algıya girmeyen birtakım özellikleri o şeye ait olarak vaz eder ve bunu o şeye ait görünen özelliklerin vaz edilmesiyle beraber gerçekleştirir. Bu belirlenme ilişkisi bir “nesneye ait belirli bir ufkun önden çizilmesi” ve “yeni deneyimlerin güdülenmesi” tarzında somutlaşır. Başka bir deyişle, real varolanı tüketilemez kılan “fazlalık” onun aktüel verilışıyle *beraber* kavranır. Yeni deneyim imkanları bu fazlalığı -her seferinde kısmen- görüşe getirmeyi vaat eder ve bu vaat real varolanın ilk deneyiminden itibaren bilinci güdüler. “*Deneyimlenebilirlik asla boş bir mantıksal imkân değildir*, aksine deneyim bağlamı içinde *güdülenmiş* bir imkandır.”⁶⁷ Fiziksel bir real varolanın varoluşunu vaz etmeyi geçerli kılan özsel koşullardan biri o varolanın zorunlu olarak deneyimlenebilir olması ve yalnızca boş bir mantıksal imkân yoluyla düşünölmüş olmaması, aksine *aktüel* bir Bene ait deneyim bağlamının birliği biçimi altında kanıtlanabilmesidir.⁶⁸ Fiziksel şeylere anlam temin eden yalnızca deneyimdir. Olgusal bir durumda verili fiziksel şeyleri anlamlı kılan belli bir düzene sahip aktüel deneyim bağlamıdır.

Hem salt mantıksal imkanlar hem de real imkanlar idealdir. Salt mantıksal imkanları real imkanlardan ayıran boş olmalarıdır. Bir şeyin ideal olarak mümkün olmasından kasıt ise çelişkisiz düşünölebilir olmasıdır. Real imkanları, boş imkanlar karşısında “dolu” kılan şey bu imkanların fiziksel bir nesneyi ya da olgu durumunu birbirleriyle uyumlu deneyimler boyunca görösel yoldan temsil etmeye hizmet etmeleridir.⁶⁹ Var olan tüm fiziksel şeyler real deneyim imkanlarının (aktüel deneyimce “önden çizilen”) uzaysal ve zamansal ufukları içinde yer alır. Her aşkın real varolan, ne denli bilimsel bir biçimde nesnel olarak belirlenmiş ve bu belirlenimi içerisinde öznellekle tüm bağlarından çözülmüş olursa olsun, uzay-zamansal bir boyut taşır. Aşkın real varolanın bu uzay-zamansallığı bilincin aktüel burada’sına ve şimdi’sine nispetle konumlanan uzaydaki bir orada’yı ve zamandaki bir sonra’yı ima eder:

*Ampirik bilimde öznelliğe bağlanma burada’da ve şimdi’de [hic et nunc] kendisini gösterir. Nitekim burada ve şimdi olguların belirleniminden uzaklaştırılamaz. Her uzay belirlenimi, her zaman belirlenimi, demek ki her fiziksel belirlenim ilişkilendiği bir yeri [Bezugsort], ilişkilendiği bir hareketi [Bezugsbewegung] vb. varsayar: Yeryüzü ve güneş vb. Nihayet burada olan bir şey [ein Dies-da] varsayılır. Buradaki bu şey anlamını yalnızca özne yoluyla edinir.*⁷⁰

Bir şeyin varoluşunu vaz eden edimlerin kanıtlanabilirliği bu edimlerin meşru ve akli olmasına bağlıdır, demiştik. Bunu sağlayan ise söz konusu edimlerin meşru ve akli bir biçimde *gerekçelendirilmiş* olmasıdır. Demek ki var diye vaz edilen bir şeyin *fiilen* var olmasından söz edebilmek için bu vaz etmenin gerekçelendirilmesi gerekir. Gelgelelim gerekçelendirme süreci ilkesel olarak açık uçludur. Aşkın real varolanı vaz eden deneyimde bu varolan belli bir şekilde farz edilmiş olduğundan “varsayımsal” (*präsumtive*) bir karakter taşır. Şimdiye dek akli biçimde gerekçelendirildiğinden ötürü muhafaza edilmiş ve bir vaz edici edimin belirlediği

⁶⁶Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 95.

⁶⁷Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, 101.

⁶⁸Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, 102.

⁶⁹İleride salt mantıksal imkanlar ile real imkanlar ayırımına daha ayrıntılı biçimde tekrar döneceğiz.

⁷⁰Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 33.

her “farz edilmiş” geçerli varolan yanlış çıkabilir, uyumlu bir verilişler dizisi içinde belirmesine karşın bir noktadan sonra bu uyumun oluşturduğu birlik infilak edebilir ve yerini yeni bir birliğe bırakabilir.

