

HUSSERL'DE ÖZNEELLİK VE DENEYİM

[Subjectivity and Experience in Husserl]

Gülşah NAMLI TÜRKMEN

Yard. Doç Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi
gulsahnamli@yahoo.com

ÖZET

Bu yazının temel amacı, statik fenomenoloji içerisinde kalarak, Husserl düşüncesini oluşturan bazı temel kavramları incelemek ve düşünürün özgün yaklaşımını yakalamaktır. Yazının daha dolaylı amacı, Husserl fenomenolojisinin, genellikle sunulan aksine, bir zihin felsefesi, algı teorisi ya da tartışmalı bir idealizmden daha fazlası olduğunu ortaya çıkarmaktır. Buna ek olarak, Husserl'i kendisinden önce gelen filozoflarla kıyaslayarak okumak kadar kendisinden sonra gelen filozofların Husserl yorumlarından öğrenmenin de düşünürü anlamayı zorlaştırdığı fikri yazının arka planını oluşturmaktadır. Açık ki Husserl radikal bir dünya deneyimi ve öznellik anlayışına sahiptir. Husserl bu radikal öznellik anlayışı ile deneyimi, metafizik ve insan-merkezci bir anlayışın sınırlarına hapsolmeden anlamaktadır. Yani Husserl bir taraftan ego'yu somut bir ego olarak incelemiş diğer taraftan da ontolojik bir dünya ve insan anlatısı ileri sürmekten kaçınabilmiştir. Elbette bu Husserl'in temel başarısıdır ve bu Husserl'in, bilinci, halihazırda bilim, felsefe ve diğer tüm başarılarına sevk eden kökensel anlamı ile birlikte ele almasına dayanır. Bu bağlamda, bahsettiğimiz dolaylı amacı da hatırlarsak, bu yazıda bilincin anlam verici aktivitesi, dünyayı anlamlandırma süreçleri ve bunun nasıllığı olarak okunmamaktadır. Amacımız, Husserl'in bilincin yaşantısına neden nüfuz etmeye çalıştığını ve aslında neyi ortaya çıkarmaya çalıştığını görmektir.

Anahtar Sözcükler: Epokhe, aşkınlık, ego, apaçıklık, görü

ABSTRACT

Basic aim of this paper, is to study, remaining within static phenomenology, some basic concepts which constitute Husserl's thought and to catch sight of thinker's original approach. More indirect aim of this paper is to expose that Husserl's phenomenology, against what is usually rendered, is

more than a philosophy of mind, a theory of perception and a controversial idealism. Moreover, in the background of this paper, there is the idea that it becomes difficult to understand Husserl reading him by comparing him with his predecessors or by learning him from the interpretations of his successors. It is obvious that Husserl has a radical understanding of world-experience and subjectivity. Husserl, with this radical understanding of subjectivity, grasps experience without being imprisoned to the boundaries of metaphysical and human-centered comprehension. In other words, on the one hand, Husserl has studied ego as it is concrete, on the other hand, he could avoid presenting an ontological narration of world and human being. Certainly, this is Husserl's main achievement and this relies on the fact that Husserl considers consciousness with its ordinary meaning which already impels consciousness to all of its accomplishments such as science, philosophy, etc. In this respect, recalling our indirect aim, in this paper, the meaning giving activity of consciousness is not to be read in terms of processes of making-meaningful of the world and how of these processes. Our aim is to see why Husserl enters the life of consciousness and what he tries to uncover originally.

Keywords: Epokhe, transcendence, ego, evidence, intuition

Fenomenolojiye yönelik akla gelen ilk şeylerden biri Husserl'in varsayımsız başlangıç fikrine yaptığı vurgudur. Elbette başlangıç sorusu tüm felsefenin, özellikle Alman İdealizmi dikkate alınırca, Alman düşüncesinin temel mevzularından biridir. Husserl'in bu temel soruya yaklaşımı, Barbaras'ın da belirttiği gibi düşünürün epokhe anlayışında karşımıza çıkar. Bununla birlikte, Barbaras, epokhe'nin gerekçelendirilmemişliğine vurgu yaparak burada bir sorun ya da ikilem görür: "başlamak için zaten başlamış olmak gerekir; eğer zaten başlamamışsak, hiçbir zaman başlayamayız. Başlangıcın özü, düşüncenin ve sorgulamanın başlangıcı gibi kendini varsaymak ve kendinden türemektir. Sadece *epokhe* giriminde bulunulduğunda, dünya ile bir mesafe alındığında, başlangıç haklı gösterilir, dolayısıyla dünya bir sorunsal olarak ortaya çıkar. Azımsanmayacak biçimde gerçek bir problem söz konusudur; zira bu, felsefenin kendi olanaklığının özünü, felsefe öncesi bir yaşamdan doğuşunu kavrayamadığı anlamına gelir".(Barbaras, 2010, s.19) Barbaras başlangıcın başlangıç olarak kendisine nüfuz edilemeyeceğini, dolayısıyla epokhe yapılırsa bile her

zaman bir varsayımın kalacağını söylemek istemektedir. Bununla birlikte, bu eleştirinin içerdiği fikrin Husserl'in aşkınsal öznelik anlayışına dair, çağdaş Fransız düşünürlerinin genel yaklaşımının izlerini taşıdığı ve fenomenolojinin temel esaslarına çok da uygun olmadığı söylenebilir. Bu eleştiriye bir yanıt olarak şu sorulabilir: başlangıcın haklı olup olmadığını sorma hakkımız var mıdır? Bu noktada, Heidegger'in *Schelling* derslerinin başında söyledikleri aklımıza gelir: "Felsefenin gerekli olduğu ve niçin gerekli olduğu asla ispat edilemez. İspat etmeye yönelik her girişim halihazırda felsefeyi yanlış anlar. Fakat aynı nedenle, felsefenin gereksiz olduğunu, ondan zamanla kurtulmak gerektiğini ya da onu en başta engellemek gerektiğini göstermek de imkansızdır".(Heidegger, 1985, s. 10) Heidegger, her ne kadar Husserl fenomenolojisinden uzaklaşmış olsa da, bir konuda her zaman Husserl'in öğrencisi kalmaya devam etmiştir: mümkün olanın bilimi aktüel olanın biliminden her zaman önce gelir. Açık ki başlangıca dair eleştirel soru Fransız felsefi tavrıyla aktüellik cephesinden sorulmakta ve bu soru fenomenolojinin kastettiği anlamda düşüncenin 'ciddiyetini' kavrayamamaktadır. Öyleyse, beni 'epokhe' yapmaya iten nedir sorusu fenomenolojik olarak anlamsızdır. Husserl'e göre daha iyi bir insan olmak için ya da kapsayıcı bir sistem oluşturmak için epokhe yapmıyorum. Diğer insanlara görmedikleri bir boyutu göstermek, yaşamlarını anlamlı kılmak için de epokhe yapmıyorum. Epokhe yapıyorum çünkü dünyanın varlığı benim varlığımı dolayısızca varsayıyor; dünya, sadece hakkında konuşulacak, anlaşılacak bir şey değil çünkü tüm bunları zaten 'Ben' icra ediyorum. Düşünebiliyor olmam her durumda varlığımı sorgulamamı, görüneni görüldüğü biçimiyle dikkate almamı bir imkan olarak açık tutuyor.

