

**T.C.
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İNSAN VE TOPLUM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
FELSEFE TEZLİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**HUSSERL FENOMENOLOJİSİ'NDE YAŞAM-
DÜNYASI'NIN KAVRANMASINDA BİLİMSEL
BAKIŞ AÇISININ SINIRLILIĞI**

**ANIL SALAR
16730001**

**TEZ DANIŞMANI
Doç. Dr. SONGÜL DEMİR**

**İSTANBUL
2021**

**T.C.
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İNSAN VE TOPLUM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
FELSEFE TEZLİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**HUSSERL FENOMENOLOJİSİ'NDE YAŞAM-
DÜNYASI'NIN KAVRANMASINDA BİLİMSEL
BAKIŞ AÇISININ SINIRLILIĞI**

**ANIL SALAR
16730001
ORCID NO: 0000-0002-2387-2069**

**TEZ DANIŞMANI
Doç. Dr. SONGÜL DEMİR**

**İSTANBUL
2021**

T.C.
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İNSAN VE TOPLUM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
FELSEFE TEZLİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**HUSSERL FENOMENOLOJİSİ'NDE YAŞAM-
DÜNYASI'NIN KAVRANMASINDA BİLİMSEL
BAKIŞ AÇISININ SINIRLILIĞI**

ANIL SALAR
16730001

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih:
Tezin Savunulduğu Tarih: 24.02.2021
Tez Oy Birliği ile Başarılı Bulunmuştur

	Unvan Ad Soyad	İmza
Tez Danışmanı	: Doç. Dr. Songül Demir	
Jüri Üyeleri	: Doç. Dr. Ali Çaksu	
	Doç. Dr. Emre Şan	

İSTANBUL
ŞUBAT 2021

ÖZ

HUSSERL FENOMENOLOJİSİ'NDE YAŞAM-DÜNYASI'NIN KAVRANMASINDA BİLİMSEL BAKIŞ AÇISININ SINIRLILIĞI

Anıl Salar

Şubat, 2021

Bu çalışmanın **hedefi**, Yaşam-dünyası'nın (Lebenswelt) bilimsel tasvirinin sınırlarının, Husserl'in Krisis çalışmasında ortaya koyduğu yaklaşımdan hareketle tartışılmasıdır. Çalışma bağlamında, öncelikle Yaşam-dünyası'nın bilimsel tasvirinin sınırları ve Bilim'in gerçekliğinin aslına ilişkin bilgiyi bize sunduğu şeklindeki naif realist inancın kaynakları ve sonuçları tartışılacaktır.

Husserl, çalışmasında Bilimin hem dayandığı zemini, hem de Bilimsel faaliyetin bu zeminle ilişkisinin tarihselliğini tartışmaya açar. Husserl, insanın (biliminsanı da dahil) dünyada yaşarken, tüm pratik ve teorik sorularını bu dünyaya sorabileceğini vurgular ve teorinin, ancak dünyanın kendisini açtığı, bilinmeyen şeyler'in sonsuz ufkunda anlamlı olduğunu iddia eder. (Husserl, 1978, s. 50) Bu ufuğa, Krisis'de Yaşam dünyası kavramı ile işaret edilir. Bilim ile Felsefe'nin ilişkisinin asimetrik bir hal almasının izini Batı tarihinde süren düşünür, Felsefe ve Bilimlerin yeniden yaşam için anlamlı ve faydalı olacakları bir yaklaşımın geliştirilmesi gerektiğini savunur. Husserl, Felsefe'nin fenomenolojiye dönüşerek Bilimleri oryante etmesi gerektiği savunur.

Husserl'in önerisi istediği şekilde karşılık bulmasa da, çalışması ve Kriz fikri, 20. Yüzyıl düşüncesini kapsamlı şekilde etkiler. Bu bağlamda Husserl'in Krisis'de ortaya koyduğu tablonun, karşılaşılabileceği eleştiri ve yorumların en önemlilerinden bazıları çalışmamızda ele alınacaktır. Öncelikle Husserl'in 'Kriz' kavramsallaştırması'nın sınırları çeşitli bağlamlarda sorgulanacaktır. Bunun ardından Husserl'in en önemli eleştirmenlerinden **Heidegger**'in Bilimler'in Kriz'ini nasıl ele aldığı ve varlığın unutulmuşu ile nasıl ilişkilendirdiği tartışılacaktır. Son olarak Husserl sonrası önemli fenomenologlardan **M. Henry**'nin Barbarlık ve Bilimsel ideoloji ilişkisini nasıl ele aldığı tartışılacaktır. Bu düşünürlerin eleştirilerinin ve özgün yöntemlerinin ele alınması ile konunun farklı yönlerinin ortaya koyulması hedeflenmektedir.

Bu çalışmada **hipotez** olarak, Yaşam-dünyası'nın kavranmasında bilimsel bakış açısının sınırlılığına işaret etmek için Husserl'in geliştirdiği tezin; bilimsel dünya görüşünün konu edilmesi, kaynaklarının ve sonuçlarının gösterilmesi için yararlı olduğu; ancak bu tezin önerdiği araçların bazı sorunlara yol açtığı ve bu sorunların önerilen tezin sınırlarını belirlediği kabul edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kriz, Bilimsel dünya görüşü, Yaşam-dünyası, varlığın unutulmuşu, barbarizm, fenomenoloji.

ABSTRACT

THE LIMITEDNESS OF SCIENTIFIC INVESTIGATION OF LIFE-WORLD IN HUSSERL'S PHENOMENOLOGY

Anil Salar

February, 2021

This study aims to reveal the limitedness of scientific investigation and description of Life-world (Lebens-welt) in the context of Husserl's Krisis and inquiries that the Krisis initiates. Firstly, the limitedness of the scientific description of the life-world and naive realist approaches that claim science can reach ultimate actuality will be discussed. What are the sources and results of this assumption?

Husserl came up for discussion not only the foundation of scientific praxis and knowledge but also the relation of science and philosophy with this foundation. Husserl emphasizes 'man (including the natural scientist), living in this world, could put all his practical and theoretical questions this world, could put all his practical and theoretical questions only to it—could refer in his theories only to it, in its open, endless horizons of things unknown.' (Husserl, 1978, s. 50) In Krisis, this horizon pointed to the concept of life-world. In this work, the asymmetric evolution of science – philosophy relation is discussed through Western civilization's history. Husserl recommends a healthy re-organizing of sciences and philosophy in which disciplines can be meaningful and useful for life. Husserl suggests phenomenology can be truly organized 'sciences and philosophy' for solving this problem.

Husserl's proposal could not respond by other philosophers as he wants; however, his work and Krisis concept impact 20th-century philosophy hugely. So, most influential critics and interpretations of Husserl's late philosophy are handled in our work. First, the limits of the Krisis concept examine in various contexts. Then, as one of the essential Husserl commentators, Heidegger interprets the concept of Krisis, and he links this concept with the forgetfulness of being. With this interpretation, Krisis concept changes completely. Lastly, one of the essential post-Husserl phenomenolog, M. Henry's 'discussion of Barbarism - scientific ideology relation' is revealed. Discussing these critics and genuine approaches are supposed to revealing different aspects of this topic.

In this work, the thesis which Husserl develops to highlight the limitedness of scientific investigation of life-world is useful for thematization of scientific world view, investigating its sources and results; but also some of the Husserlian methods leads to some problems and these problems limit his work, accepted as the central hypothesis.

Key Words: Krisis, scientific worl-view, life-world, forgetfulness of being, barbarism, phenomenology.

ÖN SÖZ

Hem bu yüksekisans tezinin ve araştırma sürecinin yürütülmesinde, hem de felsefi duyarlılık geliştirmemde büyük emekleri olan tez danışmanım Songül Demir'e, katıldığım dersleri ve tartışma ortamıyla felsefi anlayışımı ve bakış açımı genişletmeme yardımcı olmuş değerli hocam Erkut Sezgin'e, derslerine misafir öğrenci olarak katılma şansı yakaladığım ve eleştirileriyle araştırma sürecime katkıda bulunmuş değerli Emre Şan'a, entelektüel serüvenimde her zaman en iyi eleştirmenlerimden birisi olmuş Ümit Yıldırım'a, çalışmalarımı yürütmemde beni her zaman yüreklendirmiş ve desteklemiş meslektaşlarım Burak Koltukoğlu, Elif Koltukoğlu ve Erden Güven'e, zor zamanlarda desteklerini esirgemeyen aileme ve beni her zaman motive eden arkadaşlarım Merve Karadaban ve Gülbiye Hacıoğlu'na teşekkür ve şükranlarımı sunarım.

İstanbul; Şubat, 2021

Anıl Salar

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖN SÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER	vi
ŞEKİLLER LİSTESİ.....	viii
KISALTMALAR	ix
1. GİRİŞ	1
2. HUSSERL'İN YAŞAM-DÜNYASI KAVRAMI VE BİLİMSEL NESNELCİLİK ELEŞTİRİSİ	7
2.1. Fenomenoloji ve doğal tavır	7
2.2. Ufuk ve Dünya	9
2.3. Yaşam-dünyası Kavramı.....	11
2.4. Doğanın Matematikleştirilmesi.....	14
2.5. Yaşam-dünyası ve Bilim'in Dünyası	20
2.6. Bilimlerin ve Kültürün Krizi.....	25
2.7. Transandantal Fenomenoloji ve Yaşam-Dünyası	30
2.7.1. Fenomenolojik Tavır.....	30
2.7.2. Epokhe	31
2.7.3. Evrensel Apriori Korelasyon	33
2.7.4. Yaşam-dünyası ve Transandantal Fenomenoloji	34
2.8. Sonuç: Yaşam-dünyası ve Eleştirel Tavır.....	37
3. KRİZ KAVRAMI VE BAZI ELEŞTİREL YAKLAŞIMLAR.....	41
3.1. Husserl'de Kriz – Felsefe İlişkisi ve Bazı Eleştiriler.....	42
3.1.1. Felsefe ve Ereksellik	44
3.1.2. Felsefe ve Kriz	50
3.2. Heidegger'de Bilimler, Felsefe ve Unutuş.....	52
3.2.1. Fenomenoloji'den Fundamental Ontolojiye	53
3.2.2. Bilimler ve Kriz	57
3.2.3. Varlığın Unutulmuşu.....	61
3.2.4. Teknik ve Gestell	65
3.2.5. Sonuç: Unutuş ve Felsefe.....	67

3.3. M. Henry’de Kriz ve Barbarlık	71
3.3.1. Henry’nin Fenomenolojik Hamlesi.....	71
3.3.2. Bilimsel İdeoloji.....	77
3.3.3. Barbarlık.....	80
3.3.4. Sonuç: Kültürel Fakirleşme ve Eleştirel Tavır.....	84
4. SONUÇ VE GENEL DEĞERLENDİRME	90
KAYNAKÇA	101

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1 : Çalışmanın Planı.....	6
---------------------------------	---

KISALTMALAR

Krisis : Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology

1. GİRİŞ

Bu çalışmada, Husserl'in ortaya koyduğu soruşturmada hareketle, Yaşam-dünyası'nın kavranmasında Bilimsel bakış açısının sınırlılığı tartışılacaktır. Gerçekliğin kavranmasında bilimsel kavrayışın sınırları nedir? Felsefe Bilim'in çalışmasını nasıl tamamlar, ya da onun ötesinde hangi katmanları kavrayabilir? Bu sorular tartışmamızın merkezinde yer almaktadır.

Soruşturmamız, Bilim felsefesinin sınırları içerisinde gerçekleştirilmeyecektir. Çünkü bilimin içkin sorunlarının tartışılması değil, bilimlerin yaşama ve kültüre etkisinin kritik edilmesiyle daha geniş bir perspektifin kazanılması hedeflenmektedir. Bu perspektif, bilimin doğayı ve öznelliği sorgulama yönteminden hareket ederek, bilimsel yöntemin ve bilginin yaşam ve kültüre etkisinin sorunsallaştırılmasına ulaşacaktır.

Böyle bir soruşturma, hem deneyimin verilişini ve yapılarını; hem de bilimsel bakış açısının bize gerçekliği hangi perspektif ile sunduğunu açık hale getirmelidir. Zira bilimin sunduğu tablo, verilişin (Gegebenheit) yapısından bağımsız olmadığı gibi, bu yapılar tarafından (bilim bu yapıların farkında olmadığından) en kati şekilde belirlenmeye mahkumdur.

Çalışmamızda, **fenomenolojik yöntemin** terminolojisi kullanılacaktır. Bu seçimin sebepleri şunlardır: Birincisi, fenomenolojinin deneyim ve bilgi ilişkisini, hem öznelliği hem de nesnelliği gözden çıkarmadan tartışma fırsatı sunmasıdır. Zira bu iki uçtan birisine ağırlık verilmesi (felsefe tarihinde empirizm – idealizm çatışmasında olduğu gibi) gerçekliğin analizinde bizi absürd sonuçlara ulaştırır.

Felsefe tarihi incelendiğinde, empirizm ve idealizm tartışmasının, öznellik ve nesnellik kutuplarının göz ardı edilmesi ya da ikinci plana atılması sonucunda ortaya çıktığı görülecektir. Husserl, 'öznelliliğin üzerinden ancak, tümüyle kuşatıcı ve tutarlı bir (transcendental) öznellik ile gelinebileceğini' (2010, 46) söyler ve bu iki kutuptan herhangi birisini göz ardı etmeyen bir araştırma yöntemi geliştirmeye çabalar.

Fenomenoloji, felsefe tarihine özgü bu paradoksun aşılmasını hedefler. ‘Edmund Husserl’in 20. Yüzyılın başında Mantıksal Araştırmalar’ı yayınlamasından itibaren, felsefi bir eğilim olarak ortaya çıkan ‘fenomenoloji’, insan deneyimi kapsamında görünüme çıkan bütün fenomenlerin logos’u olmaya teşebbüs eder ya da bu fenomenleri özel olarak neyin ve nelerin karakterize ettiğinin gösterilmesini hedefler.’ (Taminiaux, 2004, 8) Bu çaba felsefenin yaşama ulaşması ve onun yapılarını tasvir etmesi hedefine yönelir.

Çalışmamızda fenomenolojik yöntemin kullanılmasının ikinci önemli sebebi gerek Husserl’in gerek Husserl sonrasında onun keşfettiği havzada çalışma yapan filozofların, Bilim – Felsefe ilişkisi ile alakalı geniş bir literatür bırakmış olmasıdır. Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, M. Henry gibi düşünürlerin her biri, Bilimsel düşünce ile Felsefi düşüncenin ilişkisi ve Bilimsel / Teknik düşüncenin çağımızdaki etkileri üzerine çalışma yapmışlardır. Bu tartışma alanı, 20. yüzyılın Felsefi, Bilimsel ve Kültürel Kriz’lerinin analizi, tasviri ve bunlara çözüm aranması ihtiyaçlarına bağlı olarak genişlemiştir.

Çalışmamızda incelenecek **ana problem**, Yaşam-dünyası’nın Doğa-Bilimsel indirgemesinin bize nihai bir bilgi sunduğu iddiası ve bu iddianın etkileridir. Bu iddia, Doğabilimler’inin Yaşam’ın derin ve asli bir katmanının araştırmasını yaptığı argümanına dayanır. Bu argümanın çeşitli tezahürlerinin Doğabilimsel Dünya Görüşü ya da Bilimsel İdeoloji¹ olarak adlandırılabilceği düşünülmektedir. M. Henry, bilimsel bilme ile birleşen ideolojiye göre mümkün tek bilmenin bilimsel bilme olduğunu söyler ve ekler: **Bilimsel ideoloji**, bilimsel bilme türünün diğer bilme türlerini ortadan kaldırması gerektiğini savunur. (1996, 37)

Günümüzde bilimsel bir dünya görüşünün etkilerinin görülmediğini söylemek zordur. Feyerabend, günümüzde doğa bilimleri ve beşeri bilimlerin, din ile benzer şekilde ‘manevi süpermarketler’ sunduklarını (2013, 13), dünyayı bize belirli bir tarzda ve uyum içerisinde gösterdiklerini (2013, 15) ve sonucun bilimsel bir dünya görüşü ve felsefe (2013, 37) olduğunu söyler. Bu sebeple bilimsel kavrayışın sınırlarına işaret edilmesinin günümüzde hala önemli olduğu söylenebilir.

¹ Bilimsel ideoloji: Bilimlerin yaşamın / varlığın / oluşun tam bir açıklamasını sunabileceği ya da sunması gerektiği iddiasıdır. Gabriel, ‘bilimciliğin doğabilimlerinin gerçekliğin köktenci katmanını, yani kendinde dünyayı bildiği ve diğer tüm bilme isteklerininse hep doğabilimsel bilgilere indirgenebilecek olması ya da her halükarda bununla ölçülebilecek olması gerektiği tezi olduğunu’ söyler. (2018, s. 91) Böyle bir tez, pek çok açıdan tartışmalıdır. Çoğunlukla pozitivizm, mantıksal indirgemecilik gibi yaklaşımlar ile bağlantılı olarak savunulmuştur.

Natüralizmin² 21. yüzyılda yükselişi; antropoloji, genetik ve zihin araştırmaları alanlarında yaşanan ilerleme ile paralellik göstermiştir. Bu yeni bilgilerin Yaşam'a ilişkin yorumumuzu dönüştürmesi muhtemeldir. Ancak bu yorum, sadece bu yeni bilgi setlerine yahut bunları bize ulaştıran Bilimsel otoritelere bağlı değildir. Zira üretilen Bilgi'nin yorumlanması, İnsan ve Yaşam'a ilişkin ön kabullerimiz tarafından da şekillendirilir. Çalışmamızın hedefi, bu yorumun hangi yapılar içerisinde yapıldığının / yapılması gerektiğinin şeffaflaştırılmasıdır.

Tartışma iki ana bölüm ihtiva edecektir. **Çalışmamızın ilk bölümünde** Husserl'in Krisis³ çalışmasında sunduğu Yaşam-dünyası kavramsallaştırması ve bilimsel dünya görüşü eleştirisi ele alınacaktır. Düşünür, bu kavramsallaştırma ile bilimin hangi zeminde ve hangi yapılar çerçevesinde yürütüldüğünü tartışır ve İnsan'ın öznel – görelî Yaşam-dünyası ile ilişkisini tartışmaya açar. Çalışma dolayımında, felsefe ve bilimlerin birbiri ile ilişkisinin serimlenmesi ve bu iki alanın doğalarının ve kapsamlarının ortaya koyulmasına çalışılacaktır.

Fenomenolojik yaklaşım, bilimsel faaliyetin kültürümüz ve Yaşam-dünyamız için değeri ve onunla ilişkisinin analizinde özgün bir perspektif sunar. *Krisis*'de objektivist dünya görüşünün Batı kültürünün gelişiminde izi sürülür ve felsefenin asli duyarlılıkları ortaya konulmaya çalışılır. Husserl'e göre bize algı yoluyla verilen ve yaşanabilir ve deneyimlenebilir tek dünya olan Yaşam-dünyası, bilimler tarafından üzeri örtülü olarak matematiksel idealliklere indirgenmiştir. (1978, 48)

²² Natüralizm: Bilincin ve varlığın (yöntemsel ya da metafiziksel olarak) ancak doğal fenomenler olarak kabul edilerek, bilimsel yöntemle ele alınabileceğini savunan görüşlerin ortak ismidir. Husserl Kesin Bilim Olarak Felsefe'de, doğalcının, gerçekliğe baktığında doğadan başka hiçbir şeyi görmediğini, en başta da fizik doğayı gördüğünü söyler. Var olan her şey, ya kendisi fizikseldir, ya da fizik olana bağlı bir değişken, bir paralel yan olgudur. (2014, 13) Burada Husserl'in işaret edeceği tehlike, bu indirgeyici doğallaştırmanın sonucu olarak, ne bilincin doğası ne de verilişin (givenness) / verilenin doğası hakkında sağlıklı bir açıklamanın getirilemeyeceğidir. Günümüzde bilinçle ilgili araştırmalarda yaşanan gelişmeler sonucunda, 'bilinç bilmecesi'nin çözümlenmesinde pek çok ilerleme yaşanmıştır. Fakat hala bilincin ne oranda fiziksel – kimyasal süreçlere indirgenebileceği tartışmalıdır. Dennett gibi bazı düşünürler bu natüralizasyonu son noktasına taşıyarak bilinci neredeyse bir epifenomene indirgerken; Searl, Nagel gibi bazı düşünürler bilinç araştırmalarına koşut olarak geliştirilecek bir fenomenolojinin bu bilmecenin çözülmesi için şart olduğunu savunur. Yeni-realizm akımının savunucularından Gabriel, dünyanın gerçekliğe paralel anlam alanlarını da içerdiğini iddia eder ve dünyanın her zaman seyircili bir dünya olduğuna dikkat çeker. (2018, 13)

³ Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, Husserl'in son önemli çalışmasıdır. Moran, Merleau-Ponty'nin bu eseri 'entelektüelizm'den 'varoluşçuluk'a doğru bir ölüm döşegi dönüşü olarak gördüğünü aktarır. (Moran, 2012, 278)

Ortaya çıkan naif realist varlık tasavvuru; bilimlerin araçsal bir ön-kabulü iken, modern dönemin natüralist, realist⁴ ve fizikalist⁵ felsefelerine belirleyici bir kavram çerçevesi sunmaya başlar. Bu naif inanç Husserl'e göre hem Felsefe hem de Batı Kültürü için zararlı etkilere gebe dir.

Bilimsel faaliyet şeylerin ve doğanın özünü vermek gibi bir imkana sahip değildir, zira şeyler ve doğa bir mevcudiyet metafiziği içerisinde anlaşılabilcek idealiteler değildir. Bilimsel araştırma, kendi hedefleri ile sınırlı ve pragmatiktir. 'Bilim yaşam dünyası üzerinde kuruludur ve sonunda dayandığı zeminle hemzemin olacaktır.' (Zahavi, 2018, 205)

Bu bağlamda, fenomenolojinin Yaşam-dünyası'nı, bütünlük içerisinde ve öznelliğe verilışinden başlayarak, kendi devinim dokusu içerisinde kavrama çabası önem kazanır. Husserl, ancak öznellik üzerine yapılacak kapsamlı bir soruşturma nın objektif doğruluğu bize kapsamlı bir şekilde sunabileceğine ve dünyanın nihai ontik anlamına ancak bu soruşturma neticesinde erişebileceğimize işaret eder. (1978, 69)

Çalışmamızın ikinci bölümünde, Husserl'in Yaşam-dünyası ve Kriz'e ilişkin tezleri kritik edilecektir. Bu bölümün ilk kısmında, Husserl'in ortaya koyduğu tezlere getirilmiş bazı önemli eleştiriler ele alınacaktır. Özellikle fenomenolojinin ereksellik, Avrupa-merkezcilik, tarihsellik ve entelektüalizm gibi yönlerine getirilmiş eleştiriler konu edilecektir. Böylece Husserl'in Kriz kavramsallaştırmasının bazı zayıf noktalarının ortaya koyulması ve bu tartışmanın ilerleyen kısımları için bir temel oluşturması hedeflenmektedir.

Bölümün ikinci kısmında ise Heidegger'in Husserl'in çözüm bulmaya çalıştığı problemlere, onun çalışmasından hareketle nasıl özgün biçimde yaklaştığı

⁴ Realizm: Muhtelif tarzları mevcut olan realizm, çeşitli objelerin ya da özelliklerin (dış dünya, matematiksel nesneler, tümeller, teorik varolanlar, nedensel ilişkiler, etik ya da estetik özellikler gibi) objektif ve bilinçten bağımsız varoluşunu savunur. (Bunnin, Yu, 2004, 590) Husserl, empirizmin ve realizmin tek başına bize gerçekliğin ve bilincin yapısını sunamayacağını savunsa da, bunun aksine bir idealist konum almaz. Fenomenolojinin realizm eleştirisi, transandantal tavra geçiş için bir kaldıraç noktasıdır. 'Husserl gündelik hayatta ve bilimsel çalışmada içerisinde olunan doğal tavrın, çekirdeğinde realist bir ön varsayıma sahip olduğunu söyler. Bu tez, dünyanın deneyimleyen özne ve nesnenin içerisinde aktüel olarak var oldukları tek bir uzay-zamansal alan olduğu iddiasıdır.' (Drummond, 2007, 176)

⁵ Fizikalizm: Şeylerin fiziksel evrende bulunduğunu ve bu nedenle de ancak fizik tarafından incelenebileceğini iddia eden düşüncedir. (Gabriel, 2018, 31) Bu yaklaşıma göre, fenomenler fiziksel dir ya da fiziksel fenomenler tarafından gerektirilirler. Fizikalist yaklaşım, her şeyin fiziksel var oluşunu iddia etse de, ilk bakışta fiziksel olmadığı sanılabilecek bilinç, duygulanım, sosyal olaylar gibi fenomenleri yok saymaz. Fakat bu yaklaşım, bu fenomenlerin en nihayetinde fiziksel olduklarını ya da fiziksel olayları takip ettiklerini savunur. (Stoljar, plato.stanford.com, [17.01.2021])

incelenecektir. Bu yaklaşım farkı, doğal olarak iki düşünürün Felsefe – Bilim ilişkisine ve Bilimler’in krizine farklı şekilde yaklaşmasına sebep olur.

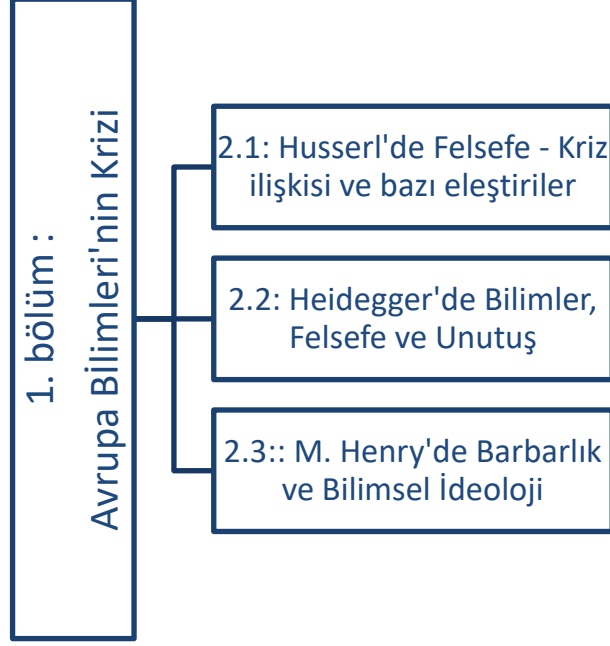
Heidegger’in Bilimler’in krizini daha geniş kapsamlı bir kriz ile ilişkilendirmesi, Husserl’in Felsefe’ye biçtiği rolü kapsamlı şekilde dönüştürmesi ile sonuçlanır. Bu bölümde yürütülecek tartışmanın, konunun farklı yönleriyle ele alınması için faydalı olacağı öngörülmektedir.

Heidegger, Bilimler’in Kriz’inin tespiti noktasında Husserl ile ortaklaşır; ancak gerek Kriz’in analizi, gerek Felsefe’nin çözüm ile ilişkisi noktasında hocası ile farklı yollar izler. Heidegger, Felsefe’nin ve ‘Kriz’in Dasein’in daha temel bir özelliği ile ilişkilendiğini iddia eder: İnsan gerçekliğinin varlık sorusuna açıklığı / kapalılığı.

Bölümün son kısmında ise, Husserl sonrası önemli fenomenologlarından M. Henry’nin ele alınan konuya yaklaşımı tartışılacaktır. Henry, geliştirdiği özgün fenomenolojiyle, Yaşam’ı ve öznelliği çok derin bir düzeyde birbirine bağlar: Henry’e göre Yaşam hisle, auto-affection ile ortaya çıkar ve tüm katmanları buradan hareketle kateder. Henry’nin ortaya koyduğu haliyle his, hem deneyimin, hem yaşamın, hem de kültürün temelinde yer alır.

Bu durumda Bilim’in günümüzde en önemli bilme türü halini alması ve hayat için genel bir rehber olarak görülmesi bambaşka bir ışık altında ele alınmış olur: Henry, Barbarlık isimli çalışmasında Yaşam’dan yabancılaşmanın günümüz toplumu içerisindeki farklı tezahürlerinin izini sürer ve barbarlık ile bilimsel ideoloji arasında ilişki kurar.

Bu bölümün sonunda, Henry’nin analizlerinin Husserlci Kriz formülasyonuna nasıl bir çehre kazandırdığı ve tartışmamızın bu yeni perspektif ışığında alacağı yön ele alınacaktır. Henry’nin analizleri sayesinde, Bilimler’in Krizi’nin kültürü sürüklediği tek boyutluluğun çok daha kapsamlı ve radikal şekilde gözler önüne serildiği söylenebilir. Bu tek boyutluluğun ve kültürel yozlaşmanın ele alınması, hem tartışmamızın günümüz kültürü için önemini ve güncelliğini ortaya koyar, hem de Krisis’de kültürel fakirleşme ve tektipleşmeye yönelik hangi eleştirel hatların bulunduğu ve rasyonalite ile kültürel zenginliğin nasıl birleşebileceğinin gösterilmesi mümkün olur.



Şekil 1 : Çalışmanın Planı

Sonuç bölümünde, çalışmanın katettiği alan incelenecek, ana problemin ne ölçüde tartışıldığı ortaya koyulacak ve tartışmanın sonuçları değerlendirilecektir. Bu çalışmada, **hipotez** olarak, Yaşam-dünyası'nın kavranmasında bilimsel bakış açısının sınırlılığına işaret etmek için Husserl'in geliştirdiği tezin; bilimsel dünya görüşünün tematize edilmesi, kaynaklarının ve sonuçlarının gösterilmesi için yararlı olduğu; ancak bu tezin önerdiği araçların bazı sorunlara yol açtığı ve bu sorunların tartışmanın sınırlarını belirlediği kabul edilmektedir.

Tekrar etmek gerekirse, bu çalışmada ele alınacak temel sorular şunlardır:

Husserl'in Kriz kavramsallaştırmasının ve çözüm önerisinin sınırları nelerdir? Heidegger'in Kriz'i Varlığın unutulmuşu ile ilişkilendirmesi, bilimler ve felsefenin Krizle ilişkisini nasıl dönüştürecek? Henry'nin tespit ettiği barbarlık, bilimleri ve felsefeyi kültürümüz ile yeni bir şekilde ilişkilendirmemiz için bize ilham verebilir mi?

2. HUSSERL'İN YAŞAM-DÜNYASI KAVRAMI VE BİLİMSEL NESNELCİLİK ELEŞTİRİSİ

2.1. Fenomenoloji ve doğal tavır

Bu bölümde kısaca Husserl'in (Krisis öncesi) statik fenomenoloji ⁶ anlayışına değinilecektir. Bu bölümde Husserl'in Krisis öncesi yaklaşımına değinilecek olmasının sebebi, Husserl'in ilk dönem çalışmalarında da doğalcılığa karşı eleştirel bir konumlanış bulunmasıdır. Bu konumlanışın, Yaşam-dünyası'nın eleştirel olarak ortaya koyulması ile bazı paralellikler taşıdığı ve bu anlayışa temel oluşturulduğu düşünülmektedir. Bu bölümün ardından ise, Husserl'in genetik fenomenoloji anlayışını örnekleyen Yaşam-dünyası eleştirisi üzerinden tartışma sürdürülecektir.

Husserl, radikal bir başlangıç için 'bilginin olanaklılığına ilişkin güçlüklerle ilgilenmeyen, yaşamdaki ve bilimdeki doğal düşünüşün' aşılması gerektiğini söyler ve Felsefi bir soruşturma önerir. (Husserl, 2015, 1) Doğal düşünüş hem gündelik hayatta gerçekliğin var oluşuna ilişkin sahip olduğumuz naif realist inancı, hem de bilimlerin dünyayı nesne olarak kavramasındaki örtülü argümanları kapsar. Husserl'e göre doğal düşünüş ve doğalcı felsefeler, ortak bir naiflik ve düşününsüzlük (reflektif olmayış) hali ile koşullanmışlardır.

Doğal tavrın 20. yüzyıldaki izdüşümlerinden birisi 'psikolojizm'dir. Natüralist bir ontolojiye dayanan psikolojizm⁷, mantığın ve epistemolojinin, psikoloji temelinde kurulabileceğini iddia etmişti. Husserl ise bu yaklaşımın bilimsel objektivite fikrine zarar vereceğini, bilincin yapısının köklü bir şekilde analiz edilmediği ve idealitelerin

⁶ Statik fenomenoloji ve genetik fenomenoloji, farklı açıklama biçimleridir. Moran, fenomenolojide statik yaklaşımın bilince görüyle noetik-noematik yapılar halinde verilen korelatları ve bunların verilüşlerini incelediğini; genetik yaklaşımın ise objelerin deneyimimizin zamansal yapısı içerisinde görünüşe gelişlerinin yanında, insanı ve kültürel nesneleri anlamak için önem kazanan zamansal yaklaşımı da içerdiğini söyler. (Moran, 2000, 166)

⁷ Psikolojizm: Mantık, matematik gibi ideal alanların psikoloji temelinde sağlanırlarınısağlanabileceğini iddia eden yaklaşım. Husserl, olgular bilimi olan psikolojinin, 'tüm normlaştırmaların saf ilkeleriyle ilişkili olan o felsefi disiplinlere, saf mantığa, saf değer felsefesine ve pratiğe temel sağlamaya uygun olmadığını' iddia eder. Çünkü bu saf alanlar, hareket noktası naif gerçekçi olan psikoloji gibi bilimler tarafından temellendirilmeye uygun değildir. (2014, 18) Felsefenin temelinin deneysel bir bilim tarafından atılmasının doğuracağı pek çok sorun düşünülebilir.

bilince aşkınlığının kabul edilmediği takdirde, görecelikçiliğe düşüleceğini iddia eder.

Yapılması gereken, gündelik – sağduyuya yaslanana kabullerin ve bu kabullere dayalı felsefelerin sorgulanmasıdır. Böyle bir soruşturma ise, ancak doğal tavrı aşacak radikal bir tavır ile mümkün olur. Husserl Krisis’de bu yeni yaklaşımı şöyle işaret eder:

"Yeni bir evrensel ilgi tarzı ortaya koymalıyız; verilişin nasıllığı ve kendisinde varolanlar (onta) ile ilgilenen evrensel ve tutarlı ancak doğal - gündelik (straightforwardly) tavrı aşan bir yaklaşım olmalı bu. Daha ziyade objelerin nasıl verildiği ve dünyanın bizim için nasıl varlığa geldiği tenkit edilmeli. Bizim için **evrensel ufkun, gerçekliğin ve aktüel olarak varolan nesnelerin** evrensel varoluşunun sürekli bilincinin nasıl uyandığı sorusu yeni bir tartışma alan açar. Çünkü biz bunların bilincine; sahip olduğumuz ilişkili kavramlar, görünüşe çıkma tarzları ve geçerlilik modları ile varırız, bunların münferit durumlarda mevcutlarmış gibi bilincinde olsak da." (Husserl, 1978, 145)

Carr, klasik duyulur – düşünülür ayrımının felsefe tarihi boyunca etkili olduğunu, Kant’ın kopernik devrimi ile deneyimin apriori yapıları üzerine düşünölmeye başlanmış olsa da, bu düşünöümün bu dikatomiye aşamadığını söyler. Hegel bu ayrımın deneyimize dayandığını ve tüm mümkün deneyimlere ilişkin bir açıklama sunamayacağını iddia etse de konu ile ilgili bir çözüm getirmez. İlk kez Husserl, bu ikiliği aşar ve verilişin yapıları içerisinde bize sunulan aşkın nesnelerin, temsil değil gerçek nesneler olduklarını kabul eder. (1987, 5-7)

Husserl’in aşkın nesneleri, temsil teorisinin ötesinde ele alması nasıl mümkün olur? Bu soru, felsefi soruşturmanın hareket noktasının ne olduğu (ne olması gerektiği) sorusu ile birlikte ele alınabilir.

Husserl, hakiki Felsefi soruşturmanın başlaması için; epoche, fenomenolojik indirgeme ve eidetik indirgeme gibi bir dizi yöntem önerir. Husserl’in önerdiği yöntem dizisinin ilk basamağı, her türlü ön kabul ve metafizik ilkedan bağımsızlığı imleyen, *epokhe*’dir. Husserl, fenomenolojik epokhe’nin uygulanması ile uzay-zamansal olgusal varlık hakkındaki herhangi bir yargının verilişinin askıya alınacağını söyler. (Husserl, 1913, 61) Burada amaç hem sağduyunun ön kabullerinden, hem de metafiziğin bagajından kurtularak radikal bir kritiğin geliştirilmesidir.

Epokhe’nin gerçekleştirilerek, doğal-tavrın aşılmasının ardından; (kısmen) Kantçı anlamda, transandantal Felsefi bir metodun uygulanmasına devam edilir.

Çünkü ön-varsayımsız fenomenolojik başlangıç ile dünyanın fenomen olarak kazanılmasının ardından, deneyimin korelatif yapısının konu edilmesi gerekir. Bu ise, ancak *indirgeme* aracılığıyla gerçekleştirilebilir. Bu sayede deneyimin yapısının ve aşkınsal koşullarının ortaya koyulması hedeflenmektedir.

Husserl'in teorisinin en önemli avantajı, Psikolojizmin düştüğü görecelikçiliğe düşmemesidir. Husserl'in yönelimsellik teorisinde, bilince aşkın idealiteler, bilincin tanımı gereği bilincin korelatı olarak var olabilirler. Bu durum, mantıksal ve matematiksel saf kavram ve ilkelerin, bilincin doğallaştırılmasının ötesinde var olabildiğini sağlayacaktır.

Sonuç olarak Husserl, yönelimselliğin konu edinilmesi ile gündelik düşünüş ile Bilim'in ittifakından ibaret olan doğal tavrın; epokhe, indirgeme gibi bir dizi yöntem ile aşılması ve Felsefi bir kavrayışa ulaşılması gerektiğini iddia eder. Çünkü doğal tavrın Bilimsel – Felsefi alandaki yansıması olan Psikolojizm ve Natüralizm, ancak Transandantal bir Felsefe ile aşılabilecektir.

2.2. Ufuk ve Dünya

Ufuk (horizon) kavramının algı ve deneyim ile ilişkisinin ele alınması, konumuzun incelenmesi için faydalı olabilir. Zira bu kavram, hem bilişsel deneyimin yapısına içkindir hem de Yaşam-dünyası'nın yapısal karakteristiklerindendir: 'Şeyler her vakada bize geçerli olarak verilirler (belirli bir kipte ya da ontik kesinlikte), fakat prensip olarak bizim onların bilincinde olma tarzımız dünya – ufku içerisinde gerçekleşir.' (Husserl, 1978, 143)

Ufuk, yönelimselliğin bir başka yönüne refere eder. Bilinç yönelimsellik aracılığı ile hiçbir zaman salt tek bir aşkın nesne ile korele olmaz, bu esnada aynı zamanda dünyanın da bilincinde olur. (Carr, 1987, 10) Bu durumda yönelimsel bilincin kendini aşıcı, kendi dışına çıkıcı karakterinin yanında, dünyasal⁸ bir karektere de sahip olduğu söylenebilir.

Ufkun kendisi bir görünüş değildir, fakat her zaman önsel verili olandır (pregiven), verilen ve verilenin refere ettikleri arasında aracı işlevi görür. (Welton,

⁸ Husserl'de bilincin aşkın nesne ile korele olurken aynı zamanda dünya ile ilişkilenebilmesi ve dünyasal olması, ilerideki bölümlerde ele alınacağı üzere, Heidegger'de Dasein'in dünya-içindeliği ve dünyasallığı analizleri ile paralellik gösterir.

2000, 332) Ufuk, her verilen ile ilişkilenen atıf ve ilişkilerin, kompleks sunulma şeklidir.

Ufuk kavramı, içsel ufuk ve dışsal ufuk terimleri şeklinde, iki farklı alt başlıkta ele alınabilir. Follesdal'a göre, içsel ufuk, objenin ortaklaşa tasarlanan ya da kast edilen fakat dikkatimizin odağında olmayan çeşitli özellikleridir; öte yandan objenin ait olduğu gerçeklikteki diğer objeler ve dünya dışsal ufuk olarak adlandırılabilir. (2010, 34)

Örnek olarak, bir futbol topu algısını ele alabiliriz. Algısal deneyimde topun yıpranmışlığı, üzerindeki yazılar, sertliği gibi ögeler noema (yönelimsel nesne) ile ilişkilenen içsel ufukları oluştururken, topun referans vereceği futbol oyunu, spor – dinamizim gibi kavramlar ya da metaforlar ise dışsal ufuğu karşılayacaktır.

Ufuk, bilişsel deneyim esnasında öznenin, şeyin bilinci ile içerisinde tezahür ettiği dünya arasında spontan olarak kurulan birliğe işaret eder. Husserl'e göre, şey ile dünya arasındaki ilişki ile şey'in bilinci arasında yapısal bir farklılık bulunur. (1978, 142) Zira şey, özneye bir kap içerisinde sunulmaz, algı aracılığı ile ancak ufuklar dolayımıyla verilebilir.

Ufuk olarak yaşam-dünyası, biricik ve bütüncüldür, o çoğulun karşıtı olacak şekilde tekil (singular) değildir, çoğul ona uygulandığında hiçbir anlam ifade etmez. (Carr, 7) Bu birlik, aynı zamanda Yaşam-dünyası kavramının sunulduğu için bir fırsat sunar.