Öte yandan, varolan daima olduğundan başka çıkma ihtimali taşısa da her seferinde bize kendisini *bizzat* verir. Deneyimde yalnızca fenomenlerin verildiği, şeylerin kendilerinin ise kesinlikle verilmediği, onlara olsa olsa çıkarımlar üzerinden ulaşabileceğimiz görüşü Husserl tarafından geri çevrilir.⁷¹ Bu görüş dış algının güvenilir olmadığını ima eder ve sadece bilinç edimlerinin refleksiyon yoluyla güvenilir biçimde bilinebildiği kanısını pekiştirir. Dolayısıyla Husserl dünyaya yönelik doğal tavrın önemli bir parçası olan algıdan söz ederken bunun fiziksel şeylerin *bizzat* kendilerinin verildiği ve onların bilgisini kuran bir deneyim olduğunu teslim eder. Başka bir deyişle, doğal tavırdan fenomenolojik tavra geçerek yanlış kanıları terk edip kesin doğrular alanına yükselmiş olmayız. Aksine doğal tavırdan zaten geçerli olan bilme ilişkilerini açıklığa kavuşturacak bir konuma gelmiş oluruz. Fenomenolojik refleksiyon bizi tek güvenilir bilginin bilinç edimleri hakkındaki bilgi olduğu sonucuna götürmez. Husserl bize yalnızca fenomenlerin verildiği, şeylerin kendisine ise erişemediğimiz yönündeki yaklaşımın arkasında şu düşüncenin durduğu kanısındadır: “Özne muhtemelen birtakım şeyleri deneyimde vaz eder, fakat bu vaz edilenler fiilî değildir. Şeyler zuhur etse de, algılansa da gerçeklikten yoksundur.” Buradan şu sonuç çıkar: Böylesi bir yaklaşım dış algı ile halüsinasyon, illüzyon ve rüya gibi farklı bilinç tarzları arasında keskin bir ayrım gözetmez. Böylece deneyime bizi fiziksel şeylerin varlığına ikna edecek bir zemin gözüyle bakmak imkânsız hale gelir. Peki ama Husserl’e göre real bir varolanı sunmaktan aciz bir halüsinasyonu real bir varolanı sunan normal bir dış algıdan ayırt eden nedir? Halüsinatif deneyim önceki deneyimlerimle bağdaşmaz, aksine onlarla çelişir. O halde yanıltıcı bir deneyim içeriğine sahip bir halüsinasyonu normal dış algı deneyiminden ayırt etmenin yegâne yolu algı deneyimlerim arasındaki tutarlılığa bakmaktır.⁷² Fakat bu yol genelde işlese de, bizi her zaman kesinliğe götürmez. Çünkü birbirleriyle ahenkli ve tutarlı bir zincirlenmiş içerisindeki algı dizileri dahi ahenksizliğe ve tutarsızlığa dönüşme ihtimalini kendilerinde saklı tutar. Bu demektir ki gündelik olağan deneyim akışı içerisinde bize en normal gelen algıların bile birdenbire yanlış çıkmaları mümkündür.⁷³ Öte yandan, Husserl halüsinasyon, illüzyon ve rüya gibi farklı bilinç tarzlarının sadece tikel nesnelerle ve nesne durumlarıyla ilgili olduğunu, bu tikel deneyimlerin ise dünyanın genel olarak var diye vaz edilmesini önden varsaydığını belirtir. Başka bir deyişle, bir halüsinasyon veya illüzyon yaşamının koşulu dünyanın varlığını zaten baştan kabul etmektir.⁷⁴

Dünya Ancak Bilinçle İlişkisi İçinde Ne İse Odur

Husserl “Transandantal İdealizm” başlığı altında toparlanan elyazmalarında sık sık şu iki soruya benzer sorular sorar: i- Kesinlikle hiçbir bilincin bulunmamasına karşın herhangi bir şeyin var olması mümkün müdür? ii-Eğer hiçbir bilinç mevcut değilse, bir olguya varoluş atfetmenin anlamı var mıdır? Şeylerin algıda verilmesine baktığımda, onları var diye kabul edişim keyfime bağlı değilmiş gibi durur. Bilakis gerçeklikleri kendisini algıda dayatır, beni onları var kabul etmeye ikna eder. Öyleyse onların var olduklarını ileri sürdüğümde bunun için bir zeminim vardır. Bu zemin ise deneyimdir.⁷⁵ Fenomenoloji fiilî şeylerin varoluşundan kuşku duymaz, ama bu varoluşu bilinç için kanıtlamak ister. Kanıtlama işlemini yerine getirmek için varoluşu kanıtlanacak varolanların varlığını önden kabul etmeye son verip, bu kabulü akli ve meşru biçimde gerekçelendirmenin yollarını aramamız lazım gelir. Böyle bir gerekçelendirmeyi sağlayan ise deneyimden

⁷¹Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 4.

⁷²Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 25. Bu çözüm önerisinin Hartmann’a tatmin edici görünüp görünmeyeceği meselesine daha sonra değineceğiz.

⁷³Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 110.

⁷⁴Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 111.

⁷⁵Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 119.

başkası değildir. Ancak deneyim burada artık doğal tavrın naiv karakterini taşımaz. Fiziksel varoluşun temellendirilmesi, onun önden varsayılmasına son vermeyi gerektirir. Gerekçelendirip temele kavuşturmaya gereksinim duyduğumuz vaz edici bir deneyimi baştan geçerli saymak sorgulama sürecini lüzumsuz hale getirir. Her ne kadar fenomenolog bir kuşkucu olmasa da şeyleri var diye vaz eden doğal bilinci sorgular ve bu sorgulamayı böylesi bir bilinci daha iyi anlayabilmek uğruna gerçekleştirir. Fenomenolojik sorgulama, bilinci kendi icraatları üzerine düşünmeye sevk eden bir refleksiyon kipinde ortaya çıkar ve şeylerin kendilerini “veren” edimleri “vermeyen” edimlerden ayırt etme imkanına kavuşur. Bu refleksiyon bize şunu keşfettirir: Şey bize kendisini bir kerede ve tamamen sunamaz. Real bir varolanın algıda fiili olarak verilmesi her seferinde daima “kısmîdir” (*partiell*).⁷⁶ Ama kısmî verilmesini aşan fiziksel şey bir bütün halinde bilinç tarafından aynı algı deneyiminde hedeflenir/kastedilir ve bu hedefleyici yönelim aynı şeye ait başka mümkün kısmi verilmişlerle doldurulmayı bekler. Görü dizilerinin fiziksel şeyin bütünlüğünü ve birliğini gözetken “salt hedeflemeyi/kastetmeyi” (*bloße Meinung*) doldurmasıyla o şeye yönelen özne meşru bir algısal bilgi edinmiş olur.