Descartes'ın 'düşünüyorum'undan 'varım'ın çıkmayacağını hepimiz biliyoruz. Ama öyle görünüyor ki Husserl'e göre düşünüyor ya da algılıyor olmamdan varoluşum en azından bir problem haline geliyor. Öte yandan, yönelimselliğin en temel anlamı gereği, algılıyor olmam kadar açık bir şey varsa o da bu algının algılanan bir şeyin algısı olmasıdır. Dolayısıyla, Ben'in varoluş problemi, dünyayla karşılaşma problemidir. Husserl'e göre bu karşılaşma problemi doğal tavırda bile kendini gösteren bir uyanıklık hali ile başlar. Bu anlamda "uyanık yaşam dünyanın farkında olmak, sürekli ve doğrudan dünyanın ve dünyanın *içinde* yaşıyor olarak kendinin 'bilincinde' olmak, dünyanın ontik kesinliğini gerçekten deneyimlemek ve gerçekten meydana getirmektir". (Husserl, 1970, s. 142) Çünkü insan ilgili bir varlıktır; planlar yapar, amaçları ve istekleri vardır. İlk eldeki yönelimde bile bir uyanıklık, bir dikkatlilik kendini gösterir. Aslında tam da bu yüzden epokhe doğaldır. En basit ve sıradan haliyle bir şeylerle ilgilenirken ve uğraşırken bile dünyanın kalanını paranteze

alıyorumdur. Ya da bir şey hakkında konuştuğumda aynı şekilde her şeyi geri dönmek üzere paranteze aldığım açıktır. Husserl, *Kriz*'de bu durumu şöyle açıklar: “alışık olduğumuz ilgilerimizi gerçekleştirdiğimizde, (yaptığımız işin tamamlanmasında) meşgul olduğumuz aktiviteye daldığımızda, öteki yaşam-ilgilerimize dair, bunlar hala varolsa ve hala bizim bile olsa, bir epoche halini varsayarız”. (Husserl, 1970, s.136) Nasıl ki her meşguliyetin kendine özgü bir zamanı (Berufszeit) varsa, filozofun ya da fenomenoloğun epokhesi de kendine ait bir zamanda gerçekleşir ve tıpkı diğer durumlardaki gibi geri kalan varolanı yok saymadan ilgisini özel bir alışkanlığa dönüştürerek çalışır. Bu anlamda epokhe elbette gündelik epokhelerden farklıdır ama yine de doğallığı açıktır. Başka bir deyişle, fenomenoloğun ya da filozofun epokhe'si de yüzeyden doğar, bu anlamda doğal bir imkandır ama diğerlerinden farklı biçimde, tam da yüzeyde *kalabilmeyi* deneyimlediği ölçüde derindir. Bu metafizik anlamda bir ötede olma ya da derinlik değil, fenomenolojik anlamda bir yüzey-de olma demektir.

Öyleyse, sıradan ve naif bilinç doğal tavırda kendini algılar, öteki insanı algılar, şeylerle ilgilenir, kendine bir dünya görüşü oluşturur; hedef-odaklıdır, fikirler edinir, iç-sorgulamalar yapar ve bir takım ontik geçerlilikler elde eder. Toplumsal ve öznelarası varoluş bu inşa edilmiş benliği destekler ve aslında yüzeyden soyutlar. Böylece inşa edilmiş benlik kendini ve diğer şeyleri zaten var kabul etmeyi öğrenir, yani Husserlci anlamda söylersek natüralizmin sınırlarında belirlenmiş olur. Buradaki ontik geçerlilikler evrenseldir çünkü bilimsel ve objektif zaman-mekan anlayışıyla koordinatlar çoktan çizilmiştir. Bütün bunlar yüzeyde olur, hepsi ön-verilmiş olanı yani yaşam-dünyasını varsayar ama yine de bu hergünkü ilgiler bağlamında 'yüzeysel' olunmamak adına inşa edilen deneyim dünyası aslında sadece naiftir. Husserl'e göre modern anlamda akıllı ya da rasyonel derken kastedilen şey varolanı güvenceye almaya yönelik, olabilecek olanı tahmin etmeye dayalı bilimsel bir akıllılık ve nesnelliktir. Üstelik bu anlamda bir nesnellüğün kökeni hiç kimse tarafından sorgulanmamıştır.

Bilindiği gibi, Husserl'e göre bu durum modern dünyanın içinde bulunduğu krize işaret eder. Bu krizin nedeni sadece pozitif bilimlerin temelsizliği değil, bu çerçevede oluşturulan deneyim dünyasının insan varoluşunun temel sorusuna cevap verememesidir. Husserl bilimin insanlığın refah düzeyini artırdığını ve bu bağlamda insanlığı körleştirdiğini söyler ve henüz *Kriz*'in en başında bilimin bu biçiminin varoluş sorusu karşısındaki yetersizliğine işaret eder: “yaşamsal bir ihtiyaç duyduğumuzda bu bilimin bize söyleyecek hiçbir şeyi olmadığı söyleniyor. Bu bilim ilkece,

yaşadığımız mutsuz zamanlarda en uğursuz karmaşıklıklara bırakılan insanın en hararetli sorularını açıkça reddediyor: insan varoluşunun bütününün anlamı ya da anlamsızlığı soruları”. (Husserl, 1970, s.6) Belirttiğimiz gibi bu sorun dünyayla karşılaşma sorunudur; doğal tavırda karşımıza çıkan ilginin başka nasıl yönlendirilebileceği sorunudur. Husserl örneğin Hegel gibi, algının soyut bir başlangıç olduğunu söyleyerek işe başlayamazdı çünkü algının soyut bir başlangıç noktası olduğunu söylemenin kendisi çok soyut bir başlangıç olurdu. Öyleyse, nesne karşımda ve ben nesneyi anlıyor değilim. Nesnenin bilgisiyle kendim varoluyor ve nesnenin anlaşılabilirliği ile kendiliğimi anlamlı hale getiriyor da değilim. Tüm bunlar halihazırda bir şüpheyi varsayar ki tüm modern felsefe ve klasik Alman felsefesi Descartes’ın şekillendirdiği bu şüphe etrafında biçimlenmiştir. Bununla birlikte, Descartesçı şüphe Alman idealistlerini etkilediği gibi etkilemez Husserl’i. Alman idealistlerinin ve Kant’ın yaptığı gibi şüphe duyduğumuz şey karşısında kendiliği anlamlı kılma çabası anlamlıdır ama yine de kendimizi varsaymayı gerektirir. Oysa Husserl’e göre Descartes’ın şüphesine kendi varlığım da, ‘Ben’ de dahil edilmelidir. Kısaca Husserl gerçek olandan şüphe duymaz, ama *gerçekten* şüphe duyar. Levinas’ın belirttiği gibi bu şüphe Pyrrhoncu (éphectique) bir şüpedir. (Levinas, 2016, s.189)