Dünya, bizim için her zaman önceden verilidir, her zaman canlı ve özne ile ilişki halindedir: Bu veriliş zorunlu olarak tüm fiili (actual) ve olası (possible) praksisin evrensel alanıdır, bir ufuktur. (Husserl, 1978, 142) "Dünya-ufku, yönelimsel - ufuksal bilinç aracılığıyla verilen öznel (sübjektif) anlamsal bir yapıdır." (Bozga, 2009, 166)

Bu noktada, Husserl'in algının analizine ilişkin olarak kullandığı 'pasif sentez' kavramının ele alınması faydalı olabilir. Moran, bu kavramın bizim duyu içeriklerini her zaman için halihazırda yapısal halde ve bizden önce verili olarak bulduğumuza işaret ettiğini söyler. (Moran, 2000, 167) Bu kavram, Yaşam-dünyasının önsel verililiğine bir geçiş olanağı sunar.

2.3. Yaşam-dünyası Kavramı

Yaşam-dünyası (lebenswelt), Husserl'in Krisis'te yürüttüğü tartışmanın merkezi kavramlarından biridir. Yaşam-dünyası, hangi uzaya işaret eder? İçerisinde yaşadığımız dünyaya nasıl referans verir?

Yaşam-dünyası kavramı, Husserl tarafından farklı anlamlarda kullanılmıştır. Moran Husserl'in yaşam-dünyası kavramının; ufuk (horizont), çevreleyen dünya (umwelt), çevre (environment / umgebung) ve doğuşsalılık (generativity / generativitat) gibi birbiri ile ilişkili kavramlara karşılık geldiğini söyler. (2012, 180) Kavramın sahip olduğu bu kullanım zenginliğinin verimliliğinin yanında bazı sorunlara da yol açmış olabilir.

Drummond, bu kavramın Husserl'in daha önceki çalışmalarında 'çevreleyen dünya' (surrounding world - umwelt) kavramı ile karşılandığını söyler. Düşünür Yaşam-dünyası'nı iki şekilde ele alır: İlk olarak bu kavramdan, özneler tarafından farz edilen çevreleyen dünya olarak söz edilebilir; aynı zamanda bu kavram, dünyanın bilimsel kavranışına kaynaklık eden öznel – göreceli temele işaret etmek için kullanılır. (2007, 122)

Yaşam dünyası, Drummond'un işaret etmiş olduğu ilk kullanımıyla, gündelik yaşamda içerisinde yaşadığımız ve deneyimimiz gereği aşına olduğumuz dünyayı ifade eder. 'Yaşam-dünyası, bizi çevreleyen somut dünyadır, içerisinde yaşadığımız gerçekliktir ve bizim için her zaman halihazırda verili olan, tüm teorik ve teori-dışı praxisin mevcut zemini ve ufkudur. Bir ufuk ve temel olarak, bilimöncesi ve bilim dışı praxiste bile (üstelik hiçbir şekilde dikkatimizin ve refleksiyonumuzun konusu olmadığı halde), her zaman bilinçte ikamet eder.' (Bernet, Kern, Marbach, 1993, 224)

Husserl'e göre ego herhangi bir nesneye yöneldiğinde, bu nesne ona muhtelif aktlar ve geçerlilikler içerisinde, izole edilmeden verilir. Yönelimin akışı içerisinde sonsuz sayıda potansiyel geçerliliklerin ufkı; geçmiş yaşantıların ve kazanımların tortullaşması olarak mevcuttur ve yönelim içerisinde 'yaşamsal bir ufuk olarak' örtülü de olsa işlev görür. (1978, 149) Yaşamın sunduğu bu altyapı, bilimlerin ve diğer praxislerin unutulmuş zeminidir.

Yaşam-dünyası, ufuklar halinde verildiği gibi, kapsamı bakımından da yakalanması güç bir genişlik taşır. Bu kavram, gündelik deneyimde bize verilen doğa

ya da içinde yaşadığımız gezegen (dağlar, gökyüzü, hayvanlar, vs.) ile sınırlı değildir; o aynı zamanda bizleri, öteki insanları, sosyal kurumları, insan yapımı ürünleri, sembolik sistemleri, dinleri ve dilleri de kapsayan kültür dünyasını içerir. (Moran, 2012, 184)

Yaşam-dünyası Husserl'e göre, nesnelerin verilişi nasıl fenomenolojinin temel araştırma konularındansa, aynı şekilde araştırma konusu yapılmalıdır. Smith, yaşam-dünyası'nın 'nesneleri günlük yaşamda deneyimlediğimiz gibi sunan anlam tiplerini kapsayan noematik bir anlam dizisi' olduğunu söyler ve onu 'fenomenolojik bir yapı' olarak ele almak gerektiğini savunur. (2019, 424)

Yaşam-dünyası kavramı, Bilim'in ele aldığı şekliyle Dünya ile bu dünyanın soyutlandığı zeminin birbirinden ayırt edilebilmesi için kullanılır. Husserl'e göre, Yaşam-dünyası insanlık için her zaman bilimden önce mevcuttur, bu sebeple kendi var olma tarzında, bilimsel epokhe içerisinde sürer. (1978, 123) Bu kavram deneyimlediğimiz dünyanın verilişinin niteliğine, karmaşıklığına ve bütünlüğüne işaret etme amacıyla kullanılır:

"Yaşam-dünyası problemi, ilk olarak objektif bilimsel düşünce ile görünün (intuition) ilişkisinde önem kazanır. Bir yanda teori bulunur; mantıksal düşüncenin üretilmesi sürecinde işleyen mantıksal düşünme, fizikçinin fiziksel teori alanında düşünümü ya da matematiksel doktrin alandaki saf matematiksel düşünme. Öte yanda ise görü ve görüye verilmiş olan söz konusudur, bu ikinci düzlem teoriye göre önsel (prior) olan yaşam-dünyasındadır. " (Husserl, 1978, 134)

Husserl'in, yaşam-dünyası'nın konu etme yöntemlerinin en önemlisi, onun bilimsel faaliyetin sürdüğü ve kendisine konu edindiği nesnelerin ait olduğu dokuyu sorunsallaştırmaktır. Bu yöntem, düşünürün içerisinde yaşadığı dönemde tespit ettiği Kriz'i sorunsallaştırması için de elzemdir. Ayrıca bu yöntem, Bilimler'in kendi koşullanmışlıkları sebebiyle ıskalama eğilimden oldukları yaşamın ve varlığın anlamı gibi konuların ele alınması için de bir fırsat sunar.

Bilimler, araç – sonuç odaklı yaklaşımları içerisinde Yaşam-dünyası'nı çeşitli biçimlerde objektifleştirirler. Husserl'e göre Bilimler; Yaşam-dünyası üzerine kuruludur ve bu dünyayı, kendi özel amaçlarının gerektirdiği şekliyle farz ederler. (1978, 125) Fakat bu praksis, hem süreç hem de öncüller ve ürünler bakımından Yaşam-dünyası'na aittir.

Husserl ‘yaşam-dünyası’nın, kökensel kendinde-apaçıklıkların alanı olduğunu söyler’⁹; bu alanda verilen her kendinde-şey, her düşünülebilir gerekçelendirme bizi kendinde apaçıklığın kiplerine geri gönderir. Çünkü ‘kendinde-şey’ler bize görü’de verilirler; öznel-arası olarak deneyimlenebilir ve doğrulanabilirdir olsalar da. (1978, 127 - 128) Bu bağlamda, yaşam-dünyasının her tür gerekçelendirme, tümevarım, akıl yürütme için gerekli temeli sunduğu söylenmelidir. Çünkü tüm bu teorik faaliyetler, yaşam-dünyasının öznel görelî yapısında temellenecektir.

Yaşam-dünyası, hem bilim öncesi verilişin bütünlüğüne ve öznelliğine işaret eder, hem de verilişin kendine-hasılığının bilimsel faaliyet sırasında da sürdüğüne işaret eder. Hatta bu bilimsel pratikler, üzerinde uzlaşmış 'bilgi'ler ürettiğinde, bunlar Yaşam-dünyası'na ürünler olarak düşecek ve onunla hem zemin olacaktır: ‘Dar anlamıyla Yaşam-dünyası, ideal nesnelerin bilimsel dünyasına karşı konumlanarak tanımlanır; geniş manada ise bilimlerin sonuç ve başarılarını kuşatır.’ (Lewis, Staehler, 2019, 58)

Yaşam-dünyası, bu kendine özgü karakteri ve özgül yapıları gerekçesiyle, felsefi bir araştırmanın konusu yapılmalıdır. Zira bilimler, kendilerinin içerisinde neşet ettikleri zemini sorgulama kapasitesine sahip değildir. Yaşam-dünyası, Bilimsel faaliyeti içerse de, onun tarafından tematize edilemez. Yaşam-dünyası, ruha yahut psyche'ye yönelmiş bilimsel bir bilincin korelatifi değildir; bunun yerine teori öncesi dünyadır, bilim öncesi deneyimdir, ayrıca onun kendisine böyle bir deneyimde verildiği gibi yaklaşılacak zorunludur. (Carr, 1974, 135)

Yaşam-dünyası'nın ilk anlamının, bilişsel deneyimi önceleyen bir veriliş olduğuna işaret edilmişti. Bu yönüyle bilimleri ve bilmeyi önceleyen bir temel birlik halidir. Bu temel durumun, deneyimin doğasına içkin olduğuna dikkat edilmelidir. Öyle ki, bilim insanı çalışmasını sürdürürken hala bu zeminde bulunur.

⁹ Kendinde-apaçıklık (self-evidence): Carr, Krisis çevirisinin dipnotunda, Evidenz kelimesinin bu cümledeki kullanımının, ‘kendine-verililik’ (self-givenness) manasını taşıdığından çeviriyi apaçıklık (evidence) olarak değil, kendinde-apaçıklık (self-evidence) olarak yaptığını belirtir. (1978, 127) Drummond, kendinde apaçıklığın fenomenolojik anlamda, boş bir yönelimin görüsel akt içerisinde kast edilen (yönelimsel) nesne ile doldurulması manasına geldiğini söyler. (Drummond, 2007, 188) Smith ise apaçıklığın Husserl’de deneyimin fenomenolojik karakteri olduğunu söyler. Burada apaçıklık ile, bilincin korelati ile hipotez (kategoriyal görü) arasında bir uyuma – doldurma modeli söz konusudur. Gözlem, hatırlama, tahmin, fantezi gibi bilinç aktları kendi tarzlarında çeşitli apaçıklık düzeylerine sahip olurlar. (2019, 402-403) Yaşam-dünyası’nın apaçıklıkların alanı olması, bilme ediminde önem kazanan doğruluğun, görü ve anlam arasında bir örtüşme sentezi olmasına dayanır. Bilme edimi, bir örtüşme sentezi olduğundan, nesnelerin, anlamların ve imlemlerin transandantal egoya veriliş sürecinde gerçekleşir. Apaçıklık Husserl tarafından, Descartes’in aksine bir temel ve hareket noktası olarak değil, deneyimin bir eşlikçisi olarak iş görür; görüye dayanır.

Yaşam-dünyası, deneyime içkinse ve yaşamın zenginliğinin bütünü ise; ulaşımımıza kapalılığı nasıl açıklanabilir? Bu sorun, tematize edilmediği sürece de bu kavramın işaret ettiği zemin ile hemzemin olduğumuz söylenerek aşılabılır. Asıl problem, bu kavramın kültürümüzde nasıl arka plana atılabildiği, Yaşam-dünyası'nın zenginliğinden nasıl kopulabildiği ve hatta kültür ile Felsefe'nin bu kavramın tam zıttı yönde iddialara nasıl yaslanabildiğidir.

Zahavi, içerisinde yaşadığımız teori öncesi yaşama gönderme yapan Yaşam dünyası kavramının rehabilite edilmesi gerektiğini, çünkü bu kavramın bilim tarafından bastırıldığını ve unutulduğunu söyleyecektir. (2020, 63) Husserl, Yaşam-dünyası'nın unutuluşunu iki temel izlek üzerinde ele alır: Doğanın matematikleştirilmesi ve Felsefe tarihinde gizil kalan ve nihai ifadesine ulaşamayan Transandantal Felsefe.

Husserl, Yaşam-dünyası kavramını, hem Batı Bilimleri'nin tarihsel gelişimindeki bir sapmanın tespiti amacıyla, hem de bu sapmanın düzeltilmesi amacıyla kullanır. Husserl'e göre Bilimler objektifleştirici yöntemleri ile Yaşam-dünyası'nı kısmi olarak araştırmaktaydı, ancak onun özel-rölatif yapısını ve ufuklar halinde sunuluşunu dikkate al(a)madıkları için; onun bütünlüğünü göz ardı etmekteydiler. Müstakil bilimler için söz konusu olan bölgesel araştırmalar, ancak Transandantal Felsefe'nin ortaya koyabileceği nihai ontoloji ile bütünlük kazanabilecektir. Bu ontoloji ise, Yaşam-dünyası'nın apriori yapılarının ve doğuşunun fenomenolojisi ile mümkün olacaktır.

2.4. Doğanın Matematikleştirilmesi

Yaşam dünyası'nın öznel, görel ve her türlü faaliyeti ve potansiyeli kapsayan bir zemin olduğuna işaret edildi. Bu bölümde, dünyanın bilimsel kavrayışta matematiksel idealliklere indirgenmesi sürecinin nasıl işlediği ele alınacaktır. Kabaca ayırım, Yaşam-dünyası'nın zenginliği ile Bilimsel faaliyetin metadolojisinin yarattığı dünya tasavvuru arasındadır. Çünkü bilim, verilmiş olanı yorumlar ve açıklar, Yaşam-dünyası ise bütün verilmenin (givenness) gerçekleştiği zemindir (Carr, 1974, 137)

Husserl, Krisis'de Galileci **doğanın matematikle anlaşılabilirliği** iddiasının, doğanın kendisinin yeni matematik tarafından idealleştirilmesi süreci olduğunu ve onun matematiksel bir dallanmaya (manifold) indirgenmesi ile sonuçlandığını işaret

eder. (1978, 23). Bu sürecin tartışılması araştırmamız için kritiktir, zira Bilimsel Objektivizm'in kaynaklarının bu bağlamda serimlenmesi mümkün olabilir.

Bilimin nesnelleştirme sürecinin daha iyi anlaşılabilmesi için, ideal bir doğa kavramı ile zıtlık içerisinde olan algısal deneyime referans verilebilir. Bir önceki bölümde şey'in algısının, içerdiği içsel ve dışsal ufuklar ile dinamik bir süreç olduğuna işaret edilmişti. Husserl'in analizleri, algılamada noematik kutbun sürekli yeniden kurulmasına ve nesnenin algıda tüketilememesine dayanır.

"Algısal idea, her zaman belirsizlik ve esneklik yatağında hareket eder; oysa bilimler, bu belirsizliği saf dışı bırakmak ve tam kesinlik elde etmek isterler. " (Lewis, Staehler, 2019, 60)

Algının ve Yaşam-dünyası'nın verilişinin zenginliği ve karmaşıklığı, nihai bir idealizasyondan kaçma eğilimindedir. Bilimlerin nesnellik iddiası bu bağlamda dikkate alındığında, ortaya şu sorular çıkar: Bilimsel nesnellik kavramının ve ihtiyacının ortaya çıkışı nasıl bir sürece dayanır?

Bu nesnelleştirme süreci, geometri gibi bilimlerin ve bilimsel kavramların ortaya çıkış sürecinin incelenmesi ile anlaşılabilir. Kavramların tarihine ve kökenine yönelik, pedagojik ya da retorik bir hamle ile sınırlı değildir. 'Husserl bilimsel kavramların tarihsel analizini yapmak zorunda olduğumuzu, çünkü bunların bir tortullaşma (sedimentation) ¹⁰ sürecinden geçtiğini ve bunların kökensel anlamlarının bizden saklı olduğunu iddia edecektir.' (2010, 184)

Doğada hiçbir zaman geometricinin kullandığı ideal şekiller ile karşılaşmayız, oysa bu idealiteler ile yaptığımız hesaplar son derece kullanışlıdır. Geometrici, ideal nesneler ile ideal bir dünyada çalışır, bu şekiller ile yaptığı hesaplamalar ise doğaya kabul edilebilir sapmalar ile uygulanabilir.

Husserl, bu süreci hiçbir zaman ulaşılamayacak bir mükemmelleştirme praksişi olarak ele alır. Kabul edilebilir mükemmelin ufuklarına doğru çalışma tekrar tekrar sürdürülür ve belirli mükemmelleştirmelerin serisi takip edilirse, limit şekiller ortaya çıkar; bunlar değişmez ve ulaşılabilir kutuplardır. (1978, 26) Saf geometri, böyle bir idealizasyon süreci neticesinde saf şekillere ve saf düşünmenin araçlarına sahip olur.

¹⁰ Moran, Husserl'in (Krisis'ten) önceki çalışmalarında fenomenolojiye, algısal ya da diğer nesnelerin anlamlarının kuruluşundaki katmanları inceleyen statik konstitüsyon üzerinden yaklaştığını söyler. Ancak Krisis'le birlikte, doğuşsal (genetic) fenomenoloji olarak adlandırdığı, tarihsel ve zamansal gelişime daha fazla odaklandığı bir yaklaşım önerir. (2012, 46)

Saf geometrinin, antikçağ döneminden itibaren bilindiği halde, modern düşüncenin önemli bir atılımına kaynaklık etmesi, açıklamaya muhtaçtır. Bu dönüşüm, yeni bir düşünme biçiminin kazanılması manasına gelir. Öyle ki geometriye bizatihi referans verilmesi dahi gerekli değildir ya da Geometri biliminin prensipteki ulaşılabilirliği anlamının olası bir yoluna dönüşmüştür, böylece sunulmuş olan yeni düşünme biçimi bir başarı olarak değil, bir proje olarak ortaya koyulur. (Dodd, 2005, 87) Geometrinin modern dönemde kazandığı merkezîyet, onun bilimsanı için hem bir araç hem de bir düşünme - eyleme biçimi olmasından ileri gelir.

Ricoeur, Öklidçi geometrinin genelleştirilerek bir tür **mathesis universalis** yerine koyulmasının, modern ruhun felsefe idealini dönüştürmesinin önemli duraklarından olduğunu iddia eder. (1967, 162) Bu genelleştirme, modern dönemde mutlak uzay anlayışının hakim olması ile paralellik gösterir. Ricoeur, bu düşünme biçimimizin dünyaya bakışımızı sandığımızdan daha fazla etkilediğini savunur:

"Modern ruhun birinci önemli atılımı, saf geometrinin limit-form'larıdır. Bu form öğretisine göre algılanan yahut hayal edilen her figür sadece bir yakınsamadır. " (1967, 162)

Husserl'in saf geometrinin kuruluşu ve uzama dair genel bir teori haline getirilmesine ilişkin analizi, hem bilimsanın doğaya yaklaşımında bir dönüşümü imler, hem de doğanın matematikleştirilmesi için bir model olarak kabul edilebilir. Friedman, geometrinin aktüel yönelimsel anlamının ve orijininin bizden, tarihsel bir tortulaşma (sedimentation) ve teknizasyon sebebiyle gizli kaldığını, bu örtülülüğün en temel felsefi yanlış anlaşılmalara sebebiyet verdiğini iddia eder. (Friedman, 2010, 103)

Bu sürecin gelişimi nasıl vuku bulmuştur?

Husserl, görü ile verilen, etrafımızı saran dünyada şeylerin benzer koşul ve ilişkiler içerisinde, benzer şekilde hareket ettiklerini hatırlatır. (1978, 31) Görüde verili olan ve bizi çevreleyen dünyanın evrensel nedensellik tarzı; onun bilgi sahibi olmadığımız geçmişi, şimdisi ve geleceği hakkında hipotez kurmamızı, tümevarım yapmamızı, öngörüde bulunmamızı mümkün kılar. (Husserl, 1978, 31) Yani yaşam-dünyasının öngörülebilirliği, bizim onu anlamamıza ve stratejiler geliştirmemize olanak sağlar.

Husserl bu aşamada iki önemli işlemin yürürlüğe girdiğine işaret eder: İlk olarak, cisimlerin dünyasının, dünyadaki uzay-zamansal biçimsellik bakımından

idealleştirilmesiyle, ideal nesnelere ulaşılır. (1978, 32) Burada sözkonusu işlem, Doğa Bilimleri'nin pratik ihtiyaçlarından kaynaklanır. Bu idealleştirmenin sonucunda, dünyanın toplamının ilk kez bir idealiteler bir aradalığı olarak kabul edilerek üzerinde çalışılabilmesi mümkün olur. Bu sürecin, saf geometriye dayalı düşünme biçimiyle başlamış olduğuna dikkat edilmelidir.

Ulaşılan ideal cisim tasavvurunun ve idealiteler toplamının, bir modelleme olduğu unutulmamalıdır. Burada sözü edilen ideal cisimler, saf geometrinin kuruluşunda var sayılan limit-şekiller ile benzerlik gösterir. 'Pratik mükemmellik yoluyla her türlü belirsizlikten azade bilimsel idealitelere asla ulaşamayız.' (Lewis, Staehler, 2019, 61)

Bilimsel pratiği mümkün kılan ikinci önemli işlem, 'ölçme sanatının' ve saf matematiğin bu idealiteler dünyasına uygulanmasına denk düşer:

"Saf matematik ve pratik ölçme sanatı vasıtasıyla, cisimler dünyasındaki her şey hakkında, yeni bir tür tümevarımsal öngörü yapabilme yetisi kazanırız; böylece zorunlu nedenselliği, verili şekiller ve bunların içerisinde oldukları olayların ölçülmesi ile hesaplayabiliriz. (Bu cisimler bizim için bilinmez ve doğrudan ölçüme hiçbir şekilde açık olmasalar bile.) " (Husserl, 1978, 33)

Dünyanın bir idealiteler toplamı olarak modellenmesi ve bu modelin öğelerinin hesaplamalarımıza konu edilebilmesi, modern anlamda bilimsel bilginin üretilmesi için öneme haiz ve faydalıdır. Dodd, ölçüm ile olguların kendiliklerinde ilk kez tam anlamıyla objektif olgulara dönüştüğüne işaret eder. (Dodd, 2005, 88)

Galileo döneminde kurulan bilimsel bakış açısının, bir metod olmasının yanında bir doğa tasavvuru da sunduğu gözden kaçırılmamalıdır. Husserl, söz konusu keşfin (Galilei'nin yaptığı) gerçekte 'içgüdü' ve 'metod'un bir birleşimi olduğunu iddia eder. (1978, 40) Metodun sunduğu tahayyülün bir metafizik sunmaya başlaması, araştırmacının nesnesine bakışının çarpıtılması ile sonuçlanacaktır.

Bu çarpıtmanın en önemli sebeplerinden birisi, Galileocu yaklaşıma arkaplan oluşturan, antik dönemden miras kalmış episteme anlayışıdır. Husserl 'Galileo'nun Rönesans'ın antik felsefeye dönüşü doğrultusunda, felsefenin episteme olarak kurulması ve epistemenin objektif bilim dünyasının kuruluşu konusunda ikna olmuş olduğunu' (1978, 33) söyler.

Bu anlayış ile saf geometrinin bir proje halini alışı, şeylerin idealizasyonu ve ölçülebilirlikleriyle değerlendirilmesi gibi süreçler; realizmin yerini bir tür bilimsel idealizmin almasına sebebiyet vermiş olabilir:

"Galileocu bilim, dünyanın nihai bir kavranışı fikri tarafından yönlendirilmiştir, onun özüne ulaşılması ve bunun anlaşılabilmesi ancak matematiksel yoldan mümkün olabilir. " (Dodd, 2005, 93)

Galileo, doğanın matematik dilinde yazılmış olduğunu iddia eder ve matematiksel bir evren tasavvuru sunar. Galileocu bilim için, sadece dünyanın özü matematiksel değildir, o aynı zamanda matematiksel olarak devinir. (Dodd, 2005, 89) Bu kavrayışa göre, tüm doğa yasaları için neredeyse bir kavram realizminin ve matematiksel bir varoluşun öngörüldüğü yorumu yapılabilir.

Matematiksel bilginin önem kazanması, modern felsefe ile de ilişkilendirilir. Descartes, Galileo'nun erken bir hayranı olarak, Galileo devrimini kabul eder ve çalışması ile çağının entelektüel zihniyetini bu devrime hazırlar. (Moran, 2012, 68) Descartes'in epistemolojiye dayanan felsefesi için, modern bilimin atılımları ilham vericidir.

Husserl'in, deneyimimizde olayların öngörülebilirliğinin gözlem ve tümevarım yoluyla bilgi üretimine fırsat sunduğuna işaret ettiği, daha önce belirtilmişti. Öte yandan bu deneyimlerin, bize birer matematiksel işlem olarak sunulmadığı sağduyu gereği bilgimiz dahilindedir. 'Tekil örneklerden dünyanın evrensel matematikleştirilmesi ideasına geçiş, oldukça büyük bir sıçramadır.' (Lewis, Staehler, 2019, 63)

Duyu verilerinin (plena) matematikleştirilmesi, Galileici bilim anlayışının bir diğer önemli adımıdır. Duyu verilerinin matematikleştirilmesi, aynı zamanda algının kesinliğine dayanarak nesneler için önerdiği birincil ve ikincil nitelikler ayrımı (Locke'un deneysel felsefesine temel alacağı ayrım) ile gerçekleşir. Bu ayrıma göre sadece ölçülebilir nitelikler gerçek ve güvenilirken, duyumsama ile açığa çıkan subjektif nitelikler geçici ve güvenilirmezdir.

Deneyimlenen ve bilimsel olarak kurulmuş objeler arasındaki ayrımı, Descartes'in Meditasyonlar'ında verdiği güneş örneğinde görülebiliriz: Descartes duyulardan edinilmiş güneş fikrinin güneşin küçük olduğunu bana düşündürdüğünü, fakat gökbilimsel hesaplamaların bir ürünü olan ve doğuştan (innate) fikirlere dayanan güneş fikrinin güneşin gerçek ölçeğini öğrettiğini söyler. 'Akıl bizi,

doğrudan doğruya güneşin kendisinden gelen fikrin, hiçbir şekilde güneşi temsil edemeyeceğine ikna ediyor.’ (Descartes, 2019, 55)

Bilimin bu karakterinin, gerek Galileo – Newton gibi kurucular için, gerek epistemoloji üzerine çalışmış düşünürler için örtülü kalmış olmasının sebebi nedir? Buradaki örtülülük durumu, Galileocu yöntemindöngüsel niteliği ile ilişkilidir.

Husserl, doğa bilimlerinin olağandışı bir özünün bulunduğunu, bunun var oluşuna apriori olduğunu söyler. Bu özsellik onun sonu gelmemecesine hipotetik ve sonu gelmemecesine doğrulanabilir olmasıdır. (1978, 42) Bu döngü, onun kendisini, hem kendi doğasına uygun yoldan bir hipotez olarak sunmasından, hem de kendi araçlarının sınırlılığı içerisinde bu hipotezi doğrulamasından kaynaklanır. Hakim yargıç ile aynı kişi olduğundan, kendisini haklı bulmaması mümkün olmaz.

Bilim’in *neden* sorusuna değil **nasıl** sorusuna odaklanması, onun öncüllerinin kendisine şeffaf olmaması sonucunu doğal olarak doğurur. Bu durumda Galileo'nun düştüğü yanlışlık, onun kendisinin erişiminin bulunmadığı bir alan hakkında bir metafizik geliştirmesine dayanır:

"Galileo'nun hatası, onun araştırmasını, bilimsel idealizasyonun gerçekleştiği ve tüm teorik - pratik yaşamın orijinal zemini olan görüsel dünyaya yönelik kapsamlı bir sorgulama geliştirmemiş olmasıdır ve bu hata, geometrik idealliklerinin yapılar olarak öngörülmesi ile sonuçlanmıştır. " (Husserl, 1978, 49)

Doğa Bilimleri'nin kurulabilmesi için gerekli olmuş bu araç-sonuç odaklı düşünme biçiminin, gerçekliğin yapısı ile özdeş olduğu inancının gelişmesi; Yaşam-dünyası ile Bilimler'in ilişkisine dair bir yanlış anlaşılmaya neden olabilecektir. Zahavi, bu tehlikeyi şu şekilde vurgular: ‘bilimin gerçekliğin mutlak bir tanımını verebileceğini düşünmek, yani hiçbir yerden bakıştan hareketle yapılan tanım, yalnızca bir yanlış anlamadır.’ (2018, 203)

Modern kültürün doğuşundan itibaren, Galileici matematiksel – bilimsel düşünüş tarzının yeşerip serpildiği ve Batı uygarlığının ana düşünce hatlarından birisini oluşturduğu, açıktır. Fakat bu düşünce tarzı hiçbir eleştirel – alternatif yaklaşım ile karşılaşmamış mıdır?

Bortoft’un Galileici düşünce tarzı ile Goethe’nin bilimsel yaklaşımını karşılaştırdığı ‘The Dynamic Way of Seeing and European Thought’ (2012) çalışması, böylesi bir konumlanışı örnekler ve bize yeni bir perspektif sunar. Bortoft, Galilei’nin teorik ve matematiksel düşünme tarzının aksine, Goethe’nin bilimsel

yaklaşımının algılara ve deneyime birincil önem verdiğini çünkü doğanın bize algısal deneyim yoluyla verildiğini (2012, 53), Goethe'nin fenomenleri olabildiğince somut ve dinamik olarak ele almayı hedeflediğini (2012, 54), Goethe'nin bu yaklaşımının özellikle onun bitkilerin metamorfozu ve renklerin analizi gibi çalışmalarında görülebileceğini aktarır.

Fakat Goethe'nin önerileri, modern düşüncede Galilei'nin önerileri kadar güçlü karşılıklar bulmamıştır. Muhtemelen Galilei'nin ve Descartes'in kesinlik arayışları, modern ruhun en yakıcı ihtiyaçlarına en keskin cevapları vermiştir. Bu bakımdan, doğanın matematikleştirilmesi ve nesnelleştirilmesi süreçleri, tartışmamız için (özellikle eleştirel mesafenin alınabilmesi için) önemini korur.

Konunun önemi, nesnellik iddiasının hangi pratik sebeplerle ortaya çıktığının ve hangi zeminde sürdürüldüğünün açıklanması zorunluluğunda yatar. Husserl, bu 'yanlış anlaşılma'yla Yaşam-dünyası kavramı ile eleştirel mesafe alır.

2.5. Yaşam-dünyası ve Bilim'in Dünyası

Husserl'in, yaşam-dünyası'nı konu etme yöntemlerinin bir tanesi, onun bilimsel faaliyetin sürdüğü ve kendisine konu edindiği nesnelerin ait olduğu dokuyu sorunsallaştırmaktır. Bu yöntem, düşünürün içerisinde yaşadığı dönemde tespit ettiği Kriz'i sorunsallaştırması için elzemdir. Ayrıca bu yöntem, Bilimler'in kendi koşullanmışlıkları sebebiyle ıskalama eğilimden oldukları yaşamın ve varlığın anlamı gibi konuların ele alınması için de bir fırsat sunar:

"Mantıksal anlamda objektif teori, yaşam-dünyasında kök salar ve onda temel bulur; bu zemin kökensel olarak Kendiliğinden apaçıklığın¹¹ ait olduğu dokudur. " (Husserl, 1978, 130)

Bu noktada iki aşamalı bir sorunsal ortaya çıkar. Birinci soru şudur: Bilimler'in üzerinde (ve içerisinde) çalıştığı zeminle (yaşamla) ilişkisi nedir? İkinci soru, Bilim'in açıklayabileceğinin ötesinde bir alan bulunup bulunmadığıdır. Bu iki soru, üçüncü bir soruda son ifadesini bulur: Bu soruların (Bilim ve yaşam-dünyası arasındaki ilişkinin düzenlenmesini sağlayacak teorinin ortaya koyulması anlamında) muhatabı ve bu muhatabın kullanması gereken yöntem nedir?

Husserl'in çabası, Bilimler'in sınırlarının ve temellerinin belirlenmesine yönelir. Zira bunun aksi durum, Bilimler'in yanlış bir pozitivizm olan natüralizme

¹¹ Bknz: Dipnot 8 (s.15).

düşmesi ile sonuçlanarak insanın bazı yönlerinin göz ardı edilmesi ile sonuçlanabilecektir, ikinci tehlike ise aynı ölçüde vahimdir: Bilimlerin kesinlik iddiasının zayıflaması.

Husserl, bu tehlikelerin önlenmesi için Bilimlerin etkinlik gördükleri zeminin şeffaflaştırılması gerektiğini iddia eder. D. Carr'a göre, Husserl'in modern doğa bilimlerinin tarihsel gelişimine ilişkin kritiğinde altını çizdiği, 'insan'ların (*human beings*) her zaman ya da çoğunlukla teorik faaliyette olmadığıdır. Böyle olsa bile onlar hala bilinçlidir ve hala bir yaşamın içerisinde teorik faaliyetlerini sürdürürler. (1974, 136)

Husserl bu noktaya Krisis'de şöyle işaret eder: 'Yaşam-dünyası insanlar için her zaman bilimden önce oradadır ve aynı zamanda bilimlerin gerçekleştirdikleri epokhe esnasında da varlığının sürdürür.' (1978, 123) Yaşam-dünyası, deneyime sunulduğu gereği bilimin dünyasına önceldir.

Yaşam-dünyası ve bilimin dünyası, pek çok bağlamda iç içe geçmiştir. Moran, yaşam-dünyasının hem bilimin dünyasını temellendirdiğini ve desteklediğini; hem de bilimin dünyasını kapsadığını söyler: Tüm biliminsanları yaşam-dünyası'nın üyeleridir. (2012, 185)

Husserl, her pratik dünyanın ve her bilimin, bu disiplinlerin *maksatlı yapılarının* Yaşam-dünyası ile kontrast oluşturmaya rağmen, Yaşam-dünyası tarafından önceleneceğini söyler. Öte yandan insanlık tarafından geliştirilen her şey yine Yaşam-dünyası'na aittir, böylece zıtlık askıya alınmış olur. Bu durum ancak biliminsanının bakış açısından kafa karıştırıcıdır; çünkü biliminsanının zihni, kendi hedefleri ve çalışmasının ufku tarafından koşullandırılmıştır. (1978, 383)

Bu noktada şu soru sorulabilir: Eğer yaşam-dünyası bilim insanı için her zaman halihazırda söz konusuysa ve işlemekteyse, objektif bilimlerde yaşam-dünyası'nın önelliği ve göreliliğinin aşıldığı kanısına neden ulaşılır?

Bu kanı, bilimlerin yaşam-dünyası'nın doğası ve yapılarına duyarlı olmamasından kaynaklanır. Krisis'de belirtildiği üzere 'öznel ve göreliliğin üstesinden gelinmeye çalışılır bilimlerde; bu şemaya göre hipotetik bir kendisinde şöyle, matematiksel – mantıksal bir kendisinde-doğru derin katmana ulaşmaya çalışılır. Fakat bilim insanı bu operasyonu sürdürürken, öznel göreliliğin onun için hala işlemektedir.' (Husserl, 1978, 126)

Bu örtülü ikilik hali, bilimsel faaliyetin doğasına içkindir. Zira müstakil bilimler, konularının onlara nasıl sunulduğunu, hipotezlerini kontrol ederken varsaydığı doğruluğun ve geçerliliğin nasıl temellendiğini tartışma konusu yapmazlar.

Bu noktada tehlike açıktır: Biliminsanın kendi etkinliğine ilişkin koşullanmasından haberdar olmayışı, onun maksatlı çalışmasının (yöneliminin) muhatabı olarak bulduğu bilimselleştirilmiş dünyayı, Yaşam-dünyası ile karıştırmasına yol açabilir. Oysa biliminsanın hem çalışma saatleri içerisinde hem de dışarısında, Yaşam-dünyası, tematikleştirilmiş olsun ya da olmasın, her zaman bir ufuk olarak verilmiştir. (Carr, 1974, 166)

Altı çizilmesi gereken nokta, Husserl'in Yaşam-dünyasına ilişkin öznellik – rölatiflik (görecelilik) vurgusudur. Yani yaşam-dünyası, her zaman için bir özneye verili olarak ortaya çıkar ve bu katmandan bağımsız olarak düşünülemez.

Moran, fenomenolojinin işaret ettiği noktanın, bilimsel natüralizmin iddialarının aksine; öznel alanın doğal dünyanın alanından ayrılamayacağı olduğunu söyler. (2000, 15) Husserl bu iki alanın, yani Bilim'in idealize ettiği alan ile bu idealizasyonun zemin bulduğu Yaşam-dünyası'nın ilişkisine şöyle işaret eder:

"Yaşam-dünyası'nın sübjektifliği ve objektif, hakiki dünyanın zıtlığı, bunların ikincisinin teorik – mantıksal bir çıkarım olmasına dayanır. " (Husserl, 1978, 127)

Yaşam-dünyası'nda öznellik ile nesnelliğin birlikteliğine ilişkin vurgu, bu kavramlardan ikincisini ortadan kaldırmaz ve Bilimsel Objektivite'ye hanel getirmez. Husserl, Yaşam-dünyası'nın bütün rölatif özelliklerine rağmen genel bir yapıya sahip olduğunu (Husserl, 1978, 139) söyler: 'Bu genel yapı, onu oluşturan her şey birbiri ile ilişki içerisinde var olsa da, kendisi rölatif (göreceli) değildir.' (Husserl, 1978, 139)

Husserl, Yaşam-dünyası'nın bu genel yapısına 'evrensel Yaşam-dünyası a priori'si' kavramı ile refere eder. Bilimlerin doğada hazır olarak buldukları öngörülebilirlik ve doğaya atfettikleri düzenliliğin gönderimde bulunduğu yapı ise, 'evrensel objektif a priori'ye dayanır. Husserl, bu iki yapı ve evrensel olarak araştırılmaları arasında; objektif apriorinin, Yaşam-dünyası'nın sübjektif-rölatif apriorisi zemininde nasıl temel bulduğu dikkate alınarak bir ayırım yapılması gerektiğine işaret eder. (1978, 140)

Bu ayrım, objektif araştırmalar ve bu araştırmalara altlık oluşturan yapılar (yani objektif apriori) ile bu objektivitenin türetildiği yaşam-dünyasının sübjektif görel apriori yapıları arasındadır. Husserl bu ayrıma örnek olarak, ‘matematiksel apaçıklıkların kendi anlamlarının kökenini ve meşruiyetlerini kökenini ancak yaşam-dünyası’nın apaçıklığında bulabileceğini gösterir.’ (1978, 140) Çünkü matematik ya da diğer bilimlerin doğruluklarının kaynağını bulabilecekleri yaşam-dünyası’nın ve (görüye) verililişinin dışında bir kaynak bulunmaz.

Bu şemadan hareketle, objektif apriorinin, yaşam-dünyasının apriorisinin yaşam-dünyası dolayımında araştırılması sonucunda ortaya çıktığı söylenebilir. Objektif aprioriyi ortaya koyan bilimler, kendi araç-sonuç odaklı yönelimleri ve ereklere sebebiyle, yaşam-dünyası apriorisini ıskalasa da onunla ilişki içerisinde olmayı sürdürür. Husserl, ‘objektif bir şekilde apriori olan her şeyin, zorunlu olarak yaşam-dünyası apriorisine referans vereceğini söyler ve bu geriye doğru işleyen referansın, geçerliliğin (Geltungsfundierung) temeli olduğunu belirtir.’ (1978, 140)

Yaşam-dünyası ile bilimsel pratiğin şefflaştırılması gereken bir diğer ilişkisi ise, Bilimsel bilginin dünyaya etkisi bağlamında gelişir. Husserl, çevreleyen dünyanın aynı zamanda bilimleri de (biliminsanları ve teoriler) birer kültürel olgu olarak kapsadığını söyler. (1978, 104) Carr aynı noktaya, dünyanın biliminsanının teorik konseptleri aracılığı ile bakmak ile bu konseptler ile insanların gündelik dünyada öne sürdüklere fikirler olarak karşılaşmak ya da bunların bize sınıflarda, kitaplarda ya da söylentilerde verilmesi arasında bir farklılık bulunduğuna işaret eder. (Carr, 10) Bu durumda, yaşam-dünyası ile bilimin ele aldığı dünya arasında karşılıklı bir ilişki olduğu söylenebilir; biliminsanları yaşam-dünyası zemininde çalışmalarını yürütürler, ürettikleri ürünler ise bir süre sonra yaşam-dünyasına kültürel olgular olarak katılacaktır.

Bu tartışma ışığında, Bilim’in açıklayabileceği alana işaret edildiği düşünülüyor. Özetlemek gerekirse, Doğa Bilimleri’nin araç-sonuç odaklı bir paradigmaya sahip olduğu ve bu paradigma ve yöntemlerinin hassasiyet düzeyi doğrultusunda, pratik değere sahip bir bilgi birikimi ortaya koyabileceği söylenebilir.

Bilimlerin, Yaşam-dünyası’nın ontolojisine dair bize bir tasvir sunacağını düşünmek naifliktir. Çünkü Doğa Bilimleri Yaşam-dünyası’nın ontolojisini ve tasvirini yapmaz. Zira Doğa Bilimleri, Yaşam-dünyası’nın sonsuz bir akış halinde

ufuklar olarak verilmesine, öznelliğine, rölatifliğine duyarlı olabilecek bir disiplin değildir.

İkinci soru hakkında, yani bilim'in açıklayabileceğinin ötesinde bir alan bulunup bulunmadığı hakkında ne söylenebilir?