Eğer hiçbir bilinç yoksa, fiziksel bir şeyin varoluşunu kabul etmenin haklılığı ortadan kalkacaktır. Yalnızca ve yalnızca algısal bir bağlamda gerekçelendirici bir bilinç varsa fiziksel bir şeyin varlığının vaz edilmesi temellendirilebilir. Bir nesne daima bir yerde bulunur, belli bir yönelim (*Orientierung*) kipi bu yeri bir burada’dan (*Hier*) hareketle sunar ve bu yer burada’ya mesafesi içinde bir orada (*Dort*) olarak belirlenir. Algıda sahih biçimde (*eigentlich*) beliren ile onunla birlikte boş biçimde hedeflenen/kastedilen (*leer Mitgemeintem*) ayrılmaz bir bileşim (*Gemisch*) oluşturur ve algı bu bileşim olmaksızın düşünülemez.⁷⁷ Öte yandan, algıda boş biçimde birlikte-hedeflenen sahih biçimde verili kılmak ilkece mümkündür. Algıda göz önüne alınan “anlam” (*Sinn*) uyarınca fiziksel şey sadece ön yüzünden ibaret değildir çünkü “öbür yüzleri de olan bir cisim” diye nitelendirilişi o şeyin anlamı tarafından tayin edilir. Böylelikle fiziksel şeyin her algısı o şeyin daha ayrıntılı biçimde verileceği mümkün yeni algılara önden işaret eder. Bu nedenledir ki belirli bir algının onlarla aynı nesneyi sunması ölçüsünde yerini başka algılara bırakıp onları bütünlemesi ideal bir imkandır. Nesne bu bütünleme süreci zarfında “belirlenebilir bir belirsizlik” (*bestimmbare Unbestimmtheit*) karakteri taşır.⁷⁸ Bir nesneyi var kılan, o nesnenin algısının doksik bir bilinç taşımasıdır. Algı nesneyi *varolan* bir şey diye vaz ettiği ölçüde nesne hakkında “vardır” denebilir. Varlık vaz etme zorunlu olarak belirli bir anlam muhtevasının (*Gehalt*) vaz edilmesidir. Bu anlam algıda hedeflenen ve vaz edilen neliği (*Was*) şu şu özelliklere sahip bir fiziksel şeyin neliği olarak önden çizerek gösterir.⁷⁹ Deneyim akışının safhaları arasında, bu safhaların neyi sundukları açısından bir ahenk bulunması demek en başta vaz edilen varlığın geçerliliğinin deneyim boyunca onaylanması ve kuvvetlenmesi demektir.⁸⁰ Böylece anlam hedeflemede sürekli kendisiyle özdeş kalan bir nesne kat edilmiş olur. Deneyim ahenkli ilerlemediği takdirde ise sunulan nesnenin birliği dağılıp iptal olur; hedeflenen varlığın ya daha önce zannedilenden başka bir varlık olduğu ya da bir illüzyon veya halüsinasyon olduğu ortaya çıkar.

Husserl’de zihnin yöneldiği şey, belirli bağlamsal koşullar sağlandığı takdirde, Brentano’nun bir dönem savunduğu üzere, reel bilince içkin bir varoluş taşımaz, aksine reel bilincin dışında real bir varoluş taşır. Öte yandan, Husserl transandantal bilinci reel bilinçten ayırt edip dışarısı olmayan bir korelatlar alanına eşlediği ölçüde zihnin yöneldiği her aşkın varolan reel değilse de transandantal bir içkinliğe dahil olur. Transandantal içkinliğe dahil olması yönelinenin aşkınlığına ve gerçekliğine hanel getirmez. Bu tehdit içkinliği sadece reel içkinlik diye düşündüğümüzde ortaya çıkar. Fenomenolojinin ana konusunu teşkil eden transandantal

⁷⁶Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 9.

⁷⁷Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 97.

⁷⁸Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 97.

⁷⁹Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 99.

⁸⁰Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 100.

içkinliğin önemi bilinç bağlantılarında yönelimsel olarak beliren her aşkınlığın bu yönüyle transandantal bilinç alanına özü gereği ait olmasından ileri gelir. Üzerinde konuşabileceğimiz tüm nesneler bilinçte *kurulur*. Fakat bunun anlamı nesnelerin bilinç tarafından inşa edilmesi değil, bilince zuhur eden çeşitlilik-içindeki-birliklerden meydana gelmesidir: “‘Dünya’ bilinçte kurulur. Dünya ancak bilinçle ilişkisi içinde ne ise odur.”⁸¹ Gelgelelim dünyanın bilinçte kurulması onun bilincin reel bileşenlerine indirgenmesi anlamına gelmez.