Bununla birlikte, Husserl’e göre, epokhe varolanın varlığını reddetmek ya da yoksaymak değil, buradaki varlık iddiasını ciddiye alıp çalışmaktır. Eğer epokhe varolanın varlığını yoksaymaya gerek duymadan varoluşa dair yargıyı askıya almak demekse bu tüm varlık belirlemelerinden önceki bir noktaya işaret eder. Dolayısıyla, Husserl’in varolandan ya da gerçek olandan aslında şüphe duymadan yine de gerçekten şüphe duyması varolandan şüphe duyma hakkını kendinde görmemesi demektir. Tam da bu noktada, yukarıda belirttiğimiz gibi, ‘Ben’in de evrensel şüpheyeye dahil edilme gerekliliği kendini gösterir. *Kriz*’de Husserl Descartesçı epokheye karşı eleştirel tutumunu bu yönde açıkça ortaya koyar: “Epokhe (felsefe yapan kişi olarak), bana ön-verili olan her şeyin toplamı ile ve bu nedenle sadece bedenleri bakımından değil, tüm insanları kapsayan bütün dünyayla ilgili değil mi? Böylece epokhe dünyayı doğal sahiplenmemde kendim için geçerli olduğum gibi *bütün* bir insan olarak benle ilgili değil mi?”. (Husserl, 1970, s. 79) Descartes’ın Kartezyen şüphedeki radikalliği sürdürememesinin nedeni öyleyse ruhun ya da ‘Ben’in bir artakalan olarak kalması, epokhe’ye dahil edilmemesidir. Dolayısıyla, “bu ego’nun müthiş keşfi ve bütün kazanımı saçma bir yanlış inşa ile tüm değerini kaybeder: en az beden kadar bir ‘fenomen’ olmadıkça, ‘parantez’ içinde bir ‘ruh’ olarak olmadıkça, arı bir ruhun epokhe içinde hiçbir anlamı yoktur”. (Husserl, 1970, s.80) Bu nokta Husserl’in Descartes ile ilişkisinin ilk boyutu. Bu ilişkinin

diğer bir boyutu ise elbette Husserl'in Descartes'ın Kartezyen şüphe sonucunda ulaştığı cogitationes'in kesinliği fikrini sahiplenmesi. Bu noktada Husserl cogitatio'nun verilmişliğine vurgu yapar. Buna göre, “*her zihinsel yaşantı ve her tür yaşantı-gerçekleşir gerçekleşemez-saf bir görmenin ve kavramanın nesnesi yapılabilir ve bu görmede yaşantı saltık verilmişliktir. O, varlığından şüphelenmenin hiçbir anlam taşımadığı, bir varolan olarak, bir orada-duran olarak verilmiştir*”. (Husserl, 2012, s.25) Yani görüyor ve algılıyor olmamdan şüphe duyamam. Bu alan kesin verililiğinde ‘Ben’dir. Öyleyse Husserl bir taraftan ‘Ben’in evrensel bir epokhe’ye tabi tutulması gerektiğini söylerken diğer taraftan ‘Ben’in kesinliğinden asla şüphe duyamayacağımızı onaylar. Yani doğal deneyimde varolanla karşılaşmasında ‘Ben’i tüm varolanlarla birlikte paranteze alırken yine de ‘Ben’ den vazgeçmeyebiliyorum. Paranteze alınan Ben’in psikolojik ben, indirgeme sonucu ulaşılan Ben’in aşkınsal ben olduğunu söylemek durumu anlamamızı pek kolaylaştırılmaz. Çünkü Husserl’in amacı doğal tavrı tamamen saf dışı bırakıp bir Ben analizi gerçekleştirmek değildir. Aksine indirgeme sürecinde de hala doğal yaşantıma ve şeyleri deneyimlemeye devam ediyorum aksi takdirde deneyim olmazdı. Yani indirgeme ile dünyanın ‘dışına’ çıkmıyorum. Hala ‘Ben’ deneyimliyorum, ‘Ben’ buradayım ama söz konusu olan bir içerisi-dışarısı bağlamı değil. Öyleyse şu an için basitçe şu soruyu sormuş oluyoruz: Husserl nasıl hem indirgeme sonucu ulaşılan ego’nun Descartesçı biçimde bir arta-kalan olmadığını söyleyip hem de hala Descartesçı kesinlik anlayışını cogitationes’in verililiği biçiminde muhafaza ediyor? Yani Husserl aynı anda nasıl hem Descartes’ın en temel sezgisini yani ego’nun realitesini reddedip hem de ego’nun önceliği fikrini savunabiliyor? Belki de Husserl’in *Kartezyen Meditasyonlar*’da söylediği gibi, Descartes’ı takip ederken kendimizi böyle bir uçurumun kenarında buluruz ki bu noktada “sakince ve emin adımlarda ilerlemek felsefi açıdan ölüm kalım meselesidir”. (Husserl, 1960, s.23) Öyle sanıyorum ki bu ölüm kalım anı tam da Husserl felsefesinin başladığı ana tekabül eder.

Husserl *Kriz*’de Descartes’ı eleştirdiği bölümde, bu noktaya açıklık getirmeye çalışır: “ego dünyanın bir arta-kalanı değil, aksine mutlak ve zorunlu olarak ileri sürülendir; ve bu sadece epokhe ile, sadece *bütün* dünya-geçerliliklerinin ‘paranteze alınmasıyla’ mümkün olur; hatta o mümkün kılınan tek ileri sürmedir”. (Husserl, 1970, s.79) Husserl’e göre, varolanların beni aldatıyor olma ihtimaline karşı Ben’in kendini anlamaya çalışması bile epokhe ile paranteze alınmalıdır. Dolayısıyla Ben dahil her şey paranteze alınmalıdır derken bu noktada haklıdır. Bununla birlikte, tüm bu şüphe girişiminin kendisinin bir girişim olarak daha derin bir anlamı olmalıdır. Doğal deneyimde bir şeyin var olduğunu söylediğimde kastettiğim o şeyin ‘mevcut’ olduğu ya da ‘orada