Bu sorunun kendisi, Husserl'in çalışması incelendiğinde önemini yitirir. Zira bir önyargıya dayanmaktadır. Fenomenoloji, Bilimler'in alanı ile Felsefe'nin ya da diğer disiplinlerin alanlarını radikal şekilde birbirinden ayırmayı hedef edinmez. Fenomenolojinin işaret edeceği birinci önemli nokta, bu disiplinlerin araçları ve duyarlılıkları gereği farklı tasvirler yapacağıdır.

Konu insan bilincinin araştırılması olduğunda, Doğa Bilimleri'nden birisi olan Psikoloji'nin, Doğa Bilimleri'nin kabullerini sürdüreceği beklenir. İnsan bilinci bu ön kabuller doğrultusunda ele alınmaya uygun mudur? Husserl bu soruya 1900'lerin başında şöyle cevap vermiştir:

"Dile getirmek istediğimiz şey, psikolojinin 'empirik bilinç'le, doğa bütünlüğü içinde var olan bir şey olarak ve deneysel tavır almış bilinçle ilgili olduğu; buna karşılık fenomenolojinin 'saf bilinç'le, yani fenomenolojik tavrın bilinciyle ilgili olduğudur. " (2014, 23)

Bilinç söz konusu olduğunda, Husserl Doğa Bilimleri'nin indirgemeci yaklaşımı ile sınırlı kalmanın bize eksik bir tasvir sunacağını savunur. (Friedman, 2010, 103) Burada sorunsal, psikolojinin kendisini deneysel saha ile sınırlı tutması ve nesnesinin tezahür zeminine duyarlı hale gelmemesidir. Husserl'e göre psikoloji objektivist olduğundan, ruhu, yani yaşayan ve patetik Ben'i özgül manasıyla asla konu edemez. (1994, 86)

Husserl, Britanica için yazdığı 'Fenomenoloji' maddesinde, fenomenolojinin sağın psikolojinin kurulması için zorunlu olduğunu ve saf psikoloji ile transandantal fenomenolojinin birlikte ilerlemesi gerektiğini söyleyecektir:

"Sağın bir empirik psikolojinin inşasına bir temel olarak bir saf psikoloji mutlak anlamda zorunludur. Bu doğa biliminde sağınlığın temel anlamı, bu terimlerde kavranabilen bir doğaya dair a priori bir form sisteminde temellendirilmesinde yatar. " (2010, 35)

Bu bağlamda, Husserl'in ortaya koyduğu yaşam dünyasının unutulmuş ve indirgenmesi temasının, psikoloji ile felsefenin ilişkisinin şeffaflaştırılmasında önem kazanacağı söylenebilir. Krisis'in en kapsamlı bölümlerinden birisinin, psikoloji ile transandantal fenomenoloji ilişkisine ayrılmış olması da bu görüşü destekler. Friedman, bilincin umutsuzca yanlış yönlendirilmiş (natüralist) tahayyülü ile

mücadele etmenin tek yolunun, Husserl'e göre, Galileocu – Kartezyen fizikalist objektivist yaklaşımı, modern transendental subjektivizmin karşıtı olarak ortaya koymak olduğunu söyler. (Friedman, 2010)

Husserl'in son dönem çalışmasının temel hedefinin, Yaşam-dünyası'nın Bilim ve diğer dünya görüşleri tarafından idealitelere indirgenmesinin önüne geçilmesi olduğu görülüyor. Düşünür Yaşam-dünyası kavramı ile yaşamın ve bilişsel deneyimin sürekliliğine, iç içeliğine, spontanlığına referans verir ve yaşamın tezahür ettiği – verildiği zenginlik içerisinde kavranabilmesinin yolunu açmak ister. Bilimin nesnellik iddiasının reddedilmesi değil, bu iddianın hangi koşulları içerdiği ve hangi zeminde tezahür ettiğinin açıklanması ihtiyacına işaret edilir.

Waldelfens'e göre, 'Husserl yanlış gelişmelerden Yaşama-dünyası'nın unutulmuşluğunu sorumlu tutar ki bu yanlış gelişmeler, sadece Yaşama-dünyası'nı yeniden düşünülerek giderilebilir.' (2010, 45) Düşünürün eleştirdiği 'yanlış gelişmeler', bizatihi Yaşam-dünyası'nın kavranmasındaki başarısızlıktan kaynaklanıyor olabilir. Yaşam-dünyası'nın araştırma konusu yapılmasında yaşadığımız başarısızlık, bizi bilimsel bakış açısı gibi, kültürün empoze ettiği çarpıtmaları göz ardı etmemiz tehlikesini doğuracaktır. (Moran, 2000, 182)

Husserl, Yaşam-dünyası'nın zenginliğinin, Transandantal Fenomenoloji ile açıklanmasını önerecektir. Bu öneri, aynı zamanda Husserl'in ortaya koyduğumuz üçüncü soruya verdiği cevap niteliğindedir. İçerisinde olduğumuz Kriz, Transandantal felsefenin yönlendirmesi ve radikal bir refleksiyon ile aşılabılır. Bu yöntem detaylı olarak incelenecektir, ancak öncelikle Husserl'in ortaya koyduğu şekli ile Avrupa Bilimleri'nin Krizi ele alınmalı.

2.6. Bilimlerin ve Kültürün Krizi

Husserl çalışmasını, Avrupa Kültürü'nün buhranlı bir döneminde yürütmüş ve içerisinde olunan Kriz'in barbarlık ile sonuçlanabileceği (1978, 299) uyarısında bulunmuştu. Bilimlerin 20. yüzyılın başında gösterdiği ilerleme ve hayatın her yönünü açıklamaya talip olmaları, bu dönemde Husserl ve Heidegger gibi düşünürler tarafından Yaşam'ın ve Varlık'ın araştırılmasının yöntemine ilişkin bir tartışmanın yürütülmesine kaynaklık eder.

Kriz teması, Husserl'in son büyük çalışması *Krisis*'in girizgahını oluşturur. Avrupa Bilimleri'nin Krizi, ne anlama gelir? Bilimler'in krizi, aynı zamanda Bilimler'in büyük bir ilerleme kaydettiği bir dönemde yaşanmaktadır. Bilimler'in ilerleyişi ile Kriz'i nasıl bir arada söz konusu olabilir?

Burada tespit edilen Kriz, Bilimler'in yaşam ve insan için işlev ve anlamına ilişkin bir boyutta gerçekleşir. Bilim, çağdaş formu içerisinde, referans vermesi gereken nesneye ulaşımını kaybetmiştir, bu nesne bilimin kendisi değil, varlık olarak 'insan'dır. (Dodd, 2005, 30) Tabii burada kastedilen, pragmatik gerekçelerle ilişkilerinin bir bölümüne indirgenmiş ya da idealize edilmiş bir insan değil; yaşam-dünyasına örülmüş ve kendi gerçekliği içerisinde tasvir edilmesi gereken transandantal öznedir.

Bernet, Husserl'in pek çok çağdaşı gibi objektif bilimlerin 'yaşamdan yabancılaştırıcı' karakterine karşı hassas hale geldiğini söyler, bir başka ifadeyle O, Bilimler'in insan hayatı için en önemli sorular olan, yaşamın algılanması ve anlamına ilişkin soru hakkında söyleyecek bir şeyi olmadığı olgusunu idrak etmiştir. (Bernet, Kern, Marbach, 1993, 223) Bu eğilimin izdüşümünün, Husserl sonrası varoluşçu felsefede sürdüğü iddia edilebilir.

"Bilim, prensip olarak, mutsuz çağımızın sunduğu en uğursuz ve en yıkıcı soruları dışarıda bırakır: insan varoluşunun anlamlılığına ya da anlamsızlığına ilişkin soruları. " (Husserl, 1978, 6)

Sorunun bir diğer yönü, bilimsel bakış açısının dünyaya bakışımızı koşullandırmasıdır. 'Bilim sadece homo faber'i ve onun araç-gereçlerini bize sunmaz, o aynı zamanda dünyanın halihazırda inşa edilmiş bir deneyimidir ve tüm araçlara bu anlamda aşılarmıştır.' (Dodd, 2005, 32) Husserl, olgu merkezli bilimlerin, yalnızca olgu merkezli insanlar doğuracağına işaret eder. (1978, 6)

"Bilimin kendisi, ruhsal bir yapılandırmadır ve çevreleyen dünyaya (Surrounding World – Umwelt) aittir, dünyada karşılaşılan şeylerin anlaşılmasının başarılı bir formülasyonudur." (Dodd, 2005, 36)

Bilimler'in krizi, önceki bölümlerde ele aldığımız doğanın matematikleştirilmesi ve yaşam-dünyasının bilimin dünyasına indirgenmesi süreçleri ile birlikte gelişir. Koşulsuz objektivitenin kendi kendisini kanıtlar hale gelmesinin ardından, epistemolojik bir pozisyon olarak 'objektivizm' güçlenir. Bu pozisyon modern

bilimlerde anlama ilişkin krize sebep olur ve bu giderek bilim tarafından yönetilen bir dünyanın krizine dönüşür. (Held, 1984, 57)

"Objektivizmin subjektife devalüasyonu teorik bir projeden daha fazlasıdır, bu modern yaşamın kendisindeki bir eğilimdir; adlandırmak gerekirse verili çevreleyen dünyanın özelliklerini, bu dünyanın objektif olarak anlaşılışına yönlendirme eğilimidir. " (Dodd, 2005, 38)

Husserl'in daha önceki analizleri dikkate alındığında, Yaşam-dünyası ve Çevreleyen dünyanın bilimin objektif dünyasına indirgenmesinin pek çok probleme yol açacağı açıkça görülecektir. Ancak bu sorunsal, bilimlerin muhtelif alanlarda yaşayacağı teknik sıkıntılar ile sınırlı değildir. Bu sorunsal, Avrupa Bilimleri ve Kültürü'nün karşı karşıya olduğu daha geniş bir anlamlılık – anlamsızlık sorunu ile ilişkilidir. Bu kriz, tarihsel olarak ele alındığında etkileri daha doğru tespit edilebilir.

Carr, bilimlerin, her zaman anlama ilişkin soruları dışlamadıklarına, modern teorik disiplinlerin izi sürüldüğünde bir dönem –Rönesans'ın başlangıcında- orijinlerinin, yaşama anlam vermeye yazgılı olduğuna inanılan tek bir bilime dayandığını hatırlatır. (1974, 46) Burada öne sürülen, Bilim ve Akıl'a ilişkin yanlış bir kavramsallaştırmanın gelişmiş olduğudur. Husserl, teşhis ettiği 'Avrupa krizinin yanlış yoldaki bir akılcılığın içerisinde kök saldığını' (1994, 73) iddia eder.

"Rönesans ve Aydınlanma'nın –akla dayanan ve özgür bir dünyanın kurulması- idealinin hayal kırıklığı ile sonuçlanması, pozitif bilimlerin başarılı gelişimi ile paralel olarak sürdürülebilir bir metafizik geliştirilmesinde başarısız olunmasına dayanır. " (Dorfman, 2009, 294)

Husserl Krisis'in giriş bölümünde, kurulmuş ya da kurulmakta olan çoğul anlamda bilimlerin, Tek Felsefe'nin branşları olduğunu söyler. (1978, 6) Bu sınıflandırma, antik dönem bilim anlayışı ile paraleldir. Öte yandan bu sınıflandırma, insanlık tarihi boyunca; içsel ve dışsal dinamikler sebebiyle dönüşmüştür.

"Günümüzde sahip olduğumuz pozitif bilim kavramı, tarihsel bir tortulaşma süreci yaşamıştır. O metafiziğin tüm kavramlarını dışarıda bırakır, dışarıda bırakılan sorular muğlakça 'nihai ve en yüksek sorular' olarak ele alınmıştı. Fakat yakından bakıldığında, tüm bu dışarıda bırakılmış soruların, aklın (muhtelif bölgesel alanlardaki) problemlerine ilişkin olduğu görülür. " (Husserl, 1978, 9)

Modern dönemde bilimler, felsefe gibi birleştirici bir disiplin ile koordine edilmedikleri gibi, genel bir motivasyona da sahip değildirler. Bilimler, doğanın matematikleştirilmesi ve olgular olarak ele alınması sebebiyle, spesifik alanlarda iş

görme eğilimindedir. Fakat bu tercihin altında yatan sebep, Husserl'e göre yalnızca araçsal değildir:

"Metafiziğin olasılığı hakkında gelişen kuşkuculuk, evrensel bir felsefenin insan için kılavuz olacağına yönelik inancın çöküşüdür; bu çöküş aslında akla inancın çökmesini temsil eder, antikler bu karşıtlığı episteme ve doxa kavramları ile anlıyorlardı. " (1978, 12)

Husserl bu tespitin ardından, felsefe tarihinin birbiri ile karşıt iki görüşün mücadelesi olarak okunabileceğini söyler. Bunlardan ilki Akıl'a naif bir inanç taşımayı sürdürür, ikincisi olan kuşkuculuk ise onu empirist modanın etkisinde kalarak bu inancı tanımaz ya da reddeder. (1978, 13) Düşününün kendi döneminin problemlerine cevap verebileceğini düşündüğü görüş, bu yaklaşımlardan ikincisi değildir. Akılcılığın yanlış anlaşılmış olması, Husserl'de bu anlama gelir.

Husserl'e göre bizler, 20. yüzyıl başında bilimselci ve septik yaklaşımlar güçlense dahi, akılcılığın sağın bir temelde kurulabildiği bir yaklaşımın arayışı içerisinde olmalıyız. Zira bunun aksi durum ya rölativmin güçlenmesi ve Felsefe idealinin zayıflaması ile, ya da insanın indirgenmesi ile, yahut bunların her ikisi ile birlikte sonuçlanabilecektir. Bu iki sonuç da, Avrupa Hümanizmi'nin yolundan çıkması manasına gelir.

Husserl, Batı Bilimleri'nin ve Felsefe'nin krizinin, ifadesini Batı kültürü içerisinde bulacağını savunur. Bu Kriz'in merkeziliğinin ve yaşamsallığının sebebi nedir?

"Husserl, yeni felsefenin ilksel kuruluşunun, modern Avrupa hümanizminin kuruluşu ile kol kola gittiğini söyler ve bu hümanizmin, kendisinden önce gelen ortaçağ ve antik çağa karşı kendisini radikal şekilde yenileyerek yeni felsefeyi kurduğunu iddia eder. " (1978, 6) Düşünür, Batı Kültürü içerisinde felsefenin merkezi konumuna dikkat çekmektedir.

Bu düşünceye göre, felsefe Batı Kültürü'nün telosu ile yakın ilişki içindedir ve hatta onun kurucu edimidir. Öyle ki felsefenin krizi, kültürün bölgesel bir krizi olmayı aşarak, Batı Kültürü'nün temel bir krizine dönüşür:

"Felsefenin krizi, felsefi evrenin tüm modern bilimlerinin krizi anlamına gelir; başlangıçta örtülü olmak suretiyle, Avrupa hümanizminin krizi, onun kültürel yaşamının bütünsel anlamsızlığı ve bütünsel *Existenz*'i olarak giderek daha da güçlenecektir. " (1978, 12)

Bu bağlamda, Avrupa Bilimleri'nin krizinin, Avrupa Kültürü'nün krizi olduğu söylenebilir. Husserl'in önerisi, batı kültürüne kendisine özgülüğünü kazandıran

Felsefe'den başlanarak, kapsamlı bir kritiğin geliştirilmesi ve yanlış gelişmelerin düzeltilmesidir.

Sebbah, Husserl'in Krisis'de modern rasyonalitenin kırılmasını bir ölçüt olarak aldığını, modernliğin kendisini matematiksel akıl olarak ortaya koyduğunu ve aklın araştırma alanının eski püskü kalıtlara indirgendiğini söyler. (2012, 23) Husserl'in önerisi ise, Felsefe'nin ve Bilimler'in araştırma alanlarının yeniden çizilmesidir. Böylece araştırmanın dışarısında bırakılan ve hem sorunun hem de armağanın kaynağı olan zemin soruşturulmalıdır.

Husserl'in tespit ettiği Kriz nasıl aşılabılır?

Dodd'a göre görev, aklın yaşam için önemini yeniden inanılabilir hale getirilmesidir, bu şekilde rasyonel dünya (Husserl için Avrupalı dünya) yeniden içerisinde ikamet edilebilir hale gelecektir. (Dodd, 2005, 47) Bu görev ise, en öncelikli olarak Felsefe'nin anlam ve görevinin açıkça ortaya koyulması ile mümkün olur.

Avrupa Hümanizmi'nin Krizi'nden yükselen evrensel çağrı; Felsefe ile Bilimler'in ilişkisinin yeniden sağlıklı bir şekilde kurulmasını, yaşam-dünyasına yeniden duyarlı hale gelmesini ve insanın anlam sorununun yeniden ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Bu çağrıya kulak verecek olan düşünüm, en radikal refleksiyonu gerçekleştirebilmeli ve bu refleksiyondan çıkardığı sonuçları, yaşamın zenginliğini ıskalamadan insanlığa önerebilmelidir.

Felsefe'nin, Bilimler'in ve Kültür'ün Kriz'ine nihai çözümü, Husserl'e göre ancak transandantal fenomenoloji sunabilir. Çünkü ancak fenomenoloji münferit bilimlerin zeminlerini ve erimlerini kaybetmelerinden kaynaklanan krizi, felsefenin bu krizi nasıl ve neden sağaltmadığını, sonuç olarak kendisinin de krize sürüklendiğini ve felsefenin krizinin kültürün krizinin neden zemininde yer aldığını / alması gerektiğini tahlil edebilir.

Transandantal fenomenolojinin çözüm önerisinin ilk adımı, öznellik ile nesnellik arasındaki paradoksun çözülebilmesi ve bilimsel objektifizasyon sürecinin yaşam-dünyasında nasıl zemin bulduğunun açıklanmasıdır. Bu adım, genetik fenomenolojinin tarihsel sorgulaması ile yaşam-dünyasının unutulmasının tenkiti ile sürer. Bu radikal girişin ardından transandantal fenomenolojinin yöntemi ve olanakları ortaya koyulmalıdır.

Bir sonraki bölümde, Husserl'in Yaşam-dünyası ile Bilim'in dünyası ve öznellik ile nesnellik arasındaki ilişkiyi, transandantal fenomenoloji aracılığı ile nasıl konu ettiği ele alınacaktır.

2.7. Transandantal Fenomenoloji ve Yaşam-Dünyası

Önceki bölümlerde ele alındığı üzere, Husserl fenomenolojisini Krisis'de, bilimlerin ve bilimsel tavrın unutulmuş 'anlam zemini' ve yaşamın ayrılmaz ufku olarak, önsel verili yaşam-dünyası üzerinden sunar. Buradaki unutuşun sonucu olan krizin sağaltılabilmesi için, düşünür transandantal bir metodoloji önerecektir.

2.7.1. Fenomenolojik Tavır

Husserl Krisis'de 'Transandantal' kavramını Kant'ın kullandığından farklı bir gönderime sahip olacak şekilde kullanır:

"Transandantal kavramını, Descartes'in araştırmasından ilham alarak, Kant'ın kullandığından daha geniş manaya gelecek şekilde kullanıyorum. Bu kavram, tüm bilgi biçimlerinin nihai kaynağına yönelik reflektif bir araştırma yürütülmesi manasına gelir. Bu motif bilen süjenin kendi kendisine ve bilgisine konu ettiği yaşamın, ona amaçları gereği geçerli olarak görünen tüm bilimsel strüktürlerine yönelik refleksiyonda bulunmasıdır. " (1978, 97-98)

Transandantal kavramı, bilme edimi ve bilme ediminin de zemin bulduğu somut deneyim (Erfahrung) için verili zeminin (doğal tutumun) sorgulanmasına gönderen bir izlektir. Bu izleğin, Husserl'in çalışmalarının ana eksenini oluşturduğu söylenebilir. Düşünür bu arayışını, çalışma hayatı boyunca çeşitli bağlamlarla konu eder. (Düşünürün Krisis'de kullandığı ana yöntemlerden bir tanesi, bilme ediminin ve bilimsel pratiğin yaşam-dünyası temelinde gerçekleştirilmesinin nasıl açıklanabileceğinden hareket eder.)

Husserl, felsefe tarihinin epistemolojinin ortaya çıkışından bu yana, birbiri ile zıtlık içerisinde konumlandırılacak transandantal ve objektivist felsefelerin arasındaki gerilim olarak ele alınabileceğini (1978, 70) söyler:

"Transandantalizm, objektivizmin önsel verili dünyada 'objektif doğruluğu' naif şekilde aramasına karşıt olarak, önsel-verili yaşam-dünyasının ontik anlamının öznel bir strüktüre dayandığını teslim eder. Bu yüzden sadece öznelliğe radikal bir geri dönüş objektif doğruluğu kapsamlı bir şekilde ortaya koymamızı ve dünyanın nihai ontik anlamını kavramamızı sağlayabilir. " (1978, 69)

Düşünürün iddiası, nihai transandantal felsefenin fenomenoloji olduğudur. Fenomenolojinin dünyanın anlaşılmasında sunduğu özel katkı nedir? Transandantal fenomenoloji yaşam-dünyası'nı nasıl konu eder?

Husserl yaşam-dünyası'nın önsel verililiğinin nasıl evrensel bir araştırmanın konusu haline getirilebileceğini sorgular ve yapılması gerekenin, davranışımızın bütünsel olarak dönüştürülmesi olduğunu iddia eder; buna göre tamamen özgün, evrensel bir bütünsel epoche'nin uygulanması zorunludur. (1978, 148) Peki nihai epoche'nin uygulanması nasıl mümkün olabilir?

Husserl bu soruları Krisis'de yaşam-dünyası bağlamında tartışır.

2.7.2. Epokhe

Husserl, yaşam dünyasını iki farklı şekilde ele alabileceğimizi iddia eder. Bunlardan birincisi doğal ve apaçık tavidir. Birinci tavra denk düşen yaşamda, verili olan nesneler dünya ufkunda kayıtlıdır, normal ve kırılmaz bir tutarlılık içerisindedir ve sentetik ahenkli bir akış içerisindedir. (1978, 144) ¹²

"Önsel olarak verilmiş dünya, kalıcı ya da geçici de olsalar tüm hedeflerin ve sonuçların, sürekli bir akış içerisinde olduğu bir ufuktur; o her şeyi önceden tam olarak kapsayan yönelimsel-ufuksal bir bilinçtir." (Husserl, 1978, 144)

Bu anlamıyla doğal tavır içerisinde verilmiş yaşam-dünyasının, kendi akışı içerisinde gizli kalacağı doğal bir sonuç olarak çıkar. Çünkü yaşam-dünyası, bizatihi nesnelerin verililiğinin bir ön koşulu ve yoludur. Yaşam-dünyasının ontik yapıları içerisinde, tüm deneyimlerimizin şekillendiği söylenebilir. 'Doğal yaşam, bilimöncesi ya da bilimsel, teorik ya da pratik; hangi tür ilgi içerisinde olursa olsun, evrensel tematik olmayan bir ufuktur.' (Husserl, 1978, 144)

Felsefi bir tavırla ele alınmadıkça örtülü olarak kalan yaşam-dünyası, bilimlerin geliştirdiğinden daha radikal bir soruşturmanın konusu yapılmalıdır. Husserl, 'önceden tasarlanmış ve dünyanın zemininde anlam kazanmış tüm objektif bilimlere karşıt olacak şekilde, öyle bir bilimin kurulması gerektiğini söyler ki bu araştırmada dünyanın önsel verililiğinin nasıllığı tartışılmalı ve herhangi bir türdeki nesnelliğin hangi evrensel zeminde temellendiği gösterilmelidir.' (1978, 146)

¹² Yaşam-dünyası içerisinde nesnelerin ufuklar ve bağlamlar içerisinde verililiğine daha önce işaret edilmişti.

Yaşam-dünyası tahayyül edebileceğimiz en geniş yapı ise, onun konu edilmesi nasıl mümkün olabilir? Husserl, *Krisis*'de bunun başarılması için tamamen farklı bir tavır içerisinde olmamız gerektiğini söyler: 'Yeni evrensel bir ilgi türü geliştirmeliyiz, verilmişliğin tarzlarının nasıllığına ilişkin istikrarlı bir yaklaşım kurulmalıdır.' (1978, 144) Öyle ki bu yeni ilgi türünde, daha önceki araştırmalarda sorgulanmamış yapılar açıkça ortaya koyulabilsin: Özellikle yaşam-dünyası ve onun yapıları.

Bu yeni ilgi türünün imkanı epoche ile doğar. Zahavi, 'doğal realist eğilimimizin askıya alınışını beraberinde getiren bu sürecin epokhe adıyla bilindiğini söyler.' (2018, 78) Ancak epokhe sayesinde doğal tavrın varsayımlarından sıyrılabiliriz. Çünkü yaşam-dünyası bize önsel olarak verili olduğu ve kendi varsayımlarını, hedeflerini ve sonuçlarını içerdiğinden; temellere yönelik radikal kritik bir soruşturmadan geçirilmediği sürece felsefi soruşturmanın başarıya ulaşması mümkün olmayacaktır.

Burada gerçekleştirilen inançların askıya alınışı, Descartes'in birinci meditasyon'da ortaya koyduğu kuşku yöntemi ile benzerlik gösterir: Descartes bu metinde, her türlü kabulümüzden kuşkulanaabileceğimizi, tüm kanılarımızın yanlış olması düşük bir ihtimal olsa da kurnaz bir cinin bizi kandırıyor olabileceğini varyasar. Bu yüzden, sağlam bir temelin bulunabilmesi amacıyla; her türlü kabulün sorgulanması ve hakikate ulaşılmasa da sorgulanmamış kabullerin terk edilmesini (metadolojik olarak) salık verir. Düşünür 'alışkın olduğumuz yaşama yönlendirecek her türlü miskinliğe karşı' bizi uyarır. (2019, 23-32) Husserl'in önerdiği epokhe'nin bu yöntem ile benzerlik gösterdiği söylenebilir.

Husserl, hedefini *Krisis*'de şu şekilde tarifler:

"Dünya hakkındaki her görüş, zeminini önsel-olarak-verili (pregiven) dünyada bulur. *Epokhe* ile kendimi bu zeminden soyutladığım anda, dünyanın üzerinde bulunurum; öyle ki o artık benim için farklı bir tarzda **phneomenon** halini alır." (1978, 152)

Hedef, total epochenin uygulanması ve **Heraklitçi bir akış** olarak nitelenebilecek yaşam-dünyasının ve onun sonsuz saçaklanışında verilen tüm praksisin ayrıca alınmasıdır. Bu ayrıca alma, aynı zamanda felsefenin görevini yerine getirdiğinin bir işareti olarak görülebilir. Çünkü felsefenin hedefinin temellere ilişkin bir soruşturma olduğu yaygın bir şekilde kabul edilmektedir.

Epokhe, fenomenolojinin en kritik adımını oluşturur. Çünkü Husserl'e göre epokhe ile biz egoya dünyanın bir tortusu olarak değil, onu apaçık kuran bir kaldıraç noktası olarak sahip oluruz ve bu ancak epokhe aracılığı ile dünyanın geçerliliği askıya alındığında mümkün olur. (1978,79) Epokhe ile ulaşılan transandantal kavrayış, transandantal egonun araştırılması ile paralel ilerler.

Fenomenolojik (ya da Transandantal) indirgeme, transandantal felsefenin epoche ile birlikte iki önemli adımından birisidir. Husserl Krisis'de, epokhe'yi tamamlayan indirgeme ile birlikte kendisinde dünya ve dünya bilinci arasında evrensel ve mutlak şekilde kendine yeten bir korelasyonun kurulabileceğini söyler. (1978, 151) Bu korelasyon, dünyanın ve dünyanın geçerliliğinin mutlak özneye nasıl verildiğinin ortaya koyulması manasına gelir.

Fenomenolojik indirgemenin tamamlanması ile dünya kaybedilmez fakat yaşam-dünyasına ilişkin her türlü doğal tavır askıya alınır ve olgusal konumlanışlardan 'özgürleşilir'. Fenomenolojik indirgeme ile, 'şu iki alan arasındaki mutlak korelasyonu ortaya koyulmuş oluruz; bir yanda her tür varlık ve her tür anlam bulunur, diğer yanda ise anlam ve ontik geçerlilik için kurucu olan mutlak öznellik.' (1978, 151)

Fenomenolojik indirgeme ve epokhe hamleleri ile apriori korelasyonun konu edinilmesi mümkün hale gelecektir.

2.7.3. Evrensel Apriori Korelasyon

Husserl çalışma hayatı süresince, epokhe ve indirgemenin uygulanması için birden fazla yol önerir. Bernett, bu yolların prensip olarak üç farklı türdeki yönelimden oluştuğunu söyler: Kartezyen yol, ontolojik yol ve betimsel – yönelimsel psikolojiden hareket eden yol. (Bernet, Kern, Marbach, 1993, 72) Bu yollardan birincisi Descartesçi bir bilincin doğrudanlığı tezinden hareket ederken, ikincisi Krisis'de kat edilen yoldur ve çalışmamızda ele alınan izlektir.

Epoche, yaşam-dünyasına ilişkin analiz için başlangıç noktasıdır. Husserl, epoche'nin bize sunduğu askıya alma durumunun, bizi dünyanın önsel verililiğine göndereceğini söyler. (Husserl, 1978, 151) Bu önsel verililiğin tematizasyonu ile, doğal tavır ile ilişkili tüm görüş ve yorumların aşılmasına çalışılacaktır:

"Biz burada, 'Dünya'nın transandantal bir fenomen olarak '*Dünya*'ya indirgenmesinin başarılmasına refere ediyoruz; bu indirgeme aynı zamanda 'Dünya'nın korele olduğu

transandantal öznelliğe doğru yol alır. Transandantal öznelilik, 'bilinç yaşamı'nın dünyasına denk düşer; bu bölge bize tüm bilimlerin verilışinden önce, doğal tavır altında ve naif bir biçimde geçerli olarak verilir. Bilimler içeriklerini ve ontik geçerliliğini bu bölgeden çıkarır. " (Husserl, 1978, 153)

Burada düşünürün hedefi, transandantal fenomenoloji için kartezyen olmayan bir yol önerilmesidir. Bu yol, dünyayı araştıran bilimlerin zemininin sorgulanmasına dayanır. Ancak soruşturma bu konu ile sınırlı kalamaz, zira dünyanın araştırılması sorununun açıklatırılması, bizatihi araştırmanın daha geniş bir bağlamda yürütölmesini gerektirir: Dünyanın genel olarak sunuluşu sorunu açıklığa kavuşturulması.

Evrensel bir epokhe içerisinde, bu problem hangi referans noktası ile çözülebilir? Husserl, yaşam-dünyasındaki şeyleri ve nesneleri araştırmaya başladığımızda, onların (gerçekte) ne olduklarını bulmak amacıyla değil bunun yerine kendilerini sunuşlarının öznel tarzını bulmak amacıyla, yani bir nesnenin kendisini varlık olarak nasıl gösterdiğini ele aldığımızda, konu ile daha ilişkili ve çok dikkat çekici sonuçlara ulaşabileceğimizi söyler. (Husserl, 1978, 159) Bu araştırma ile ortaya koyulacak olan, transandantal fenomenolojinin en önemli adımlarından olan **'evrensel a priori korelasyon'**dur.

"Evrensel apriori korelasyon aşkın var olan (bilince aşkın anlamında) ile öznel verilme tarzları arasında kurucu ve dolayısıyla evrensel ilişkidir. Denebilir ki, varolanı var olan olarak niteleyen aşkınlığı, geleneğin istediğı gibi bilince göreceliğı dışlamak yerine bu göreciliğı içerir; öyle ki yalın bir anlamda bilince görünmeyen bir var olan, var olamaz. " (Şan, 2017, 14)

Evrensel apriori korelasyon ile, mutlak öznelüğün zamansal bir bağlam içerisinde, nasıl sürekli dünyanın verilışine eşlik ettiğı gösterilmiş olur. Husserl, Krisis'de 'nesnelerin ve dünyanın bilincine, sürekli gerçekleşen öznel tezahürler olmadan varamayacağımızı sürekli kendimize hatırlatmamız gerektiğini salık verir.' (1978, 160) Bu vurgu ile varoluşun öznellikle birlikte tezahür eden yapısına dikkat çekilmiş olunur.

2.7.4. Yaşam-dünyası ve Transandantal Fenomenoloji

Husserl, yaşam-dünyasının ontolojisinin çıkarılmasını fenomenoloji için bir görev olarak görür. Peki müstakil bilimler ve felsefe tarafından, yaşam-dünyası halihazırda araştırılmıyor mudur? Bu araştırmalar neticesinde bu ontoloji neden mümkün olmaz?

Bilimler, yaşam dünyasını, kendi araçları ve pragmatik hedefleri doğrultusunda soruşturma konusu ederler. Husserl, transandantal bir ilgi olmasa bile, yaşam-dünyasının bilimlerin konusu olabildiğini, ancak burada söz konusu olan ontolojinin sırf deneyimlenen dünyayı dikkate alacabileceğini söyler. (1978, 173) Burada ıskalanan ise, deneyimin ve nesnelliğin verilişinin (apriori) yapısıdır.

Bu bağlamda, açıklama ile öngörme ve çıkarım yapmanın birbirinden ayrılması zorunludur. (Husserl, 1978, 173) Müstakil bilimlerin herbiri, alanlarının doğasına uygun olarak konularını analiz ederek, belirli idealizasyonlara ulaşır ve bu ulaştığı yapıları dikkate alarak öngörülerde bulunur ya da çeşitli operasyonlar önerir. Bu anlamda Bilim'in, araç-sonuç odaklı bir düşünüş içerisinde olduğu söylenebilir. Felsefe'nin görevinin ise temellere ilişkin bir soruşturma olduğu geniş kabul görmektedir.

Husserl, doğabilimi ve nesnellik üzerine, Felsefi bir düşünümün gerekliliğine şu şekilde işaret eder:

"Doğabiliminde, doğabilimi olarak onda bulunan -yani dolayısıyla baştan sona kadar onun her yanında bulunan- tüm problemlerden herhangi birinin çözümünü doğa biliminin kendinden beklemeyi istemek, hatta yalnızca, bu tür herhangi bir problemin çözümü için onun bazı öncüllerle yardımda bulunabileceğini sanmak bile bir kısır döngü içinde dönmek demektir." (2014, 21)

Husserl fenomenolojisi, bilimsel naif nesnellik iddiasını sorunsallaştırılmasını önerir. Çünkü bu soruşturma, bizzat nesnellik idealinin kendisinin mümkünatının ortaya koyulması için elzendir. Ayrıca bu idealin doğru şekilde ortaya koyulamaması, hem Felsefe hem de Bilimler için olumsuz sonuçlara yol açabilecektir.

Fenomenolojiyle, öznellik ile nesnellik arasındaki paradoksun çözümlenmesi ilk kez mümkün olmaktadır: Böylece nesnelliğin nasıl dünyanın öznel-arası kuruluşu esnasında, özneliğin zemininde kurulduğu gösterilmiş olur. Gadamer öznellik ile nesnellik arasındaki ilişkinin çözümlenmesinin, bilimlerin sunduğu naif ontolojilerin sorunsallaştırılabilmesi için elzem olduğuna işaret eder:

"Yalnızca yönelimsel edim ile yönelimsel nesne arasındaki bu korelasyonun çözümlenmesi, matematiksel doğa biliminin nesnelliği üzerine kurulmuş bir dünya ontolojisinin toyluğunu açığa çıkarabilir. Böyle bir dünya ontolojisi kendi yönteminin bir parçası olan idealleştirmelere ilişkin önemli soruyu gözden kaçırır ve bu nedenle, Husserl'in dediği gibi havada uçuşur." (2010, 298)

Gadamer'in vurgusu tartışmamız bakımından açıktır: Doğa bilimleri kendi yöntemleri içerisinde ne kendi dayandıkları zemini ve ön-kabullerini ne de yaşam-dünyasının asli niteliklerini sorunsallaştırma kapasitesini taşımadıklarından, kendi araç-sonuç odaklı koşullanmalarının gönderdiği ontolojilere dayanmak durumundadırlar: Tabii felsefenin bu alanı açıklamadığı durumda.

Husserl, modern felsefenin ve objektif bilimlerinin, en azından doğa söz konusu olduğunda, matematiksel form dikkate alınarak kurulmuş yapısalcı bir dünya tasavvuru tarafından yönlendirildiğine dikkat çeker. (1978, 174) Bilimin bu ön kabulü ve diğer örtük varsayımları, Husserl'e göre ancak Transandantal bir refleksiyonun gerçekleştirilmesi ile bizim için şeffaf hale gelebilir.

Gadamer aynı makalesinde, yaşam-dünyasının konular alanının, kökensel-verişilik tarzlarına ait olduğunu ve bu alanı göz ardı ederek bu verililik tarzlarının arkasında bulunan nihai bir nesnel dünya ontolojisine ulaşılacağı varsayımının, gayrimeşru olduğunu kabul eder. (2010, 298) Bilimsel yaklaşım kaynaklı bu gayrimeşru iddianın, bilimsel – matematiksel bir dünya görüşüne, bir tür bilimsel ideolojiye dayandığı söylenebilir.

Transandantal fenomenolojinin yaklaşımı ise, nesnelliğin öznellik ve öznelerarasılık aracılığı ile temellendirilmesidir. Moran, transandantal felsefenin öznelliğin öz-refleksif felsefesi olduğunu ve bilinçli egonun kendisi ve deneyimleri üzerine düşünümünden işaret ettiğini söyler. Ancak bu ego merkezli öz-refleksiyon tüm bilimsel bilgi için evrensel altyapıyı sağlayabilir. (2012, 229)

Krisis özelinde, bilimsel dünya tasviri ve sonuçları transandantal fenomenolojinin uygulandığı alandır. Bu uygulama neticesinde görülmüştür ki, doğa bilimleri kendi amaç ve yöntemlerinin nitelik ve kapasitesi sebebiyle yaşam-dünyasının ancak sınırlı bir tasvirini yapabilir. Bu tasvirin hem eksiksiz olmaması, hem de bizi yanlış sonuçlara ulaştırmaması için, transandantal felsefenin katkısı gereklidir:

"Doğa hakkındaki doğal – bilimsel bilme bize hakiki ya da nihai bir bilgi sunmaz, çünkü bilim doğayı, onun aktüel ve hakiki varlığını ve ontik anlamını, mutlak yapısı içerisinde incelemeyi; doğa bilimleri hiçbir zaman bu varlığı tematik hale getiremez." (Husserl, 1978, 189)

Sonuç olarak Husserl, epokhe ve indirgeme gibi bir dizi yöntem ile apriori korelasyonun ve yaşam-dünyasının konstitüsyonunun ortaya koyulması gerektiğini savunur. Düşünüre göre ancak bu radikal refleksiyonun gerçekleştirilmesi ile,

öznellik ile nesnellik arasındaki paradoks çözülebilir. Transandantal felsefe aracılığı ile yaşam-dünyasının zenginliğinin, apriori yapılarının ve doğuşunun ortaya koyulması, Bilimsel dünya görüşünün olumsuz ve yıkıcı etkilerinin bertaraf edilmesi ve Felsefe idealinin yeniden savunulması için yeni bir fırsat sunabilir. Bu fırsat değerlendirilemezse, gerek bilimlerin, gerek felsefenin, gerek kültürün Kriz'e ve barbarlığa sürüklenmesi önlenemeyecektir.

2.8. Sonuç: Yaşam-dünyası ve Eleştirel Tavır

Husserl fenomenolojisi, Descartes'in kuşku yöntemi ile bilgi için sağlam bir zemin araması gibi, öznellikten hareket ederek nesnelliği temellendirir. Bu temellendirme fenomenolojinin hedeflerinden bir tanesidir. Bir diğer hedef ise bilimsel dünyanın – nesnel dünyanın sınırlarının belirlenmesi ve öznelğin statüsünün korunmasına yönelir. Zira bilimler, her zaman yaşam-dünyası temelinde icra edilirler ve araştırma nesnesi olarak yaşam-dünyasına ve onun apriori yapılarına yönelirler.

Çalışmamızda doğanın matematiksel idealitelere nasıl indirgendiği ve bu yöntemin bilimsel faydaları ele alındı. Bu tartışma, Husserl'in bilimsel objektivite fikrinin kökenine ilişkin Krisis'de ortaya koyduğu analizleri bağlamında yürütülmüştür.

Burada söz konusu olan işlemin bilimsel yaklaşımın temel düsturu iken metafizik bir ilke halini alması, tarihsel bir sapma olarak gerçekleşir. 'Doğanın matematikleştirilmesi' ve yaşam-dünyasının bilimin dünyasına indirgenmesi, araç-sonuç odaklı düşünmenin felsefenin bıraktığı alanı doldurması manasına gelir.

Bu halde, Husserl'in yaşamın ve yaşamın anlaşılmasının merkezinde yer alacak öznelğin ikinci plana atılması ve yok sayılması gibi fakirleştirici bir sürece karşı çıktığı söylenebilir:

"Husserl, dünyayı öznelğin tanınması aracılığı ile tanımanın, çok önemli dönüştürücü bir etkisi bulunduğuna inanır. Natüralizm, pozitivizm ve objektivizm, öznelğin kaybedilmesi ve çarpıtılmasının formları olarak görülebilir." (Moran, 2012, 237)

Husserl'in fenomenolojiyi epokhe ile başlatması, onun dogmatik bir nesnellik iddiasının tehlikesine ilişkin duyarlılığının altını çizer. Zira böyle bir iddianın arkasında doğal tavır bulunur. Zahavi, epokhenin en uygun yorumlarından bir

tanisinin, pozitif bilimlerde ve gündelik hayatta hüküm süren ‘gerçekliğe ilişkin dogmatik tavrın’ askıya alınması olduğunu söyler. (2020, 47)

Husserl’in ortaya koyduğu bu kritik yaklaşım ile, kendinden önceki yetersiz felsefi tavırlara ve çağında hakim olduğunu tespit ettiği bilimsel-realist tavra karşı yeni bir eleştirel konum ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir. Bu eleştirel konum, felsefenin yeniden sağlıklı bir akılcılığı temellendirebilmesi için bir gereklilik olarak ortaya çıkar.