Şey yalnızca *çeşitliliğin birliği* olarak ne ise odur. O halde şeyin varoluşundan kasıt, çeşitlilik aktüel olarak bilinçli olmazsa şeyin var olmaması değildir. Fakat bu varoluş bu çeşitliliğin “imkânıyla” ilişki içindedir. Hiçbir bilimsel yaklaşım bunda bir değişiklik yapmaz. Burada ana kavram imkandır. Boş bir imkân değildir bu; tersine, Kant’ın da zaten kabul etmiş olduğu gibi, aktüel algılarla bir ilişkisi olan bir imkandır. (...) Herhangi bir belirli bilinçle, aktüel algılarla, aktüel anımsamalarla vb. ilişkisi olmaksızın şey sadece belli bir algılayan bilinç için değil, tüm bilinçler için verilmiş olma imkânını kaybeder.⁸²

Husserl var olan her şeyin ancak yönelimsel bir birlik olarak düşünülebileceğini ileri sürer.⁸³ Bilgi ilişkisinde fiziksel şeyin her zaman bilince *görelî* olması ancak bilincin korelatı olarak onun varlığından söz edilebilmesi demektir. Her fiziksel şey *intentio*’lar arasındaki bir dizi bağlantıya gönderme yapar. Buna karşılık, aralarında bağlantılar bulunan tüm *intentio*’lar bilincin *mutlak* varlığından hareketle ortaya çıkar.⁸⁴ Husserl’e göre bilinç “radikal anlamda varlık”tır; “sözcüğün kökten ve hakiki anlamında *vardır*”. Bilinç “varlık diye adlandırılan ve adlandırılabilir olan diğer her şeyin kaynağıdır.”⁸⁵ Bu anlamda kendisi dışındaki her şeyin kökenini teşkil eden bilinci mutlak, diğer tüm varolanları ise bilince görelî diye kabul etmek Husserl’e makul görünür. Var olan her şey ya bilinçtir ya da bilinçte köklenmiştir. Bilinç olarak varlık ile bilinçte köklenen şey olarak varlık arasındaki ilişki rastgele değil, *a priori*’dir.⁸⁶ Özü gereği yönelimsel olan bilincin varoluşu fiili bir gerçekliğin varoluşuna görelî olmamasına ve bu bakımdan zorunlu olmasına karşın, bilince yönelimsel olarak beliren her aşkınlığın ille de fiilen var olması gerekmez. Bu açıdan bakıldığında Husserl’in genellikle kullanmayı tercih ettiği “korelasyon” teriminin yeterince uygun düşmediği söylenebilir. Buna bizzat Husserl’in kendisi dikkati çeker:

Real dünya ile bilinç arasındaki birbirine görelî oluş, kesin konuşmak gerekirse, varoluşsal anlamda bir korelasyon değildir. *Real bir dünyanın varlığı bilincin varlığı karşısında olumsuzdur.*⁸⁷

Dünyanın var olmama ihtimalini hesaba katan evrensel bir kuşku ilkece her zaman düşünülebilir olduğu halde bilinç alanının kendisine özgü varoluşun kesinliği böyle bir kuşku tarafından baştan varsayılır. Bu nedenledir ki “bilincin varlığı ilke gereği iptal edilemezdir (*undurchstreichbar*).”⁸⁸ Real bir fiziksel varolanın imkânı aktüel bir Ben’in onunla ilişkide olmasında yatar. Başka bir deyişle, onu algılayacak aktüel bir Ben fiilen var olmadıkça, fiziksel bir şeyin varlığından söz edilemez. “Ben’in varoluşu [Ich-Existenz] *adeta ilk sırada gelir*” ve tüm fiziksel gerçekliklerin varoluşu ona bağımlı olduğundan zorunludur.⁸⁹ Husserl nezdinde

⁸¹Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 29.

⁸²Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 12.

⁸³Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 21.

⁸⁴Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 27.

⁸⁵Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 70.

⁸⁶Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 71.

⁸⁷Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 79.

⁸⁸Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 111.

⁸⁹Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 114.

bir dünya onu deneyimleyecek bir Ben var olmasaydı da var olabilirdi, demek saçmalıktır. Tamamen belirlenmiş bir dünya ancak ve ancak varolan olarak *bilinebiliyorsa* düşünülebilir.⁹⁰ Bir dünyanın var olabileceği yönündeki beyanın doğruluğu ilkesel bir “temellendirilebilirlik” (*Begründbarkeit*) söz konusu olmadığı takdirde geçerliliğini kaybeder. Böylesi bir temellendirilebilirlik bu dünyayla vaz edici bir ilişkide olan aktüel bir Ben’i varsayar.⁹¹ Bu aktüel Ben bedensel bir özneliğe (*leibliche Subjektivität*) karşılık gelir. “Real bir dünyanın varlığı aynı zamanda yalnızca onun korelatı olan bilgi öznesi bu dünyada bedenlenmiş, insanî bir özneyse düşünülebilir.”⁹² Dahası, yalnızca bilincin bileşenleri bir anlam taşımadan var olabilir. Oysa her aşkın real varolan, her fiziksel şey bir “anlam şekillenışı” olarak belirir. Her anlam şekillenışı ise bir anlam-verme (*Sinngebung*) etkinliğini varsayar.⁹³ Bu etkinlik, verdiği anlamı kanıtlayıp temellendirerek varolanın belli bilinç bağlantıları içinde belirmesini sağlayan bir hedefleme/kastetme etkinliğidir. Bu bilinç bağlantılarını ortadan kaldırdığımızda deneyimde anlam birlikleri olarak tesis edilen fiziksel şeyler de ortadan kalkar:

Aşkın nesnenin anlamı mümkün deneyimden hareketle belirlenir. Bu anlamı çeşitliliğin birliği diye niteleriz. Çeşitliliğin birliği yönelimsel bir birlik, hedeflemenin/kastetmenin birliği, kendisini bilinçte kanıtlayan bir geçerliliktir.⁹⁴