olduğu'dur. Bununla birlikte, Husserl'in *Düşünceler I* de belirttiği gibi, bir şeyin varlığından hem şüphe duyup hem de doğal tezin sınırları içinde onun orada olduğunu söyleyemem. Bilinç bu iki edimi aynı anda gerçekleştiremez. Başka bir deyişle, "bir ve aynı varlık niteliği hakkında aynı anda hem şüphe duyup hem de emin olamayız". (Husserl, 1969, s.108) Kısaca, bir şeyle hem orada-olması bakımından doğal olarak karşılaşp hem de varlığını reddemem çünkü o şeyle karşılaşmam zaten anlam zeminini çoktan açmıştır. Tam da bu nedenle Husserl şüpheyeye şüphe etme 'girişimi' olması bakımından vurgu yapar. Aslında şüphe edilemeyecek bir şey karşısında kendimi içinde bulduğum sorgulama durumu şüphe etme girişiminden başka bir şey değildir ki bu girişim girişim olarak 'kaldıkça' gerçekten şüphe ediyor olduğumu gösterir. Dolayısıyla Descartes'ın yaptığı gibi dünyanın varlığından şüphe duymak felsefî bir naiflik olacaktır. Bunun yerine kendimi şüphe duyma edimi içinde ama yine de varolanların kesin oradallığı ile bulmaktayım. Bu durumda söz konusu olan varolanların yok sayılması değil, doğal varlık tezinin bir modifikasyona uğramasıdır. Bu durum doğal teze dayalı hiçbir yargıda bulunmamayı gerektirir ve kendimi de bu sorun karşısında artık Descartes'ın yaptığı gibi, temellendirilmesi gereken bir şey olarak ileri sürme hakkım yoktur çünkü bir şüphe *girişimi* olarak epokhe ile dünyanın ontik geçerliliğini olası olması bakımından özselleretiren, bilincin halihazırda zaten ileri sürülmüş olmasıdır.

Bildiğimiz gibi *Düşünceler I* ego'nun ya da bilincin mutlak varlığı konusu etrafında şekillenir. Şu ana kadar söylediğimiz, mutlak varlığın yani bilincin bir başlangıç imkanı ve sorusu olarak kendi içinden yani adeta kendi doğal Ben'ini bölerek ortaya çıktığı ve böylelikle dünyanın özsel yapısı ile anlayan-varlık korelasyonunun sağlanabileceği yönünde. Yani varolanın varlığını reddetmek zorunda kalmadan ya da skeptik olmadan varlığı askıya alabiliyorum çünkü bilebiliyor ve anlayabiliyor olmam, aşkın varlığın bilince görelî olmasını onaylıyor. Şeylerin varoluşuna kayıtsız kalabiliyorum çünkü bir şeyin varolup olmaması bilginin temel iddiasını yani geçerlilik iddiasını etkilemiyor. Daha da ilginç, eğer varolanların varlığı bilince görelî olmasaydı bilebiliyor olmazdım çünkü halihazırda ortada bilgiyi geçerli kılacak bir ilişkisellik olmazdı. Örneğin şu masanın, natüralizmin varsaydığı gibi, zamanda ve mekanda varoluşunun benden bağımsız bir anlamı olsaydı ona dair asla bir bilginim olmazdı. Husserl'e göre doğalcılığın en büyük hatası bir şeyin tekliğinde varoluşu ile ilgili belli bir iddiada bulunmasıdır. Psikolojizm ise bu iddiayı temel alarak çalışır ve şeylerin görünmelerinin zemini olan bilinci veya egoyu fiziksel şeylerden biriymiş gibi ele alır ve onların arasına yerleştirir. Elbette bu tekil varoluş iddiası bilinç de dahil tek tek şeylerin yan yana olduklarının varsayıldığı bir kurgudur. Oysa ki "fenomenoloji için tekil olan, sonsuza değin *ἄπειρον*

dur”. (Husserl, 2007, s.43) Doğalcılığın tek tek şeylerin varoluşuna dair hazır cevabı yani şeylerin tözsel bir özdeşliği olduğu yönündeki iddiası ve buradan hareketle çalışması tam da problemin üzerini örttüğü noktadır. Çünkü doğalcılık aynı zamanda şeylerin doğasının görünme olduğunu da kabul eder ama bu durumda hala asıl problemin bir şeyin veya şeyler toplamının varoluşu değil, *bir* şeyin bu görünmede özdeş kalabiliyor olması olduğunu görmez. Fenomenoloji için ‘tek’ bir şey bilinemez kalır çünkü bilgi zaten bir şeyin görünüşünde özdeş kalıyor olmasında yatan sorunsalın adıdır. Bilgi bu anlamda aşkınlıktan ayrı düşünülemediği için bilinç de her zaman bir şeyin bilincidir.

Yine de doğal tavır başlangıç noktamızdır. Husserl bilimsel ya da bilim-öncesi geçerlilikleri reddetmez. Daha da ilginç bu düzeydeki naif tavrın felsefi bakışa evrilmesinin kökenini de yine burada görür. Beni şeylerin varlığını askıya almaya iten yani bir şüphe girişimini meşru kılan şeylerin varlığının bilince göreliliği olmasıdır. Buradaki görelilik iki anlama gelir: ilk olarak bir şeyin perspektival biçimde görünmeye mahkum olması ki bu tam da onu orada-kılan şeydir—diğeri ise perspektival görünüyor olmasına rağmen yine de görünüyor olmasıdır. Bu, geniş analiziyle *Düşünceler I*’de karşılaştığımız aşkın algı ve içkin algı arasındaki ayrıma karşılık gelir. Yani şuradaki masa sürekli yeni biçimlerde görünüyor, her defasında değişik bir açıdan karşıma çıkıyor ama onun görünüyor olması her durumda benim için bir kesinlik içeriyor. Aşkın algı her zaman perspektiflere sahipken içkin algıda perspektiflerle karşılaşmıyorum. Algılanan şey algılandığı gibi verili oluyor. Aşkın algıda algılanan şey sürekli değişirken aslında algılanana odaklanıyorum. İçkin algıda ise aşkınlığın henüz hiç problem olmazken varsaydığı çokluğun tam da içkinlik devreye girdiğinde kendini gösterdiği, yenilendiği ve sağlama alındığı ve böylece Ben’in olaya çoktan dahil olduğu anlaşılıyor. Daha da önemlisi ve bunla bağlantılı olarak, içkinlikte, aşkın olanın ya da görünenin görünürken kendisi ile birlikte ‘asıl’ iddiasını yani görünmesini, olabilme imkanını gösterdiğini de görüyorum. Başka bir deyişle, Husserl’in *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*’te söylediği gibi, “aşkın varlığını ve ona ulaşabilmeyi sorgulasam da, aşkın olanla kurulan bu bilgi ilişkisi yine de saf fenomende kavranabilen bir şeye sahiptir. Aşkın olanla bağlantılı olmak, hangi anlamda anlaşılırsa anlaşılınsın, fenomenin bir iç özneliğidir”.(Husserl, 2012, s.38) Bilinçte görünüş ve varlık örtüşmekte ve bilinç karşılaştığı şeyin en temel iddiasını yani varlık tarzını tam da o şeye aidiyetinde görmektedir. Öyleyse, bilincin içkinliğinde sadece bilincin nasıl kendi dışına çıktığı değil de, bu kendi dışına çıkmanın anlamı tam da bir ilişki olması bakımından verili hale gelmektedir. (Husserl, 2012, s.39) Görünen perspektival görüldüğü için ve bu onun varlık tarzı