Husserl bu açmaza işaret etmek için, Krisis’in girişinde şu soruyu sorar: ‘Bilimler akıl ve akıl-dışılık hakkında ne söyleyebilir, ya da özgür özneler olarak insanlık hakkında ne söyleyebilir ki?’ (1978, 6) Bu soru araştırmamız bağlamında neden önem kazanır?

Bu sorunun önem kazanması, bilimlerin insanın sorunları ve uygarlık hakkındaki sorunlar hakkında en yüksek merci halini alması ile paralel olarak gelişir. Böyle bir gelişim, uygarlığın hizmetinde olan bilimlerin uygarlığın imkanlarını geliştirmesi bakımından, ilk bakışta sağduyu gereği olumlu olarak yorumlanabilir. Ancak bu gelişimin, tüm yönleri ve olanakları ile İnsan’ı ve Kültür’ü olumlu olarak etkileyeceği kesinlikle söylenebilir mi?

Bilimler ‘insan’ın varoluşunu, özgürlüğünü ve sorumluluğunu ve kültürel yapıların bu konular ile ilişkisini soruşturma konusu yapabilirler mi? İnsanı bütünlüğü içerisinde ele alabilirler mi? İşte bu soruların cevabı, araştırmamızın merkezindeki sorunsalın gereksineceği eleştirel konumlanışın sınırlarını belirler.

İnsanlığın en önemli sorularının bilimlere havale edilmesi ancak bilimlerin bu sorulara karşı duyarsız kalması, bir çeşit körleşmenin gelişmesine sebep olur. Bu körleşme ile birlikte ortaya çıkan fakirleşmenin, kültürümüz ve değer dünyamız için ne kadar yıkıcı olduğu açıktır. Çünkü kültürün merkezinde olması gereken felsefenin önemini kaybetmesi ile ‘insanlığın en temel soruları’ önemsiz olarak görülmeye başlanır ve anlama ilişkin bir kriz gündeme gelir.

Husserl Krisis’de bilimlerin uygarlık için sundukları liderlik pozisyonunu yitirdiklerini iddia eder ve bu yitirişin bilim idesinin pozitivistik sınırlandırılışı ile ilişkili olduğunu, oysa bilimlerin tek bir motivasyona sahip ‘Tek Felsefe’nin dalları olarak anlam ifade ettiklerini söyler. (1978, 6-7) Bilimlerin yaşam-dünyası için ortak motivasyonlarını yitirmeleri, onların doğalcı eğilimlere sapmaları ile birlikte gelişir.

Husserl bu gelişim sürecini Bilimler'in Kriz'i, Felsefe'nin Kriz'i ve Kültür'ün Krizi kavramları ile ele alır. Bu bölümde gösterildiği üzere, Bilimler'in tek bilimin dalları olarak düzenlenmedikleri ve kritiklerinin yapılmadığı durumda, her bir bilim dalının krize sürüklenmesi Felsefe'nin krizi ile birlikte gelişir. Bu gelişim ise, yukarıda işaret edildiği üzere yaşamın – insanın en önemli sorunlarının yok sayılmasına ve rasyonalitenin insan ve kültür için söz söyleyememesine yol açar.

Burada söz konusu edilen kriz, uygarlığın ve kültürün kökeninde olan eleştirel tavrın yani Felsefi – kuramsal tavrın yitirilmesidir. Husserl Krisis'i yazdığı dönemde yaptığı Viyana konuşması'nda, felsefi tavrın 'mitik-pratik tavır almadan' çok büyük bir ölçüde farklılaşan 'kuramsal tavır' almaya dayandığını söyler ve bu yaklaşımın kökenini Yunan felsefesinin kurucuları Platon ve Aristoteles'in felsefenin kaynağını buldukları 'thaumadzein'a dayandırır. (1994, 61)

Husserl'in fenomenolojik tavrın kökenini felsefenin şafağındaki bu hamlede bulması, onun radikal bir eleştirel konum arayışını ifade eder. Fakat bu konum aynı zamanda akılcılığın önemini göz ardı etmez. Tam aksine, Husserl'e göre eleştirel akılcı tavrın sürekli canlandırılması bir zorunluluktur:

'Avrupa'nın tinsel Gestalt'ı ...felsefe ve onun tek tek bilimlerinde kaynağını bulan özgür eleştirinin ve norma bağlanmış sonsuz görevlerin yeni bir tını ve bilinci insanlığın üzerinde egemen oluyor; yeni, sonsuz idealler yaratıyor!... Felsefe'nin Avrupa insanlığı içinde, bütün insanlığın en yetkili makamı olarak işlevini devamlı yerine getirmesi gerekir.' (1994,61)

Husserl'e göre, eleştirel düşünce ve akılcılığın kültürün gelişimi için sürekli canlandırılması gerekir, zira bunun karşıtı durum kültürün nihilizme ve yıkıma sürüklenmesidir. Krisis'de bu yol ayrımına şu şekilde işaret edilir: 'Metafiziğin imkanına ilişkin şüpheliğin gelişmesi ve insan için evrensel felsefenin kılavuz olduğu inancın yitirilmesi, aslında akla olan inancın yitirilmesini temsil eder.' (1978, 12)

Sonuç olarak, Husserl'in yaklaşımının, sağlıklı bir akılcılığın yeniden ortaya koyulmasına dayandığı söylenebilir. Çünkü burada problem, 'akılcılığın kendisinde değil, akılcılığın yüzeyselleşmesinde, doğalcılığa ve nesnelciliğe teslim olmasındadır.' (Husserl, 1994, 94) Bu durumda ancak akılcılığın radikal bir felsefi tavrı ile yeniden ortaya koyulması ile Kriz'den kurtuluşun mümkün olacağı söylenmelidir.

Bu analizin tartışmamızın merkezi sorunsalının kalbinde yer aldığı söylenebilir. Hareket ettiğimiz sorunsal, yaşam-dünyasının kavranışında bilimsel bakış açısının

sınırlılığı idi. Bu sınırlılık, 20. Yüzyılın başında bilimlerle felsefenin ilişkilendirme biçiminde ve Husserl'in bu ilişkiyi sorunsallaştırma biçiminde berraklıkla ortaya çıkar. Çünkü Husserl'in analizlerinde, bilimsel yaklaşımın pozitivistik dogmatizm sebebiyle yaşam-dünyasının ve insanın – kültürün zenginliğini ıskalamaya başladığını görürüz.

Bu noktada Husserl'in önerisi, akılcılığı tehlikeye atan sınırlı bir akılcılık yerine, radikal bir rasyonaliteyi kurabilecek eleştirel bir felsefi tavrın savunulmasıdır. Bu felsefi tavır, bilimlerin düşmüş oldukları doğalcı eğilimlere ya da diğer dogmatik eğilimlere karşı en kapsamlı değerlendirmenin yapılmasını mümkün kılar.

Bu eleştirel tavır, transandantal bir düzeye ulaşır ve yaşam-dünyası'nın unutulmuş sürecine karşı duyarlı hale gelir. Bu tavır ve eleştirel konumlanışı ortaya koyabilecek disiplin ise, ancak transandantal fenomenoloji olabilir.

Bu eleştirel konum, Husserl'in önceki dönemlerindeki çalışmalarının devamı olarak yorumlanabilse de, Krisis'de yeni bir radikallik kazanmıştır. Altı çizilmesi gereken nokta, Husserl'in sahip olduğu radikallik ruhudur. Husserl bu ruha Kesin Bilim Olarak Felsefe'de şu şekilde işaret eder:

'Hakiki metot, araştırılacak şeyin yapısını izler, bizim önyargı ve örnek aldıklarımızı değil.' (2014, 32)

Krisis'de kritik olarak yaklaşılan tarihsel gelişim süreci göz önüne alındığında bu radikallik ruhu; yaşam-dünyası'nın konu edinilmesinde hakiki metodun takip edilmesini talep edecektir. Bunun yerine 'metod' olarak kabul edilecek temellendirilmemiş bilimsel genellemeler ya da bilimsel yöntemi kendisine örnek alan felsefi yaklaşımlar kabul edildiğinde, yanlış sonuçlara ulaşılabileceği ise açıktır.

3. KRİZ KAVRAMI VE BAZI ELEŞTİREL YAKLAŞIMLAR

Bu bölümde, Husserl'in ortaya koyduğu Kriz kavramının 20. yüzyıl felsefesinde yarattığı yankı ve tartışmalar üzerinden soruşturmanın geliştirilmesine çalışılacaktır. Bilimsel bakış açısının sınırlılığının göz ardı edilmesinin, Husserl için Bilimler'in Krizi'nden Felsefenin Krizi'ne ve Kültür'ün krizine yayıldığı daha önceki bölümde gösterilmişti.

Husserl Yaşam-dünyası'nın doğabilimsel dogmatik kavranışının yarattığı sorunlara; Transandantal Fenomenoloji ile çözüm bulunabileceğini savunur. Böylece düşünür, Felsefe'ye yeniden asli rolünün kazandırılacağını temenni eder ve buradan Anka-vari bir kuruluş ve yükselişi hayal eder. Anka'nın yükselip yükselemeyeceği ayrı bir tartışma konusudur ancak 20. Yüzyılın fırtınalı ortamının bir yangın yeri olarak tasavvuru mümkündür.

20. yüzyılın başında, gerek Bilimler'in temellerine ilişkin, gerek Felsefe'nin Bilimler ile ilişkisine ilişkin bir belirsizlik söz konusu idi. Bu belirsizlik, dönem düşünürleri tarafından yaygın olarak tartışılmıştır. Husserl, söz konusu Kriz'in, gerekli önlemler alınmaz ise barbarlık ile sonuçlanacağını öngörmüştü.

Bu bölümün ilk kısmında, Kriz'in Kültür ve Avrupa ile ilişkisi üzerine bazı eleştiriler ele alınacaktır. Bunun ardından ise, Husserl'in çözümünün merkezine felsefi bir yeniden doğuşu koymasının yarattığı sorun ve imkanlar üzerinde durulacaktır. Bu eleştirilerin incelenmesi ile, Husserl'in kavramsallaştırmasının sınırlarının ortaya koyulması hedeflenir.

Felsefe neden Kriz'in çözümü için önem arz eder? Felsefe'nin Kriz'i ile Batı Kültürü'nün ve insanlığın Krizi nasıl ilişkilendirir? Felsefe'nin Krizi neden insanlığın barbarlığa sürüklenmesi ile sonuçlanır?

Bunun ardından, Kriz kavramına getirilmiş alternatif yorumlar tartışılacaktır. Kriz'in nasıl ele alınacağı sorusu, her düşünür tarafından farklı şekilde cevaplanır. Bu çeşitlilik, aynı zamanda önerilecek çözüm önerisi ve Felsefe'ye biçilecek rol için

önem kazanacaktır. 20. yüzyıl düşünürlerinden ve önemli Husserl eleştirmenlerinden Heidegger ve M. Henry ise Kriz'i özgün yöntemleriyle tespit ve analiz ederler.

Bu düşünürlerin her ikisi de, Husserl'in felsefi yöntemine çok kapsamlı eleştiriler getirmiş ve bu eleştiriler bağlamında kendi çalışmalarını ortaya koymuştur. Heidegger'in Kriz'i varlığın unutulmuşluğu ile birlikte ele alması, onun fenomenolojiden fundamental ontolojiye yönelmesi ile mümkün olur. Bu sayede Heidegger'in çalışması epistemolojik çerçeveyi aşar. Bu sayede Kriz'in insana (Dasein) ilişkin bazı imkanları hangi tezahürlerle örttüğünün detaylı analizi mümkün olur.

Henry ise Kriz'i yaşamın içkin hareketinin bir yönü ile ilişkilendirir. Barbarlık yaşamın hastalığıdır ancak onun kendi içerisindeki bazı dinamikler ile ilişkilidir. Henry'nin içkinlik fenomenolojisini ve hissetmeyi (auto-affection) çalışmasının merkezine alması, onun bilimsel ideolojiyi çok daha radikal şekilde konu edinmesine fırsat sağlayacaktır.

Henry'nin yaklaşımı, sorunun şu şekilde formüle edilmesine fırsat verir: Bilimsel bakış açısı, yaşamın kavranmasında neden yeterli olmaz? Yaşam'ın özündeki hissetme, bilimlerin objektif yaklaşımının eriminin sadece dışında mıdır yoksa nesnellik ile katı bir karşıtlık mı içerir?

Bu bölümde, çeşitli sorunsallar bağlamında, Husserl'in temel tezlerinin ve yöntemlerinin sağladığı olanakların kritiği yapılacaktır. Böylece, tezin çekirdeğini oluşturan 'Bilimsel kavrayışın sınırlılığı' konusunun, Husserl'in ve eleştirmenlerinin çalışmaları bağlamında ne ölçüde aydınlatıldığının, ne ölçüde karanlıkta kaldığının farklı yollar ile ortaya koyulması hedeflenmektedir.

3.1. Husserl'de Kriz – Felsefe İlişkisi ve Bazı Eleştiriler

'Felsefe nedir' sorusunun her dönem yeniden gündeme gelmesi, Felsefe'nin çağın problemleri ve krizleri ile ilişkili olmasından kaynaklanıyor olabilir. Yine de bu önermede, Felsefe'nin evrenselliği fikri ile tarihselliği fikri arasında bir gerilim olduğu fark edilecektir. Bu konu, Felsefe'nin tartışmalı alanları arasında yer alır.

20. yüzyıl başlarının, bu sorunun yeniden sorgulandığı bir dönem olduğu rahatlıkla söylenebilir. Husserl çalışmasını işte bu kaygıyla, ama çeşitli sorunsallar bağlamında geliştirir. Husserl'in çalışmaları, 1900'lerin başından itibaren, nesnellik

ile öznellik arasındaki ilişkiye odaklanmıştır. Düşünür, öznellik ile nesnellik arasındaki ilişkiyi; fenomenolojik yöntem ile konu eder.

Husserl, Krisis'de, bu ilişkiye yeni bir tarzda işaret eder: Daha önce ele aldığımız gibi, bu çalışmada Bilimsel Objektivizm, yaşam-dünyası tartışması ile tematize edilir. Zincirlerinden boşanmış objektivizm, hem bilimsellik iddiasına hem de tin bilimlerinin gelişmesine ket vurduğu gözlemlenmektedir bu teze göre.

"Bütün modern bilimlerin, her birinin temelinde bulunan tek felsefenin branşları olarak kurulumlarının anlamını kaybetmeleri bakımından, tuhaf ve gittikçe karmaşıklaşan bir krize sürüklendikleri söylenilmelidir. Bu Kriz, muhtelif bilimlerin teorik ya da pratik başarılarını etkilemese de, onların temellerini ve doğruluklarının anlamını sarsar." (Husserl, 1978, 12)

Bilimlerin krizi, Felsefe'nin krizi ile içiçedir. Bilimlerden yükselen nesnelcilik iddiası, hakiki görevine cevap veremeyen felsefelerin de aynı krize sürüklenmesine sebep olur. 'Husserl'in tezi, felsefenin ilksel tesis edilişine sadık kalmadığı ve felsefenin anlamının belli bir nesnellik arayışına öncelik verilerek örtüldüğüdür.' (Lewis, Staehler, 2019, 70)

Kriz, Bilimler ve Felsefe ile sınırlı kalmaz. Husserl'in çalışmasında Kriz'in üç yönü olduğuna işaret edilir: Felsefe'nin Krizi, Bilimler'in Krizi ve Kültür'ün Krizi. Bu durumda Husserl'in çalışmasında, Felsefe ile Bilimler'in oryantasyonunun yitirilmesi sonucunda, Felsefe ve Bilimler'in Krizi'nin geliştiği, bunu ise toplumun ve kültürün krizi ile sonuçlandığı söylenebilir.

Husserl'in gelişmiş olan Kriz'e karşı önerisi nedir? Kriz'in yıkıcılığına nasıl karşı koyulabilir? Bu tematizasyon, minerva baykuşunun her zamanki dakiklığına mı denk düşer, yoksa bize bir tür eylemlilik şansı sunacak mıdır?

Husserl'in Krisis'deki tezine göre, yaşam-dünyasının apriori yapılarına ve ufuklar halinde özne – rölatif verilişinin strüktürlerine; Bilimler ya da natüralist felsefeler değil, ancak Transandantal Fenomenoloji işaret edebilir. 'Husserl, insanların doğal tavrı bırakıp fenomenolojik bir tavırla doğa bilimlerine de temel olan yaşama-dünyasını anlayabileceklerini düşünür.' (Çüçen, 2017, 168)

Transandantal fenomenoloji ile ilk aşamada Felsefe'nin ve Bilim'in içine düştükleri sorunlar sarıh şekilde yorumlanmalıdır. 'Husserl'e göre, gerek bilimin gerekse felsefenin ereği rasyonellik olup, fenomenoloji de bilim ve felsefenin en

temel sorunlarının aydınlatıp, açığa çıkarma görevini üstlenen bir yaklaşıma sahiptir.' (Küçükalp, 2006, 86)

Bilimler'in yaşam-dünyası üzerine geliştirecekleri çalışmaların sınırlılığı ve bu disiplinin yaşam-dünyasına duyarsızlığının gösterilmesi, Kriz'in aşılması için zorunludur. Waldenfels, 'fenomenolojinin hakiki ve tam bir rasyonaliteye arka çıkan, bütün yaşamın ve yaşamsal amaçların evrensel bir eleştirisiyle, Avrupa Bilimleri'nin ve yaşamın krizine cevap vereceğini' söyler. (2010, 48)

Yanlış anlaşılan akılcılığın Batı kültürünü Krize sürüklemesi, Husserl'e göre ancak klasik anlamda Felsefe'nin kapsamlı bir revizyonuyla ve Transandantal Fenomenoloji olarak gerçekleşmesiyle mümkün olabilir. Bu revizyon, Felsefe'nin ilksel ve kökensel anlamına dönüşü manasına gelecektir.

Sonuç olarak, Husserl'in bu Kriz'in çözülmesi için önerisi Felsefe'nin nihai hali olan Transandantal Fenomenoloji'nin ortaya koyulması ile öznenin ve özneler-arasılığın gereken dikkati celbetmesidir. Bu sayede Yaşam-dünyası'nın hatırlanması sağlanacak ve Avrupa idealinin yeniden canlandırılması gerçekleşebilecektir. Şan, Husserl'in önerdiği çözümün, Avrupa insanlığının ruhsal görevinin kendisini ve tarihini aklın rehberliğine bırakması olduğunu, böylece Avrupa'nın kurucu edimine ulaşılacağını belirtir. (Şan, 2017, 242)

Husserl'in bu bağlamda, Felsefe geleneğinin bazı motiflerini çalışmasının merkezine koyduğu söylenebilir: İlk önemli motif, kültür ve felsefenin temelinde bir ereksellik bulunduğu ya da bunların bir tinsel gelişimin sonuçları olduğu yönündeki fikirdir. İkinci önemli motif ise, felsefi teorinin sarıh şekilde ortaya koyulması ile kültürel ve toplumsal bir tekamülün gerçekleşebileceği düşüncesidir.

3.1.1. Felsefe ve Ereksellik

Husserl için Felsefe'nin kaderinin batı medeniyetinin kaderi ile birbirine örülü olmasının sebebi nedir? Kriz neden sadece Bilimler'in krizi değil, Avrupa Bilimleri'nin Krizi'dir?

Bu sorular, Husserl'in Avrupa kültürünün ereğine ilişkin teleolojik tasvir ve yorumu ile ilişkilidir. Husserl, 'Avrupa'nın tinsel Gestalt'ının nasıl biçimlendiğini' (1994, 35) sorgular ve Avrupalılığın diğer uluslara önerdiği bir telos'unun (1994, 39) bulunması gerektiğini savunur.

Burada bahsedilen ereksellik ilkesi, Felsefe'nin eski Yunan'da ortaya çıkışına dayanır ve ulusları peşinden sürükler. Husserl'e göre, 'felsefenin Avrupa insanlığı içinde, bütün insanlığın en yetkili makamı olarak işlevini devamlı yerine getirmesi gerekir.' (1994, 72) Kriz, insanlığın bu ilkeye yabancılaşması ile paralel olarak gelişir.

Soysal, Avrupa'nın Kriz ve barbarlık durumunda olduğunu, çünkü onun özünü oluşturanın, yani felsefenin, belirli bir andan itibaren, hayatın dünyasını, özneliliğin krallığını yadsıyan bir objektivizme saptığını belirtir. (2007, 78) Bu gelişim çizgisine Husserl, Krisis'de ortaya koyduğu tarihsel perspektif ile işaret etmiştir.

Bu durumda, Kriz'in Avrupa Kültürü'nün kendine has telosundan, kendisine tinselliğini kazandıran ilkedен uzaklaşması ile ortaya çıktığı söylenebilir. Bu hamle, iki önemli avantaj sağlayacaktır: Böylece hem Felsefe'nin Batı Kültürü için merkeziliğine referans verilmiş olunur, hem de çözüm önerisi olarak hareket noktasının Felsefe'nin revizyonundan devşirilmesinin yolu açılır.

Bu noktada, Husserl'in önerisinin, aynı zamanda içinde olunan belirsizlik sebebiyle ortaya çıkabilecek nihilizme karşı bir panzehir niteliği taşıyabileceği söylenebilir. Kriz durumu, şu sonucun sadece bir adım uzağındadır: Rasyonellik başarısız olduysa, akıllı merkeze alan modernitenin yanlış bir proje olduğu iddia edilemez mi?

Husserl'in önerisi ise, uygarlığın şafağında rol üstlenmiş kurucu ve sağlıklı bir akılcılığa geri dönülmesidir. Bu bakımdan, Husserl'in önerisinin, nihilizm ve rölativizm ile mücadelede özel bir avantaj sağladığı kabul edilmelidir.

Tutarlı olmakla ve birtakım avantajlar sağlamakla birlikte, bu kusursuz bir düşünce hamlesi midir?

Brague, bu tez içerisinde eleştirilecek bazı noktalar olduğunu belirtir: Avrupa tarihi karmaşık kökenlere ve girift bir ilişkilene biçimine sahip olduğundan, naif bir 'teoloji'ye dayanılarak antik Grekler'den modern döneme bir süreklilik kurgulamak, ne ölçüde doğrudur? Ayrıca Greklerin diğer kültürler ile ilişkileri ve Avrupalılık diye bir ideal ya da kategori bilmiyor oluşları, nasıl yorumlanacaktır? (2007, 268-269)

Bu eleştirilere, Husserl'in tezinde işaret edilen Avrupalılığın soyut bir ideal olduğu¹³ ve tarihsel halklara bağlı olmadığı iddia edilerek cevap verilebilir. Husserl, tarihsel referanslar verse de, bu hedefi bir sorumluluk gibi ortaya koyar. Bununla birlikte, Soykan'ın işaret ettiği gibi, böyle bir hedefin başarıya ulaşabilmesi için tezin tarihselci bagajı ile yüzleşilmesi zorunlu olacaktır. (2007, 292)

Husserl'in yeniden canlandırmayı hedeflediği hümanizm ve aydınlanma değerleri, 20. Yüzyıl felsefesinde kapsamlı şekilde eleştiriye tabi tutulur ve kendi içsel sorunlarının aydınlanmayı yıkıma sürüklediği fikri ortaya çıkar. Bu sorunlardan bazıları; 'hümanist idealin egemen kültürel modele doğru mutasyona uğraması', Avrupamerkezci ve kolonyalist bir merkez – çevre diyalektiğine dayanması ve bu diyalektiğin öteki ve farkı yok sayması ya da olumsuz olarak görmesi, sadece özdeşliği kabul etmesidir. (Braidotti, 2014, 24-25)

Böyle kapsamlı bir eleştiri, Avrupalılık idealinin bizatihi yeniden değerlendirilmesi gerektiğini savunacaktır. Bu yeniden değerlendirme; akıl, yabancı, öteki, fark, yabancılaşıma gibi temel kavramları ve bunların ilişkilendiği değer dünyası ile felsefi dünyayı birlikte ele almayı önerir.

Derrida ise, Kriz'in ve transandantal fenomenolojinin tarihsel bir telos ile ilişkilendirmesini sert şekilde eleştirir. Derrida'ya göre bu iddianın pekçok sorunu bulunmaktadır.

"Teleolojik bir ilke nasıl olur da tarihin belirli anlarında ve dünyanın belirli yerlerinde reddedilebilir, görmezden gelinebilir, saklanabilir, varolmayabilir ya da unutulmuş olabilir? Transandantal teleolojik bir ilkenin krizi nasıl mümkün olabilir?" (Derrida, 2003, 154)

Derrida aynı bağlamda, böyle bir tarihsel oluşum ve kökenden, transandantal bir felsefeye nasıl ulaşıldığını da sorgulayacaktır:

"Böyle bir durum (teleolojik bir ilkenin krizi) gerçekleşmiş olsa bile, insanlık cehaletten sonsuz bir sorumluluğun bilincine nasıl olup da geçmiştir? Eğer bu fikrin ortaya çıkması empirik ve

¹³ Husserl'in ortaya koyduğu Avrupalılık idealini, düşünürün yaşadığı dönemin katastrofik siyasal ve toplumsal ortamı ile birlikte düşünmek fayda sağlayabilir. Almanya'da giderek artan ırkçılık ve Yahudi karşıtlığı, Yahudi düşünürü Avrupalılık idealini yeniden düşünmesi için onu motive etmiş olabilir. Engelen 'Husserl, History and Consciousness' makalesinde, Husserl'in kendisini Alman ulusuna ait bir filozof ve düşünür olarak gördüğünü, bu yüzden Krisis'i yazarak kendi kökeni ve kimliğini koruma çabası içerisinde olduğunu söyler. Çünkü düşünür, Avrupalılığı Grekler ile doğan ve Alman düşüncesi ile süren felsefi – düşünsel bir ereksellik olarak ele almaktadır. (2010, 137-138) Nasyonal sosyalizm gibi hümanist idealizmin bozulmuş ve tekniğin canavarlaşması ile karakterize olmuş bir akıma karşı, akılcılığın kökensel bir türünün savunulması mantıklı bir çabadır.

dünyasal etkenlere bağlı ise, hangi hakla Avrupa tinsel bir doğum yeri olarak adlandırılacaktır?
" (Derrida, 2003, 157-158)

Burada Husserlci formülasyonun derinindeki bir gerginliğe işaret edilmeye çalışılır: Bu gerginlik, hangi ögeler arasındadır? Tarihsel olanlarla transandantal olan arasında mı? Yoksa olumsal – dünyasal koşullar ile teleolojik bir ilke arasında mı?

Derrida'ya göre, bu tezde bulunan temel gerginlik, bilincin yapıları ile bu yapıların doğuşu ve kökeninin aynı zamanda araştırılmasına dayanır. Husserl'in kurduğu çerçeve hem yapı hem doğuşu içerir, ancak burada bir eşitlik ilişkisi yoktur, yapı ve doğuş arasındaki tezatta yapıya imtiyaz verecek bir doğuş ortaya koyulur. (Lewis, Staehler, 2019, 298) Buradan hareketle, yapının elimizdeki kavramsallaştırılmasını rasyonelize edecek bir teleoloji kurgulanmadığı nasıl ispatlanabilir?

İşaret edilen gerilim, düşünürün incelediği transandantal yapıların tarihsel kökenlerini ele alma çabasından kaynaklanır:

"Derrida, Husserl'in hem bir yapıyı tarif hem de onun doğuşunu izah edemeyeceğini belirtmekteydi. Geometriye işlenmiş ideal bir anlam ile geometrinin belli bir yer ve zamanda icat edildiği olgusu arasında daima bir boşluk mevcuttu. Evrensel uygulanabilirliği göz önüne alındığında, geometrinin (ya da diğer bilimlerin) esasen bir Avrupa Bilimi olduğuna inanmak zordu. " (Mikics, 2019, 59)

Derrida, doğuş ile yapı arasındaki bağlantının bu şekilde düşünülmesinin, başarısızlığa mahkum bir girişim olduğu sonucuna varır. Husserl'in felsefeyi tinsel bir ilke olarak kabul etmesi ve onu Avrupa'nın doğuşuna yerleştirmesi, bu şablonun uygulandığı bir örnektir. 'Derrida, Husserl'in Batı'yı felsefi düşüncenin memleketi, nesnelliğin kaynağı olarak kabul etmesini Doğu ve Yapı'da sert biçimde eleştirir.' (Mikics, 2019, 60)

Derrida'nın konuya ilişkin görüşleri, geniş kapsamlı olması bakımından burada incelenmeyecektir. Öte yandan Husserl'in Transandantal felsefe için tarihsel bir secere çıkarmasını eleştirdiği görülmüştür. Lewis ve Staehler, Derrida'ya göre Husserl'in yanlış yani metafiziksel bir tarih anlayışına dayandığını, bu anlayışın saf bir başlangıçtan hareket eden arkhe-teleolojik bir anlayış olduğunu söyler. (2019, 299)

Husserl'in son dönem çalışmasının, kısmen spekülatif bir felsefe tarihi anlayışı içerdiği söylenebilir; özellikle de felsefenin doğuşu için belirli bir tarihsel konumun

belirlenmesi, spirütüel gelişim için bir telosun belirlenmiş olması, yaşam-dünyasının apriori yapıları ile tarihselliğinin nasıl birleşeceğinin açık olmaması gibi sebeplerle. (Casement, 1988, 239-240)

David Carr ise, Husserl'in transandantal fenomenolojiyi tarihsel refleksiyon ile sürdürmesinin, bazı gerilimleri bizatihi kendi bünyesinde barındırıyor olabileceğini kabul eder. Burada iki belirsizlik vardır; ilki fenomenolojinin evrenselliği ile tarihselliğini nasıl bağdaşacağıdır, ikinci belirsizlik ise Husserl'in çalışmasının ilk döneminde eleştirdiği tarihselci yaklaşıma, son dönem çalışmasında ortaya koyduğu tarihsel kritik ile düşmüş olup olmadığıdır. (1987, 92)

Yaşam-dünyası, her zaman transandantal ego ve özneler-arasılık için ulaşılır bir düzey ise, onun nasıl olup da ancak modernitenin krizi ile önem kazandığı sorusu tartışmaya açık görünmektedir. Üstelik modern düşünce ve dünyanın kuruluşundan önce, yani Descartes felsefesinin ortaya çıkışına kadar özneyi merkeze alan bir düşünme biçimi de söz konusu olmamıştır. Engelen, Husserl'in Krisis'de önerdiği kavramsal çerçevenin ve indirgemenin tarih ötesi yapılara ulaşmayı hedeflediğini, ancak bunların bizzat kendilerinin tarihsel olduklarını iddia eder. Buradaki gerilim, Hegel'in tarih felsefesinin çözümü kabul edilmediği sürece çözümsüz kalacaktır. (2010, 146-149) Hegel felsefesinde aklın tarihte en kaba tezahürlerden başlayarak saf düşünceye kadar yükselerek gerçekleşmesi, Husserl'in Krisis'de ortaya koyduğu model için ilham sağlamış olabilir.

Özetlemek gerekirse, Husserl'in Felsefe'yi Avrupalığın temelindeki hümanist bir proje olarak gördüğü, Felsefe'nin kaderi ile Avrupa'nın ve Avrupalılığın, yani insanlığın kaderinin birbirine örülü olduğunu tespit ettiği söylenebilir. Bu tez, Husserl'in Felsefe'nin Krizi ile Batı Kültürü'nün Krizi'ni kökensel olarak birbirine bağlamasına olanak sağlar.

Husserl'in ortaya koyduğu bu argüman aynı zamanda evrensel bir proje olan Felsefe'yi, Avrupa tarihi ve coğrafyası ile ilişkilendirmiş olur. Burada evrensel teleolojik bir ilke ile tarihsel yapılar arasında ilişki kurulur. Burası, Husserl'in akıl yürütmesinin eleştiriye maruz kaldığı alandır.

Burada birkaç farklı tavır geliştirilmesi mümkündür. Bu tavırlardan birisi, bu tezin tarihsel bagajı ile yüzleştirilerek kritik edilmesi ve dönüştürülmesi olabilir. Bu

dönüşüm, aynı zamanda Batı Kültürü ve Avrupalılık projesinin içsel dinamikleri ile ilişkili olacaktır.

Bir diğer tavır ise, burada söz konusu gerginliğin, fenomenolojideki daha temel sorunlara dayandığının iddia edilmesidir. Bu bölümde ele alındığı üzere, Derrida bu yolu izler. Düşünür, burada söz konusu edilmiş eleştiri ve diğer düşüncülerinden hareket ederek, yeni bir felsefi yöntem önerecektir.

Husserl'in rafine edilmiş bir akılcılığın uygarlık için yeniden düzenleyici ve merkezi konuma getirilmesi önerisi, rasyonalist projenin revizyonu olarak görülebilir. Burada Niçe'den itibaren felsefede tartışılan krize ve krizin doğurduğu nihilizme karşı önerilen çözüm, akla dayanan bir hümanizmdir. Öte yandan 20. Yüzyılda yaşanan yıkımlar, düşünürleri yoğun şekilde hümanizmin tartışılmasına ve anti-hümanist¹⁴ ya da trans-hümanist eleştirel konumların geliştirilmesine götürecektir. Husserl'in önerisinin bu gelişmeler bağlamında değerlendirilmesi ise, konunun bir başka boyutudur.

Sonuç olarak, Husserl'in tezinin bazı kırılmalıklarına, Derrida ve bu bölümde ele alınan diğer eleştirmenler tarafından işaret edildiği söylenebilir. Batı Kültürü ile Felsefe'nin kaderlerinin biraradalığına, bu bölümde ele alınan antitezler göz önüne alındığında, kesin gözüyle bakılamaz. Bu durumda ilk tehlikeye düşen ise, Husserl'in Felsefe'nin reforme edilmesi ve yeniden kültürümüzün merkezine koyulması ile içerisinde olunan Kriz'e çözüm bulunabileceği tezidir. Bu tezin başka bazı zayıf yönleri bir sonraki bölümde ele alınacak.

¹⁴ Anti-hümanizm ya da post-hümanizm: Klasik – skolastik düşüncenin aksine, insanı ve özneyi merkeze alan modern (genel olarak hümanizm olarak adlandırılan) aydınlanmacı düşünme biçimlerine karşı eleştirel konumlanış. Heidegger 'Hümanizm Üzerine Mektup' da, her hümanizmin temelini bir metafizikte bulduğunu (2013, 13), oysa bu metafiziğin üzerine düşünülmemiş olduğu için insanın 'humanitas'ını yeterince yüceltemediğini (2013, s. 22) ve bu bağlamda daha kökensel bir soruşturmanın gerekli olduğunu vurgular. Gutting, Heidegger'e göre 'hümanizmde insan gerçekliğinin ontolojik olarak temel olduğuna' işaret eder. (2020, 92) Bu temelleniş ise, Kartezyen eğilimler ve mevcudiyet metafiziğinin etkisi altındadır. Bu bağlamda (Heidegger'in son dönem felsefesinde vurguladığı üzere) teknolojik tavrın doğayı (doğanın rezerv olarak görülmesi) ve insanı (kolonyalizm, soykırım ve holocaust gibi örnekler) araçsallaştırıcı eğiliminin, hümanizmin anlamlı bir tezahürü olduğu söylenebilir. (West, 1998) Hümanizm, eleştirisi Heidegger ile sınırlı kalmaz. West hümanizmden kopuşun, 20. Yüzyıl düşüncesinde hermeneutik ve dilsel eğilimlerin gelişmesiyle evrildiğini; Dilthey, Heidegger, Gadamer, Levinas'ın kendi özel tarzlarında özne merkezli düşüncededen koptuklarını, Saussure ve Levi-Strauss'un kendi özel (yapısalcı) yaklaşımlarıyla paralel bir yol aldıklarını, Althusser'in de marksizmin içerisinde kalarak benzer anti-hümanist bir konum geliştirdiğini söyler. (1998, 220 - 232) Tartışma güncelliğini çağdaş felsefede (Foucault, Deleuze, Badiou vb. düşünürler bağlamında) sürdürmektedir.

3.1.2. Felsefe ve Kriz

Felsefe'nin Krizi, Husserl'in öne sürdüğü gibi, kültürel ve toplumsal krizin temelinde yer alır mı? Felsefe bu krizin çözülmesi için neler önerebilir ve neleri başarabilir?

Richir, Husserl'in Kriz'e ilişkin çözüm önerisinin bilim adamları ve filozoflara dayanmasının gülünç olduğunu söyler ve burada Platon'un Devlet'inin etkisinin görülebileceğini iddia eder. Oysa üzerine düşünülmesi gereken akıl değil yaşamın kendisidir, telos olarak akılsallık gerekli olsa da müspet gelişim için yeterli değildir. (Richir, 2007, 106)

Platon kurguladığı ideal devlet için, filozofların en uygun yönetici olduğunu iddia eder, çünkü doğruluğun toplumsal düzende geçerli olabilmesi için toplumu ancak bilgelik sahibi olanlar yönlendirebilir. (Platon, 2020, 182-199) Oysa akıllı temel alan merkezîyetçi bir yönetimin doğru bir yönetim ortaya koyacağı kesin olmadığı gibi, böyle bir düzenin nasıl kurulacağı ve ilkelerinin nasıl belirleneceği de üzerinde uzlaşılması kolay görünmemektedir.

Burada eleştiri, Husserl'in çözüm önerisinin felsefi – entelektüel bir düzeyle sınırlı kalmasına yönelir. Teori ile pratiğin nasıl ilişkileneceği, Felsefe tarihinin arkaik sorularındandır. Teorinin yaşam üzerindeki belirleyiciliği tartışmaya açık olduğu gibi, onun bir rehber olarak nasıl hayata uygulanacağı konusu da sürekli yeniden tartışılmaya muhtaçtır.

Husserl'in Kültür'ün krizi için çözüm önerisi yetersiz görölse dahi, onun var olan Kriz'e ilişkin bireysel bir mücadele fikrini sunduğu söylenebilir. Buckley, Husserl için insanın iradeci bir tasavvurunun söz konusu olduğunu, burada iradenin aklını kullanmakla irrasyonel eğilimlere boyun eğmek arasında seçim yaptığını söyler. Burada insan tasavvuru olarak 'düşünen hayvan' fikrinin etkisi hissedilir; insan sürekli yüksek, rasyonel ve hakiki benliği ile hayvani, irrasyonel, düşük benliği arasında seçim yapacaktır. (1992, 136)

Ricoeur benzer şekilde, Husserlci doğal tavrın aşılması önerisinin, epistemolojik olmasının yanında etik bir sıçramaya da denk düştüğünü söyler ve Husserl için temellere yönelik bir soruşturma yürüterek kendisini ortaya koyacak felsefi öznenin, aynı zamanda sorumluluk sahibi özne olacağını söyler. (1998, 105) Husserl'in

çabası, Kant'ın önerisi ile benzer şekilde, özneye bir otonomi ve bunun sonucu olarak da sorumluluk alanı oluşturulmasına yönelir.

Husserl'in krize yönelik analiz ve önerilerinde, insana ilişkin rasyonel yönleri ağır basan bir tablo çizildiği açıktır. Bu tablonun insan gerçekliğini ne oranda yansıttığı ayrı bir tartışma konusudur. Fakat 20. Yüzyılın ilk yarısı düşünüldüğünde, insana yeniden bir rasyonellik ideali sunulması, faydasız görülmeyebilir.

Brague, felsefenin Antik Yunan'da hakim bir bakış açısı olmadığını söyler ve 'birkaç tuhaf adamın' ürettikleri bu düşünceyi Husserl'in bilinçli olarak Avrupa'nın merkezine yerleştirdiğine işaret eder. (2007, 269) Burada bir proje olarak rasyonalizmin başarısızlığı sonucunda yükselen nihilizme karşı Husserl'in bir hamle geliştirme çabasında olduğu tahmin edilebilir.

Husserl, felsefeye çağın ruhu içinde özel bir rol verir:

"Her büyük felsefe, yalnızca tarihsel bir olgu değildir; onun aynı şekilde yaşam deneyiminin, eğitimin, kendi zamanındaki bilgeliğin en üst yüceltimi olarak, insanlığın tin yaşamının gelişiminde de büyük ve hatta kendine özgü teleolojik işlevi vardır. " (2014, 56)

Felsefe'nin yeniden düzenlenmesi ile kültürün mekezindeki bir Kriz'in çözüme kavuşturulacağını düşünmek, naif bir düşünce olarak görülebilir. Buckley, Husserl'in iradeciliğinin, rasyonel optimizm ile birlikte ilerlediğini söyler. (1992, 138)

Felsefenin Batı Kültürü'nün ve Avrupalılığın merkezinde olduğu tezi, bir önceki bölümde ele alınan eleştiriler bağlamında kesin görünmemektedir. Öyle olsa bile, teorinin pratik karşısında etkililiği ve praxis sorunu tartışmaya açık kalacaktır.