“Fiziksel şey bir kurgu değildir.” Aksine, aşkın varlık *nesnel geçerlilik* demektir ve bu geçerlilik bilinci varsayar. İçerikçe şu veya bu şekilde doldurulmuş bir bilinçtir bu. Bilincin içerikçe doldurulması ise belli bir biçimde akli olarak güdülenmesi yoluyla gerçekleşir. Fiziksel bir varolanın meşru biçimde verilmesi sonsuzca ilerleyen bir deneyim süreci boyunca vuku bulur. Bu sonsuzluk fiziksel şeyin deneyimde verilmesinin asla tamamına eremeyişinden kaynaklanır. “Kendinde var olan” tabirinden kasıt deneyimlenmesi ilkece imkânsız olan değil, tersine deneyimlenebilir olanın asla tamamlanamayan verilmişlerinin sonsuza dek kat edilmesine karşılık gelen Kant’çı düzenleyici bir ideadır. Deneyimlenebilir bir varolanın arkasına onun aslını teşkil eden deneyimlenemez bir kendinde varlık yerleştirmek saçmadır.⁹⁵ Çünkü “yalnızca tezahürler yoluyla verilmiş olmak ve verilmiş olma imkânına sahip olmak aşkın olanın özü gereğidir.”⁹⁶ Genel olarak her real nesne o nesneyi “belirleme” işlevi gören bir düşünen kişiyle ilişkiyi varsayar. Ama nesnenin düşünen kişinin özneliğiyle olan bu temel ilişkisi belirlenen nesne bakımından gizli kalır. “Nesnel bir ele alışı nesneyi real olarak kuran her şey bir bilinç birliğinden meydana gelir ve mümkün veya fiili bir bilinç olmadan düşünülemez.”⁹⁷ Reflektif tavra geçiş ise bize nesnel olan her şeyin sadece bilinçte ve bilinç yoluyla ortaya çıkan bir birlik olduğunu gösterir.

Dış Algı Real Varolanlarla İlgili Tüm Akli İddiaların Nihai Meşruiyet Kaynağıdır

Bilgimizin nesnesiyle uyuşup uyuşmadığı konusunda önden bir karara varabilmemiz için bilme ediminin bilgi nesnesine dolaysız bir erişimi olduğunu kabul etmemiz gerekir. Bu dolaysız erişim sayesinde bilgi nesnesi bilince dışsal bir şekilde konumlandırılmaya son verir. Fakat bu durum nesnenin ona yönelik bir bilgi ortada yok iken de ne ise o olduğu gerçeğini değiştirmez. Bir nesne bilinmese de olduğu şey olmaya devam

⁹⁰Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 137.

⁹¹Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 119.

⁹²Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 132.

⁹³Bkz.: “*Cogitationes*”in kendine özgü muhtevası tüm mümkün varolanlara anlam buyurur. Ve bu anlama anlam-doldurmanın [*Sinnerfüllung*], bu sferdeki belirli bir kanıtlayıcı verilmişliğin imkânı aittir.” Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 19.

⁹⁴Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 30.

⁹⁵Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 30.

⁹⁶Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 33.

⁹⁷Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 35.

eder etmesine ama ona yönelen bir bilinç tarafından bilindiği takdirde bu bilme ilişkisi onu değiştirmez, aksine onun özüyle uyuşum içindedir:

Fiziksel varlık ‘algılanmış’ olmadığında da vardır. Bu şu demektir: O algı, anımsama ve bilme yaşantılarında vaz edilmediğinde dahi vardır. (...) Yine de, aktüel bir bilinçle ilişkide olmak fiziksel şeyin özgü gereğidir. Şey kendisini verilmişlikte ne ise o olarak ve anlamı uyarınca meydana çıkarır.⁹⁸

Daha önce de belirttiğimiz gibi, aşkın real nesnelerin transandantal bilince dışsal olmamaları onlara bilince içkin reel bilinç içerikleri gözüyle bakmamız gerektiği anlamına gelmez. Bu hatanın arkasında, real nesnelerin aşkınlığının bize dolaysızca verilmesinin imkânsız olduğu, bu aşkınlığın olsa olsa bilince içkin reel içeriklerden hareketle yapılan dolaylı bir çıkarımın sonucunda kazanıldığı inancı bulunur.⁹⁹ Böyle bir perspektiften bakınca, bilginin, “kendinde” bir varolanı nasıl kavradığı ilk başta bir bilmece diye görülebilir. Ama bu bilmece görünümü aslında bilincin esas itibarıyla yönelimsel oluşunun, nesnelerin onlara yönelen bilinç edimleriyle özce bağlılığının ve nesneyi “kendinde” bilme iddiasının öznelarası bir gerekçelendirilmeye tabi tutulması gerekliliğinin dikkate alınmamasından doğar.