olduğu için ki ancak bu şekilde varlık-olmama aşkın varlığa ait olabilir—bilinç bu anlamı içkinliğin kesinliğinde onayladıkça ve ‘gördükçe’ aslında görüneni, görünüşü itibariyle, olma ya da olmama imkanı olarak kastetmek zorunda oluşunu, aşkınla ilişkide olmak suretiyle varolduğunu da kesin verililiğinde görür. Böylelikle, Husserl Descartes’ın eksik bıraktığı noktayı tamamlamak adına aslında şunu söylemiş olur: zaten çok emin olduğum için şüphe duyuyorum ve tam da bu nedenle kendimi de bu şüpheyeye dahil edebiliyorum. Bu Husserl’in *Kriz*’de, “epokhe ciddi biçimde *olmalı* ve etkide *kalmalıdır*” (Husserl, 1970, s.79) derken kastettiği şey gibi görünür.

Öyleyse Husserl’e göre, aşkınlık varlığın salt görünüş olmasıdır. Husserl öznel bir idealizme düşmez çünkü amacı, varlığı görünüşe indirgemek değil, görünüşte yatan anlamı varlığa aidiyetinde görmektir. Başka bir deyişle amaç, aşkınlığın kurulması, inşa edilmesidir. Bununla birlikte, bu ben-merkezli bir inşa değildir. Aksine aşkınlığın inşası, ego’nun da sürekli aşkınlaşması veya dışsallaşması ile anlaşılmalıdır. Bu bağlamda, Husserl’e göre, ben-merkezli olmaktan çok Ben’in ya da Ego’nun ikiye bölünmesi söz konusudur veya *Kartezyen Meditasyonlar*’da belirtildiği gibi, eğer doğal tavrındaki ego çıkar gözetlen bir ego ise, ”fenomenolojik olarak dönüşmüş—ve böyle dönüşmüşken sürekli olarak korunmuş—tavır *Ego’nun bölünmesinden* ibarettir: burada fenomenolojik Ego kendini, naif çıkar gözetlen Ego’nun üstünde, ‘*çıkarmaz seyirci*’ olarak kurar”. (Husserl, 1960, s.35) Burada Husserl’in Ego’ya dair, ‘çıkarmaz seyirci’ betimlemesinden daha önemli olan, Ego’nun bir yarık olduğunu söylemesidir. Açıkça anlaşılabilceği gibi, bu yarık ya da ikilik doğrudan aşkın algı-içkin algı ikiliğine karşılık gelmez. Bu yarık, aşkın algının içkin algıya ait olduğu durumda yani aslında içkinlikte ortaya çıkar. Bu noktada yönelimselliğin temel iddiasını hatırlamamız gerekir. Buna göre algılanan algılanıyor olmasıyla birlikte ele alınmalıdır. Yönelimsellik nesne ve özne korelasyonunun yapısallığıdır. Bu bağlamda, yukarıda bahsettiğimiz aşkın algı ve içkin algı ayrımı yönelimselliğin iki farklı yüzüne işaret etmektedir. Aşkın algıda yönelimsel yapıya *nesneyi* gören özne tarafından bakılmaktadır. Buna göre, daha önce belirttiğimiz gibi, nesne belli perspektifler, oryantasyonlar dahilinde belli profillerde, silüetlerle (*Abschattung*) görünür yani mekanda açılmaları zaten aşkın olması mekânsal bir şey olması demektir. Yönelimsel yapıya *özne* tarafından görünen nesne açısından baktığımızda ise perspektiflerin olmadığını görürüz. Nesnenin olduğu gibi verili olması demektir bu. Husserl’in sözlerine başvurursak, “Silüetlerle görünme (*Abschattung*) bir deneyimdir. Fakat deneyim sadece deneyim olarak mümkündür ve mekânsal değildir. Silüetlerle görünen ise ilkece sadece mekânsal olarak mümkündür (gerçekten de özünde mekânsaldır) fakat deneyim olarak mümkün değildir”.

(Husserl, 1969, s.132) Yani nesne mekânsal olduğu için görünürken, görünüşün kendisi ya da bilinç görünmez çünkü mekânsal değildir. Buna göre, ilk olarak şu sonucu çıkarabiliriz: nesne, bilincin gerçek bir parçası değildir. Kendini bilince perspektifleriyle sunar. Bununla birlikte, “deneyim kendini sunmaz”. (Husserl, 1969, s.139) Deneyim mutlak verililiktir. Kısaca algı ya da ‘Ben’, hali hazırda ikiye bölünmüşken varlık da iki farklı verili olma biçimi olarak—yönelimsel varlık ve mutlak varlık olarak— ikiye bölünmüş olur ve esas soru bu ikiliğin nasıl bir korelasyon içerdiğidir.

Doğal tavırda nesnenin kendinde bir varoluşa sahip olduğunu varsayma nedenim görünme biçiminin perspektival olması ya da Husserl’in *Abschattung* (adumbration) terimiyle kastettiği gibi gölgeleriyle verili olmasıdır. Husserl’in *Fenomenolojinin Temel Problemleri*’nde belirttiği gibi, burada dikkat çeken durum, şeylerin kendinde varlığının verili olmaması değil, mutlak bir şekilde verili olmamasıdır. (Husserl, 2006, s.37) Dolayısıyla, doğal veya aşkın deneyimde nesnenin varoluşu bir varsayımdır çünkü bir nesnenin mekanda olması onun deneyimde sürekli olarak yeniden görünmesini gerektirir. Bu, insan algısı olmazsa hiçbir şeyin olmayacağı anlamına gelmez aksine en temel anlamıyla şeylerin varlığı yönelimsel olduğu yani ‘görünme’ olduğu için şeylerin kendinde nasılsa öyle görünme ihtimali vardır. Bir şeyin gerçekten olduğunu söylediğimde onun gerçekliğinin onaylanabileceğini de söylemiş olurum ki bu durumda benim için önemli olan, şeyin gerçekliği değil şeyin olduğu şey olmasının geçerliliğinin benim için apaçık olmasıdır. Öyleyse, “deneyimlenen her şey bizatihi, saf bilinç olarak bilinçte belirli normatif bir düzenleme için bir *indeks*’tir”. (Husserl, 2006, s.78) Başka bir deyişle, aşkın olan her durumda saf bilincin, düzenlenme ve bir araya getirilmenin yani kendi varlığının bir göstergesidir. Bu, yukarıda kısmen değindiğimiz gibi, Husserl’in en temel iddialarından birini gözler önüne serer: görünüşün, görünenin görünüşte sunduğu anlamın o varlığa ait olmak *zorunda olduğunu* da göstermesi gerekmez. Deneyim, görünüşte beliren anlamın o şeye ait olmasına dair inanç (doks) ile birlikte gelir. Aksi takdirde, aşkın olanı mutlak verili olmamasına rağmen kendinde verili göremezdik. Bununla birlikte doğal deneyim nesnelerin perspektival ve aşkın görünüşünü nesnelere arası bir durum olarak ve bu nesnelerin ortasına yerleştirilmiş bir özne bağlamında yorumlar. Böylelikle, yeniden görülme durumu nesneye dair soyutlamalarla, bir nesnellik anlayışıyla ya da nesne durumlarına dair yapılan genellemelerle, kanaat edinmelerle veya çıkarımlarla dondurulur. Yani aslında yeniden görmeyiz, daha doğrusu görmeyiz (naiflik).