Bu noktada, Husserl'in Kriz tasvirinin niteliğine ilişkin bir şüphecilik de ortaya çıkabilir. Levinas *Entre Nous*'da, Avrupa ruhunun krizinin Batı Bilimleri'nin krizi olarak görülmesinin, epistemolojik sorunlara odaklanmış bir felsefenin sınırlılığına delalet ettiğini söyler ve felsefenin uyanışa ilişkin bilgi dışında bir kaynak bulunamamış olmasını eleştirir. (1998, 88) Bu eleştirel tutuma göre, bilgidен hareket edecek bir çözüm önerisi, Kriz'i tanılayamamıştır bile.¹⁵

Çözüm önerisinin politik boyuttan yoksunluğu, onun kırılğanlığının bir diğer boyutudur. Kartal, Husserl'in Kriz'le ilgili tespitinin doğru olduğunu, ancak geliştirdiği panzehirin ele aldığı soruna uygun olmadığını savunur. Bu ise, onun

¹⁵ Kartal, Levinas'a göre Batı felsefesinin en büyük sorununun, bütünlük anlayışı doğrultusunda ötekinin asimile edilmesi olduğunu aktarır. (2017, 177) Buradan hareketle Kriz'in Levinas'ta, Öteki'nin Aynı uğruna feda edilmesi halini aldığı söylenebilir.

ortaya koyduğu teorinin epistemoloji ile sınırlı olma ve yetersiz öznelarasılık analizi gibi kusurları sebebiyle ortaya çıkmıştır. Kartal'a göre, felsefenin içerisinde olunan Kriz'e cevap verebilmesi, ancak epokhenin politik bir epokhe ile tamamlanması ve başkılığa ilişkin daha kapsamlı bir kritiğin gerçekleştirilmesi ile mümkün olabilir. (2017, 75-80)

Sonuç olarak, Husserl'in ortaya koyduğu yöntemin ve kavramların, Bilimler, Felsefe ve Kültürün Krizi'nin ele alınmasında fayda sağladığı görülmektedir. Öte yandan bu bölümde ele alınan eleştiriler doğrultusunda, bu Kriz'in sadece Felsefe'nin rejenerasyonu ile c z lebileceğinin d   n lmesinin naif bir düşünce olacağı görülmüştür. Bir sonraki bölümde, daha geniş bir kritik perspektifin kazanılabilmesi için, Heidegger'in Husserl'in tasvirini yaptığı sorunlara yaklaşımı ele alınacaktır.

3.2. Heidegger'de Bilimler, Felsefe ve Unutu 

Bu bölümde, Husserl'in yaklaşımı ile karşılaştırmalı olarak, Heidegger'in bilimler ile felsefeyi nasıl ili kilendirdiği, felsefenin kriz ile ilişkisini nasıl konumlandırığı ele alınacaktır. Bu kritiğin, tartı mamızın ufkunu geni leteceği düşünülmektedir.

Felsefe Bilimler'in ve Kültürün krizine, genelle tirmek gerekirse insanlığın krizine nasıl cevap verebilir? Felsefe bu soru bağlamında, sağaltıcı bir rol oynayabilir mi? Bilimsel ve teknolojik bir bakışın hakim olduğu kültürün ve yaşamın sürüklendiği tehlikeler nelerdir?

Öncelikle, Heidegger'in Husserl fenomenolojisinden kendi fundamental ontolojisine nasıl yol aldığı ele alınacaktır. Bu kısmın, bölüm için bir temel teşkil edecektir.

Bölümün ikinci kısmında, Heidegger'in Felsefe ile Bilimler'in ilişkisine nasıl yaklaştığı tenkit edilecek. Felsefe'nin Bilimler'e göre  ncelliği hangi özelliğinden kaynaklanır? Bilimler'in sağladıkları açıklama ve tasvirler, hangi bakımdan sınırlıdır?

Bu soruların açacağı ufkun incelenmesiyle, Heidegger'in (Varlık ve Zaman'da) **Bilimler'in temeller krizinin** nasıl ele aldığı ortaya koyulmaya c lı ılacak. Bilimler'in krizi, yapı ve kurumlara ilişkin ontik bir probleme mi dalalet eder?

Bilimler ile felsefeyi birbirinden ayıran ontolojik fark, aynı **zamanda Bilimler'in yaşam için örtücü karakteri** ile de ilişkilendirilir. Bu örtücü karakter nasıl ele alınmalıdır? Tarihsel bir sapmaya mı dayanır yoksa daha geniş bir problemin parçası olarak mı anlaşılmalıdır?

Bu bölümde Heidegger'in felsefe ve felsefe tarihi ile ilgili eleştirel yaklaşımın önem kazanmasının sebeplerinden birisi, onun Dasein'in hergünlüğünün varoluşsallığından hareket eden düşüncesinin, Kriz'in sorunsallaştırılmasında epistemolojiyi aşan bir kavrayışa kapı aralamasıdır. Heidegger'in önerisi, felsefi – teorik bir analizle sınırlı kalmayacaktır.

3.2.1. Fenomenoloji'den Fundamental Ontolojiye

Heidegger, Husserl'in en etkili takipçisi ve yorumcusu olarak, Husserl'in mirasını ve fenomenoloji hareketini dönüşü olmamacasına etkiler. Waldenfels, Heidegger'in fenomenoloji için çok önemli bir figür olduğuna ve fenomenolojinin onun felsefesiyle biçimlendiğine işaret eder. (2010, 59)

Heidegger, yönetime ilişki revizyonu ile Husserl fenomenolojisinden, fenomenoloji ve hermenotiği yöntem olarak belirlediği fundamental ontolojiye ilerler. Peki bu yeni yaklaşım, genel olarak ontolojiden ve Husserlci ontolojiden¹⁶ nasıl farklılaşır?

Heidegger'in ilk adımı, Husserl'in **yönelimsellik** kavramını **bir-dünya-içindelik (In-der-welt-sein)** kavramı olarak yeniden ele almasıdır. Heidegger, Basic Problems of Phenomenology'de, gizemli yönelimsellik fenomeninin uygun şekilde felsefi bir yorumunun yapılmasından hala uzak olduğunu (1988, 58) asli görevin yönelimselliğin Dasein'in temel konstitüsyonunda nasıl temellendiğinin açıklanması olduğunu söyler. (1988, 59)

Heidegger'in önerisi, yönelimselliğin içsel olanla dışsal olan arasındaki ilişki olarak anlaşılmasıdır, yönelimsellik bunun yerine Dasein'in aşkınlığı olarak ele alınmalıdır. (Moran, 2014, 506) Husserl'in çalışmasının ufku Heidegger'in

¹⁶ Husserl'in ontolojisi onun mantık, epistemoloji ve fenomenolojisi ile yakın ilişki içeririndedir. Kategorik bir ontoloji ortaya koyan düşünür; Doğa, Bilinç ve Kültür alanlarına ait maddi özlerin özgül yapıları dikkate alınarak incelenmesi gerektiğini iddia eder. Doğa alanı şeylerin varlığı, zamansallığı ve yapısıyla; bilinç alanı deneyimin yapısıyla ve kültür alanı toplumsal alanın (özneler-arası) yapısıyla ilişkilidir. Tüm bu alanlara müdahil olan formel özler ise bu üç alana da uygulanabilen ve 'mantıksal formlarla korele olan ontolojik formlardır.' (Smith, 2019, 235-236) Kategorilere ayrılmış maddi özlerin ve formel özlerin yapılarının ortaya koyulması ve birbirleri ile ilişkilerinin incelenmesi Husserl'in ontoloji projesidir.

yönelimsellik mefhumunu dönüştürmesi ve aşkınlıktaki içkinlik formülasyonunu Dasein'in aşkınlığı olarak düşünmeye başlamasıyla tamamen dönüştür.

Bu dönüşüm ile felsefenin odağı, Dasein'in dünyaya doğru kendini aşması, aşkınlaşması ve dünya ile birlikte var olmasına çevrilir. Dasein, bir-dünya-içinde var olur ve bu yönü, onun 'varoluşsal bir belirlenimidir.' (Heidegger, 2018, 110) Heidegger'e göre, Dasein'in dünyasallığı¹⁷ (Weltlichkeit), Dasein'in bir varlık türüdür ve dünya dahilindeki (Innerweltlich) ontik var olanların sahip olmadığı bir varoluşsal boyuttur. (2018, 111)

Dasein diğer dünya dahilindekiler gibi basitçe 'dünya' nın içinde bulunmaz. O aynı zamanda bir dünyaya sahip olur. 'Dünya içinde varlık olmak, bir yerde nesnelerle ve insanlarla anlamlı ilişki içinde olmaktır.' (Çüçen, 2015, 63) Dasein bu anlamda apriori olarak dünyaya sahiptir, dünyasaldır, dünyayı bilir.

Dasein'in aşkınlığı; onun çevreleyen dünyasında el altında ve el'e amade buldukları, birlikte varolduğu öteki Dasein'lar, tarihsel bağlam içerisindeki dil, kültür ve değer dünyası, içerisinde devindiği mekan ve zamansal açıklığı da kapsayacak şekilde düşünülmelidir.

Bu noktada varoluşsal olarak dünya-içinde-olan Dasein'in, ontik dünya-içindekiler (Innerweltlich) ile ilişkilene biçiminin serimlenmesi önem kazanır. Dünya içerisinde bulunan nesnelerle ilişki kurma tarzımızın bilmekten ziyade eylemeye dayanması, **çevreleyen dünya (umwelt)** ile ilişkimizin en önemli yönünü oluşturur.

Heidegger'e göre geleneksel olarak, şeyler ile teorik karşılaşmayı önceleme eğilimindeyizdir, şeyler ile mevcut oldukları gibi (Vorhandene) karşılaştığımızı düşünürüz. Oysa bizler şeyler ile ilgilerimizden kaynaklanan görevler ve yapabilmekten, yani bir tür 'El'e amadelik'ten (Zuhandensein – 'readiness to hand') hareketle ilişki kurarız. (Moran, 2000, 233) El'e amadelik, şeyler ile şeylerin ilişkili olduğu projeler ve diğer alet setleri ile ilişkileri içerisinde karşılaşılmasıdır.

¹⁷ Zaman içindelik (Innerzeitig) dünyasallığın önemli bir yönünü oluştursa da, bu bölümün hedefleri ve sınırları gereği burada incelenmeyecektir. Zamansallık, dünyasallığın anlaşılmasında önem kazanır. Çünkü 'dünyayı düşünmek, dünyayı karşımıza aldığımız bir nesne gibi düşünmek değildir. İçinde var olarak ve bu varoluşun zamansal yapısı tarafından öncelenerek anladığımız bir şeyi düşünmektir.' (Camcı, 2015, 201)

Burada teorik bir yaklaşım yerine pratiğin ve eylemin düşüncenin merkezine alındığı iddia edilebilir. Ruins, Heidegger'in Descartes'in şeyleri mekanda yer kaplamaya indirgeyen ve mevcudiyet metafiziğine dayanan yaklaşımına karşıt olarak; 'ihtimam gösterilen', pragmataya dayanan, bir ilgiler ve anlamlar dünyasında açığa çıkan bir varlık anlayışına ulaşmayı hedeflediğini söyler. (2017, 19-20) Bu bağlamda bir-dünya-içindeliğin ve dünyasallığın, epistemolojiye nazaran ontolojiyi merkeze alan bir yapısı olduğu söylenebilir.

İşte bu noktada Heidegger'in ikinci önemli hamlesi ile karşılaşırız: Felsefenin gerçekliği ve deneyimi incelemek için, **Transandantal ego**'dan değil, **Dasein'in faktisitesinden** hareket etmesinin gerekliliği.

Bu bağlamda, Heidegger'in fenomenolojik araştırmasını ihmal edilmiş bir bölgeden, gündelik varoluştan başlattığı ve hocası Husserl'e olan borcunu kabul etse de, fenomenlerin basitçe bilinç edimlerinde verildikleri şekilde okunabileceklerini kabul etmeyeceği söylenebilir. (Frede, 1993, 54) Bu sebeple Heidegger'in fenomenolojik araştırmanın sahasını dönüştürdüğü iddia edilebilir.

Heidegger, nesnelerin transandantal egoya nasıl verileceğini soruşturmaz. Hatta öyle ki, egodan başlayarak gerçekliğin düşünülmesinin Dasein'a ilişkin bir kavrayış eksikliğinden kaynaklandığını iddia eder. Kant'ın felsefenin skandalı olarak adlandırdığı 'gerçekliğin varlığının kanıtlanmamış olması', Heidegger için başka bir anlam kazanır: Skandal bilinçten hareket edilerek 'böylesi sorgulama ve kanıtlamaların gerekli görülmesi'dir, çünkü Dasein'ın asli varlık konstitüsyonu '**ihimam gösterme**' olduğundan, Dasein halihazırda dünya-içindedir. (2018, 307-311)

Bu durumda şu soru önem kazanır: Dasein; dünya, dünya dahilindekiler ve öteki Dasein'lar (herkes) ile içiçe ve bunlar ile içiçe olduğu ölçüde Dasein ise, bu durumda Dasein'ı karakterize eden nedir?

Heidegger, 'varlık anlayışına sahip olmanın, Dasein'ın bizzatı bir varlık belirlenimi olduğunu söyler ve onun ontik müstesnalığının, ontolojik olmasında yattığını savunur. (2018, 32) Bu bağlamda, Varlık'ın soru konusu kılınmasına Dasein'ın aracı olduğu söylenebilir. Tabii burada bir imkandan söz edilmektedir.

Varlık anlayışına sahip olma ile epistemolojik bir çıkış noktasından değil, Dasein'ı derinlemesine şekillendirecek (varoluşsal) bir karakterden bahsedilmektedir.

‘Heidegger’e göre, varlığın anlaşılması, yalnızca teorik bir edim değildir; kişinin kaderinin söz konusu olduğu temel bir hadisedir.’ (Levinas, 2010, 26)

Bu dönüşüm, üçüncü bir adım ile paralel olarak yaşanır: **Heidegger’in Husserlci indirgeme yöntemine yönelik eleştirisi ve revizyonu**. Heidegger kendisi için, fenomenolojik indirgemenin fenomenolojik görüşü bir varolanın yorumundan, bu yorum ne olursa olsun, bu varolanın varlığının anlaşılması yönünde dönüştürülmesi olduğunu söyler. (1988, 21) Yani düşünür, indirgemeyi ontolojik bir araştırma metodu olarak görmektedir

İndirgemenin dönüştürülmesi, fenomenolojinin sahasını da dönüştürür: Heidegger’in, Husserl’in kullandığı fenomenolojik indirgeme metodu yerine önerdiği üç bileşenin (indirgeme, oluşturma, destruksiyon) ontolojik biçimde tanımlanması, Heidegger’in fenomenolojisinin fundamental ontoloji olarak tasarlanması için yeterlidir. (Taminiaux, 2004, 35)

Fenomenolojiden fundamental ontolojiye yöneliş, işte bu hamleler ile gelişir ve sürer. Heidegger, ‘epistemoloji düzeyinde işlediğini düşündüğü fenomenolojinin merkezi ilgisini, bir adım öteye taşımak suretiyle, bilincin anlamından, Varlık’ın anlamına kaydırmıştır.’ (Küçükalp, 2016, 364)

Bu metodolojik adımlar aracılığı ile, Dasein’in faktisitesinin, hergünlüğünün, düşmüşlüğü, sahilliğinin ve gayrisahihliğinin incelenmesi mümkün olur. Burada felsefe açısından önemli bir hamle söz konusudur: Felsefe artık bilmenin değil, eylemenin konusu haline gelmektedir. Bu noktadan itibaren felsefe ‘doğası gereği bilmeyi arzulayan insanın’ (Aristoteles, 2015, 13) en temel bilme edimi olarak değil, eyleyen ve eylemi ile anlam yaratan Dasein’in temel bir yönü olarak gündeme gelir.

Dasein’in düşmüşlüğü, özellikle onun varoluşunun ele alınması bakımından önemlidir. Heidegger, lakırtı, merak ve müphemlik gibi karakterler dahilinde ve onların varlıksal ilişkileri içerisinde, Dasein’in düşmüşlüğü olarak adlandırılan hergünlük varlığın temel türünün açığa çıktığını söyler. (Heidegger, 2018, 270) Bu üç karakter ile, Dasein hem huzur bulur hem de huzursuzluk. Çünkü bu karakterler, huzursuzluk giderici (ya da erteleyici) oldukları gibi, aynı zamanda Dasein’in bazı temel imkanlarını örtücüdür.

Deveci, Kaygı’nın ancak bu üç karakterin (lakırtı, merak ve müphemlik) Dasein’i mevkisini işgal edemediği durumlarda ortaya çıktığını söyler. (1999, 71) Bu

durumda kaygı'nın, hem Dasein'ın hergünlüğüne sürekli eşlik ettiği, hem de onun ontolojik yönünün eşiğinde yer aldığı söylenebilir. Zira Dasein için, ancak kaygının gölgesinde, hergünlüğün düşmüşlüğünden dışarı bir pencere aralama şansı açılır.

Varlık sorusunu temel bir başlangıç noktası olarak ele alan bir felsefenin; dünyasallık, hergünlük, kaygı, hiçlik gibi kavramlar aracılığı ile Dasein üzerine düşünmesi, Heideggerci düşüncenin avantgardlığının altının çizilmesi için yeterlidir. Sonuç olarak, Heidegger'in felsefenin alanını yenileyerek, felsefeye ve hareket noktasını oluşturan fenomenolojiye yeni bir soluk getirdiği söylenebilir.

3.2.2. Bilimler ve Kriz

Bilimler ve felsefenin ontolojik bakımdan temel farklılığı nedir? Bu farklılığın ele alınması, bilimlerin ve felsefenin krizinin ve bunların birbiri ile ilişkisinin ele alınmasında bize yeni bir perspektif sunar mı? Bu bölümde, Heidegger'in bu sorulardan hareket ederek bilimlerin krizle ilişkisini ve bilimlerin temeller krizini nasıl ele aldığı gösterilecektir.

Heidegger, pozitif bilimlerin ontik sorgulamasına karşı ontolojik soru sormanın asli olduğunu söyler. (2018, 32) Ontik – ontolojik ayrımı, Heidegger felsefesinin temel bir hareketidir. Heidegger, ontolojik farkın Varlık ve varolanlar arasındaki ayrımı karşıladığını savunur. (1988, 17)

Heidegger, Dasein'ın varlık minvali olan Bilimler'in Daseina ait olmayan varolanları konu edinseler dahi, Dasein'ın ontik yapısı üzerinde temelleneceklerini iddia eder. (2018, 35) Çünkü Dasein'ın varlık minvali olan bilimler, her zaman Dasein'ın dünyasallığından ve varlık anlayışından pay alır.

Heidegger, ontik – ontolojik ayrımına paralel olarak, varolanların bilimleri ile 'Varlığı araştıran kritik, transandantal bir bilim olan ontoloji' (1988, 17) arasında önemli bir fark olduğuna işaret eder. Bilimler, nesneleri ve bunların ilişkilerini, yani ontik olanı incelerken; bilimlerin temelinde yer alması gereken felsefe ontolojik olanı soruşturur. (Çüçen, 2015, 168-169)

Bu durumda, ontolojik soruşturmanın, ontik soruşturmanın selameti için zorunlu olduğu söylenebilir. Husserl'in Transandantal Fenomeoloji'ye verdiği bilimleri temellendirici rolü Heidegger ontolojiye verilecektir. Heidegger'in bu hamlesi,

hocasının 'bilim olarak felsefe' idealini reddetmesi ve felsefeyi epistemolojinin ağırlığından kurtarma çabası ile paralel olarak ilerler.

Bu halde, Bilimler ile Felsefe arasındaki temel farklılık, hem inceleme alanlarından hem de yöntemlerinden kaynaklanır. Daha doğru bir ifade, Bilimler'in araştırma alanlarına uygun araçları geliştirdikleri için ve bu araçlar varolanlara ve bunların araçsal (ontik) ilişkilerine yöneldiği için, Felsefe'den radikal biçimde farklı olduğudur.

Heidegger, Felsefe ile Bilimler'in farklılığına şu şekilde işaret eder:

"Tüm Bilimsel Düşünme, felsefi düşünmenin sadece türetilmiş ve sonra nasılsa sağlamlaştırılmış biçimidir. Felsefe, hiçbir zaman bilimden ve bilim sayesinde doğup ortaya çıkmaz." (2014, 35)

Bilim - felsefe ayrımının öneminin modern dönemde yeterince takdir edilmiş olduğu söylenemez. Heidegger'in 'Fenomenolojik Kökenler: Zaman Kavramının Tarihine Prolegomena'da belirttiği üzere, 19.yüzyılda felsefesinde canlı kalabilenler, 'doğabilimsel dünya görüşü denen' kaba bir maddecilik içerisindeydi. Bu durum Heidegger'e göre, hem radikal bir başlangıç ihtiyacından, hem de idealist felsefelerin çöküşünden kaynaklanır. İşte fenomenolojinin Brentano ve Husserl aracılığı ile temayüz etmesi bu döneme denk düşer. (2004, 129-130)

Bu bağlamda, Bilimler'in ontolojik olanın üzerinden atlayıp ontik olana yönelmeleri, ontolojik olanın üzerinin örtülmesi sürecinin devamı ya da bir aracı olarak düşünülmesi mümkün olur. Ökten, 20. Yüzyıl üzerine düşünüldüğünde, modern **bilim ve teknolojinin insanın temel meselelerinin üzerini örttüğü**'nin¹⁸ söylenebileceğini, bu konuların en önemlisinin ise varlığa ilişkin soru olduğunu söyler. (2010, 94)

Burada insanın temel meselelerinin üzerinin örtülmesi, onun bazı imkanlarının yok sayılması manasına geleceği açıktır. Şan, Fenomenolojik Bir Sorun Olarak Kriz makalesinde, asıl krizin Husserlci manada sadece anlama ilişkin olmadığını, bunun eylemin krizi olarak sürdüğünü çünkü insanın anlam, hakikat ve sorumluluğuna ilişkin soruların muhatabı olmasının ancak eylem bağlamında söz konusu olabileceğini söyler. Bilimler hakikati kuramsal ve nesnel bir konu olarak gördüklerinden, bu krizi inceleyemezler. (2017, 247-248) Burada temel sorun,

¹⁸ Wittgenstein aynı noktaya şu şekilde parmak basar: 'Hayret duymaları için insanların uyanmaları gerekir. Bilim onları yeniden uykuya yatırmanın bir yoludur.' (Wittgenstein, 2017, 125)

bilimsel felsefe ve dünya görüşünün, insanın bazı imkanlarını inceleyememesi ve bu sebeple yok saymasıdır.

Bilimler'in Kriz ile ilişkisinin ilk önemli bağlamı, işte bu örtücü karakterdir. Bu karaktere, Husserl'in de kısmen işaret etmiş olduğu hatırlatılmalıdır: Husserl Krisis'in giriş bölümünde, Bilimler'in öznel olarak insanın özgürlüğü, akılsallığı ve insan varoluşunun anlamlılığı üzerine söyleyecek sözü olmadığını, çünkü onların öznel olan her şeyden kendisini soyutlamış olduğunu söyler. (1978, 6)¹⁹

Bilimlerin örtücü karakteri, aynı zamanda Dasein'ın dünyasallığından hareketle de düşünülebilir. Dasein apriori olarak dünya-içinde olduğundan, sahip olduğu dünyaya sadece bilimsel bakış açısından yönelmesinin doğuracağı sonuçlar tahmin edilebilir: 'Dünyayı bilimsel olarak bilinecek bir nesne gibi düşünmek', bizi hem kendimizi içinde bulduğumuz, hem de kavuşmayı umduğumuz dünyasallık (weltlichkeit) denen tümlük anlamındaki dünyadan yoksun bırakır. (Camcı, 2015, 188) Çünkü dünyasallığın bu cılız kavranışında, ontolojik yön eksik kalmıştır.

Heidegger, 'Metafizik Nedir?'de benzer şekilde, ancak gerçek manasıyla metafiziğin hiçlik ve varoluşa ilişkin soruları sorabileceğini, böyle bir metafiziğin varolmanın temel olayı olduğunu **ve felsefenin hiçbir zaman bilim idesine göre değerlendirilemeyeceğini** söyler. (2019, 44-45) Bu bağlamda, Felsefe'nin bilimsel bakış açısından değerlendirilmesinin ya da bilgi kuramı, bilim felsefesine indirgenemesinin önemli sorunlara sebebiyet vereceği söylenebilir.

Bu durumda, Bilimler'in örtücülüğünün ve insanın temel konularına ilişkin kayıtsızlığının bir Kriz'e dönüşmemesi için, Felsefe'nin asli görevine cevap vermesi ve Bilimler ile sınır ve farklılıklarının detaylı şekilde ortaya koyulması gerekli olacaktır.

Bu şema kullanılarak, Bilimler'in içkin krizleri ile Felsefe'ye ilişkin daha temel kriz arasındaki ilişkinin ortaya koyulması mümkün olur: Heidegger, Bilimler'in

¹⁹ Burada Husserl'in Bilimler'in bu temel konulara ilişkin nötrlüğünü dayandırdığı sebep olan öznel olan her şeye yabancı olmak ise, ayrı bir parantez açılmasını gerektirir. Daha önce çalışmamızda işaret edildiği üzere, Husserl felsefenin yeniden oryantasyonunda öznellik ve deneyim üzerine düşünülmesini temel bir başlık olarak görür. Düşünür bu hedef için, Transandantal Fenomenoloji'yi formüle eder ve metadoloji olarak Transandantal İndirgeme'yi önerir. 3.1.2. bölümde ele alındığı üzere, Heidegger de aynı yapıların derinlemesine ele alınmasını mümkün kılacak olan fenomenoloji ve hermeneutik'i yöntem olarak kabul eden Fundamental Ontoloji'dir. Yani Heidegger vurguyu, Transandantal Ego'nun subjektivitesinden, Dasein'ın faktisitesinden hareket eden 'Varoluşun eksistensiyalitesinin analitiğine' kaydırır.

kendi çalışma alanları, temelleri ve kavramlarına ilişkin yeterli bir soruşturma geliştiremediklerini, bu sebeple de pekçok bilim dalının **temeller krizine** sürüklendiğini söyler. Bu sorunun aşılması ise, ancak hem ‘bilimlerin olnaklılığının apriori koşullarının’, hem ‘ontik bilimlerin öncesinde yatan ve onların temellerini atan ontolojilerin olanak koşullarının’ sorgulanması ile mümkün olabilir. (Heidegger, 2018, 30-33)

İşte bilimlerin bu temel konuları ele alacak kapasitelerinin bulunmaması, onların kendi içlerinde krize sürüklenmesine sebep olur. Burada Husserl’de Kriz’in üç yönünden birisi olan Bilimler’in Krizi konseptinin sürdürüldüğü görülüyor. Ökten, bilimlerin eksistensiyal krizine bilimlerin ontolojik krizi demenin de mümkün olduğunu söyler ve burada söz konusu olanın aslında bilimlerin ontolojik temellerine ilişkin bir kriz olduğunu söyler. (2010, 95)

Heidegger, bilimlerin varlıklarının anlamını kazanma ihtimalinin ancak Dasein’de bulunabileceğini söyler. Fakat bunun için, münferit bilimsel araştırmaların karartmasından önce deneyimin kökeni üzerine düşünülmesi gereklidir. (1985, 5) Bu düşünüm, ontik olan araştırmanın kökeni ve olanak koşullarının ortaya koyulabilmesi için, ontolojik düzeyde yürütülecektir. Böyle bir soruşturma ise, bu bölümde üzerinde durulduğu üzere, ancak Felsefe’nin belirli ve kökensel bir tarzda ifası ile mümkün olur.

Bu bölümün ilk önemli sonucu olarak Heidegger’in Felsefe ile Bilimler’in radikal şekilde farklılaştıklarını iddia ettiği, bu farklılaşmanın ise onların birisinin ontik olanı sorgulama konusu yaparken, diğerinin ontik olanı ontolojik olana doğru aşma kapasitesine sahip olmasına dayandığı görülmüştür.

Heidegger’e göre, bilimlerin kriz ile ilişkisi iki bağlamda ortaya çıkar: Bunlardan ilki bilimlerin Dasein’in bazı temel yönlerini görmezden gelen karakteridir. Bu karakter sebebiyle, yok sayılan ontolojik saha, Kriz’in güçlenmesine sebep olur. Bilimlerin temellerine ilişkin ontolojik kriz ise, yine bilimlerin ontik olanı konu etme yeteneği ile donanmış olmalarından, ancak bu ontik olanın temellerini yani ontolojik olanı sorgulayamamalarından ileri gelir.

Bu durumda bölümün ikinci sonucunun, Heidegger’e göre 20. Yüzyılın başında ortaya koyulmuş bilimler krizinin, ontolojik sahanın göz ardı edilişinden kaynaklandığı söylenebilir. Zira hem bilimlerin felsefenin rolüne soyunması, hem

kendi temellerine ilişkin bir krize girmiş olmaları, hem insana ilişkin temel konuların göz ardı edilmiş olması; ontolojik farkın yok sayılmasından kaynaklanır.

Bu durumda şu soru önem kazanır: Bilimlerin krizi ile felsefenin krizinin ilişkisi nasıl ele alınmalıdır? Bilimin krizi felsefenin krizinden nasıl farklılaşır? Bunlar birbiri ile hangi temelde buluşur?

Husserl'in çalışmasında, felsefe'nin tarihsel olarak sürüklendiği bir bozulma Kriz'in temelinde yer alır. Eğer durum buysa Husserl'in iddia ettiği üzere, Kriz'in felsefenin kısmi bir revizyonu ile sağaltılması umulabilir.(Husserl örneğinde bu öneri Transandantal Fenomenoloji'dir.)

Heidegger ise bu problematik durumun, felsefe tarihine ilişkin daha temel bir hareketin, bir tür örtülme-unutulma motifinin parçası olduğunu iddia eder. Böyle bir iddia, Felsefe'ye ilişkin daha kapsamlı bir destruksiyon'un önerilmesini de beraberinde getirir. Bir sonraki bölümde, Heidegger'in 'Varlığın unutulmuşu' konseptini nasıl ele aldığı ve Husserlci Kriz kavramını nasıl dönüştürdüğü tartışılacaktır.

3.2.3. Varlığın Unutulmuşu

Bir önceki bölümde işaret edilmiş olan 'ontolojik farkın göz ardı edilişi' sürecine karşı Heidegger, bir tür ontolojik derin tefekkür önerir. (Fundamental Ontoloji) Peki bu unutulmuş süreci nasıl geliştirmiştir? Varlık Dasein için en temel saha ise, metafiziğin serüveninde bu alan nasıl soruşturulmadan kalır?

Heidegger, 'Metafizik nedir?'de metafiziğin 'varlığın ışığına' değil varolana odaklandığını ve varlığın aydınlanmışlığını ıskaladığını (2019, 8), 'varolanı varolan olarak tasarladığını ve onun açıklığına duyarlılaşmadığını (2019, 10) ve hatta metafiziğin 'varolanı düşünme biçimiyle, bilmeden Varlığın insan varlığıyla köklü bağına engel olduğunu' (2019, 12) söyler.

Moran, Heidegger'e göre geleneksel metafiziğin şeyleri oldukları gibi tasvir ederken, onları belirli türde bir varsayımsal tavır içerisinde kurduğunu ve bu tavrın fundamental olmadığını, bunun yerine hepimizin içerisinde olduğu gündelik hayatın

çarpık bakışında²⁰ temel bulunduğunu söyler. (2000, 197) Yani geleneksel metafizik, varolanların ve Varlığın yeterince kapsamlı bir tefekkürüne ulaşamamıştır.

Bu durumda geleneksel metafiziğin, varlık sorusunu doğru şekilde formüle edemediği iddia edilebilir. Çüçen, felsefe tarihinde Heidegger'e göre varlık sorusuna yanlış bir metafizik açıklama getirildiğini, Sokrates sonrası düşünürlerde Varlık'ın örtüldüğünü ve geleneksel felsefenin yeniden yorumlanmasıyla Varlık'ın kökensel yorumuna geri dönülebileceğini söyler. (2015, 106-107)

Daha önce Heidegger'in felsefenin görevini, ontolojik fark üzerine düşünülmesi olarak belirlediğini görmüştük. Metafizik tarihinde bu sorunun yeterli dikkat celb ettiği söylenemez. Heidegger'e göre, Batı düşüncesi tarihi, var-olan-şeyle kendi üzerine kapalı bir meşguliyet arz eder ve varolanın var olmağını (Varlığını) unutulmaya terk etmiştir. (Barret, 2008, 47)

Heidegger, bu sürecin öyle ileri bir noktaya geldiğini düşünür ki, Varlığın unutulmuşluğu üzerine düşünen bir düşünmenin dehşete kapılacağını ve düşünmeye son vereceğini (2019, 13) söyler. Burada söz konusu olan, Varlığın unutulmuşluğunun de üzerinin örtülmesi, yani bu sürecin de unutulmasıdır. Burada söz konusu olan **unutuşun unutulmuşluğu**, 'metafizik tarihinde' varlık sorusunun sorulmasının önüne geçen engel olarak görünür.

Varlığın unutulmuşluğu süreci bizi metafizik tarihinin eleştirisine götürüyorsa, burada felsefe nasıl bir tavır takınmalıdır? Çüçen, Heidegger'in önerisinin geleneksel felsefenin yeniden yorumlanması ve yeniden formüle edilerek kökensel anlamına kavuşturulması olduğunu söyler. (2015, 106)

Felsefenin yeniden ele alınışında en önemli başlıklar; felsefenin zaman ile hakikat ile ve eylem ile olan ilişkisidir. Bu bağlamlardan ilki ile Varlığın zamansız, sonsuz, değişmez gibi kategoriler ile düşünülmesi eleştirilir ve Varlığın zaman ufkunda düşünülmesi (Moran, 2000, 198) önerilir. İkinci bağlamda hakikatin epistemolojinin sınırları içerisinde düşünülmesi kritik edilir ve fundamental bir hakikat anlayışına ulaşılmaya çalışılır.

Önerilen yeni felsefe yapma biçimi, Felsefe'nin teorisinin sınırlarının ötesine geçmesine ve eylem ile yeniden ve daha güçlü şekilde ilişkilenebilmesine vesile

²⁰ Husserl'de 'doğal tavır' a karşılık gelen gündelik düşünme.

olacaktır. Üçüncü başlık ise felsefenin odağının epitemolojiden Dasein'ın varoluşuna kaydırılması ile eylem üzerine düşünmeye yönelir.

Düşünür, bu üç bağlamda klasik metafizik ve onun ilişkilendiği yanlış varlık anlayışlarından, fundamental bir ontolojiye yönelmeyi hedefler çalışmasıyla.

Bu noktada bir başka soru önem kazanır: İşaret edilen unutulmuş sürecinin kaynağı nedir? Düşünürlerin yetersizliği midir bu sebep? Yoksa düşünceye içkin bir kaynak mı bulunmaktadır? Ne de olsa düşünce tarihsel süreçten bağımsız gelişmez.

Heidegger bu kaynağı ne münferit olaylarda, ne de münferit düşünme eylemlerinde görür: Fakat her ikisini de kateden bir süreç söz konusudur. Identity and difference'da; 'unutulmanın farka, farkın unutulmaya ait olduğunu'na işaret edilir: 'Her şeyden önce unutulma, beşeri düşünüşteki bir unutkanlık sonucunda farkın başına sonradan gelmez.' (Heidegger, 2019, 98) Sonuç olarak Varlığın unutulmuşun, Varlığın tezahür etmesinin bir parçası olduğu söylenebilir

Fark'ın ve Varlığın bu hareketi, Dasein aracılığı ile gerçekleşir. Zira daha önce altı çizildiği üzere, ancak Dasein Varlık sorusuna hassasiyet gösterebilmektedir. Bu durumda, Unutuş sürecinin de Dasein'ı katettiği söylenebilir: Heidegger'in tasvir ettiği Varlığın unutulmuşu krizinde, sorunun unutulmuşu ve soruyu soranın unutkanlığı çok derin şekilde ilişkilidir. (Buckley, 1992, 167)

Bu noktada, daha öne kısaca özetlenen Dasein'ın düşmüşlüğü konusu yeniden irdelenebilir. Zira konu bağlamında Dasein'ın gayrisahihliği ile varlığın unutulmuşu sorunsalı bir araya gelmektedir.

Düşmüşlük, hergünkü dünya-içinde-varlık'ın hareketi ya da yönüdür. Hergünkü Dasein, herkes olarak var olur ve eylemlilikleri / tasarımları tarafından örtülmüştür. (Polt, 1999, 75) Dasein'ın Heidegger tarafından dünya-içinde varlık, birlikte varlık ve kendisinin ötesinde, dışında tanımlaması da Dasein'ın düşmüşlüğüne vurgular.

Düşmüşlükte söz konusu olan, dünya-içinde-varolma-olanağının gayrisahihlik modusudur. (Heidegger, 2018) Yani Dasein bu modus içerisindeyken, Dasein olmanın imkanını taşımakla birlikte, bunlar örtülü durumdadır. Asıl tehlikeli olansa, bu gizil olanakların Dasein'ın en asli olanakları olmasıdır.

İşte bu olanaklar, aynı zamanda Dasein'ı tanımlayan olanaklardır. Heidegger, 'varlık anlayışına sahip olmanın, Dasein'ın bizatihi bir varlık belirlenimi olduğunu

söyler ve onun ontik müstesnalığının, ontolojik olmasında yattığını savunur. (2018, 32) Bu bağlamda, Varlık'ın soru konusu kılınmasına Dasein'in aracı olduğu söylenebilir. Tabii burada bir imkandan söz edilmektedir.

Bu durumda Dasein'in içerisinde içerisimde olduğu açmaz, sahip olduğu en asli olanağın dışına sürülmüş olmasıdır. Heidegger Varlık ve Zaman'da işte bu sürülmüş olma halini, bu sürgünün tezahürlerini ve sürgünden çıkışın imkanını analiz eder.

Dasein'in içerisinde olduğu açmaz, onun düşmüşlüğü konforu ve kaygının vuruşu arasında salınmasıdır:

"Heidegger'in hergünkü, tanıdık, konforlu ve fonksiyonel dünya (Umwelt) ile kaygı ile açılan tekinsiz (umheimlich) dünyanın kesişimi hakkında söyledikleri Kriz ile ilgili güçlü bir perspektif sunar. Husserl ile paralel olarak, unutkanlığın fark edilmesinin güç olduğuna işaret edilir, unutkanlık konforludur ve Dasein bunu kabul etmeye yatkındır. Kriz bu konforda saklıdır. Bu konfor alanında 'herkes'in ve kamunun egemenliği sürer. " (Buckley, 1992, 164)

Heidegger'in Varlığın 'komşusu' olarak adlandırdığı insan, sahip olduğu potansiyel ve bu imkanlara ulaşmasının zorluğu ve dünyaya batmışlığı sebebiyle uçurumun kenarında ikamet eder. Heidegger'e göre insan 'animale rationel' tanımlamasından fazladır, çünkü varlığa açıklığı sebebiyle kökleri bu tanımın ötesine geçer. Öte yandan o aynı zamanda 'özellikten hareketle kendini kavrayan insandan (ya da transandantal ego'dan) daha azıdır', çünkü o varlığın efendisi değildir, olsa olsa çobanıdır ve 'Hakikati korumaya çağrılıdır.' (2013, 35)

Bu halde, Heidegger için (Husserl'in aksine) varlığın unutulmuş sürecinin, insanlığın gelişimine yaşanan tarihsel bir sapma ile açıklanamayacağı söylenebilir. Şan, Heidegger'e göre Kriz'in ontik alan ile ilgili bir düzensizlik ya da eksiklik olmadığını, bunu yerine ontolojik farkın unutulmasına dayandığını söyler ve Kriz'in bu anlamda bir tür Dasein'a ilişkin 'imkanlar krizi' olarak ele alınmasını önerir. (2017, 249-250) Burada Fark'ın unutulmuşu ile Dasein'a ilişkin bazı imkanların ve yönlerin göz ardı edilmesi söz konusu olur.

Heidegger modern dünyanın krizi ve sorunları üzerinde durur elbet çalışmasında, fakat bu krizlerin her biri Heidegger için çok daha temel bir krizin, yani Dasein'ın düşmüşlüğü ve unutkanlığında nüvelenir. Şan bu konuya şu şekilde işaret eder: 'Herkes içindeki yaşam unutuşun ve krizin yaşamıdır. Bu yüzden Husserl'in aksine Heidegger için krizden ve unutuştan tamamen çıkış mümkün değildir.' (2017, 254)

Bu durumda Heidegger için yaşanan krizin bir anlamda kadersel olduğu söylenebilir. Öte yandan bu krizin yorumlanması felsefe ve Dasein için elbette hayati önemdedir, çünkü Dasein'in en asli imkanlarına ulaşabilmesi kendi olanaklarına ve krizlerine yüzünü dönmesi ile gerçekleşebilir ancak.

Sonuç olarak, Heidegger için Varlığın unutuluşunun, Varlığın unutuluşunun unutuluşunun ve Dasein'in gayrisahihliğinin; Husserlci Kriz kavramsallaştırması ile (tüm farklılıklara rağmen) paralel olarak ele alınması mümkün olabilir. Spiegelberg, 'Heidegger'in varlığın unutuluşu sürecini, insanın bu gezegendeki düşünüş ve krizinden sorumlu tuttuğunu söyler.' (2021, 456) Bir sonraki bölümde, Kriz'i kavrayışının daha iyi ortaya koyulması için, Heidegger'in bilim ve teknolojiye ilişkin son dönem çalışması ele alınacaktır.

3.2.4. Teknik ve Gestell

Bu bölümde, Heidegger'in tekniğe dayalı kültür eleştirisini geç dönem çalışmalarında nasıl ortaya koyduğu kısaca ele alınacaktır. Bu ilişkinin üzerinde durulması, bizi Kriz'in yeni bir şekilde ortaya koyulmasına ulaştırır.