Husserl’e göre ilkece hiçbir bilincin onunla ilişkiye geçemeyeceği türden bir fiili gerçeklik durumunu saçma olduğundan ötürü elememiz gerekir. Eğer bir şey varsa, varlığı ifade edilebilir ve bu ifadenin doğruluğu temellendirilebilir olmalıdır. Bu şeyin olmaması ise birtakım gerekçelerden hareketle çürütülebilir olmalıdır. Başka bir deyişle, doğruluğun temellendirilmesi bilinçte gerçekleşir. Ne türden nesneler söz konusu olursa olsun, onlara karşılık gelen mümkün bilinç edimleri var olmalıdır ki bu nesneler temsil edilsin, görüye gelsin ve nihai olarak kanıtlanabilecekleri bir şekilde verilsin: “O halde varlık ile bilen bir bilinç olması bakımından varlığı vaz etmenin meşruiyet zeminine sahip mümkün bilinç hiç kuşkusuz ki birbirlerinin korelatıdır.”¹⁰⁰ Öte yandan, fiziksel şeylerin bilinç karşısındaki aşkınlıkları onların bilinci nedensel olarak uyarıp harekete geçiren bir etmen olmalarından kaynaklanmaz. Fiziksel bir şey ile bilinçli algı arasındaki ilişki nedensel değil, yönelimseldir. Bunun bir sonucu olarak fiziksel şeye ait tüm açılar bilince aynı anda görünmez ve şeyin kendisi bilince verildiği belirli açıyı her seferinde aşıyor halde belirir. Dünyanın bilince belirliğini bir gizem olmaktan çıkaran tam da dünyanın bilinçle ilişkisinin nedensel değil, yönelimsel olmasıdır.¹⁰¹

Özetle Husserl için ilkece deneyimlenemez bir kendinde varolana ilişkin kabul çelişiktir. Deneyimlenemez olduğu öne sürülen böylesi bir varolanın esasen hiçbir özelliği yoktur ki ona deneyim temelinde isnat edilemesin ve deneyim bu özelliği ona atfetmeyi meşru kılmasın. “Bir şeyin var olduğu” yolundaki beyan aktüel bilinci ve onunla bağlı güdülenmiş bilinç imkânlarını inkâr ettiğimiz takdirde hiçbir anlam taşımaz.¹⁰² Bununla bağlantılı biçimde Husserl mantıksal olarak mümkün olan ile real olarak mümkün olanı ayırt eder. Güneşle aynı boyutları taşıyan bir elmasın var olma imkânı hiçbir fiili deneyim tarafından güdülenmediğinden ötürü real değil, mantıksaldır. Başka bir deyişle, güneş büyüklüğünde bir elmasın var olma imkânı boştur. Boş imkanları, real imkanlardan ayıran şey tam da deneyim tarafından güdülenmiş olmamalarıdır.¹⁰³ Demek ki fiilen var olan fiziksel bir şeyin gerçekliğinden söz etmenin koşulu bu şeyin deneyimde temellenme imkanına sahip olmasıdır. O halde, az önce söylediğimizi tersinden söylersek, real imkânları mantıksal olanlardan ayırt eden temel nokta bu imkânların deneyim bağlantılarınca güdülenmiş olmalarıdır.¹⁰⁴ Bu

⁹⁸Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 12.

⁹⁹Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 45.

¹⁰⁰Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 54.

¹⁰¹Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 58.

¹⁰²Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 64.

¹⁰³Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 37.

¹⁰⁴Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 61.

güdülenim hattı fiziksel bir şeyin varlığının kabulü için akli bir motif işi görürken, salt mantıksal imkânların ana özelliği ise boş kalmalarıdır. Bir imkânın boş kalmasıyla kastedilen, ona deneyim temelinde bir içerik sağlanamıyor olmasıdır.

Çeşitli biçimlerde verilerek bilince beliriyor olması fiziksel bir şeyin özü gereğidir. Şeyin bilince verilme biçimleri ise sayıca sonsuzdur. Bunun nedeni onu veren edimlerin her zaman kısmi olması ve ona yalnızca belli bir açıdan yaklaşmasıdır. Böylelikle fiziksel bir şey aşamalı biçimde birbirlerini tamamlayan belirlemeler altında belirir. Fiziksel şeye ait bu belirlemelerin birbirlerini tamamlayıp bir bütünlük kurmasını sağlayan ise deneyimin fiziksel şeyi süreklilik arz eden bir birlik olarak sunmasıdır: “Fiziksel bir şey yalnızca deneyimlenmiş ve deneyimlenebilir bir birlik olarak ne ise o olur.”¹⁰⁵ Husserl için “A vardır” önermesi ile “A’nın varlığını kanıtlamaya imkân vardır” önermesi eşdeğerdir. A’nın varlığını kanıtlamanın yolu ise A’yı görüye getiren bir doğruluk deneyiminden geçer: “Olan, görüye getirilebilmelidir; sözcüğün en geniş anlamında her mümkün nesnenin, ona karşılık gelen mümkün bir görüşü vardır.”¹⁰⁶ Bireysel bir nesne onunla ilişkili olan aktüel bir bilinç var olmaksızın var olamaz. Başka bir deyişle, her bireysel nesne bir bilincin fiili varoluşunu zorunlu olarak gerektirir. Dünyanın var olması demek, real olarak mümkün deneyime ait birtakım kuralları fiili bilince buyurması demektir. Dünyanın varoluşu, korelatı olan bilinç bağlantıları içerisinde hem içeriği hem de formu bakımından belli bir düzene göre olurlar.