Bu bağlamda, Husserl, *Kriz*'de şöyle der: “dünyanın tüm nesnel incelenmesi ‘dışarıda’ olanın incelenmesidir ve sadece ‘dışarıda olanları’, nesnel entiteleri anlar. Dünyanın radikal incelenmesi, kendini dışarıda olanda ‘ifade eden’ (dışsallaşan) özneliğin sistematik ve saf bir biçimde içerden incelenmesidir”. (Husserl, 1970, s.113) Özneliğin dışsallaşması kaçınılmazdır çünkü bilinç, diğer şeyler gibi, dışarıdan görünmemektedir. Bilinç görünmemektedir çünkü görünenin mekânsal olmasına rağmen görünüşün kendisi mekânsal ve perspektival değildir. Yani psikolojizmin söylediğinin aksine bilinç şeyleştirilmediği ve asla şeyleştirilemeyeceği için, şeylerin kendini sunmasındaki orijinaliği *görebilmektedir*. Böylelikle, şeylerin aşkın yani yönelimsel varlığı ya da içkinlikte halihazırda ileri sürülmüş olan aşkınlık Ben’i, aşkın deneyimde pozisyon almaya zorlarken bile algı kör değildir. Bir nesnenin perspektival görünürken özdeş kalmasında gerçekleşen işaret etmenin donuk bir özne-nesne ilişkiler ağı olmadığını, esas anlamın dışsallığın kendisi olduğunu görebilirim. Böylece, görü kendi sınırlanma ya da doluluk imkanını tam da görü olması itibarıyla kendinde taşır. Aksi halde, kendim de dahil herhangi bir ontik geçerlilikten, bir başlangıç noktasından söz edemezdim. Öyleyse, her seferinde mekansal şeylerin arasında kendimi buluyorum, onlarla, görünüşte ya da bilinçte yarattığı izlerle yönelimsel edimlerin sonsuz iç içeliğinde karşılaşıyorum yani bu işaretleri okuyorum, ama kendim görünmüyorum. Tam da bu nedenle nesneyi her zaman öncelikle kastetmek ve kısmi ve bu bakımdan sınırsız ve ölçsüz görmek zorunda kalıyorum. Yönelimsel edimlerde nesne kastettiğim sınırlar dahilinde karşıma çıkıyor. Daha da önemlisi algım her seferinde bu sınırların kendisi olarak belirleniyor. Bu, Ben’in halihazırda bir mekanda ve bir bedende olduğu anlamına gelir ve bedeninin algının sıfır-noktası olduğunu gösterir. Bilincin ya da içkinliğin bu ‘doğal’ sınırlanması ile şeylerin görünüyor olmasındaki sıradanlık anlaşılır hale gelir. Bilinç hiçbir zaman tamamlanmadığı, görünmediği yani hep mutlak kaldığı ve bir ‘şey’ olmadığı için aşkınlık meselesi, Ben’in kendisi ile olan reflektif ilişkisi olmuş olur. Öyleyse deneyimde nesnenin nesne-olmasına yönelik iddia ile korelasyon halinde Ego’nun varlığına yönelik de bir iddia var. Bu da ‘Ben’in de diğer şeyler gibi kendi kendine işaret edebileceği ya da salt bir işaret etme olduğu ve bunu kendini ve dünyayı algılayarak ama henüz sahiplenilmek üzere olan bir beden olarak zaten yaptığı. Bu açıdan baktığımızda, bilinç bir birliğe sahip olsa bile tamamlanmamıştır ve hep açıklık barındırır. Ve tam da bu nedenle bilinç sadece dışsallaşabilir, varolabilir. Özne bir edilgenlik ve etkilenim ile bedenselleşebilir. Burada öznenin korelatı her zaman aşkınlık olacağı için, özne hiçbir öz-bilinç sorgulamasının sağlayamayacağı biçimde uyanık ve eleştirel olacaktır. Bu anlamda ego, kendi sürekliliğinde bir performanstır ya da yaşantıdır.

Husserl’de özne-nesne korelasyonu böylece kökensel bir boyutta gerçekleşir. Elbette bu boyut klasik bilgi teorisinin sorduğu soruyu aşır varolana fenomenolojik açıdan bakmayı gerektirir. Buna göre, Husserl’in *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*’te belirttiği gibi, asıl soru, deneyimin nasıl kendi dışına çıktığı ve bir şeye nasıl ulaştığı sorusu değil, “bilgi, kendinde ve doğrudan verilmemiş bir şeyi nasıl varolan olarak varsayabilir?” (Husserl, 2012, s. 30) sorusudur. Yani esas mesele nesneye dair bilgimin koşulları değil, bu bilme ediminin kökeni sorusudur: nasıl oluyor da biliyorum? Bu noktada, Husserl’i bu kadar heyecanlandıran ve asıl ‘bilmece’ dediği bu ‘nasıl?’ sorusunu anlamak önemli görünüyor. Husserl nesneliliğin koşullarını ve bunun öznelikle ilişkisini sormuyor. Buradaki ‘nasıl?’ sorusu bir anlam sorusudur. Burada, *Fenomenolojik Psikoloji*’de sorduğu başka bir soruyu hatırlayabiliriz: “algımın, nesnesini kendinde-verili (bodily existing) anlarken yine de onun ötesine geçerek onu aşması nasıl anlaşılabilir”. (Husserl, 1977, s.140) Yani nesneye dair algım sürekli artarken ve genişlerken ve bu algı nesneyi onaylamaya devam ederken nasıl oluyor da her durumda hala karşılaştığım şeyi olduğu gibi görebiliyorum? Öyle görünüyor ki her şey ben olmadan da varolabilir çünkü algımın artışı nesnenin özdeşliği ile koşullu, yani tek yaptığım nesnenin kendisi olduğunu onaylamak. Öyleyse, benim algımın bir fazlalık olduğu anlaşılıyor. Öte yandan bu fazlalık, dünyanın içinden açıkça bir fazlalık olarak ve zaten tam da bu fazlalığın sonucu olarak nasıl dünyayı anlayabiliyor ve dünyayı karşılayabiliyor? Dünya nasıl anlaşılıyor, anlamın ortaya çıkması ne demek? Buradaki korelasyonun kökeni ya da genesis’i nedir? Öyle görünüyor ki Eugen Fink’in belirttiği gibi, fenomenoloji için en temel soru tüm spekülasyon felsefelerin ve teolojilerin odağında olan dünyanın kökeni sorusudur. Elbette, Fink’in de vurguladığı gibi, fenomenoloji spekülasyona düşmeden bu soruyla ‘ciddi bir bilim’ olarak uğraşır. (Fink, 1974, s.119-121)