Düşününün bu dönemdeki çalışması, bilim ve tekniğin özünün araştırılmasına dayanır. Bu soruşturma neden bir gereklilik olarak ortaya çıkar?

Heidegger, 'Bilim ve Düşünüm' makalesinde günümüz insanının ve içerisinde yaşadığı gerçekliğin, gittikçe güçlenen bir şekilde Batı Avrupa bilimi tarafından şekillendirildiğini söyler. (1998, 14) Burada bir tür bilimlerin kültür üzerinde güç kazandığı tespiti söz konusudur. Bu varsayım, ilk bakışta Husserl'in felsefenin bilim karşısında önemini yitirmesi tespiti ile benzerlik gösterir.

Bilimin toprağında yeşeren teknolojinin²¹ günümüz dünyasında büyük oranda belirleyici olduğu malumdur. Bu şekillendirmenin, yani 'Teknik'in kültürümüzü yönlendirdiği karakteristik nedir?

Heidegger, Tekniğe İlişkin Soruşturma isimli çalışmasında, doğa bilimlerinin ve teknolojinin doğayı hesaplanabilirliğe indirgeyen yaklaşımını, bir tür

²¹ Heidegger'de bilimler ile teknolojinin ilişkisi geniş ve detaylı bir tartışmanın konusudur. Heidegger 'Düşünmek ne demektir?' makalesinde 'modern bilimlerin tekniğin özünün alanına ait olduğunu' söyler. (2017, 63) Burada Heidegger'in yorumu açık olmasa da, bilimler ve teknoloji arasındaki kökensel ilişkiyi vurguladığı söylenebilir. Glazebrook ise, bilimlerin ve teknolojinin özünde Gestell'e, yani varolanların tasarımsal (projective) açığa çıkarılışına ait olduğunu iddia eder. Aradaki fark ise bilimlerin varolanları objeler olarak, teknolojinin ise hazır kaynaklar olarak sunmasıdır. (2000, 209)

araçsallaştırma ile ilişkilendirir. Fakat önemli olan, bu araçsallaş(tır)manın kökeninin soruşturulmasıdır.

Teknik de, Bilim gibi bir açığa-çıkma-tarzıdır. Fakat bir açığa çıkma tarzı olarak ‘teknik, modern çağda özü bakımından en temeldedir. Çünkü ‘teknğin özü’ modern çağın tüm fenomenlerinde hüküm süren Varlık’ın kendisini açığa-çıkarma tarzıdır.’ (Özlem, 1998, 22)

Modern teknikte geçerli olan açığa-çıkma, doğaya meydan okuyucu meydan okuyucu bir tarzda gerçekleşir. (Heidegger, 1998, s. 55) Bu meydan okuma, doğaya karşı şekillendirici ve dayatıcıdır. Bu dayatma, doğanın kullanılacak ve ‘verim alınacak’ bir malzeme olarak görülmesine yol açar.

Heidegger, tekniğin özünde yatanı, ‘kendi-gizini-açanı el-altında-duran olarak düzenlemek için oraya toplayan talebi, gestell’ (1998, 62) olarak adlandırır. Bu talep, düzenleyici ve meydan okuyucudur. Gestell, ‘doğanın hesaplanabilir ve öngörülebilir olarak düşünülmesi’dir (Heidegger, 1998, 63) ve dünyayı bize belirli bir ışık altında sunar.

Lowitt, modern teknolojiye hakim olan doğaya meydan okuma ruhunun (Herausforderung) ve doğayı hazır bir kaynak (Bestand) olarak görme eğiliminin; temelini Descartesçi özne merkezli ve doğayı hesaplanabilirliğe indirgeyen metafizik ile ilişkilendiğini iddia eder. (2017, 91) Bu durumda tekniğe ilişkin gelişimin, modern felsefenin eğilimlerinin ve metafizik tarihinin bir sonucu olduğu söylenebilir.

Tekniğin hakimiyeti ile gerçekleşen, hem doğanın / mevcut-olanın idare edilecek ve düzenlenecek bir el-altında olan olarak kendisini sunması; hem de bu sunuşun kendisini hakim açığa-çıkma tarzı olarak dayatmasıdır. Peki burada tehlike nedir?

Bu ışık, hangi rengin görünmesini engeller?

Bu soruyu cevaplariken Heidegger’in izlediği yol, eski yunanda tekhnē’nin anlaşılmasına dayanır: Aristo’nun Nikomakhos’a Etik’de belirttiği üzere göre tekhnē, ruhun hakikate (aletheuein) ulaştığı beş temel yoldan birisidir. Zira Aristo ve Grekler için bizim teknoloji dediğimiz şeyle sanatlar arasında açık bir ayrım yoktu ve tekhnē, zihinle ilgili bir meziyet ve hakikatle alakalı bir alandı. (Ruin, 2017, 59)

Çüçen, ‘techne’nin antikçağda episteme ile ilişkilendirildiğini, Heidegger’in bu durumu techne’nin **alethia**’nın, yani hakikatin ortaya çıkışının, Varlığın gizinin

açılmasının bir türü olarak yorumladığını aktarır. Bu durumda tehlike, **Gestell'in** teknolojinin bu derindeki özü örtmesi olarak belirir. (2015, 170) Bu halde, düşünürün uyarısının yine Dasein'in belirli bir tarzdaki imkanının engellenmesi, önünün kapatılması olduğu söylenebilir.

Heidegger, tekniğin asıl tehlikesinin, onun aracılığı ile geliştirilen öldürücü makinelerde olmadığına, asıl tehditin insanın özüne iliştiğine ve bu tehditin 'hakikatin çağrısının deneyimlenmesinin insana men edilmesi' olduğuna işaret eder. (1998, 72) Heidegger'in tekniğe ilişkin belirlediği tehlike, Husserl'in teşhisi ile paraleldir: İnsan olmanın temel sorularına ve imkanlarına duyarsız hale gelinmesi. (Zira hakikatin açığa çıkmasının ve Varlık'ın hatırlanmasının tek yolu Dasein'in kendi olanaklarına ilişkin şeffaflığa kavuşmasıdır.)

Tekniğin belirleyiciliğinin diğer önemli sonuçları ise, Varlığın gestell'in belirlemesi doğrultusunda ortaya çıkmasıdır. Doğanın hazır bir kaynak ve meydan okunup şekillendirilecek bir katalog olarak görülmesi, onunla kendi doğası içerisinde karşılaşılmasını önler. Teknolojik rasyonalitenin dünyayı ve insanı araçsallaştırıcı etkisi, uygarlık için fakirleştirici olacaktır.

Tekniğin çağımızın hakikatini belirlemesi, tekniğe ilişkin soruşturmanın gerekliliğini bir kat daha arttırır. Çünkü biz tekniğe ilişkin sarıh bir anlayışa ulaşamadığımız sürece, kendisini tek hakikat olarak dayatan tekniğe teslim olmuş oluruz. (Lingis, 2017, 119) Bu durumda yapılması gereken, hakikatin ortaya çıkma biçimlerinden tekhne'ye ve daha genel olarak Varlığın açığa çıkışına ilişkin bir açıklığın kazanılması ve geliştirilmesidir. (Bunun yolları daha geniş bir araştırmanın konusu olacaktır.)

'Gerçekten tekinsiz olan, dünyanın bütünüyle teknik bir hal alması değildir. Çok daha tekinsiz olan, bizim bu dönüşüm için hazırlanmamış oluşumuz, bu çağda gerçekten şafağı sökmekte olanı sükunet içinde düşünerek karşılama yeteneksizliğimizdir.' (Heidegger, 2017, 166)

3.2.5. Sonuç: Unutuş ve Felsefe

Bu bölümde görüldüğü üzere, Husserl ve Heidegger'in ana sorunsalımız bağlamında bazı noktalarda ortaklaştıkları söylenebilir. Öte yandan Heidegger'in Husserl fenomenolojisini kapsamlı şekilde revize ettiği tespit edilmiştir. Felsefi tavır ve yöntemdeki bu dönüşümün, düşünürü felsefenin görevi ve içerisinde olunan

Kriz'in tasviri - noktasında farklı düşünömler geliştirmesi noktasına getirdiği söylenebilir.

Husserl ve Heidegger, Bilimlerin temellerine ilişkin krizle ilgili benzer tespitlerde bulunurlar. Husserl'e göre transandantal bir duyarlılığa ulaşamayan bilimler kendi temelleri üzerine düşünemezken, Heidegger için bilimlerin Dasein'in varoluş türlerinden birisi olduğu ancak ontik olanın ötesine geçemedikleri için sınırlılıklar taşıdığı söylenebilir.

Bu iki düşünürün Bilimler'in krizine ilişkin uzlaşabilecekleri bir diğer nokta ise, bilimlerin insan için örtücü karakteridir. Husserl bilimlerin insanın varoluşunu ıskaladığını söylerken, Heidegger onu takip ederek bilimleri takip ederek ontolojik olanın yok sayılmasının Dasein'in en önemli yönlerinin görmezden gelinmesi manasına geleceğini iddia edecektir.

Bu benzerliklere rağmen, Heidegger Husserl'in kullandığı şekilde Kriz kavramını kullanmaz ve Husserl'in kriz kavramsallaştırmasından hareket ettiği düşünömlerinde ise bu kavramı çok ciddi ölçüde dönüştürür. Bu dönüşümler, şu başlıklar altında incelenebilir:

- Kriz'in kaynakları
- Kriz'in yayılımı
- Kriz'e karşı stratejiler

Daha önceki bölümlerde ortaya koyulduğu üzere, Husserl Bilimlerin krizinin kaynağını, felsefe ve bilimlerin tarihsel gelişimindeki ontik bir sapma ile ilişkilendirir. Bu sapma, Galilei'den itibaren bilimlerin dünyanın açıklanmasında felsefenin yerini almaya başlaması ile tezahür eder. Husserl'e göre Kriz, öznellik ile nesneliğin sağlıklı şekilde irdelenmemiş olmasına dayanır.

Heidegger için ise krizin kaynağı çok daha derindedir. Bu bölümde üzerinde durulduğu üzere, düşünür Kriz'in kaynağının 'Varlığın unutululuşu' ve 'Varlığın unutululuşunun unutululuşu' olduğuına işaret eder. Bu durumda Kriz, farklı çağlarda farklı görünümler alsa ve Varlığın kaderselliğini katetse de, ontolojik bir boyutta varlığını sürdürecektir.

İki düşünürün Kriz'in yayılımı ile ilgili yaklaşımları da kısmen farklılık gösterecektir. Husserl'e göre Kriz felsefeden ve bilimlerden başlayıp kültüre ve gündelik hayata yayılır ve giderek insanlığı barbarlığa sürükler. Fakat bu kriz hala

felsefi bir hamle ile mücadele edilebilir düzeydedir. Heidegger içinse Kriz, daha derinlere kök salar. Richir, buna şu şekilde işaret eder:

"Heidegger'in dehası, Husserl ile birlikte fenomenolojik diyebileceğimiz gizli bir ortaklık biçiminde, ama kuşkusuz Husserl'den daha iyi bir şekilde, krizin derinliğinin yalnızca belirtileri olan bilimlerden daha fazla etkili olduğunu anlamasındadır. Çünkü kriz çok daha ince, çok daha aldatıcı, çok daha kapsayıcıdır ve tüm boyutlarıyla insanın varlığına, onun dünyada-varlığına ve varlığa zarar vermektedir. " (2007, 107)

Bu önerme, özellikle Heidegger'in Dasein'ın hergünlüğünü daha derinlemesine analiz etmesine dayandırılabilir. Bu yapılar üzerine derinlemesine bir analiz, Kriz'in ilişkilendiği Varlığın Unutuluşu sürecinin insanın en hakiki imkanlarını nasıl etkilediğini ve Yaşam'ı nasıl fakirleştirdiğini gözler önüne sermektedir.

Heidegger'in tekniğe ilişkin soruşturması da Varlığın belirli bir tarzdaki açığa çıkışının hakimiyetinin yerleşmesine ve Varlığa – hakikate yönelik açıklığın kaybedilmesine dayanır. Yani yine bir tür fakirleşmeden ve dasein'ın imkanlarının örtülmesi söz konusudur. Fakat burada söz konusu olan kültürdeki bir sapma değil, 'insanın karşısına çıkan ve insanı ve dünyasını şekillendiren Varlık'ın bir kaderinin ve yollamasının hakimiyeti'dir. (Özlem, 1998, 21)

Tekniğe ilişkin soruşturma bağlamında, kriz Gestell olarak açığa çıkar. Özetle doğanın, insanın ve varlığın belirli bir şekilde sunulması ve araçsallaşması olarak ele alınabilecek Gestell, hem tekniğin özündeki hakikatin özünün örtülmesine, hem de Varlığa ilişkin açıklığın örtülmesine sebep olur.

Kriz'in kaynakları ve yayılımı ile ilgili bu iki düşünürün geliştirdikleri farklı yaklaşımlar, problematik duruma karşı geliştirilebilecek stratejiler ve çözüm önerileri bakımından da farklılaşmalarına sebep olur. Bu durumda iki düşünürün felsefeye yükledikleri görev de farklılaşır.

Husserl, Felsefe'nin yeniden Bilimler için temellendirici görevine kavuşmasını, Transandantal Fenomenoloji olarak nihai ereğine ulaşmasını ve Felsefe'nin Batı Kültürü içerisindeki merkezi konumunu yeniden kazanması gerektiğini savunur. Bu durumda bilimlerin ve kurumlarımızın doğru bir akılcılık, tek ve kesin bir felsefe temelinde yeniden yapılandırılması gerektiği iddia edilir.

Heidegger ise böyle bir projeye şüphe ile yaklaşır. Heidegger'e göre yaşanan gelişmelerin düzeltilmesi için, Batı Felsefesi'nde çok daha kapsamlı bir restorasyonuna ihtiyaç vardır. Burada hem felsefenin Eylem'i ve yaşamı doğrudan ele almasına, yani epistemolojik çerçeveyi aşmasına ihtiyaç duyulacaktır; hem de metafizik tarihinin yüklerinden kurtarılmasına

İki düşünürün geliştirdikleri yaklaşımların, birbirinden radikal olarak farklı olduğu söylenebilir. Husserl, entelektüel bir ağırlığa sahip rasyonel fenomenolojik bir yöntem önerirken, Heidegger Tekniğe İlişkin Soruşturma eserinde, araçsallık etrafında örgütlenen modern teknolojinin insan öznesinin sonu olduğunu ileri sürer. (Şan, 2017, 255)

Husserl'in projesinin önerdiği yaşam-dünyası kavramsallaştırması ve buna duyarlı hale gelinmesi önerisi ise, Heidegger'e göre ancak farklı araçlar ile mümkün olabilecektir. Heidegger felsefenin merkezini epistemolojinin ötesine taşıdığından, onun analizleri ile Kriz'in ve felsefenin daha temel bir düzlem ile ilişkisi mümkün hale gelir. Levinas felsefenin bu durumda kazanacağı öneme şu şekilde işaret eder:

"Eğer ilk etapta, felsefe varlığı, insanoğlunu, insanın varoluşunu anlamaksa, felsefe görüldüğü kadar soyut olmaktan çıkar, hatta Dasein'in varoluş biçimi olarak belirir; bir varoluş imkanıdır. O halde felsefe yapmak, Dasein'in varoluşunun çok temel bir kipidir. " (Levinas, 2010, 41)

Heidegger'in açmış olduğu bakış açısı, farklı düşünürlerin 'felsefe'yi yaşam ile yeni ve hayati biçimlerde ilişkilendirmesi için fırsatlar sunar. Örneğin Jean-Luc Nancy, çalışmasında 'küreselleşmeyi soyut, yekpare ve kendi yıkımını hazırlayan insanlığın gerçekliği' olarak adlandırır ve bu 'tekdüzeleşme sürecinin insanın dünyasallığını, yani dünya kurma, ona sahip olma ve onu paylaşma kapasitelerini, yani onun –ile olma kapasitesini' sonra erdirdiğini iddia eder. (Demirtaş, 2018, 117-118-121)

Nancy'nin eleştirisinde, küreselleşmenin günümüz dünyasında insanın ve toplumun etkinlik alanını nasıl daralttığını görürüz. Bu daralma, hem insanın hem de toplum ve kültürün fakirleşmesi ile sonuçlanır. Heidegger'i takip ederek çokluğa, birlikteliğe, ilişkilenebilirliğe öncelik veren düşünürün çalışmasıyla, Heidegger'in aşkınlığa dayalı düşüncesinin nasıl farklı açılımlara kaynaklık edebileceğini görmüş oluruz.

Bu bölümde, Heidegger'in özgün yaklaşımının ortaya koyulması ile, Husserl'in Kriz analizinin sınırları da ortaya koyulmuş oldu. Husserl'in son dönem çalışması, anlama ilişkin ve gündelik hayata yayılan bir anlamsızlık krizini çözmek için harekete geçse de, kullandığı araçların niteliği gereği epistemolojik bir öneri ile sona erer.

Sonuç olarak, Heidegger'in bu bölümde ele alınan Bilim – Felsefe ilişkisi üzerine düşüncelerinden hareketle, Husserl ile bu konu özelinde paralellik içerisinde oldukları söylenebilir. Her iki düşünceden hareketle, dogmatik bir bilimperestliğin tehlikeli sonuçlara yol açabileceği söylenebilir. Öte yandan bu iki düşünürün çağımızın krizine ilişkin düşünceleri, işaret edilen bağlamlarda farklı yollar izlemiştir.

3.3. M. Henry'de Kriz ve Barbarlık

Bu bölümde, çeşitli sebeplerle bilimsel dünya görüşünün 20. Yüzyıldan itibaren bir tür barbarlık ideolojine dönüştüğünü iddia eden (Husserl sonrası fenomenologlarından) M. Henry'nin²² Barbarlık (1996) isimli çalışmasında yer alan konuya ilişkin tezleri ele alınacaktır. Ancak bundan önce, Henry'nin Husserl'in çalışmasından hangi referansları aldığı ve fenomenolojisini ne yönde geliştirdiği ortaya koyulacak.

3.3.1. Henry'nin Fenomenolojik Hamlesi

M. Henry'nin çalışması, öznenin hangi zeminde ortaya çıktığı ve sürdüğünün radikal bir sorgulanmasını hedefler. Henry, temel çalışması *The Essence of Manifestation*'ın girişinde, Kartezyen soruşturmanın hiçbir zaman yeterince radikal ol(a)madığını, çünkü bir araştırmada özne ve egodan söz edildiğinde halihazırda naif bir kabulün söz konusu olduğunu, oysa bu durumda Varlığın halihazırda görünürlüğüne çıkmış olduğunu söyler. (1973, 2)

Oysa düşünür, öznenin ve egonun da üzerine temelleneceği kökensel bir düzlem bulmayı hedeflemektedir. Lewis & Staehler, Henry'nin fenomenallığın kökensel ve öznenin aşkınlığına borçlu olmayacak bir halini yakalamaya çalıştığına

²² M. Henry : 1962 yılında *L'essence de la manifestation*'u yayınlamış Husserl yorumcusu. Henry, Husserl'den hareketle bir tür yaşam fenomenolojisine yönelir ve çalışmasında salt Kendi, salt Kendi-duygulanımı (auto-affection) ve salt Pathos'a odaklanır. (Waldenfels, 2010, 90)

işaret eder ve bu noktada fenomenin kendisinin de transandantal olmayı bıraktığını söyler. (2019, 309)

Henry'nin yönelttiği şu soru, bu arayışın önemini gösterecektir: 'Eğer saf bakış cogitatio'nun ön-varoluşunu varsayıyorsa, nasıl olur da cogitatio'nun varoluşu saf bakışın mutlak verilişinden hareketle temellendirilebilir?' (2008, 47) Bu sorudan hareketle, Husserlci fenomenolojinin Henry'nin talep ettiği ölçüde radikal bir temeli sunmadığı, bu yüzden yöntemini temellendirme noktasında döngüsel bir nitelik taşıdığı söylenebilir.

Henry'nin Husserl'e itirazı şu şekilde özetlenebilir: 'Henry'e göre, Husserl fenomenolojisi duygulanımı göz ardı ettiği için öznelliği temellendirmede başarısız olmuştur. ... Henry Husserlci tezleri başı üstüne çevirmeyi önerir: Eğer biz egonun ilişkilendiği dünyayı paranteze alırsak, nesnelerle ilişki içindeki özneyi bulmayız; bunun yerine sadece duygulanıma sahip özneye ulaşırız.' (Sophia, 2017, 22)

Henry'e göre aşkınlığın dayandığı içkinlik düzlemidir ve ancak bu kökensel hakikat gerçek temeldir. Bu temel bir fenomendir ancak bu fenomen, ancak indirgenemeyen içkin (immanent) bir ifşa (revelation) olarak anlaşılabilir. (1973, 41) M. Henry, Husserl'in çalışmasını, Heidegger'in tersi yönde takip ederek, aşkınlığa doğru değil, içkinliğe doğru geliştirir.

Sebbah, yönelimselliğin -ekstatik aşkınlığın- kendi kendisine verili olmadığı doğru olduğuna göre, yönelimselliğin arkasında daha temel ve örtülü bir başka verilişin olduğunu, bunun kendisini ve yönelimselliği ortaya koyduğuna işaret eder. Henry için, kendiliğin kendisi aracılığı ile kendisine verilişi, duygunun ve duygulanımın tanımıdır ve fenomenolojik analiz bu bölgeyi araştırmalıdır. (2012, 79)

Henry'nin transandantal öznelliğin kendisini ortaya koyduğunu kabul etmemesi (yani onun başka bir zeminde, kendine-belirme zemininde gerçekleştiğini ve araştırılması gereken zeminin bu olduğunu iddia etmesi), aynı zamanda onun transandantal öznelliğin fenomenolojik analizinin ihtimalini de reddetmesi manasına gelecektir. (Zahavi, 1999, 224) Henry'e göre, mutlak olan öznelliğin zemini ve kendisi ile mesafesizliği olduğundan, bu alanın transandantal bir yaklaşım ile ele alınmasının mümkün olmaması tutarlı görünmektedir.

Henry, bu mesafesizliği Materyal Fenomenoloji'de şu şekilde açıklar: 'Kökensel tezahürün içsel yapısına hiçbir şekilde dışarısı, hiçbir ayırım, hiçbir Ekstaz ait

değildir. Onun fenomenolojik tözü görünürlük değildir.' (2008, 2) Burada mesafesizlik, pasiflik ve kendiliğindenlik vurguları, fenomenolojiyi içkinlik alanına yönlendirecektir.

İçkinlik düzlemi ve kendine verilmiş, nasıl fenomenallığın zeminini teşkil eder? Ve bu zemin, neden duygulanıma, pathos'a gelip dayanır?

Henry, tezahürün özünün kendine-belirmede bulunduğunu iddia eder, fakat bu *görünme* düşünce, refleksiyon ya da temsil ile değil; daha ziyade duygulanım ile gerçekleşir. Daha ince bir ifade ile saf fenomenolojik yaşam auto-affection ile belirir. (Staudigl, 2012, 342) Bu kabulden hareketle Yaşam'ın, öznenin kendisini duyması – duyumsaması ile başladığı söylenebilir. Henry, 'yönelimsel olmayan duygulanımın', özneliliğin temelini bulduğu zemin olduğunu iddia edecektir. (Lupo, 2016, 107)

Henry'e göre, auto-affection'a dayanan bu içkin düzlem ile fenomenal düzey birbirinden radikal şekilde ayrılmalıdır:

"Tezahürün (manifestation) iki özel, birbiri ile uyumlu ve kökensel kipi söz konusudur. Bunlardan birincisinde... Varlık kendisini dışarıda ifşa eder, kendisini dünyada kendi ışığında gerçekleştirir ve tüm şeylerin görünürliğini kazandığı görünürliğin saf ufkunu oluşturur. Kendisini ışıkla gerçekleştiren Varlık, aynı zamanda kendisini gizleyecektir... İfşanın ikinci temel kipi olan 'his'te, Varlık kendisini kendisinde meydana getirir, kendisini Kendi ile birleştirir ve onu Kendi'nin yaşayacağı acı ve hazda kat eder, bu hareket Varlığın içselliği ve zenginliğidir. " (Henry, 1973, 684)

Henry, içkinlik düzlemine dayanan, fenomenal düzeyi önceleyen temel bir tezahür tarzı – anı yakalamayı hedefler ve bunu Yaşam'ın hisse dayanan yapısında bulunduğunu iddia eder. Bu durumda, bütün fenomenler kendi kaçınılmaz fenomenolojik temelleri olan auto-affective içkinlikte temel bulurlar. (Hanson, 2012, 3) Bu temelin özne ve egodan daha temel ve öncel olduğu söylenebilir, zira öznenin refleksiyonla kendine yönelmesi ancak duygulanımlar temelinde gerçekleşecektir.

Şan, (Henry'e göre) Yaşam'ın aşkınlığından önce kendi kendisini duyduğunu, bu dolaysızlık ve kendine edilgenliğin bir tür mutlak öznellik şeklinde tezahür ettiğini aktarır. (2017, 25) Yani burada Yaşam'ın, temel olarak hissin kat edilmesi ile tezahür ettiği söylenebilir. Henry bunu şu şekilde açıklar:

"His mutlağın tarihliğidir, mutlağın kendine gelmesinin, yaşamın özü olan kendiyle bu kucaklaşması içinde kendini hissetmesinin ve kendini kucaklamasının son derece değişik ve çeşitli tarzıdır. Yaşam bu kucaklaşmanın pathos'u olarak gerçekleştiğinden, olaysal bir tarihe

uygun olarak art arda gelen yapay ve rastlantısal tonlar olarak değil, en içsel imkanın ve böylece yaşamın kendisinin vazgeçilmez koşulları olarak İstirabın ve Sevincin temel ontolojik biçimlerine önsel ve zorunlu olarak bürünmek yaşama düşer. " (1996, 55)

Yaşam tüm fenomenolojik araştırmayı önceden koşullandıran Varlığın açılışıdır ve Kendi'den hiçbir uzaklıkta değildir, o bizim ikametimizdir. Her zaman için obje değil öznenin hareketidir, bu yüzden de kavranamaz, ancak yaşanabilir. (Hanson, 2008, 106) Bu yüzden Yaşam'ın özneye verilmesi temel olarak hisle açığa çıkar.

Hissin en önemli özelliği, pasif ve dolaylımsız verilişidir. Duygulanımın kendisini duyumsadığı ilk an, işte bu sebeple Henry'nin Husserl'de bulamadığı mutlak aşkınlığa ulaşılması için bir fırsat sunar. Barbaras, 'Yaşam'ın Henry'e göre kendisi deneyimini mümkün kılan kökensel ve transandantal duygulanım olarak ele alınması gerektiğini söyler ve bu bağlamda duygulanımların mesafesizlikle karakterize olduklarını hatırlatır.' (2012, 41)

Bu noktada böyle bir düzleme nasıl ulaşılabileceği, dahası kendisine içkin bir fenomenin logosuna ulaşılmasının bir paradoks olup olmadığı gibi sorular tehditkar görünebilir. (Seyler, 2013, 281) Fakat Henry'e göre bu durum tezinin zayıflığından değil, fenomenelliğin ve tezahürün (manifestation) 'paradoksal' yapısından kaynaklanır.

Henry (Heidegger'in Sanat Eseri'nin Kökeni'nde bulunan tezlerle benzer şekilde) Kandisky üzerine çalışmasında (2009) sanatın, içkinlik düzleminin paradoksal yapısının ifade edilmesi için verimli bir yol olabileceğini iddia eder. Bu çalışmasında Kandisky'nin yazılarının ve soyut sanatı üzerinden bir tartışma geliştirilir. Henry'e göre, 'Kandisky'nin dünyayı ve nesneleri temsil etmenin peşinde koşmayan sanatının, görünürün sanatı olmayı bıraktığı söylenebilir. Bu durumda sanatçı, görünmez olanın, yani Kandisky'nin adlandırmasıyla içsel olanın peşine düşmüştür.' (2009, 8)

'Sanat bize bambaşka bir doğaya sahip bir bilgi türünü açar: Bu nesnesi olmayan bilgidir. Yaşam öyle bir ontolojik ortamdır ki, o kendisinden hiçbir ayrılış olmadan kendisini kucaklar ve kendisinin önünde bir nesne gibi konumlandırılmamıştır. Yaşam'ın kendisinden başka hiçbir patika ona varamaz. Ona ulaşmak isteyen, onun kendisiyle başlamalıdır. Kandisky bize sadece resim için bir çıkış noktası sağlar, bu çıkış duygudur ve duygu sadece yaşamın daha yoğun bir kipidir. Sanatın içeriği işte bu duygudur. Sanatın amacı ise bu duyguyu diğerlerine tercüme etmektir. Sanatın bilgisi tamamen yaşamın içerisinde gelişir, o yaşamın münasip ve gelişme eğilimindeki bir hareketidir, giderek kendisini daha güçlü olarak deneyimler. ' (Henry, 2009, 18)

Bu noktada Henry'nin soyut sanat üzerine analizlerinin özellikle aydınlatıcı olduğu söylenebilir. Çünkü bu analizlerde, Henry'nin içkinlik fenomenolojisini uyguladığı somut bir örneğe sahip oluruz: Soyut sanatın ve genel olarak sanatın içsel dokunuşuna dikkatimizi vermemiz, içkinlik düzleminin neden tezahürün zemininde olduğunu ve neden bilgidен - teoriden öncel olduğunu anlamamız için önemli bir fırsat sunar.

Sonuç olarak Henry'nin çalışmalarıyla, egonun ve fenomenin varlığının manasını soruşturma konusu yaptığı ve bunlara çok daha kökensel bir zemin vermeyi hedeflediği söylenebilir. Düşünürün önerisi auto-affection'a dayanan, hissellik zemininde temel bulan bir Yaşam fenomenolojisidir.

Felsefi hamle olarak ele aldığımızda, Henry'nin yaklaşımı öyle radikaldir ki, burada modern felsefenin önemli bir motifi olan, nesneyi ve dünyayı özneye görünme biçimi üzerinden düşünen genel bir teorik yaklaşımın reddedildiğini görürüz. Bu yaklaşımın izleri ise Kant, Husserl ve Heidegger gibi düşünürlerde rahatlıkla sürülebilir.

Henry'e göre bu eğilim felsefe tarihinin çok daha derinlerine kadar takip edilebilir. Henry'nin ontolojik monizm olarak adlandırdığı felsefi dogmatik yaklaşım, görünümünün belirli bir tarzda belirebileceklerinin kabul edilmesidir. Bu görüşe göre şeyler, aşkın bir ufukta ya da dünyanın zemininde, bir mesafe ile birlikte bilince verilirler. (Hanson, Kelly, 2013, 66) Bu anlamda, gerçekliği / aşkınlığı bir zihnin karşısına koyarak düşünen Kartezyen geleneğin, yani batı felsefesinin önemli bir kısmının ontolojik monizm suçlamasına muhatap olacağı söylenebilir.

Henry'e göre Husserl de bu eğilimlerden pay alır. Çünkü Husserl'in analizleri çok önemli tartışma alanları açmış olsa da, tezahürün ve kuruluşun temeline yönelik yeterli analizi ortaya koymadığından, son noktada yeterince radikal ve temellenmiş bir konumda bulunmaz:

'Bize verilmiş her şey kurulmuştur, kısaca temsil edilmiştir. Fakat kurulmuş olan, her şeyden önce kurulmamış olmalıdır. Her şey aşkındır ancak aşkınlığın kendisi aşkın değildir. Bize sunulan her şeyin iki kere verildiğini söyleyebiliriz. İlk veriliş, gizem içinde kalır. O verilişin biçimidir ve verilenin kendisidir, bu yüzden verilişin biçimi verilenin kendisidir. Duygulanım hem izlenimin verilme kipidir hem de onun öznel içeriğidir. O radikal şekilde transandantal ve otonomdur. Bu her zaman halihazırda verilmiş ve önceden varsayılmış verilişin ardından, verilen aşkın şey olarak yönelimsellik dolayımı ile ikinci kez verilir. Yönelimselliği merkezine alan transandantal fenomenoloji, bu ikinci veriliş alanının araştırılması ile sınırlıdır, bu alanda verilişin zorunlu türlerini ve onlara denk düşen çeşitli noema ve noesis'leri analiz eder.' (Henry, 2008, 17)

Bu sebeple Henry'nin, Husserl'in araştırmasını, içkinlik düzleminde sağlam bir fenomenal zemin bulacak şekilde dönüştürdüğü söylenebilir. Bu durumda Henry'nin, arayışı doğrultusunda Husserl'in aşkınlıktaki içkinlik formülasyonunu içkinlik lehine dönüştürdüğünü görmekteyiz.

Henry'nin hamlesi, diğer Husserl sonrası fenomenologları ile benzer sorunlardan hareket etmiştir. Sebbah bu doğrultuda, Husserl'in mirasçılarının her birinin kendi özel tarzlarında, egonun zemin bulabileceği daha kökensel bir zemin aradıklarını; Henry ve Marion gibi bazılarının mutlak bir oluşa işaret etmek istediklerinin (Ur-presence) ya da tam tersine Levinas ve Derrida gibi indirgenemez bir yokluğa ulaşmaya çalıştıklarını söyler. (Sebbah, 2012, 24)

Henry'nin Heidegger'e yönelik eleştirel yaklaşımı ise, yine Husserl'in yönelimsellik analizinden hareketle düşünülebilir. Husserl'in aşkın dünyanın bilince içkin tezahürünü yönelimsellik ile analiz ettiğini ancak Heidegger'in bu analizi yeterli görmediği bir önceki bölümde ele alınmıştı. Heidegger bu formülasyonu Dasein'in aşkıllığı ve kendi dışına taşması üzerinden düşünür ve dünyayı saf bir dışsallaşma alanı olarak ele almayı önerir.

Aşkınlığı ikincil bir fenomenal düzey olarak ele alan Henry'nin Dasein'in aşkınlığına dayanan bir formülasyonu kabul etmeyeceği açıktır. Henry, *Essence of Manifestation*'da Heidegger'in 'fenomenolojiyi ontoloji olarak yeniden düzenlediğini' hatırlatır ve sorar: Varlığın kendisinin doğrulukla ve kendisinde fenomen haline geleceği söylenebilir mi? (1973, 39) Bu mümkünse bile nasıl ortaya koyulabilir?

Henry, Heidegger'in akıl yürütmesinin yine Husserl'in düştüğüne benzer bir döngüsellüğün içerisine girmiş olduğunu savunacaktır: 'Eğer Heidegger'in Varlığın radikal dışsallığı fenomenolojik prensibini takip edersek, zihin felsefesi ile Varlık felsefesi arasında hiç fark olmadığını görürüz. Çünkü tezahürün özüne eğer transandantal olanla ulaşıyorsak ve transandantal olan aynı zamanda bu erişimi gerekli tutuyorsa; bir döğünün içerisindeyizdir, bu durumda transandantal olan aslında koşulsaldır ve nesnelere ilişkin bir katagori olarak kalır.' (1973, 96)

Henry'nin Heidegger'e yönelik eleştirisi, Heideggerci ontolojinin klasik metafizğin teorik yaklaşımını aşmadığı ve yeterince radikal olmadığı olarak ortaya koyulabilir. O'Sullivan, Henry'nin Husserl'le birlikte Heidegger düşüncesini de

reddettiğini, düşünürün klasik fenomenolojiyi ontolojik monizme düşmekle suçladığını ve bunun yerine öznellik, duygulanım ve beden üzerine yeni kavramlarla rejenere ettiği bir materyal fenomenoloji önerdiğini iddia eder. (2006, 17)

Sonuç olarak, M. Henry'nin Husserlci fenomenoloji ve Heideggerci ontoloji başta olmak üzere, felsefenin çok geniş bir alanına yayılan ve teorik bilmeye ağırlık veren bir yaklaşımı karşısına alma ve bu sorunsallaştırma üzerinden kendi düşünümünü ilerletme çabası içinde olduğu söylenebilir. Sonuç olarak ulaşılabilecek görünmez fenomenolojisi ile düşünür Yaşam'ın ve Kültür'ün derin katmanlarını incelemesi konusu yapar. Bu inceleme, 'bilimsel ideoloji' ve 'barbarlık' gibi kavramlarla radikal bir kültür eleştirisi geliştirilmesine ve kültürel fakirleşmenin tartışılmasına olanak sağlar.

3.3.2. Bilimsel İdeoloji

Henry'nin ulaştığı olduğu bu yeni resim, düşünürün bilim – yaşam ilişkisini yeniden düşünmesine fırsat verir. Henry'e göre 'kendini hissetme olgusu tam da yaşamı yaşam yapan şey olduğu için' (1996, 17); yaşamın hissetme, duygulanım, kendi deneyimi gibi kategorilerin görmezden gelinerek yorumlanması ve araştırılması başlı başına bir paradoks oluşturacaktır. Bu durumda Bilim ile yaşam ilişkisi tamamen farklı bir boyut kazanır.

Bilimsel bilmenin dışsallıkla ve nesnellikle ilişkisi, bu ilişki bağlamında önem kazanır. Henry, Husserl ve Henry'nin de dahil olduğu, şeylerin bize nasıl verildiklerinin temel bir dışsallıktan hareketle düşünülmesi gerektiği ağırlıklı yaklaşımın, yani 'dışarıdan bakış'a dönüşün nesnenin ve tüm nihai bilginin nesnelliğini kurduğunu söyler. Bu bilme türlerine, bilimsel bilme de dahildir. (2016b, 120)

Henry, Bilimler'in öncelikle yöntembilimsel bakış açısı dolayısıyla, niceliksel ve nesnel olmayan her özelliği araştırmasının dışarıda bıraktığına dikkat çeker. Bir sonraki aşama ise, bu araç – sonuç odaklı düşünmenin kendisine şeffaflaşması, böylece paradigmanın unutulması ve dünyanın hissedilir niteliğinin göz ardı edilmesidir. İşte tehlike burada başlar. (1996, 31) Sözkonusu tehlikenin büyüklüğü düşünürün bakış açısından aşıkardır, zira eğer hissedilirlik yaşamın temelindeyse, bilimin soyutlaması ile yaşamın en önemli özelliği kaybedilmiş olur.

Oysa bilim, yaşamsal ihtiyaçlardan doğar ve praxisle sürer. ‘Bilimsel bilgi, fenomenolojik bir düzeye karşılık düşmediği sürece bir anlam ifade etmez. Sistem oluşturan bilginin bütünü, açıklamaya çalıştığı dünyaya ait bir fenomenal ufukta bir araya gelir. Bu yüzden dünyanın nihai bir bilimsel indirgemesi asla mümkün olmaz.’ (Henry, 1973, 49) Bu anlamda bilimin yaşam ile iç içe olduğu sürece anlam ifade ettiği söylenebilir.

Bilimin Dasein’in temel meselelerine ilişkin örtücü etkisi olduğu, Heidegger tarafından iddia edilmişti. Fakat Heideggerci düşüncede unutulmuş ve örtülük, Dasein’in temel yönlerinden olduğundan; Bilimin örtücülüğü Dasein’in yapısı ve olanakları ile açıklanabilir. Öte yandan Henry düşüncesinde örtülen, bizzat yaşamın özüne ilişkin bir hassasiyettir. Bu hassasiyet yitimi, Bilim’in bir ideoloji halini alması ile son aşamaya taşınır.

Henry, Husserl ile paralel şekilde, Galileo ve takipçilerinin dogmatik yaklaşımlarını eleştirir: Dünyanın bilinmesinde bir araç olan matematik ve geometrinin kurguladığı ideal dünyanın, gerçek dünya olduğu inancıdır bu dogma. (1996, 20) Bu inanç, araç – sonuç odaklı düşünmenin, dünyanın bir tasvirine doğru evrilmesine dayanır.

Bu aşamada söz konusu olan, bilimsel yöntemeye dayanan bazı kabullerin bir dünya görüşü halini almasıdır. ‘Henry *Barbarlık*’da bilimsel ideolojinin, bilgi çağında yaşamın tüm disiplinlerini ve alanlarını etkileyişine yönelik iğneleyici bir kritik geliştirir.’ (Staudigl, 2012, 19) Henry bunu şöyle ifade eder: ‘Bilimin gelişimine el koyan ve bilimin, insanın tasarrufundaki tek bilme kipi olduğunu söyleyen belirli bir ideolojiye karşı çıkmalıyız.’ (2016, 38)

Ancak bu ideolojinin, belirli eğilimlerin nicelik olarak artmasına ve modernleşmeye bağlı olmadığına dikkat edilmelidir. Söz konusu eğilim, bizzatı bilimlere içkindir. Henry’e göre bilimin kendisini yaşamı araştırmadığından, onun pek çok yönünü görmezden gelir ve yaşam hakkındaki konularda karar veren bir merci olarak giderek yalnızlaşır. (1996, 63)

Peki bilimler neden Yaşam’ı araştırmaz? Bu soru, bilimlerin hem araçları ile hem de hedefleri ile yakından ilişkilidir. Bilimler, doğaları gereği araç-sonuç odaklı bir bilgiyi doğurtmaya ve biriktirmeye yazgılıdır. Bilimlerin araştırmadıkları ise

hem Husserl'in iddia ettiği gibi bilmenin apriori koşullarıdır, hem de bizatihi bilmenin gerçekteştiği zemin, yani asıl aşkınlık düzeyi olan içkinlik düzlemidir.