Dış algı real varolanlarla ilgili tüm akli iddiaların nihai meşruiyet kaynağıdır.¹⁰⁷ Fiziksel şeyler, bu şeyler arasındaki bağlantılar ve yasalılıklar yalnızca deneyim temelinde bilinebilir. Fakat bu durum onların deneyimde mutlak bir kesinlik içinde belirmelerini güvencelemez. Dış algının yönelimsel nesnesini teşkil eden aşkın varolanın bize bazen kanı ve canıyla mevcut halde verilmesi, yani böyle bir varolanın deneyimine ait bir özellik olan “kanı ve canıyla verilmesi” (*Leibhaftigkeit*) bile nesneyle söz konusu dolaysız tanışıklığın tamamen sağlama alındığı anlamına gelmez çünkü bu nesnenin aslında hiç var olmaması (yani bir halüsinasyona karşılık gelmesi) veya ilerleyen deneyim safhalarında olduğundan başka türlü çıkması (yani bir illüzyona denk düşmesi) gayet mümkündür. Bu iki ihtimali de saf dışı bırakan ve fiziksel şeyin varoluşuna ilişkin sağlam bir deneyimsel bilginin temelini oluşturan etmen, varolanın dış algının sürekliliği boyunca kendisini hiç sektirmeden bilince olumlatmasıdır. Demek ki Husserl’in gözünde algıda beliren nesnenin aşkınlık taşıması tek başına onun real olarak var olmasını gerektirmez. Bunun nedeni sadece real olarak var olanın deneyiminde değil, bir illüzyonda veya halüsinasyonda da aynı türden bir aşkınlıktan söz etmenin mümkün olmasıdır. Nasıl ki görülen bir masa algıda belli niteliklere sahip aşkın bir nesne biçiminde beliriyorsa, bir masa illüzyonu veya halüsinasyonu söz konusu olduğunda da beliren nesne aşkınlığından bir şey yitirmez.¹⁰⁸ Gerçek bir masanın deneyimini ayırt eden şey, algı deneyimlerinin birbirleriyle uyumlu sürekliliği boyunca bu masanın kendisiyle özdeş kalmasıdır.

Bu noktadan hareketle Hartmann’ın Husserl eleştirisini konumlandırmayı denediğimizde, Husserl’ce geliştirildiği haliyle yönelimsellik anlayışının, belirli bir deneyim kesitiyle sınırlı kalmamız şartıyla, o deneyim kesitinde verilenin gerçek mi, illüzyon mu yoksa halüsinasyon mu olduğu konusunda bir belirsizlik barındırdığı ve bu belirsizliğin bilincin yönelimselliğinin varolana isabet etmesinin önünde bir engel teşkil ettiğini

¹⁰⁵Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 68.

¹⁰⁶Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 73.

¹⁰⁷Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 84.

¹⁰⁸Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 90. Belirtelim ki Martin Heidegger *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Zaman Kavramının Tarihine Prolegomena) adıyla yayımlanan Marburg derslerinin ilk bölümünü Husserl’in fenomenolojisine ayırır ve orada Husserl’in “bizzat verilmişlik” (*Selbstgegebenheit*) ile “kanı ve canıyla verilmişlik” (*Leibhaftigkeit*) arasında bir ayırım gözettiğine dikkati çeker. Hangi türden olursa olsun, her yönelimsel nesne zihnin ona yönelmişliğinde bir aracı dolayısıyla değil, bizzat verilirken, bir tek *algıda* beliren nesneler kanı ve canıyla verilir. Gelgelelim Heidegger, Husserl’in aksine, algı, halüsinasyon ve illüzyon arasında deneyim muhtevası bakımından bir eşdeğerlik kurulabileceğinden söz etmez. Bkz.: Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1979), 53-54.

söyleyebiliriz. Daha önce gördük ki Hartmann'ın aşkın edimler adını verdiği edimleri niteleyen temel özellik bunların, hangi sınırlı koşul altında olursa olsun, belli bir real varolana mutlaka temas etmemizi garanti etmesidir. Elbette varolanın bilgisini edinmeye dönük böyle kısmi bir objeleştirme sırasında temas ettiğimiz varolanın ne olduğuyla ilgili yanılma ihtimali tümüyle dışarıda bırakılmaz. Zira varolanın varoluşunun aşkın edimler yoluyla kesin bir şekilde yakalanıp kavranması bu varolanın neliğini de kesin bir şekilde bilmeyi şart koşmaz.

Bitirmeden önce Husserl'in yönelim (*Orientierung*) ve bedenli bilinç hakkında söylediklerine kısaca geri dönelim. Ne zaman algının özünü kendiyile özdeş biçimde yakalasak, algılanan nesneyi de orada belli bir tarzda ve belli bir yönelim içinde algılanmış halde buluruz.¹⁰⁹ Beliren şey kendisini bir burada'ya nispetle orada olarak sunar. "Burada" terimi bedenli bilincin hareket noktasını teşkil eder ve ancak ondan itibaren, "orada" bulunan fiziksel bir nesneye yaklaşılabılır, ondan uzaklaşılabılır veya nesne etrafında dönebilir. Bedenli bilincin kazandığı bu yönelim ile deneyim nesnesine ait farklı profillerin belirişi arasında kopmaz bir bağ vardır. Bir masayı fiziksel nesne diye vaz eden her aktüel algıda masanın kendisini bir bütün olarak kavrayıp ona ait açısız deneyimden elde edilmiş kısmi görüyü aşan bir yönelim bileşeni bulunur. Bu nesneyi bir bütün olarak tutan ve görüde verilmiş olandan fazlasını hedefleyen bu yönelim bileşeni değişen profil çeşitliliğinin akışı boyunca farklı açılardan aynı nesnenin deneyimlenmesini sağlar. Bedenli bilincin yönelimi ile kendilerini fiziksel bir şeyin değişken tezahürleri olarak sunan profiller (*Abschattungen*) birbirlerine ayrılamazca bağlıdır. Fakat her ne kadar zuhur eden fiziksel şey ile onun tezahürleri olan profiller arasında böyle güçlü bir aidiyet ilişkisi bulunsu da ikisi birbirlerinden farklı cinslerdendir. Bir nesnenin belirişi ile beliren nesnenin kendisini aynı cinsten varlıklarmış gibi ele almak bir kategori hatasıdır ve öznel profiller ile bu profiller boyunca kendisini gösteren nesnel cismin karıştırılması anlamına gelir.¹¹⁰ Öte yandan, profiller boyunca kendisini göstererek belirmesi fiziksel bir cismi bilincin ta kendisinden ayırt eden bir özelliktir. Çünkü bilincin kendiyile tanışıklığı onu farklı açılardan sonsuz değişik şekilde sunan profiller yoluyla gerçekleşmez. Bilinç bir nesnenin ona zuhur etmesiyle aynı tarzda kendine zuhur etmez.¹¹¹