Öyleyse Husserl’e göre, nesnenin özdeşliği sadece bilinci yönlendirmekle kalmaz. Nesnenin her durumda özdeş kalmasıyla pozisyon alan ve hep ‘daha fazla’sını kastedebilen ve onaylayan yani aşkınlığı üstlenen bilinç bu özdeşlik sayesinde tam da bir fazlalık olması itibarıyla kendiliğini de bir problem olarak onaylamış olur. Bu aynı zamanda şu demektir: deneyimde sadece nesne değil, nesnenin görünüyor olması yani yönelimsel varlığı bir problem olarak onaylanır. Başka bir deyişle, nesne, nesneye karşılaşıldığında, bilincin kendine özgü varlığında olduğu şey olmaya yani özdeşliğe en temel anlamıyla tutunduğu için, ego’nun kendiliği probleminin korelatı olarak, kaçınılmaz bir biçimde nesne-olmasında yatan problem ile birlikte anlaşılmalıdır. Husserl tam da bu nedenle nesneye ‘noema’ deme hakkını kendinde görmektedir. Bu noktada, basitçe söylersek,

noema, nesnenin nesne-olmasında yatan problem ile birlikte görülmüş halidir. Peki nesnenin nesne-olmasında yatan en temel problem nedir? Husserl bu noktada kendisinden önce veya sonra gelen tüm spekülâtif düşüncelerden ve metafizik yaklaşımlardan ayrılır. Daha önce belirttiğimiz gibi Husserl iki tür varlık tarzından yani yönelimsel varlık ve mutlak varlık'tan söz etmektedir. Ve *Düşünceler I*'de vurguladığı gibi, fenomenoloji ile birlikte, “‘Varlık’ın ortak dildeki anlamı tersine çevrilmiştir. Bizim için ‘ilk’ olan varlık kendinde ikincidir, o ancak ilk olan ile ‘ilişkisi’ içinde neyse odur”. (Husserl, 1969, s.154) Yani, daha önce de belirttiğimiz gibi, yönelimsel varlık ikincil iken asıl varlık alanı bilinçtir. Burada asıl önemli olan bir yanlış anlamaya kapılmamaktır: Husserl yönelimsel varlığı ikincil görürken amacı yönelimsel olanın ya da aşkın olanın varlığını bilinç üzerinden açıklamak değildir. Yani Husserl örneğin Heidegger’in ilk döneminde olduğu gibi, varolanların varlığının Dasein’in varlığı ve dünya ilişkiselliği ölçüsünde kendini gösterdiği bir proje içinde değildir. Husserl varolanların varlığını ikincil görürken bu bağlamda ortaya çıkan tüm metafizik düşünceleri de ikincil görür. Çünkü asıl soru anlamın kendisine dairdir, kökenin oluşumsal tarihidir. Bu, Heidegger’deki gibi anlam olarak varlık tartışması da dahil herhangi bir varolanların varlığı tartışmasından önce gelir. Tam da bu nedenle Husserl, bilinç için “nulla ‘re’ indiget ad existendum” (Husserl, 1969, s.152) diyebilmektedir.

Elbette Kant’ta ve Kant ile başlayan Alman düşüncesinde de—ki buraya rahatlıkla Heidegger’i de dahil edebiliriz—nesne, bilgiye özgü problem ile anlaşılmakta, varlık anlaşılabilirliğindeki sorunsal ile ele alınmaktadır. Bununla birlikte, Husserl’i bu felsefi çizgiden ayrı bir yere yerleştirmemiz gerekir. Öncelikle açık ki söz konusu problem akıl ve gerçeklik ilişkisidir. Husserl bu problemi tam da noema tartışmasına temel olarak giriş yaptığı *Düşünceler I*’in Dördüncü kısmında ele alır. Ve bu bağlamda nesne-olmaya dair temel problemin apaçıklık tartışması ile beraber yürütüldüğünü görürüz. Husserl nesne olmaya dair temel problemi yani anlam problemini apaçıklık temelinde ileri sürerken akıl ve gerçeklik ilişkisini söz konusu düşünce geleneğinden bağımsız ele alıyorsa eğer bunun nedeni Husserl’in akıl ve gerçeklik arasındaki korelasyonu verililiğinde incelemek istemesidir. Başka bir deyişle, Husserl için önemli olan sadece Ben’in bir şeyi bilmesinin bu şeyin bilinebilmesi ile koşullu olması değil, bu hadisenin oluşumu, verililiğidir. Bu bağlamda, Husserl’e göre her anlam atfetme (noesis) ve atfedilen anlam (noema) ilişkisi bir ileri sürmedir (positionality) ve burada apaçıklık “*bir rasyonel ileri sürmenin onu özsel olarak motive eden ile birliğidir...*” (Husserl, 1969, s.381) Burada ‘özsel motivasyon’ ifadesi önemlidir. Noetik edimler her ne kadar sonsuz bir çokluğa da sahip olsa gelişigüzel bir yapıya sahip değildir. Noema ile korelasyonunda