Yani temel olarak, Henry'nin Husserl ile benzer şekilde, bir tür doğal tavır eleştirisi yaptığı söylenebilir. çünkü 'bilimsel tavır, her zaman dışsal olanı araştırdığından ve bu alanın gerçekteşliğin kendisi olduğunu iddia ettiğinden, aslında gerçekteşliği bir tür dışsal llebilirliğe indirgemektedir.' (Calcagno, 2013, 259) Burada aşılması gereken, bilimsel tavrın sahip olduğu bir tür naif gerçekteşlik inanışıdır. Bu inanış, modern dönemde bilimsel ideolojiyi karakterize eder.

Söz konusu duyarsızlığın tehlikesi, ilişkinin kaybedildiği katmanın aslılığı ve kkenselliğinden gelir. 'Bilimcilik, egoya içkin görünmez somut alandan özgürleşmeye ve bağımsızlaşmaya çalışır. Bizim bilimsel tavır içinde, öznelliğin potansiyelini göz ardı ederek ideal varlıklara ulaşma çabası içerisindeyken, aslında Yaşam'ın kendisini deneyimlemesinden bağımsızlaşmaya çalıştığımız söylenebilir.' (Staudigl, 2012, 352)

Henry'e göre bu noktaya kadar ilerlemiş bilimin yaptığı şey, 'tek başınaymış gibi' davranmaktır. Bu tek başınalık 'gibi davranmaktır', çünkü bilim her zaman yaşama ilişkin olmasına rağmen burada, 'teorik bir mercinin yaşam-dünyasına ve yaşamın kendisine, onları hiçbir biçimde ka'le almadan karar vereceği bir konum' bahşedildiğini görürüz. Henry'e göre 'dünyada tek başına olduğuna inanan bilim, nihai noktasında tekniğe dönüşür.' (1996, 63)

Bilimin tekniğe dönüşmesi, onun arasallığa indirgenmesidir. Peki bu araç olma hali, yaşamın ve kültürün bir uzantısı değil midir? Bundan şüphe edilemez. Fakat biz modern dönemde araçların egemen olmasından değil, araçların uzantısı ve ana gövdesi olan yaşamın ve 'eylemin nesnelleşmesinden' söz ederiz. (Henry, 1996, 69) Eylemin nesnelleřmesi²³, Henry'e göre 'ontolojik bir altüst oluştur.' (1996, 69) Bu altüst oluşu, aynı zamanda nesnelci ve bilimselci ideolojinin egemenliği olarak okunabilir.

Tekniğin, bilimselci ideolojinin son adımı ve yeni bir duyarsızlaşma süreci olduğu söylenebilir. Henry tekniğin, çağımızda kültürün yerini alan barbarlık

²³ Eylemin nesnelleşmesinin, Henry'e göre toplumsal yaşamın farklı alanlarında izi sürülebilir. Örneğin retim bir yaşam etkinliği değil iktisadi bir eylem olarak görülmeye başlanması, onun araçsallaşması manasına gelecektir: Üretim iktisadileştiğinde, yani yaşama yararlı ve yaşam tarafından saptanan malların üretilmesinin yerine para yani iktisadi davranış geçtiğinde, dünyanın çehresi çok büyük ölçüde değişmiş olur. (Henry, 1996, 70)

olduğunu söyler. (1996, 75) Teknik barbarlıktır, çünkü kördür fakat buna rağmen rehber olduğunu iddia eder. Körlüğü ise hem rehber olduğunu iddia etmesinden hem de bulaşıcı olmasından dolayı iki kat tehlikelidir.

Bilimin (ve tekniğin) yaşama duyarsızlığı, bir tür olumsuzlama halini alır. ‘Bilimsel kültür olarak modern kültür’ü belirleyen kriter yaşamın kendisini olumsuzlamasıdır Henry’e göre. (1996, 89) Peki yaşamın kendisini olumsuzlaması nasıl mümkün olabilir? Bu soru, düşünürün barbarlığa ilişkin analizlerinde tartışılır.

Bu noktada Henry’nin Bilimsel ideolojiye ilişkin kritiği ile Husserl’in natüralizm eleştirisi ve bilim dallarına ilişkin ‘köksüzleşme’ ve ‘felsefeden bağımsızlaşma’ eleştirisi ile paralellik kurulabilir. Öte yandan Henry bilimlerin (felsefe ile temellendirilip düzenlenmediklerinde değil) nesnellik eğilimleri sebebiyle yaşamın özünü ıskalama eğiliminde olduğunu iddia ederek bilimsel ideolojiyi karakterize eden bir başka motif elde etmiş olduğundan; teşhisini daha ileriye taşıdığı söylenebilir.

3.3.3. Barbarlık

Barbarlık nedir? Gelişme ve zenginleşme eğiliminde olan yaşam ve kültür, neden ve nasıl gerilemeye başlar? Husserl’in Kriz’in barbarlık ile sonuçlanabileceği uyarısını daha da ileri götüren Henry, **Barbarlık** eserinde bu çöküşün tezahürlerini inceleme konusu yapar.

Henry, Barbarlık çalışmasında, barbarlığın yaşamın gelişimindeki gerileme ve çöküşe denk düştüğünü söyler ve bu durumu ‘yaşamın bir hastalığı’ olarak tanımlar. (1996, 34) Bu fakirleşme, farklı düzeylerdeki kültürel alanlarda gerçekleşir. Zira Henry için, kültür doğrudan yaşamın uzantısıdır:

"Her kültür bir yaşama kültürüdür; şu ikili anlamda ki, yaşam bu kültürün hem öznesini hem de nesnesini oluşturur. Bu, yaşamın kendi üzerinde uyguladığı bir eylemdir ve dönüştüren ve dönüşen olan yaşam, bu eylem aracılığıyla kendini dönüştürür. Kültür başka hiçbir manaya gelmez. Kültür yaşamın öz-dönüşümünü belirtir; daha yüksek gerçekleşme ve tamamlanma biçimlerine erişmek amacıyla, durmadan çoğalmak amacıyla yaşamın kendini değiştirmeye devam ettiği hareketi ifade eder. " (1996, 16)

Eğer kültür yaşamın uzantısıysa ve etkileşimlerinin uzayına denk düşüyorsa, kültürün aynı yaşam gibi derin bir öznelliğe ve hisselliğe dayanacağı söylenmelidir. Henry’e göre ‘kültür, bilimin ve bilincin bilgisinden farklı bir bilgiye dayanır. Bu

bilgi, tam da yaşamın bilgisidir...' (1996, 23) Bu bakımdan kültürün temelde pratiğe dayalı olduğu söylenebilir.

Henry'nin 'kültür'ü düşünme biçiminin daha iyi anlaşılması için, onun yaklaşımının Hegel'in kültür kavrayışı ile karşılaştırılması fayda sağlayabilir. 'Hegel kültürü kendi-bilincinin gelişiminin ve kendini-gerçekleştirmenin süreci olarak ele alır. Kültür mutlak bilmenin bir basamağıdır bu yaklaşıma göre. Henry içinse Yaşam bilince göre aprioridir ve koşullayıcıdır, Yaşam hakiki aşkınlıktır.' (Calcagno, 2013, 255)

Peki yaşam kültürün uzantısı ise, kültür nasıl gerilemeye başlar? Yaşam gelişme ve zenginleşme eğiliminden, bir paradoksun içerisine nasıl sürüklenir?

Eğer yaşam ve kültür hasta ise, bu durumda ilk akla gelen soru, bu hastalığın nasıl sağaltılacağı olur. Fakat burada kullanılan imge, hastalığın aynı zamanda vücuda, yani Yaşam'a ait olduğu sonucuna ulaştırır bizi.

Temel olarak, Henry'nin analizi, yaşamın kendi araçları ile yıkıma sürüklenmesi ihtimalini tartışır; ulaştığı sonuç bu ihtimalin bütün kriz dışavurumlarının nedeni olduğu ya da en azından bunları istismar ettiğidir. (Staudigl, 2012, 351) Bu durumda Kriz'in Yaşam'ın bazı içsel dinamiklerinden kaynaklandığı sonucunu çıkarabiliriz. Henry Barbarizm'de bu dinamikleri inceler ve barbarlığın nasıl ortaya çıktığını, Yaşam'ın nasıl ketlendiğini, nasıl yıkıma sürüklendiğini tartışır.

Soysal, benzer şekilde Galileocu bir bilimselci ideolojinin, ancak barbarlığın görünür sebebi olabileceğini söyler. Burada krizin daha derin kaynağı, yaşamın kendisini yadsıması eğilimidir ve bu eğilim bilimselci bir ideolojiyi mümkün kılan zemini harekete geçirmektedir. (2007, 82) Ortaya çıkan bu tablonun düşünürün analizinin doğrudan sonucu olduğu söylenebilir.

Henry, 'yaşamın inkarı' nın yaşamın bir kipliği olduğunu, bunun bir unutuş değil bir eğilim olarak yaşandığını ve bu eğilimin 'bilimsel intentio' olarak ortaya çıktığını iddia eder. (1996, 90) Bu durumda barbarlığın niteliğine odaklanmak ve onu araştırmak yine de önem arz eder, zira bu görünüm, yaşamın temel bir hareketinin devamıdır.

Düşünürün tanımladığı 'barbarlığın' tezahürleri nelerdir?

Henry, en önemli tezahürlerden bazılarını barbarlık ideolojileri olarak adlandırır: Bu tanım altına, yaşamı ve hissedilir varlığı göz ardı ederek, ‘gerçek’ ve ‘hakiki’ olarak yaftaladığı nesnel Varlığı araştıran ve öneren tüm düşünceler girer. (Henry, 1996, 102) Burada nesnelci bakış açısını öneren düşüncelere referans verilmektedir.

Burada dünyanın nesnelleştirilmesi önemli bir anahtardır. Zira Henry’nin fenomenolojisini ele aldığımız kadarıyla, Yaşam’ın şeylerin tasnifinden çok farklı bir bütünlüğe refere ettiği söylenebilir. ‘Dünyayı ne şeylerin bir toplamı, ne de fenomenolojik bir ufuk olarak değil; içkin bir arke-praxis olarak, kendiliğin bir eylemi olarak ele almalıyız. Bu eylemin ortaya çıkışı ve dünyanın içeriğine yönelişi, dünyanın görünümünden önce ortaya çıkan aşkın duygulanımda bir araya gelebilir ancak.’ (Staudigl, 2012, 348)

Doğa bilimleri’nin ve İnsan bilimlerinin, sözkonusu barbarlık ideolojilerine nasıl denk düştüğü buradan hareketle düşünülebilir. Bu bilimler, yöntemleri gereği konularını nesnelleştirirken, aynı zamanda onları indirgemiş olurlar. Burada yaşamın özünün (öznelliğinin ve hisselliğinin) ıskalanışı, özellikle İnsan bilimlerinde tehlike arz eder. Henry, insan bilimlerinin böylece insanın özünü oluşturan öznelliği devre dışı bıraktığını söyler. (1996, 104) Burada söz konusu olan, hissin Yaşam-dünyası’nın dışına atılmasının önerilmesidir.

Düşünür konuya ilişkin tarih, ekonomi – politik, psikoloji gibi alanları örneklendirir ve bu alanların her birinin yöntemlerini doğa bilimlerinden ödünç aldıklarını (Henry, 1996, 106), konularına yabancı olduklarını (Henry, 1996, 105), bilmek ve tanımak yerine ölçmeye yaradıklarını (Henry, 1996, 112) söyleyerek, bu bilimlerin sonuç olarak bu şekilde yapıldıklarında çeşitli tehlikeler doğuracakları sonucuna ulaşır. Burada tehlike, yaşama ilişkin temel konuların görmezden gelinmesidir. Zira Henry’e göre, ‘nesnel, ekonomik ve teknik fenomenler’ ancak yaşamla birlikte anlaşılabilir. (2016, 28)

Barbarlığın bir diğer tezahürü olan barbarlık pratikleri ise kültürün tüm kapsamınının, yani sanat, bilgi, din gibi kompleks eylemlerin ve aşk, giyinme, barınma gibi daha basit eylemlerin gelişmiş biçimlerinin yerini, ilkel ve bayağı biçimlerinin almasıdır. (Henry, 1996, 127) Peki kültürün ve yaşamın bu kiplikleri, nasıl olur da gelişmenin değil çöküşün yönünde ilerler?

Düşünür, her kültürün bir enerjinin serberst kalması olarak düşünülebileceğine işaret eder. (Henry, 1996, 134) Burada kültür ögesinin, yaşamın bir gelişimi ve hareketi olarak düşünüldüğü söylenebilir. Bu halde, enerjinin bastırılması ise, gelişmeye değil, gerilemeye işaret edecektir. Henry, barbarlığın kullanılmayan bir enerji olduğunu ve bu tıkanmanın yaşamın bir öz-yadsıması olduğunu söyler. (1996, 136)

Burada barbarlık, yaşamın içindeki olanakların bir tezahürü olarak ele alınmaya devam eder. Ancak burada ‘kurtulamadığımız bir sıkıntı’, ‘kendinden kaçış’ ve hatta ‘kendini imha’ söz konusudur. Bu kaçış, insanın ‘kendine katlanamadığı ölçüde kendi hakiki varlığından uzağa kaçışı’ olarak düşünülebilir. (Henry, 1996, 142-143)

Bu kaçışın ilk önemli tezahürü, daha önce ele alındığı üzere, Galileocu projenin yaşam hakkında tek merci halini alması ve onun bilmesi dışındaki bilmelerin ve alanların, görmezden gelinmesidir. Bir diğer önemli tezahür ise, televizyon ve medyatik varoluştur, burada kendisinden kaçmak isteyen insanın ‘imajlar bombardımanı ile uyuşturulması’ söz konusudur. (Henry, 1996, 145) Peki bu kaçış, hangi potansiyellerin gerçekleşmesinden ayırır bizi?

Ayrıldığımız, yaşamın ve onun uzantısı olan kültürün gelişimi ve daha incelikli varoluş kiplerinin katedilmesidir. Bunun yerine, medyatik varoluşun önerdiği, sürekli bir geçiciliktir. ‘Kendine katlanamayan’ ve ‘kendi faaliyeti ile tamin bulmaya muktedir olmayan’ birey ve onun yaşam kültürü, ‘tekniğin hakikati’ ve ‘barbarlığın en üstün pratiğidir’ Henry’e göre. (1996, 145) Çünkü barbarlık eğer yaşamın öz-yadsıması ise, medyatik varoluş bu yadsımanın güncel ve geçerli bir tezahürü ve pratiği olarak ortaya çıkar.

Düşünür barbarlık pratiklerine, üniversitenin dönüşümünü de ekleyecektir. Üniversitenin dönüşümü, ‘tekniğin Üniversite’nin bağrında ortaya çıkışı ve üniversitenin kültür yeri olarak çöküşü’ sürecine dayanır ve üniversitenin ‘bireyin potansiyelinin’ yani kültürün potansiyelinin ortaya çıkarılacağı yer değil, ‘meslek kazandırılacağı’ yer olarak görülmeye başlaması ile sürer. (Henry, 1996, 159-160)

Üniversitenin çöküşünün, kültürün çöküşü ile paralel olarak yaşandığını görürüz burada. Üniversiteyi ‘iktisadi ereklilik’ temelinde inşaa etmenin, kültürün ana damarlarından üniversitenin, kültürün imhası sürecindeki izdüşümü olduğunu

söyleyecektir Henry. (1996, 161) Burada yine yaşamın potansiyellerine ket vurulması ile karşılaşılır:

"Kendi içlerinde yaşamın büyük öz-büyüme hareketini gerçekleştirirken bunu mümkün bir tekrar olarak başkalarına aktarmayı görev edinenler tarafından geleneksel olarak üstlenilmiş entelektüel ve manevi iktidar; bu iktidar teknik ve medyatik evrenin kör uşakları olan yeni efendiler tarafından –gazeteciler ve siyasetçiler tarafından- ruhbanların ve entelektüellerin ellerinden sökülüp alınmıştır. " (Henry, 1996, 179)

Bu aşamada Felsefe'nin içerisinde olunan Kriz'e karşı bir strateji / çözüm önerisi geliştirip geliştiremeyeceği sorgulanabilir. Henry çalışmasında umutsuz bir tablo çizse de, kurtuluş için herhangi bir öneride bulunmaz. Barbarlık şu soru ile sonlanır: 'Hala dünyanın birileri tarafından kurtarılması mümkün mü?'

Öte yandan, içerisinde bulunduğu iddia edilen kültürel yıkım durumunun, sıkı ve detaylı bir tasvirinin yapılmasının, çözüm önerisi niteliğinde olduğu iddia edilebilir. Bununla birlikte, bu çözüm önerisi felsefi bir sistemin geliştirilmesi ile sonuçlanmaz.

Daha önce Husserl'in çözüm önerisinin, Felsefe'nin yeniden bilimleri ve kültürümüzü temellendirici bir konuma gelmesi gerektiği olduğu gösterilmişti. Husserl yorumcularından M. Henry'e göre ise, epistemolojik amaçları ağır basan bir araştırma ve restorasyon projesi, başarısızlığa mahkum olduğu gibi, çözüm önerisi geliştirmek yerine, neredeyse Kriz'in bir parçası olacaktır.

Sonuç olarak, Henry'nin geliştirdiği özgün fenomenoloji ile yaşamsallığı ve kültürü yeni bir biçimde ele alma olanağına ulaştığı söylenebilir. Yaşam ve kültürün öznellik ve auto-affection ile sıkı bağlılığının gösterilmesi, nesnellik ağırlıklı bir ideolojinin yaşamın yadsınmasına bizi nasıl götüreceğine ilişkin güçlü bir kanı oluşturur. Ortaya çıkan perspektif, günümüz kültürünün krizlerine ilişkin bize güçlü bir yorum sunar.

3.3.4. Sonuç: Kültürel Fakirleşme ve Eleştirel Tavır

Bu bölümde, Henry'nin yaklaşımından hareketle fenomenolojik eleştirel tavrın nasıl dönüşüme uğradığı tartışılacaktır. Bu tartışma aynı zamanda bu bölümün sonuç bölümü niteliğindedir: Çünkü Henry'nin işaret ettiği Barbarlık kavramsallaştırması ve kültür eleştirisi, düşünürün tespit ettiği yaşamsızlaştırma sürecine karşı yeni bir tür eleştirel tavrın geliştirilmesine ve rasyonaliteye yönelik yeni bir tavrın ortaya koyulmasına yönlendirir bizi.

Tartışma hattımızda, Henry'nin Husserl fenomenolojisi ve Heideggerci ontolojiden nasıl koptuğu ve kendi kavramsal araçlarını nasıl geliştirdiği elden geldiğince ele alınmaya çalışıldı. Bu yeni araçlar, düşünürün Yaşam'ın kendisini yadsıma ve çöküş süreci olarak ele aldığı Barbarlığın, kültürün bağrına bilimsel ideoloji ile birlikte nasıl sızdığının gösterilmesi için yeni olanaklar sağlar. Sonuç olarak Henry'e göre, modern toplum ve kültürde bir tür yaşamsızlaşma ve yozlaşma - fakirleşme durumu gelişir.

Bu yaşamsızlaş(tır)ma süreci, ilk anda Husserl'in kültür ve uygarlık için yaptığı uyarılar ile benzerlik gösterir. Yanlış anlaşılmış akılcılığın, Avrupa'nın ve insanlığın ortak akılcı motivasyonlarına gölge düşürmesi, kültürün ve toplumun merkezinde bir krizin peydahlanmasına sebep olur. Henry ise kendi kavramsal çerçevesi ve araçları ile bu yozlaşma ve fakirleşmenin izlerini çok daha yakından ve derinlemesine inceler.

Husserl'in Yaşam-dünyası'na ilişkin analizlerinden Henry'nin yaklaşımına kaynaklık eden ve Henry'nin eleştirisi bağlamında daha belirgin hale gelen ilk önemli eleştirel hat, Henry'nin kültürel tektipleşme ve fakirleşmeye ilişkin tespitlerinin, Husserl fenomenolojisinde yabancı kategorisinin ve ötekinin dokunuşunun felsefi tavır ile ilişkisidir. Bu hat takip edilerek, rasyonalizmin kozmopolitizm ve kültürel zenginlik ile ilişkisi canlı bir şekilde ortaya koyulabilir.

Tartışmamızın Henry'nin düşüncelerini kat eden bölümünde, bilimlerden ve düşünceden yayılan yaşamsızlaştırma sürecinin bir tür kültürel fakirleşme ve tektipleşme eğilimi ile ilişkilendiğini görmüştük. Bu düşünce çizgisini Husserl'de takip edersek, kültürel fakirleşme ve tek boyutlu hale gelme ile ilgili hangi tartışmaları buluruz?

Husserl'e göre her zaman bir yaşam-dünyası'nın içinde olduğumuzdan, farklı yaşam-dünyalarının kültürel zenginlikleri arasında bir karşılaştırmanın yapılması zor görünmektedir. Fakat yine de Husserl için farklı yaşam-dünyalarının karşılaşmalarından kaynaklanan bazı başarılarından söz edilebilir.

Farklı yaşam-dünyalarının karşılaşması, dünyanın Kartezyen uzam olarak değil, öznel görelî ve öznel-arası olarak ele alınması ile mümkün olur. 'Yaşam dünyasının merkezinde deneyimleyen ben yer alır ve bu kutup etrafında 'yakın' ve

‘uzak’, ‘yurdun/aşına-olunanın zemini’ ve yabancı olanın zemini (foreign ground) yapılır.’ (Spiegelberg, 2021, 232)

Husserl, Krisis’de, müstakil yaşam-dünyalarını oluşturan farklı kültürlerin her birisinin kendi gelenekleri, mitik inanışları, tanrıları ile... yani kültürel öğelerin oluşturduğu dünya tasarımları ile kendilerine has olduklarına işaret eder ve bu farklı dünya tasarımlarının karşılaşma anlarında ‘dünya tasarımı’ ile ‘sahici dünya’ arasındaki ayrımın görünür hale geldiğini söyler. (1994, 63) Burada akıl yürütme gayet açık ve verimlidir. Bir yaşam-dünyası içerisinde eyleyen ve anlayan özne, yaşam-dünyalarının karşılaşma anında içerisinde olduğu yapının sarsıldığını duyumsar ve içersinde olduğu yaşam-dünyasının felsefi bir analizinin mümkün olduğunu fark eder.

Bu karşılaşma anının sağlayacağı özel avantaj, Husserl’in ‘epokhe’si ile benzerlik gösterir, çünkü varsayımsız başlangıç ancak bütün kabullerin askıya alınması ile mümkün olabilir. Karşılaşma anında bizler bütünsel bir epokhenin gerçekleştirilmesi için yepyeni ve somut bir imkan kazanmış oluruz: ‘Aşına olduğum çevrenin yabancı tarafından kırılması, genel olarak bütün varlıkların, tutarlılığı olan bir dünyaya ait bağlamlar, ufuklar halinde tezahür ettiğinin farkına varmamı sağlar.’ (Lewis, Staehler, 91)

Yabancı ile karşılaşma sırf yukarıda ifade edilen sebeple bile büyük önem kazanır. Fakat yabancıнын dokunuşu belki de daha derindedir. Husserl ‘Viyana Dersleri’nde felsefi tavrın tarihsel kökeninin ‘thaumazein’²⁴ yani hayret duygusuyla ilişkili olduğunu söyler (1994, 61) ve bunu uyandırmış olabilecek olan karşılaşmanın ne olduğunu sorgular. Husserl’e göre belki de bu duygunun kaynağı Greklerin yabancı uluslar ile karşılaşmaları ve kozmopolit ilişkileriydi. (Lewis, Staehler, 92)

Husserl’e göre farklı yaşam-dünyalarının ve geleneklerin karşılaşması, evrensel ve koşulsuz bir doğruluk anlayışının uyandırılması için elzemdir. (1994, 63) Bu noktada yaşam-dünyalarının herhangi birisine mal edilemeyecek bir doğruluk anlayışına ulaşılması, aynı zamanda herhangi müstakil bir yaşam-dünyasına mal

²⁴ Thaumazein’in epokhe ile bir diğer benzerliği ise, onun bizi dünyanın ‘katılımsız bir seyircisi – gözlemcisi’ (Husserl, 1994, 61) haline getirmesidir. Husserl bu duygulanım ile insanın pratik ilgilerden sıyrılabilceğini ve çıkar gözetmeyen bir kuramsal ilgiye ulaşabileceğini söyler. (1994, 61) Hayret ben’in içinde tüketilemez ve pratik – araçsal bir bağlama kapı aralamaz. Aristoteles bu iddiayı metafizikte şu şekilde sunar: ‘Merak / hayret etme sayesinde insanlar şimdi ve ilkin felsefe yapmaya başlamışlardır... açıkça ki sadece kavramak için bilgi sahibi olmanın peşine düşmüşlerdir, herhangi bir kullanım uğruna değil.’ (2015, 17)

edilemeyecek evrensel bir eleştirel tavrın ve kültürel projenin ortaya koyulması gibi bir avantajı da bize sağlayacaktır. Bu proje, filozofa yepyeni bir evrensel – kozmopolit perspektif ve ‘kararlılık’ sağlar.

Bu yeni kozmopolit felsefi eleştirel tavır, bir tür farklılıklardan müteşekkil yaklaşım ile ilişkilendirilir. Bu yaklaşım, farklılıkların korunmasının ve etkilerine açık hale gelmenin, felsefi kuramsal tavır alma ile iç içe olduğunu bize gösterir. Bu iç içelik aynı zamanda kültürel zenginleşmenin bu kozmopolitizm ve evrensellik ile nasıl karşılıklı ilişki içerisinde olduğunu bize hatırlatır.

Bu düşünce hamlesi, Henry’nin işaret ettiği kültürel yozlaşma ve tektipleşme süreci ile nasıl ilişkilendirilebilir? Henry’nin analizlerinde, barbarlığın farklı tezahürlerinin kültürel yozlaşma sürecini tetiklediğini görmüştük. Bu yozlaşmanın, bir tür **tektipleşme süreci** olarak gerçekleştiği söylenebilir.

Husserl’in yaklaşımının önerdiği farklılıklara ve yabancı kategorisine açık hale gelme önerisi, Henry’nin tektipleşme sürecine ilişkin tespitleri ile paralel olarak okunabilir. Çünkü Yaşam-dünyası’nın unutulmuşu Husserl’e göre aynı zamanda yabancının dokunuşunun ve özneler-arası evrensel bir kültürel zenginlik idealinin unutulmuşudur. Kartal, en nihayetinde Husserl’in hedefinin, ‘her türlü nesnel hakikatin dayanak noktası olan özneler-arası bir yaşam-dünyasının kurulması’ olduğunu söyleyecektir. (2017, 73)

Bu bağlamda sonuç olarak Henry’nin analizlerinin, Yaşam-dünyası’na ilişkin farkındalığın yitirilmesi ve Yaşam-dünyası’nın unutulmuşu sürecinin bir devamı olarak okunması mümkündür. Kültürel arası zenginliklere ve farklılıklara duyarsızlaşarak daralan bir bakış açısının, her bir yaşam-dünyasının fakirleşmesi sonucunu doğal olarak doğuracağı savunulabilir. Bu fakirleşmenin çeşitli tezahürleri olan nesnelleştirici, tekno-bilimsel ideolojilerin güçlenmesi kültürün tek boyutlu hale indirgenmesi ile birlikte gelişir.

Kültürel fakirleşme ve yozlaşmadan, akılcılığın kozmopolitizmine doğru ilerleyen bu eleştirel çizgi, bizim için Husserl’in eleştirel yaklaşımını vurgulama şansı verir ve bu eleştirel çizginin günümüz kültürüne yöneltildiğinde hangi izleri ve problemleri bizim için görünür kılacağını tartışma olanağı sağlar. Bu olanak, fenomenolojinin önerdiği eleştirel tavrın daha da geliştirilmesine olanak sağlayabilir.

Akılcılığın bu bağlamlarda sorgulanmasından sonra, akılcılığın ve eleştirel – kuramsal tavrın revizyonu / yeniden ele alınması gündeme gelir. Husserl’in akılcılığa ilişkin önerisi Henry’nin yaklaşımı bağlamında nasıl tartışılabilir? Eleştirinin eleştirisi bizi nereye götürür?

Husserl’in geliştirilmesini istediği eleştirel tavrın, akılcılığın yeniden düzenlenmesini ve kültürün merkezine yerleştirilmesini gerektirdiği daha önce ele alınmıştı. Bu bölümde ise Henry’nin Husserlci fenomenolojiyi de kapsayacak şekilde, Batı düşüncesinin çok geniş bir kısmını ‘ontolojik monizm’ ile suçladığını gördük. Henry’nin önerdiği radikal felsefi yenileniş, düşünürün akılcılığa ilişkin yeni bir tavır geliştirmesine sebep olmaz mı? Bu konu hakkında Henry’nin düşüncesinden hareketle neler söylenebilir?

Henry’nin Yaşam’ı ve duygulanımı merkeze alan düşüncesinin, aklın ve teorik bilmenin öncelliğini sorunsallaştıracığı açıktır. Bu anlamda, içkinlik fenomenolojisinin aydınlanma projesinin ve akılcılığın içerisinde bulunan, insanın akli yönü dışındaki yönlerini yok sayan belirli türdeki eğilimleri karşısına alacağı söylenebilir.

Bu radikal eleştirel tavır, akılcılığın ve aydınlanma ruhunun belirli bir türünün, modern kültür ile ilişkili olmasıdır. Çünkü Henry’e göre, ‘Galileocu proje, bilimsel kültür olarak bütün modern kültürün projesidir.’ (1996, 100) Bu bağlamda temellerini Galilei ve Descartes’de bulan, bilimsel – matematiksel bir dünya görünüşe dayandığı ölçüde nesnelleştirici eğilimler içeren bir tür metafiziğin zararlı etkilerinden söz edilebilir. İlk bölümde gösterildiği üzere, bu zararlı etkiler konusunda Husserl de benzer eleştirel tavır almıştır.

Henry’nin tartışmasından hareketle, içkinlik fenomenolojisinin aydınlanma düşüncesinin akılcı yönüne ilişkin eleştirel bir yaklaşım alacağı iddia edilebilir. Çünkü Henry’nin yaklaşımının, bizi akılcılığın ‘tek başına’ kültürün merkezinde yer almasının pek çok soruna yol açacağı sonucuna götüreceği ortadadır.

Öte yandan akılcılığın ve kültürün yüksek bazı ürünleri ile ilişkilenen insan aklının, katı bir reddinin bu düşünce yaklaşımı içerisinde bile çelişkili sonuçlara yol açacağı söylenebilir. Zira aklın kültürün bazı yüksek ürünlerinin ortaya koyulmasında çok büyük önem taşıdığı ve Yaşam’ın yüksek tezahürlerinden olduğu sağduyu gereği bilinir. Hatta ve hatta fenomenolojik bir eleştirel tavır ve bu tavır

sürdürecek bir felsefi akıl söz konusu olmadan, Henry'nin içkinlik fenomneolojisinin zengin analizlerinin de mümkün olmayacağı söylenmelidir.

Bu bağlamda, Henry'nin radikal felsefi eleştirisinin, bir anlamda Husserl'in önerdiği felsefi – eleştirel tavrın bir eleştirisi ve yeni tartışma alanlarında / perspektiflerde sürdürülmesi manasına geleceği savunulabilir.

Tabii bu noktada Henry'nin eleştirisinin, kültür ve Yaşam'a ilişkin gelişkin analizleri bize sunmasının yanında; bizlere Yaşam'ın araştırılması ve anlaşılmasının yolu olarak fenomenolojiye ilişkin yeni perspektifler de sunduğu söylenmelidir. Zira Henry'nin analizleri bağlamında, Husserl'in tartışmasının (örneğin Husserlci fenomenolojinin entelektüalist - epistemolojik yönelimlerinin) sınırlarının da ortaya koyulması mümkün olmaktadır.

Sonuç olarak, Henry'nin Husserlci fenomenolojiden başlayarak, Batı felsefesine hakim olan, teorik yaklaşımı ve akıllı merkeze alan belirli bir türdeki yaklaşıma karşı eleştirel konumlanış içerisinde olduğu söylenebilir. Fakat bu konumlanış, aklın reddedilmesi değil, onun hangi zemin üzerinde refleksiyon gerçekleştirdiğinin sorgulanmasına yönelir. Bu bakımdan, fenomenolojik eleştirel tavrın bir eleştirisi ve yeniden formülasyonu olan Yaşam fenomenolojisinin; Husserl'i motivasyon olarak takip ettiği ve Batı felsefesinin temel edimini yeniden ortaya koymayı / rafine etmeyi amaçladığı söylenebilir.

Bu bölüme ilişkin genel sonuçlarımız, yaşam-dünyası'nın fakirleşmesi ve yozlaşması süreçlerinin, Husserl'in ortaya koyup Henry'nin derinleştirdiği bağlamlarda kristalize olduğu ve güçlendiğidir. Bu süreçlerin tersine çevrilebilmesi ya da yavaşlatılabilmesi için, Henry'e göre yeni bir radikal eleştirel tavrın ortaya koyulması gerekir. Ancak bu tavrın geliştirilmesi ile, kültür ve toplum ve giderek insanlığın kalbine sızan barbarizmin yani çöküşün / yıkımın önlenmesi beklenilebilir.

4. SONUÇ VE GENEL DEĞERLENDİRME

Çalışmamızı motive eden temel soru, yaşam-dünyasının araştırılmasında bilimsel bakış açısının sınırlarının ne olduğuydu. Bilimsel bakış açısından incelenen dünya, bize hangi ışık altında görünür? Bilimsel bakış açısı dünyadaki nesnelerin tam bir listesini bize sunabilir mi, yoksa sunduğu kendi yönteminin yankısından mı ibarettir?

Bu sorular, 20. Yüzyılın başında felsefe ile bilimlerin ilişkisinin yeniden kurulduğu dönemde özellikle önem kazanmıştı. Günümüzde bu soruların önemini yitirdiği söylenebilir mi? Genetik, nöro-bilim, yapay zeka alanlarında yaşanan gelişmeler, bugün bilimlerin sınırlarının her zaman olduğundan daha fazla genişlemesine sebebiyet vermiştir.

Bu genişlemenin, insanlık için pek çok fayda sağladığı açıktır. Öte yandan, bu faydaya büyük bir zararın eşlik etmemesi için; bilimlerin erimlerinin belirlenmesi önem arz eder. Zira bu sınırların kaybedilerek; felsefe, etik, sanat, din gibi alanların sahalarının bilimsel makinaya tahsis edilmesi, çok özel tarzdaki bir ‘yaşamsızlaşım’ ile sonuçlanabilir.

Çalışmamızın temel sorununun incelenmesi, Husserl’in *Krisis*’de ortaya koyduğu Kriz kavramı ve tartışmasından hareketle; Heideggerci Varlığın unutuşu kavramı bağlamında ve M. Henry’nin ele aldığı Barbarlık ve bilimsel ideoloji motifleri bağlamında gerçekleştirildi. Bu izlek, fenomenolojinin hem nesnellik ile öznellik arasındaki ilişkiyi, hem de felsefe ile bilimler arasındaki ilişkiyi özel bir tarzda inceleme fırsatı sunması sebebiyle seçildi.

Husserl’in fenomenolojisini üçüncü kapsamlı formüle edişi olan *Krisis* çalışmasında, Kriz kavramı temel motiftir. Kriz, hayatidir çünkü felsefe ile bilimlerin insanlık için konumlanışlarında yaşanan belirsizlik; bu alanların kendi sahalarını tehdit ettiği gibi, hayata ve etiğe ilişkin genel bir anlamsızlık ve belirsizliği de beraberinde getirir.

Fenomenolojiye göre, bilimsel olarak idealize edilmiş bir dünyanın yaşam-dünyasına denk olduğu ve nesnelerin bilimsel-ideal bir listesinin çıkarılabileceği gibi felsefi olmayan varsayımlar, bizi hem yaşam-dünyasına, hem de felsefe ve bilime ilişkin yanlış sonuçlara götürür. Her şeyden önce dünya bu şekilde bir nesneler listesi olarak görülemez, daha çok bir ufuk olarak ve ufukların ufku olarak transandantal özneye kendi özel tarzında verilir.

Moran, Husserl'e göre modern bilimlerin bir tür teknik olduğunu, çünkü onların doğanın matematiksel kuruluşunu kendinde apaçık olarak varsaydıklarını; fakat burada doğanın bir varsayım altında ve üzerine bir grid uygulanmış olarak sunulduğunu söyler. (2012, 269) Bu şekilde tasnif edilip indirgenmiş yaşam-dünyasının, ancak laboratuvar tezgahındaki bir kurbağa kadar canlı olduğu iddia edilebilir.

Bu varsayımın ortaya çıkışının önlenmesi için, Bilimler'in nesnellik idealini kendi yöntemleri gereği nasıl kullandıkları dikkate alınmalıdır. Araçsal bir ilkenin, felsefenin bıraktığı boşlukta bir ilkelerin ilkesi halini alışı; nesnellik ile öznellik arasındaki ilişki üzerine yeterince kafa yorulmadığı için ortaya çıkar. Fenomenolojinin hedefi ise tam da bu belirsizliğin ortadan kaldırılmasıdır.

Bilimsel bilgi ve yöntemin, 20. Yüzyılda epistemolojinin klasik yorumları aşılacak sorgulanması, Husserl'in analizi ile paralellik gösterir. Örneğin Kuhn, Bilimsel Devrimlerin Yapısı'nda bilimsel yöntemin içsel sorunlarına odaklansa da, bilimde paradigmalara ve yöntemin bilim için ne kadar önemli olduğunu altını çizer ve bilimlerin idealitelere ulaşan homojen disiplinler olmaktan uzak olduğunu vurgulamış olur.

Husserl için çözüm; yanlış anlaşılan akılcılığın revize edilmesidir. Batı Kültürü'nün kurtulması için, Antik Yunan'da temellenen ve Kültürel tarihine yayılan akılcılığa uygun karşılık verecek bir Felsefe ve Bilim dizgesi oluşturulmalıdır. Bu dizge, transandantal bir öznelliği (ve orada temellenen öznelerarasılığı) merkeze almalı ve Yaşam-dünyası'nın bütünlüğünü, kendine özgü tezahür edişini korumalıdır.

Husserl, felsefenin transandantal fenomenoloji olarak nihayetine ulaşması ve asli görevine cevap vermesi ile içerisinde olunan Kriz'e uygun bir karşılığın verilebileceğini düşünür. Yapılması gereken, bir kere daha Kant'ın bize sunduğu

‘Separe aude!’²⁵ mottosunun yükseltilmesi ve akla olan inancın çöküşünün önüne geçilmesidir.

Husserl’in çalışması, içerisinde olunan Kriz’in incelenmesi için önemli faydalar sağlasa da, çözüm önerisi bakımından çeşitli sorunları bünyesinde barındırır. Öncelikle felsefe – kültür ilişkisinin klasik ve teleolojik biçimde formüle edilmesi, özellikle de felsefenin kültürün merkezinden uzaklaştığı 21. Yüzyılda sorunlu görünür.

Öte yandan çözüm önerisinin felsefenin ve bilme şekillerinin dönüştürülmesine dayanması, felsefenin yaşamla ilişkisine dair sorunlar doğurur. Zira epistemolojiye ilişkin bir felsefi devrimin²⁶ yaşamın krizinin çözülmesi için yeterli olacağı tartışmalı görünmektedir.

Husserl’in en önemli takipçilerinden Heidegger için ise, felsefenin revizyonu o denli kapsamlı olmalıdır ki, Felsefe yapma biçiminin bizatihi kendisi destrüksiyona uğratılmalıdır. Zira ‘Heidegger’e göre, Husserl kuramsal tavır – almanın özüne ineyim derken kendisi bilinen eski bir kuramın, Descartes’ten beri gelen Yeni Çağ metafiziğinin kurbanı olmuştur.’ (Sözer, 1994, 12) Husserl sonrası fenomenologların ve özellikle Heidegger’in bu bağlamda önerecekleri kapsamlı revizyon bu gerginliği çözme çabasına dayanır.

Bu noktada şu sorular önem kazanır: Felsefe teorik olanı aşırp yaşam ile nasıl ilişkilenebilir? Yönelimsellikten hareket eden bir düşünce, bilme konusuna ve teorik çerçeveye ağırlık vermek zorunda mıdır? Yoksa bu çerçeveyi aşabilir mi?

Genel olarak, Husserl fenomenolojisinin yaşamsallığı yakalama yönünde pek çok araç sunmakla birlikte, entelektüalist (bilmeyi merkeze alan) bir ağırlıkta kaldığı söylenebilir. Merleau-Ponty, ‘mutlak zihin olmadığımız için indirgemenin sorun oluşturduğunun’ (2017, 18) altını çizerek. Burada vurgulanan, yaşayan Transandantal Ego’nun Yaşam-dünyası’nı karşısına alıp onun saf teorisini yapması noktasındaki güçlüktür.

"Husserl’in kendi yorumcularıyla, varoluşçu ayrılıkçılarla ve sonuçta bizzat kendisiyle arasındaki anlaşmazlık, tam da dünyayı görmek ve onu bir çelişki olarak yakalamak için

²⁵ ‘Bilmeye cesaret et’

²⁶ Husserl’in felsefenin insanlığı kurtarabileceği önerisi, geç Heidegger düşüncesi ile önemli bir karşıtlık içerisindedir. Heidegger Der Spiegel röportajında, felsefenin dünyanın halihazırdaki durumunda ani bir değişikliği tetiklemesinin zor olduğunu söyler ve ‘bizi ancak bir tanrının kurtarabileceğini’ ekler. (Heidegger, Richardson, ditext.com, [09.09.2020])

onunla yakınlığımızı koparmamız gerekmesinden ve bu kopuşun bize dünyanın gerekçesizce fıskırmasından başka hiçbir şey öğretemeyecek olmasından ileri gelir. " (Ponty, 2017, 18)

Bu eleştiri, varoluşçu ayrılıkçıların deneyime ağırlık vermeleri ile somutlanır. Bu dönüşüm, Sartre'ın yönelimselliği salt epistemolojik bir kategori olarak değil, eyleme ilişkin bir özellik olarak yorumlaması ile yeni bir zenginlik kazanacaktır. Heidegger ise benzer şekilde, epistemoloji ağırlıklı fenomenolojiden eylemin ve anlamın konu edilmesine yönelir.