Sonuç

Şimdiye dek söylediklerimizden hareketle Hartmann-Husserl ilişkisi üzerine birkaç temel belirlemede bulunarak yazımızı sonuçlandıralım:

B1-Husserl sahiden de Hartmann'ın farz ettiği gibi özne olmaksızın fiziksel bir dünyanın varlığından söz edilemeyeceğini düşünmektedir.

B2-Fenomenoloji ilke gereği bilince belirmeyecek bir varolanın var olduğunu iddia etmenin saçma olduğunu ileri sürdüğü ölçüde Hartmann'ın eleştirisini doğrulamaktadır.

B3- Husserl varolanı onun bilinç tarafından nesne kılındığı halinden ayırt etmemektedir.

B4- Halüsinasyonu, illüzyonu ve real varolanı birbirlerinden netlikle ayırt etmek transandantal felsefe için her zaman kolay değildir.

Öte yandan, Hartmann'ın ontolojik yaklaşımının fenomenoloji yakasından bakıldığında kimi zayıf yanları olduğu söylenebilir. Çünkü;

B5- Hartmann varolanın tam belirlenmiş olduğu haliyle öznenin onu objeleştirmesine direndiğini saptarken, varolanın nesne olarak temsil edildiği anda görünen cephesinden fazlasına sahip bir bütün biçiminde

¹⁰⁹Bkz.: "Fiziksel bir şeyi onu herhangi bir yönelim içerisinde, herhangi bir 'cepheden' temsil etmeden temsil edemem..." Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 113.

¹¹⁰Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 102.

¹¹¹Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 105.

deneyimlendiğini görmezden gelir. Husserl'in kısmi görüşü ile salt hedefleme/kastetme arasındaki ayrımını yeterince yakından incelemeyiz. Halbuki fiziksel bir şeyin deneyimine sadece ön yüzü değil, henüz algıda verilmemiş ama verilmesi mümkün diğer yüzlerini de kapsayan bütünselliği de dahildir. Öte yandan, şeyin ön yüzü sahih biçimde fiilen görülenirken, şeyin bütünlüğü ancak bu fiili görüşü tamamlayacak mümkün verilimler ışığında somutluk kazanabilir.

B6- Hartmann'ın "aşkın edimler" adını verdiği edimlerden faydalanarak özne felsefelerini nasıl bertaraf edebileceğini anlamak zordur. Aşkın edimlerin varolanlarla temasını neyin garantilediği ve yönelimsel edimlerden nasıl ayrıldıkları döngüsellik düşmeden açıklanamaz gibi durur. Başka bir deyişle, genel anlamda yönelimsel edimlerden farklı olarak yöneldikleri varolanlara daima isabet eden aşkın edimlerin mevcudiyeti en baştan kabul edilmektedir. Buna göre, Hartmann "aşkın edimler vardır; o halde gerçekliğe temas edebiliriz" argümanı ile "gerçekliğe temas edebiliriz; o halde aşkın edimler vardır" argümanını beraberce öne sürer ve bu da onu döngüsellik götürür.



Hakem Değerlendirmesi	Dış bağımsız.
Teşekkür	Her ne kadar hepsini dikkate alamamış olsam da getirdiği değerli öneriler ve eleştirilerden ötürü Eylem Hacımuratoğlu'na teşekkür ederim.
Çıkar Çatışması	Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek	Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer Review	Externally peer-reviewed.
Acknowledgement	Although I could not take all of them into consideration, I would like to thank Eylem Hacımuratoğlu for her valuable suggestions and criticisms.
Conflict of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author declared that this study has received no financial support.

Yazar Bilgileri	Çağlar Koç
Author Details	¹ İstanbul Topkapı Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye 0000-0002-6733-6620 caglarlarkoc@topkapi.edu.tr

Kaynakça | References

- Spiegelberg, Herbert. *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. Volume 1, Second Edition, The Hague: Martinus Nijhoff, 1965.
- Hartmann, Nicolai. *zur Grundlegung der Ontologie*. vierte Auflage, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1965.
- Husserl, Edmund. *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, Hrsg. von Robin D. Rollinger & Rochus Rowa. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003.
- Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hrsg. von Karl Schuhmann, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
- Husserl, Edmund. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. I. Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hrsg. von Ursula Panzer, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984.
- Meillassaux, Quentin. *Sonluluğun Sonrası. Olumsuzluğun Zorunluluğu Üzerine Deneme*. Çev. Kağan Kahveci, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Peterson, Keith R. "Nicolai Hartmann and Recent Realisms", *Axiomathes*, 27 (2017), 161-174. <https://doi.org/10.1007/s10516-016-9313-3>
- Hacımuratoğlu, Eylem. "Fenomenoloji Transandantal olmak zorunda mı?" *Felsefe Arkivi – Archives of Philosophy*, 61(2024), 1-23. <https://doi.org/10.26650/arcp.1413766>
- Heidegger, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1979.