noetik edimler özsel bir motivasyona sahiptir ki bu sayede noema içkinlikte ve kendi verililiğinde görünür. Böylece nesne sadece bilginin korelatı değildir, görüye açık olmasıyla bilincin korelatıdır. Başka bir deyişle, görünen sadece görünmez aynı zamanda *görülür* ki bu şekilde, görünüyor olması hadisesi doğallığında korunabilir. Dolayısıyla, yapılacak olan bir bilgi teorisi geliştirmek değil, fenomenolojik betimleme ile buradaki özelliği görmektir. Fakat yapılacak işlem sanıldığı kadar basit değildir. Burada amaç refleksiyon ile bilinç edimlerini analiz etmek ve bir noema etrafında genelliklere ulaşmak değildir çünkü noemaya ve noesise özgü karşılıklı çokluklar imkanı saf bir apaçıklığa dayanan aşkınlık durumunu her zaman varsayar. Yani ben bir özü görürken onun olası uzantıları ile birlikte ‘ne kadar’ mümkün olduğunu da ortaya koymalıyım. Böylelikle, ego’yu motive edenin motive etme gücü motive ettiği ‘an’ ego’yu aşar ki tam da bu aşkınlığın apaçık olması ile sadece yeniye görmekle kalmam bunu sürdürebilirim ve görünün bu sürekli imkanı ile aşkın olanı serbest bırakırım. Aksi durumda ben-merkezli bir sentez yapmam gerekirdi ki bu durumda ‘şeylerin kendisine’ yani saf fenomenlere değil, sadece ego’nun görünüşlerle ilişkisine dönmüş olurum. Oysa özsellik üreten sentezler aşkınlığın kurulması ile ego’yu sürekli kendi dışına göndermelidir. Tam da bu nedenle, Husserl *Düşünceler I*’in dördüncü kısmının girişinde, noesis ve noema ilişkisini bilinç ve gönderimde olduğu nesne ilişkisinden ayırmaktadır. Böylece, noema sürekli yeni bir anlam ile verili hale gelirken bu sürekli üretimin kendiliği olarak, nesneyi bu şekilde kendi özdeşliğinde ‘yeni’leyenmeye bırakan, ego’nun yaşantısıdır. Ego nesneye doğru olması ile bu yeniliği sürekli deneyimlerle kendiliğini yaşar. Böylece nesnenin hep özdeş kalmasında imlediği imkan yenilenir ki bu şekilde nesnenin sunduğu ‘gerçeklik’ ya da öz görülür. Öyleyse Husserl için, nesne ‘yeni’ ve sentetik bir bilgi üretiminin korelatı olurken buradaki ‘yeni’nin içsel dinamiği ve motivasyonu önemlidir. Çünkü Husserl’e göre ‘yeni’nin asıl anlamı sadece yeni bir şeyle karşılaşmak değil, bu karşılaşmanın vuku bulması, yaşanmasıdır.

Bu durumda Husserl’in *Kartezyen Meditasyonlar*’ın dördüncüsünde ego’nun yaşantısı problemini eidetik varyasyon temasıyla birlikte ele alması şaşırtıcı değildir. Husserl bu bölümde ego’nun da şeyler gibi varyasyona tabi olduğunu vurgular. Yani ‘Ben’ varyantları ile halihazırda yan yana durmaktadır ve böylece sürekli kendini yenilemekte, saf bir imkan olarak belirlemektedir. Buna göre, varyasyon ile saf bir algı eidos’una ya da tipine de ulaşırım ki “eidetik olarak saf her tip ile, kendimizi de facto ego içinde değil, *eidos ego içinde* buluruz ve diğerleri arasında bir aktüel saf olasılığın kurulması, dolaylı biçimde, kendi dış ufku olarak, *saf olası bir egoyu, de facto ego*’mun saf bir olasılık-varyant’ını taşır”. (Husserl, 1960, s.71) Ben indirgeme sonucu de facto bir bilinçte

bir özelliği görüyorsam bunun boş bir kastetme değil de bir görü olması bu algının da özsel, tipik bir olasılık olarak verili olmasını gerektirir. Böylece başka olası tipik algılar çoktan verili olmalıdır ki bu, de facto ego'mun yani şu an şu konuyla ilgilenen ego'mun belli bir uyum içinde, başka algılara da açık saf olası bir ego olması demektir. Husserl'e göre indirgenmiş bilinçte algı saf, tipik bir olasılık olarak görüldüğü sürece de facto ego'yu başka saf olasılık-varyantları ile yan yana getirir ki de facto ego'nun kendisi de bu durumda bir olasılığa, varyanta dönüşmüş olur. Bu anlamda fenomenolojiye ait eidetik araştırmalar “de facto ego'mun tüm olasılık-varyantlarını ve bu ego'nun kendisini olasılık olarak kapsayan *bizatihi kucaklayıcı eidos, aşkınsal ego'nun ortaya çıkarılmasıdır*”. (Husserl, 1960, s.71)

Elbette bu noktada zihnimizde uyanan tüm sorulara cevap bulamıyoruz çünkü Husserl'in de bu bölümde söylediği gibi, ego'nun kökeni sorusu oluşumsal fenomenolojiyi varsayıyor. Yine de bu aşamada bile aşkınsal ego tüm olası durumları kapsayan bir değişmez olarak anlaşılmalıdır. Burada söz konusu olan, algıda verili olan apaçıklığın ya da kesinliğin çoğaltılması ya da üretilmesidir ki Husserl'e göre bu üretimin kendisi de sürekli yenilenmekte ve böylece sınırlanmaktadır. Böylelikle, aşkınsal ego, olası Ben'in kendini sürekli bir varyasyon içinde bulmasıyla her durumda 'kişileşmek', yaşayan bir 'kişi' olabilmek demektir. Bu anlamda deneyim somuttur ve Husserl'in sıkça kendisine dair söylediği gibi, hep başlangıçta olmak anlamına gelir. Açık ki Husserl'e göre somutluk, gerçek ilişkiselliği değil, mümkün bir yenilenmenin hep verili kalmasını gerektirir. Başka bir deyişle, Husserl'e göre somutluk, Ben'in kendini tüm içsellikten kurtarması ve yine de bunu sürdürebilmesi ile alakalıdır. Bu bağlamda, Husserl'in, 'gerçek olan'a matematiksel bir soyutluk atfettiğini söylemek haksızlık olacaktır. Sonuç olarak şunu söylemek faydalı olabilir: Husserl'e göre gerçek olanın, gerçek Ben'in ya da gerçekle ilişkide olmanın sadece ontik bir geçerliliği vardır, matematiksel ya da başka türlü bir ontolojik belirlenimi yoktur. Başka bir şekilde söylersek, gerçek olanın 'apaçık' bir değeri vardır ki bu, anlamı başlangıçsal karakterinde açık tutarken, akli canlı kılar.

KAYNAKÇA

- Barbaras, R. (2010) *Renaud Barbaras ile Söyleşi: Neden hala Husserl?*, çev. Emre Şan, Baykuş, sayı:6, s. 15-28.
- Fink, E. (1974) *De la phénoménologie*, çev. Didier Franck, Paris: Les Editions de Minuit
- Heidegger, M. (1985) *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*, çev. Joan Stambaugh, Athens: Ohio University Press
- Husserl, E. (1960) *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, çev. Dorion Cairns, The Hauge/Boston/London: Martinus Nijhoff
- Husserl, E. (1969) *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, çev. W. R. Boyce Gibson, New York: Humanities Press Inc
- Husserl, E. (1970) *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, çev. David Carr, Evanston: North Western University Press.
- Husserl, E. (1977) *Phenomenological Psychology*, çev. John Scanlon, The Hauge: Martinus Nijhoff
- Husserl, E. (2006) *The Basic Problems Of Phenomenology*, çev. Ingo Farin&James G. Hart, Dordrecht, The Netherlands: Springer
- Husserl, E. (2007) *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, çev. Abdullah Kaygı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu
- Husserl, E. (2012) *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev. Harun Tepe, Ankara: Bilge Su Yayıncılık

Levinas, E. (2016) *Husserl Fenomenolojisinde Görü Teorisi*, çev. Yağmur Ceylan Uslu, İstanbul:
İthaki