Heidegger için, transandantal bir öznenen değil, Dasein'in aşkınlığından ve onun hem hakikat, hem de örtülülük içerisinde varolma tarzından söz edilmelidir. Bu bulunma tarzına göre, Dasein her zaman düşmüşlük içerisindedir ve bu dolayımı katederek, 'kaygı' ve kendi 'vicdanının sesi' aracılığı ile varlık sorusunu sorma (ve sahilik içerisinde ikamet etmeye doğru yol alma) imkanına sahiptir.

Dasein'in örtülülük ve dünyaya batmışlık içerisinde, en asli imkanından yabancılaşmış şekilde eylemesine; gayrisahihlik, varlığın unutulmuş ve varlığın unutulmuşunun unutulmuş kavramsallaştırması ile işaret edilir. İşte Heidegger için içerisinde olunan durum, bu örtülülük ve kader ile ilişkilendirir. Husserl'de olduğu gibi Heidegger için de bilimlerin ideoloji ve yaşam tarzı önermeleri, anlamın krizine yol açar. Ancak burada kriz, çok daha genel bir krizin parçasıdır.

Bu yüzden, Heidegger için içerisinde olunan bilimlerin krizinin ve tekniğin bir bakış açısı halini alışının tarihsel bir sapma olarak yorumlanması yeterli olmaz. Burada söz konusu kriz, Dasein'in (ve Varlığın) kaderine dahildir ve ancak onun geliştireceği jestlerle; en asli imkanlarına ve farka açık hale gelmesi, varlığın çağrısına kulak vermesi ile kısmi olarak sağaltılabilir.

Bu durumda Heidegger için Bilimler'in krizi birkaç yeni anlam kazanır. Bunlardan ilki, Bilimler'in Dasein'in bazı imkanları üzerinde örtücü bir etkisinin bulunmasıdır. Burada Bilimler'in sundukları fayda yok sayılmaz. Fakat bilimler ancak ontik alanı, yani Dasein'a ve anlama ilişkin olmayan bölgeyi konu edinebildiğinden; bilimlerin incelediği alanın dışarısında kalan alanın yok sayılması, Dasein'ın bazı imkanlarının yok sayılması manasına gelir.

Benzer bir tema, Heidegger'in Teknik'e ilişkin soruşturmasında da devam eder. Tekhne'nin bir tür hakikatin (alethia) açığa çıkma tarzı olduğunu iddia eden düşünür; teknolojinin dünyamızı adeta yeniden yarattığı bir çağda, teknoloji ve teknik

fenomenlerine ve bunların bize dünyayı yeni bir ışıkta gösterdiğine ilişkin bir farkındalık geliştirmediğimiz durumda, Teknik tarafından belirleneceğimize işaret eder. Bu determinasyon ise yine bazı imkanlarımızı yitirmemize sebep olur ve dünyamızın fakirleşmesiyle sonuçlanır.

Henry ise bilimsel ideolojiyi konu ederken farklı bir yol izler. Husserl’in aşkınlıktaki içkinlik formülasyonunu saf içkinliğe doğru takip eden düşünür, yaşamın öznenin kendi kendisini hissetmesinden başlayan daha kökensel bir temelden hareket ettiğini iddia edecektir. Yaşam bu şekilde düşünüldüğünde, hissellik ve duygulanım, özne olmanın ve yaşamın en temel olayı olarak ortaya çıkar.

Bu durumun Kriz’in ve çalışmamızın temel sorununun tartışılmasında sağlayacağı özel avantaj açıktır: Yaşam eğer kendi kendinin duygulanımından başlayan sürekli bir pathosla anlaşılmak zorundaysa, bilimsel bakış açısı, sınırlılığının da ötesinde; yapısı ve eğilimleri sebebiyle tehlikelidir. Zira bilimlerin nesnelleştirme eğilimi, yaşamın özünün ıskalanmasına sebebiyet verebilir.

Henry’nin tezinin önemli varsayımı ise, modern kültürün Galileocu proje ile başlayan bir nesnelleştirme eğilimine dayandığı ve bu eğilimin, yaşamın ve onun uzantısı olan kültürün bizatihi kendisini yadsıması eğilimi ile paralel geliştiğidir. Zira bu proje ve uzantısı olan bilimsel ideoloji; sanat, etik, din gibi disiplinleri yok sayarak tek ve geçerli bilmenin²⁷ bilimsel bilme olduğunu iddia eder.

Yaşamın kendisini yadsıma ve kendisinden kaçma eğilimi olarak ‘barbarlık’, bilimsel ideoloji ve niversitenin çöküşü, kültürel pratiklerin yozlaşması gibi bir dizi tezahür ile sonuçlanır. Henry’nin ne sürdüğü tablo, bir anlamda daha da karamsardır; zira gleri tıkanan, kendisine karşıt hale gelen Yaşam, ifşanın (manifestation) kkenindedir.

Yaşamın zenginliğinin kültürel - toplumsal yozlaşma gibi tezahürlere ile azalması ve gelişime ket vurulması, bir tür tektipleşme sürecinin ortaya çıkmasına sebep olur. Çünkü doğası gereği gelişip serpilme eğiliminde olan Yaşam’a ket vurulması ve adeta yaşamsızlaştırılması söz konusudur burada. Bu yaşamsızlaştırma süreci, gündelik hayattan sanat eserine, sanat eserinden niversiteye kadar günümüz dünyasının her alanına yayılır.

²⁷ ‘Bugünlerde insanlar bilimcilerin onlara bir şeyler öğretmek için; şairlerin, müzisyenlerin, vb. ise onları eğlendirmek için var olduğuna inanıyor. Berikilerin onlara öğretecek bir şeyleri olduğu hiç akıllarına gelmiyor.’ (Wittgenstein, 2017, 164)

Henry'nin tespit ettiği bu tektipleştirici eğilimler, Husserl'in Krisis'de ve Viyana konuşmasında ele aldığı akılcılık ve kozmopolitizm arasındaki ilişkiyi akla getirir. Husserl tartışmasında, felsefenin kurucu adımıını oluşturan 'hayret' duygusunun belki de yabancı yaşam-dünyalarının tanınması ile uyandığını söyler ve bu sebeple rasyonalite ideali ile evrensellik arasında bir ilişki kurar. Tartışmamız bağlamında Henry'nin kültürel alanda yoğun olarak tespit ettiği tektipleştirici, fakirleştirici eğilimler; Husserl'in işaret ettiği gibi akılcılığın yanlış anlaşılması ile evrenselliğin ve ötekiye açıklığın da yitirilmesi süreçlerinin devamı olarak okunabilir.

Henry, bu yozlaştırıcı eğilimlere karşı, Yaşam'ın gerçek aşkınlığına yani mutlak içkinliğe duyarlı hale gelinmesini ve fenomenolojik eleştirel tavrın yeniden formüle edilerek ortaya koyulmasını önerir. Yaşamın çöküş eğiliminin tezahürleri ile mücadele etmek, barbarlığın sonlandırılması için ne ölçüde yeterli olacaktır, tartışmalı görülebilir. Öte yandan yaşamın ve kültürün daha yüksek biçimlerine olanak tanıyacak eylemliliklerin önünün açılması ve bilimsel ideoloji gibi kısıtlayıcı eğilimlerin etkisinin azaltılması ile yaşamın önünü tıkayan direncin zayıflatılabileceği beklenebilir.

Çalışmamız bağlamında Kriz motifi üzerinden bilimsel bakış açısını tartışan üç özel yaklaşımın da, bilimsel yaklaşımın hayat üzerindeki otoritesinin sınırlarının belirlenmesinin gerekliliğine işaret ettiği söylenebilir. Ancak üç düşünürün özgül yaklaşımlarının burada bilimlerle felsefe arasındaki belirsizliğin sebebi ve etkileri açısından farklı yaklaşımlar ortaya koyulduğu görülmüştür.

Husserl için bilimlerin felsefeden bağımsızlaşarak yetkin olmadıkları alanlara ilişkin söz söyleme eğilimine girmeleri, yetersiz bir nesnellik anlayışına sahip olmalarına dayanır. Zira bilimler doğal tavır ile çalışmalarını sürdürürken, felsefe hem nesnelliği hem öznelliği bir arada formüle edebilecek transandantal fenomenolojik bir disiplindir. Ve Husserl'e göre ancak felsefi tavra sahip olan fenomenoloji; bilimleri, felsefeyi ve nesnelliği temellendirebilir.

Heidegger için ise bilimlerle felsefe arasında, Varlığa ve ontolojik farka duyarlılık açısından bir ayrım söz konusudur; bilimler ontik sahayı araştırırken, felsefe ontolojik sahayı konu edinir. Bu durumda Dasein gibi varoluşsal açıklığa sahip olmayan nesneleri ya da Dasein'in varoluşsal olmayan yönlerini inceleyen bilimlerle 'Dasein'in en temel olanaklarını soruşturan' felsefinin farklı konumlara

sahip olması gerektiği açıktır. Zira Dasein'ın bu en önemli yönlerinin bilimin sahasına dahil edilmesi onun bu yönlerinin yok sayılması ile eşdeğerdir.

Henry ise bilimlerin nesnellik eğilimlerinin tehlikelerine işaret ederken, felsefi bir nesnellik eğilimini ve logosantrik yaklaşımları da aynı şekilde karşısına alır. O'na göre Yaşam ancak duygulanımdan ve histen hareket ederek anlaşılabilir. Felsefe işte yaşamın bu hareketini anıştırdığı ve kültürün yüksek belirlenimlerine yol açtığı ölçüde evladır.

Bilimler ise, nesnellik ve öznelliği yok sayma eğilimleri sebebiyle, yaşamın özünde yer alan hissi ve öznelliği yok sayacaklarından; faydaları kadar ciddi bir tehlikenin de müsebbibidirler. Özellikle de Galileocu projenin bir ideoloji halini aldığı 'modern kültür'ümüzde.

Bu üç düşünür için de, bilimler ile felsefenin ilişkisinin belirsizleşmesi ve bilimler lehinde tartının ağır basması, çok ciddi tehlikeler doğurur. Husserl için tehlike Bilimler'in krizinden başlar ve Avrupalılığın ruhunun tam kalbine sızır. Zehirlenen sadece epistemolojik disiplinler değil, insanlığın ortaya koyduğu tüm kültür ve değerlerdir.

Heidegger için tehlike, Dasein'ın en hakiki imkanlarından bazılarının bilimler tarafından örtülmesidir. Bu kriz, bilimlerin kendi temellerini soruşturma kapasitesine sahip olmamaları dolayısıyla, kendi temellerine ilişkin kriz ile birleşir ve insanlığa ikili bir tehdit yöneltir. Bu ikili tehdit, tekniğin dünya üzerinden egemenliği ile daha da perçinlenecektir.

Henry'e göre Husserl'in kehaneti gerçekleşmiş ve yaşamın çöküşü manasına gelen barbarlık egemenliğini kurmuştur. Çünkü bilimsel bakış açısının yani nesnelliğin ruhunun egemenliği, yaşamın gerilemesi manasına gelir. Bu durum; kültürün yüksek biçimlerinin ikinci plana atılması, entelektüellerin değil medyanın ve siyasilerin egemenliği, bilimin tahakkümü gibi tezahürlere yol açmış ve açmaktadır.

Bu üç tartışma biçiminin ortak sonucu olarak, bilimsel bakış açısının eriminin belirsizleşmesinin insana, insanı ve doğayı araştıran disiplinlere ve kültüre bazı olumsuz etkilerinin bulunduğu sonucu çıkarılabilir. Bu durumda belirli imkanların ikinci plana itilmesi, engellenmesi söz konusu olur. Bu durum insanlığın ve kültür projesinin bir sapması olarak görülebilir.

Sonuç olarak, bilimlerin gerçekliğin yapısına ilişkin en kapsamlı ve nihai bakış açısını sundukları iddiasının sorunlu olduğu gösterilmiştir. Çünkü bu bakış açısı, insana ve yaşama ilişkin en temel konuları dışarıda bırakmak zorundadır. Bu halde epistemolojiden hareketle oluşturulan realist ontolojilerin, gerçekliğin ve insana ilişkin en temel konuların kapsamlı kavranışını sun(a)mayacağı vurgulanmalıdır.

Çalışmamızın üç önemli sonucu olduğu söylenebilir:

Çalışmamızın ilk sonucu, bilimsel bakış açısının sınırlarının belirsizleşmesinin; insanlık ve kültür için zararlı sonuçları olduğudur. Zira bu durumun insanın ve kültürün sanat, etik, din gibi bilimsel yöntemle sığmayacak çeşitli yönlerinin göz ardı edilmesine ve sonuç olarak insanın / kültürün bazı yönlerinin ve imkanlarının (belki de asıl zenginliğinin) yok sayılmasına yol açtığı görülmektedir.

Bu fakirleştirici ve dogmatik eğilimlerin, kültürün zenginliğini ve kökensel anlamını ıskalayacağı söylenebilir. Dahası böyle bir körleşme yaşama karşı duyarsızlaşma ile sonuçlanacağından, uygarlığın yıkıcı eğilimlerini ortaya çıkarması ya da bunları güçlendirmesi muhtemeldir.

Özellikle Henry'nin kültürel fakirleşmeye ilişkin analizleri bize göstermiştir ki; yozlaşma duygulanımların, kültürel ürünlerin ve insanın yapıp etmelerinin sahip olduğu zenginliğin ve çeşitliliğin daralmasına sebep olmaktadır. Bu daralış, bir çeşit tektipleşme ve yaşamsızlaştırılma süreci olarak görülebilir.

Burada söz konusu tektipleşme eleştirisinin, Husserl'in rasyonaliteyi 'thaumadzein'la başlayan bir evrensel kozmopolitizm olarak ele alan yaklaşımının devamı olarak okunması mümkündür. Husserl'in rasyonalitenin yanlış anlaşıldığı eleştirisi kabul edilsin ya da edilmesin, günümüzde evrensellik fikrinin ve kültürel zenginliğin kültüre katkısının göz ardı edilmiş olduğu açıktır.

Sosyal medya ve kitle iletişimi gibi yeni ve üretken araçların, günümüz kültüründe çeşitlilik ve zenginlik ile değil, tektipleşme ile sonuçlanmış olması, sağduyu için paradoksal görünebilir. Fakat biz tartışmamız bağlamında, bu araçların çoğunlukla yaşamın kendisini yadsıma ve kendisinden kaçma eğilimi ile ilişkilendikleri açıktır. Burada yine, yaşamın kendi araçlarının artık kendisinin gelişimine hizmet etmemesi fenomeni ile karşılaşıyoruz.

Sonuç olarak, Husserl ve Henry'nin eleştirileri bağlamında, nesnelleştirici ve yaşamsızlaştırıcı ideolojik – dogmatik eğilimlerin, kültürel zenginliğe zarar verdiği

söylenebilir. Bu zarar ve bu hastalığın nasıl sağaltılacağı, günümüz felsefesinin en önemli konularındandır.

Bilimsel görüşü giderek daha fazla karakterize eden ‘Teknik’in günümüz toplumunda giderek güçlenmesinin politik yönüne işaret edilmesi, tartışmamızın 20. Yüzyıldaki açılımlarından bir tanesini oluşturacaktır. Marcuse, tekniğin endüstriyel toplumda kazandığı politik yönü vurguladığı çalışması ‘Tek Boyutlu İnsan’da, doğanın teknolojik tahakkümünün insanın kendi türü tarafından tahakkümü ile sonuçlandığını ve özgürlük imkanının bu süreçle kısıtlandığını söyler. (1968, 323)

20. Yüzyıl felsefesinde, tekniğin bir tür iktidar teknolojisi / ideolojisi ile iç içe geçtiğini iddia eden pek çok eleştirel konum ortaya koyulur. Bu bağlamda Foucault’un biyo-iktidar eleştirisinin Heideggerci teknik eleştirisi ile benzerliği kimi düşünürlerce tartışılmıştır. Rayner, Heidegger ve Foucault’nun modern dünyada bireylerin ‘toplumu hakimiyeti altına alan teknolojik yapılar’ tarafından manipüle edildikleri fikrini paylaştıklarını söyler (2014, 250-251) ve biyo-politik yönetim ile teknolojik çerçeveleme (Ge-stell) kavramları arasındaki ilişkinin bazı bakımlardan tartışılabileceğini (2014, 272) iddia eder.

Kriz tartışmasını takip eden politik eleştirel çizgi aynı zamanda, Husserl’in (ve Heidegger’in)²⁸ kriz tasvirinin politik yönünün eksikliği eleştirisinin devamı olarak okunabilir. Bu eksiklikten hareket eden tartışma, politikanın ne olduğu, etik yönü ve yaşam için anlamını da yeniden soruşturma konusu kılar.

Ancak başka bir eleştirel yaklaşım, Heidegger’in metafizik eleştirisinin politik önemini teslim eder ya da en azından burada politika için bir hareket noktası bulur. Vattimo ve Zabala, 20. Yüzyılda felsefeyi ‘bilimin güvenli patikasına’ sokmak isteyen bazı analitik ve realist felsefi düşünürlerin (J. Searl gibi), metafiziğin otoriter eğilimlerini sürdürdüğünü ve neo-liberal politikalara hizmet ettiğini savunur. (2012, 31) Yazarlar Hermeneutik Komünizm isimli çalışmalarında, realizmin olgusalcı ve bilimselci yaklaşımının aksine; hermeneutik aracılığıyla hakikate ilişkin çok sesliliği koruyabilecek, krizleri dönüşümler için potansiyel olarak ele alacak, metafizik gelenekle eleştirel mesafeyi koruyabilecek bir politik yaklaşımın geliştirilebileceğini iddia ederler.

²⁸ Heidegger söz konusu olduğunda, politik yönün eksikliğine ek olarak sorunlu politik eğilimlerin söz konusu olduğu iddia edilebilir.

Çalışmamızın ikinci sonucu, Husserl'in çalışmasının ve açtığı ufukun, Yaşam-dünyası'nın kavranmasında bilimsel bakış açısının ve felsefenin kendilerine özgü kapasite ve niteliklerinin ortaya koyulmasında fayda sağladığıdır. Bu fayda ikilidir; ilk bağlam bilimsel yöntemin kapasitesine ve sorunlarına yönelik felsefi katkının önemini ortaya koyar, ikinci bağlam ise felsefenin günümüzdeki önem ve rolüne yönelik bir perspektif sağlar.

Bilimsel bakış açısının sınırlarının ortaya koyulması, tartışmamız bağlamında felsefenin sınır ve olanaklarının ortaya koyulması ile atbaşı ilerler. Çünkü natüralizm, çoğunlukla felsefenin özerkliğini ve kendisine özgü yöntemlerini tartışma konusu kılar. Bu tartışma faydalı olmakla birlikte, yıkıcı eğilimlere karşı Felsefe'nin asli görev ve sorumlulukları ortaya koyulmalıdır.

Öte yandan Felsefe'nin bilimlerin bazı sorunlarına ve tartışmalarına özgün bakış açıları ve kapsamlı kritik konumlar sağlayabileceği göz ardı edilmemelidir. Günümüzde modern fizik, nöro-biyoloji gibi ileri bilimsel konuların araştırılması ve düşünülmesi için, bilimlerin de içerisinde oldukları paradigmaların kapsamlı kritiklerinin yapılması gereği ortaya çıkmıştır.

Örneğin Rosen, 'Kendiliğinden Evrilen Kozmos' çalışmasında, modern fiziğin bazı sorunlarını tartışmaya açar ve Einstein ve Einstein sonrası fiziğin, klasik Kartezyen modelin sınırında yer aldığını ancak bu modelin etkisinden tamamen kurtulamadığını (2020, 32), bu sebeple de üzerinde çalıştığı soruları çözecek kadar radikal olamadığını iddia eder. Araştırmacıya göre bu dönüşümün yarım kalmasından kaynaklanan bazı problemler aslında felsefidir ve ancak Merleau-Ponty ve Heidegger'in bazı yorumlarından hareket eden, uzay-zaman-özne ilişkisine dair diyalektik bir yaklaşımın geliştirilmesi ile çözülebilir. (Rosen, 2020, 64-65) Bu örnekte olduğu gibi, felsefe güncel bilimsel tartışmalar için yeni perspektifler sunabilir.

Çalışmamızın üçüncü sonucu; Yaşam-dünyası'nın bilimsel bakış açısının kavranmasının sınırları olduğu gibi, Yaşam-dünyası'nı bir nesne gibi karşısına alıp inceleyen her Felsefe'nin de bazı sınırlılıkları olduğudur. Bu sınırlılıklara, özellikle Husserl'in Kriz'e karşı çözüm önerisine getirilmiş eleştirilerin incelenmesi ve Heidegger ile Henry'nin özgün yaklaşımları ışığında işaret edilmiştir.

Gerek Heidegger gerek M. Henry, Husserlci fenomenolojinin transandantal özneye öncelik vermesinin bazı sorunlara yol açtığı kanısındadırlar. İlk düşünür için Husserlci aşkınlıktaki içkinlik formülasyonu aşkınlık yönünde, ikinci düşünür içinse içkinlik yönünde dönüştürülmelidir. Bu hamlelerin, teori – yaşam ilişkisinin doğuracağı sorunların aşılması çabası ile bağlantılı olduğu söylenebilir.

Bu çalışmada, temel bir **hipotez** olarak, Yaşam-dünyası'nın kavranmasında bilimsel bakış açısının sınırlılığına işaret etmek için Husserl'in geliştirdiği tezin; bilimsel dünya görüşünün tematize edilmesi, kaynaklarının ve sonuçlarının gösterilmesi için yararlı olduğu; ancak bu tezin önerdiği araçların bazı sorunlara yol açtığı ve bu sorunların önerilen tezin sınırlarını belirlediği kabul edilmişti.

Tartışmamız neticesinde, hipotezin doğruluğu ortaya koyulmuştur. Ayrıca tartışmamızın temel sorusu olan bilimsel bakış açısının sınırlılığına var olan araç ve imkanlar ölçüsünde işaret edilmiştir. Sonuç olarak, Husserl'in yaşam-dünyası analizinin, bilimsel dünya görüşünün konu edilmesi ve yıkıcı etkilerinin gösterilmesi için yararlı araçlar sunduğu ve verimli bir tartışma havzasını diğer düşünürlere sunduğu kabul edildi.

Son söz olarak, felsefe ve bilimlerin birbiri ile ilişkisinin hayati bir öneme sahip olduğu söylenebilir. Bundan da önemlisi, bu disiplinlerin kökensel anlamlarına cevap verebilmesidir. Bu disiplinlerin uygarlığımız içerisinde sağlıklı bir şekilde konumlandırılması ile hem entelektüel faaliyetin, hem de eylem ve Yaşam'ın rafine edilmesini ve her ikisinin de krizleri ile yüzleşilebilmesini umut edebiliriz:

"İnsan gözlerini ve kulaklarını açık tuttuğu, yüreğinin kilidini açtığı ve kendisini, derin düşünmeye ve mücadele etmeye, şekillendirmeye ve çalışmaya, yalvarmaya ve şükran duymaya teslim ettiği her yerde; kendisini zaten hep gizinden-çıkılmış-olana sokulmuş bulur. "
(Heidegger,1998,61)

KAYNAKÇA

- Aristoteles. 2015. **Metafizik**. 2.bs. çev. Y. Gurur Sev İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Barbaras, Renaud. 2012. The Essence of Life: Drive or Desire? **Michel Henry: The Affects of Thought**. ed. Jeffrey Hanson, & Michael R. Kelly London: Bloomsbury Studies in Continental Philosophy: 19-40
- Barret, William. 2008. Heidegger: Toplu Bakış. **Heidegger**. ed. H. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları: 41-76
- Bernet, Rudolf, Iso Kern, Eduard Marbach. 1993. **An Introduction to Husserlian Phenomenology**. Evanston: Northwestern University Press.
- Bortoft, Henri. 2012. **Taking Apperance Seriously: The Dynamic Way of Seeing in Goethe and European Thought**. Edinburgh: Floris Books.
- Bozga, Adina. 2009. **The Exasperating Gift of Singularity : Husserl, Levinas, Henry**. Bucharest: Zeta Books.
- Brague, Remi. 2007. Kendi Kendini Avrupalılaştırma Olarak Avrupa Kültürünün Tarihi. **Avrupa'nın Krizi : Fenomenolojik Sorun Olarak Avrupa'nın Dönüşümü**. ed. Önay Sözer, & Ali Vahit Turhan çev. Ömer Albayrak. Ankara: Dost Yayınları: 264-271
- Braidotti, Rosi. 2014. **İnsan Sonrası**. çev. Öznur Karakaş. İstanbul: Kolektif Kitap
- Buckley, R. P. 1992. **Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility**. Leuven: Springer-Science+Business Media, B.V.
- Bunnin, Nicholas, Jiyuan Yu. 2004. **The Blackwell Dictionary of Western Philosophy**. Oxford: Blackwell Publishing.
- Calcagno, Antonio. 2013. 'Reclaiming the Possibility of an Interior Human Culture? Michel Henry and *La Barbarie*'. **Journal of the British Society for Phenomenology**. s.44-3: 252-265.
- Camcı, Cihan. 2015. **Heidegger'de Zaman ve Varoluş**. Ankara: Bibliotech Yayınları.
- Carr, David. 1987. **Interpreting Husserl**. Dordrecht: Nijhoff Publishers.
- _____. 1974. **Phenomenology and the Problem of History**. Evanston: Northwestern University Press.
- Casement, William. 1988. Husserl and the Philosophy of History. **History and Theory**. s.27: 229-240.
- Çüçen, A. Kadir. 2017. **Bilgi Felsefesi**. 6.bs. İstanbul: Sentez Yayınları.
- _____. 2015. **Martin Heidegger : Varlık ve Zaman**. 5.bs. Bursa: Sentez Yayınları.

- Dastur, Françoise. 2019. **Ölümle Yüzleşmek: Felsefi Bir Soruşturma**. çev. Sinan Oruç. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Demirtaş, Mustafa. 2018. 'Jean Luc Nancy:Dünya, İle-Olmak ve Fark'. **Özgürleşme Siyasetinde Fark ve Olay**. İstanbul: Otonom Yayıncılık:117-131
- Derrida, Jacques. 2003. **The Problem of Genesis in Husserl's Philosophy**. çev. Marion Hobson. Chicago: The University of Chicago Press.
- Descartes, Rene. 2019. **Meditasyonlar: Metafizik Üzerine Düşünceler**. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Deveci, Cem. 1999. 'İsmi İnsan, Kendisi Kaygı Olsun' : Heidegger'de Kaygının Varlıkbilimsel Değeri. **Doğu Batı Düşünce Dergisi**. s.6: s. 63-82.
- Dodd, James. 2005. **Crisis and Reflection: An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences**. Kluwer Academic Publishers.
- Dorfman, Eran. 2009. History of The Lifeworld: From Husserl to Merleau-Ponty. **Philosophy Today**. c.3 s.53: 294-303.
- Drummond, John. J. 2007. **Historical Dictionary of Husserl's Philosophy**. The Scarecrow Press.
- _____. 2003. The Structure of Intentionality. **The New Husserl: A Critical Reader**. ed. D. Welton. Bloomington: Indiana University Press.
- Engelen, Eva Maria. 2010. Husserl, History and Consciousness. **Science and The Life-World: Essays on Husserl's Crisis of European Sciences**. ed. David Hyder, & Hans-Jörg Rheinberger. California: Stanford University Press: 136-149
- Farber, Marvin. 1999. Fenomenoloji. **Felsefe Tartışmaları**. çev. Deniz Kanıt 25. Kitap: 132-150.
- Feyerabend, Paul. 2013. **Bilimin Tiranlığı**. çev.B. Yıldırım. İstanbul: Sel Yayınları.
- Follesdal, Dagfinn. 2010. The Lebenswelt in Husserl. **Science and The Life-World: Essays on Husserl's Crisis of European Sciences**. ed. D. Hyder, & H.-J. Rheinberger. California: Stanford University Press: 27-46
- Frede, Dorothea. 1993. The Question of Being : Heidegger's Project. **Cambridge Companion to Heidegger**. ed. Charles B. Guignon. Cambridge: Cambridge University Press: 42-69
- Friedman, Michael. 2010. Science, History and Transcendental Subjectivity in Husserl's Crisis. **Science and The Life-World: Essays on Husserl's Crisis of European Sciences**. ed. D. Hyder, & H.-J. Rheinberger. California: Stanford University Press: 100-115
- Gabriel, Markus. 2018. **Dünyanın Neden Var Olmadığı Üzerine**. çev. V. Çorlu. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Gadamer, Hans-Georg. 2010. Yaşam-dünyası Bilimi. **Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi**. s.6: 296-309.
- Glazebrook, Trish. 2000. **Heidegger's Philosophy of Science**. New York: Fordham University Press.

- Gözkan, Hasan Bülent. 2018. Kant'tan Heidegger'e Varlığın Anlamı Meselesi. **Kant'ın Şemsiyesi**. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları: 134-155
- Greaves, Tom. 2010. **Starting with Heidegger**. New York: Continuum Books.
- Guignon, Charles B. 1993. **The Cambridge Companion to Heidegger**. ed. C. B. Guignon. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gutting, Gary. 2020. **İmkansız Düşünmek**. çev. Mukadder Erkan. Ankara: Fol Yayınları.
- Gülenç, Kurtul. 2010. Bilim, Düşünme ve Varlık : Heidegger'de Fenomenolojik Hermeneutik. **Cogito 'Heidegger: Varlığın Çobanı'**. s.64: 280-299.
- Hall, Harrison. 1993. Intentionality and world : Division I of Being and Time. **The Cambridge Companion to Heidegger**. ed. Charles B. Guignon. Cambridge: Cambridge University Press: 122-140
- Hanna, Robert. 2014. A Critical Notice of Dermot Moran, Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction. **International Journal of Philosophical Studies**. s.22: 752-770.
- Hanson, Jeffrey. 2012. Introduction. **Michel Henry: The Affects of Thought**. ed. Jeffrey Hanson, & Michael R. Kelly London: Bloomsbury Studies in Continental Philosophy: 1-19
- Hanson, J. 2008. Michel Henry's Critique of the Limits of Intuition. **Studia Phenomenologica IX: Michel Henry's Radical Phenomenology**. ed. C. Ciocan, Rolf Kühn, & Jad Hatem. Romanian Society for Phenomenology: 97-112
- Hanson, Jeffrey, Michael R. Kelly. 2013. Michel Henry and The Idea of Phenomenology: Immanence, Givenness and Reflection. **Michel Henry: The Affects of Thought**. ed. Jeffrey Hanson, & Michael R. Kelly. Bloomsbury: 62-86
- Harman, Graham. 2007. **Heidegger Explained: From Phenomenology to Thing**. Chicago: Open Court.
- Heidegger, Martin. 1998. Bilim ve Düşünüm. **Bilim Üzerine İki Ders**. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları: 13-44
- _____. 2004. Fenomenolojik Kökenler: Zaman Kavramının Tarihine Prolegomena. K. H. Ökten içinde, **Heidegger Kitabı**. çev. ve ed. Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Yayınları: 129-143
- _____. 1985. **History of the Concept of Time**. çev. Theodore Kisiel. Bloomington: Indiana University Press.
- _____. 2013. **Hümanizm Üzerine**. çev. Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- _____. 2017. Messkirch Anma Konuşması. **Heidegger: Teknoloji ve İnsanlığın Geleceği**. çev. ve ed. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınlar: 157-172
- _____. 2014. **Metafiziğe Giriş**. çev. Mesut Keskin. İstanbul: Avesta.
- _____. 2019. **Metafizik Nedir ?** 5.bs. çev. Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

- _____. 1998. **Tekniğe İlişkin Soruşturma**. 2.bs. Çev. Doğan Özlem. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- _____. 2019. **Teknik ve Dönüş & Özdeşlik ve Ayrım**. çev. Necati Aça. Ankara: Pharmakon.
- _____. 1988. **The Basic Problems of Phenomenology**. çev. Albert Hofstadter. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- _____. 2018. **Varlık ve Zaman**. 2.bs. çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Alfa Yayınları.
- _____. 1995. Yurdavariş / Hısımlara. **Defter Dergisi**. s.25: 18-31.
- _____. 2017. 'Düşünmek ne demektir?' **Düşüncenin Çağrısı**. ed. ve çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları: 47-68
- Heidegger, Martin, William J. Richardson. [09.09.2020]. 'Only a God Can Save Us': The Spiegel Interview (1966). <http://www.ditext.com/heidegger/interview.html> .
- Held, Klaus. 1984. Husserl's Phenomenological Method. **The New Husserl : A Critical Reader**. ed. Donn Welton. Bloomington: Indiana University Press: 32-64
- Henry, Michel 1996. **Barbarlık**. çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- _____. 1973. **The Essence of Manifestation**. çev. Girard Etzkorn. The Hague: Martinus Nijhoff.
- _____. 2008. **Material Phenomenology**. çev. Scott Davidson. New York: Fordham University Press.
- _____. 2009. **Seeing the Invisible**. çev. Scott Davidson. London: Continuum Press.
- _____. 2016. **Yaşam ve Felsefe: Söyleşiler**. çev. Melis Aktaş. İstanbul: MonoKL Yayınları.
- _____. 2016b. 'Material Phenomenology'. **Quiet Powers of the Possible: Interviews in Contemporary French Phenomenology**. ed. Dika, R. Tarek, Hackett, W. Chris. 2016. New York: Fordham University Press.
- Hoy, David Couzens. 1993. Heidegger and the Hermeneutic Turn. **Cambridge Companion to Heidegger**. ed. Charles B. Guignon. Cambridge: Cambridge University Press: 170-194
- Husserl, Edmund. 1994. **Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe**. çev. Ayça Sabuncuoğlu ve Önay Sözer İstanbul: Afa Yayınları.
- _____. 1960. **Cartesian Meditations : An Introduction to Phenomenology**. çev. Dorion Cairns. Springer-Science+Business Media, B.V.
- _____. 1960. Phenomenology. **Realism and Background of Phenomenology**. çev. C. V. Solomon. Ed. Roderick M. Chisholm. Glencoe: Free Press.
- _____. 2010. Fenomenoloji. **Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi**. s.6: 29-47.
- _____. 2015. **Fenomenoloji Üzerine Beş Ders**. çev. Harun Tepe. Ankara: Bilgesu Yayınları.

- _____. 1913. **Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy (Ideas I)**. çev. F. Kersten. Martinus Nijhoff Publishers.
- _____. 2010. Kartezyen mediyasyonlar: Fenomenolojiye bir giriş. **Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi**. s.6: 71-91.
- _____. 2014. **Kesin Bilim Olarak Felsefe**. çev. Abdullah Kaygı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- _____. 1978. **The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology**. çev. David Carr. Evanston: Northwestern University Press.
- _____. 1978. The Vienna Lecture. **The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology**. çev. David Carr. Evanston: Northwestern University Press.
- Hyder, David. 2010. Foucault, Cavailles and Husserl on the Historical Epistemology of the Sciences. **Science and The Life-World: Essays on Husserl's 'Crisis of European Sciences'**. ed. David Hyder, & Hans-Jörg Rheinberger. Stanford, California: Stanford University Press: 177-198
- Inwood, Michael 1999. **A Heidegger Dictionary**. Oxford: Blackwell Publishers.
- Kant, Immanuel. 2015. **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Türlü Metafizığe Prolegomena**. çev. İonna Kuçuradi ve Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kartal, Onur. 2017. **Başkasının Politikası : Husserl, Heidegger, Levinas**. İstanbul: İletişim Yayınları.
- _____. 2010. Krizin Fenomenolojisi, Fenomenolojinin Krizi. **Baykuş : Felsefe Yazıları Dergisi**. s.6: 159-182.
- Keller, Pierre. 1999. **Husserl and Heidegger On Human Experience**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Küçükcalp, Kasım. 2016. Heidegger ve Fenomenoloji. **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları**. ed. Ş. T. Duralı s.30: 361-374.
- _____. 2006. **Husserl**. ed. Kasım Küçükcalp İstanbul: Say Yayınları.
- _____. 2006. Husserl'in Felsefe Anlayışı ya da Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe. **Husserl** ed. Kasım Küçükcalp. İstanbul: Say Yayınları: 44-52
- Levinas, Emmanuel. 2010. Martin Heidegger ve Ontoloji. **Cogito Heidegger: Varlığın Çobanı**. s.64: 19-50.
- _____. 1998. **Entre Nous: On thnking of the Other**. çev. Michael B. Smith, & Barbara Harshav. New York: Colombia University Press.
- _____. 2016. **Husserl Fenomenolojisinde Görü Teorisi**. çev. Yağmur Ceylan Uslu. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Lewis, M., Staehler, T. 2019. **Fenomenoloji**. çev. Osman Baran Kaplan, Mehmet Demirhan, Mehmet Türkkan, Nur Şahankaya, & Mustafa Bozkurt Gürsoy. Ankara: Fol Yayınları.
- Lingis, A. F. 2017. Tekniğin Özü Üzerine. **Heidegger: Teknoloji ve İnsanın Geleceği** çev. ve ed. Ahmet. Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları: 111-126

- Lovitt, William. 2017. Heidegger ile Teknoloji Üzerine Bir Konuşma. **Heidegger: Teknoloji ve İnsanın Geleceği**. çev. ve ed. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları: 78-110
- Lupo, Joshua. 2016. The Affective Subject: Emmanuel Levinas and Michel Henry on the Role of Affect in the Constitution of Subjectivity. **Sophia**. s.56: 99-114.
- Marcuse, Herbert. 1968. **Tek Boyutlu İnsan**. çev. Seçkin Çağan. İstanbul: May Yayınları.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2017. **Algının Fenomenolojisi**. çev. Emine Sarıkartal, Eylem Hacımuratoğlu. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Mikics, David. 2019. **Jacques Derrida Kimdir: Entelektüel Bir Biyografi**. çev. Mustafa Bozkurt Gürsoy. Ankara: Fol Yayınları.
- Moran, Dermot. 2005. **Edmund Husserl : Founder of Phenomenology**. Cambridge: Polity.
- _____. 2012. **Husserl's Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction**. New York: Cambridge University Press.
- _____. 2000. **Introduction to Phenomenology**. London and New York: Routledge Press.
- _____. 2014, October. What Does Heidegger Mean by the Transcendence of Dasein? **International Journal of Philosophical Studies**. s.22: 491-514.
- Mounier, Emmanuel. 2019. **Varoluş Felsefelerine Giriş**. çev. Serdar Rifat Kırkoğlu. Ankara: Fol Yayınları.
- Mulhall, Stephen. 2005. **Heidegger and Being and Time** 2.bs. Abington: Routledge.
- _____. 2005. **Philosophy Guide to Heidegger and Being and Time** 2.bs. Oxon: Routledge.
- Natanson, Maurice. 1974. **Edmund Husserl : Philosopher of Infinite Tasks**. Evanston: Northwestern University Press.
- O'Sullivan, Michael. 2006. **Michel Henry: Incarnation, Barbarism and Belief: An Introduction to the Work of Michel Henry**. Bern: Peter Lang.
- Ökten, Kaan H. 2010. Giriş'e Giriş: Varlık ve Zaman'ın 'Giriş' Kısmı Hakkında Notlar. **Cogito 'Heidegger: Varlığın Çobanı'**. s.64: 89-105.
- _____. 2012. **Heidegger'e Giriş**. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- _____. 2019. **Varlık ve Zaman: Bir Okuma Rehberi**. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Özlem, Doğan. 1998. Giriş: Heidegger ve Teknik. M. Heidegger **Tekniğe İlişkin Soruşturma**. İstanbul: Paradigma Yayınları:9-42
- Palmer, Richard. E. 1969. **Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer**. Evanston: Northwestern University Press.
- Platon. 2020. **Devlet**. çev. S. Eyüboğlu, & F. Eroğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Polt, Richard F. 1999. **Heidegger, An Introduction**. New York: Cornell University Press.

- Rayner, Timothy. 2014. Biyo-iktidar ve Teknoloji. **Heidegger Paris'te.** çev. Özgül Ekinci ve Gülten Silindir. ed. Sadık Erol Er. İstanbul: Otonom Yayınları: 249-272
- Rosen, Steven M. 2020. **Kendiliğinden Evrilen Kozmos: Doğanın Çeşitlilikte Birliğine Fenomenolojik Bir Yaklaşım.** İstanbul: Alfa Bilim.
- Richir, Marc. 2007. Avrupa'nın Krizi Karşısında Avrupa'nın Durumu. **Avrupa'nın Krizi: Fenomenolojik Sorun Olarak Avrupa'nın Dönüşümü** çev. Ömer Albayrak. ed. Önay Sözer, Ali Vahit Turhan. Ankara: Dost Kitabevi: 101-115
- Ricoeur, Paul. 1998. **Hermeneutics and the Human Sciences.** çev. John B. Thompson, ed. John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1967. **Husserl : An Analysis of His Phenomenology.** Evanston: Northwestern University Press.
- Ruin, Hans. 2017. Heidegger'in Uzun Soluklu Meselesi: Teknoloji. **Heidegger: Teknoloji ve İnsanın Geleceği** çev. ve ed. A. Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları: 55-72
- Russell, Matheson. 2006. **Husserl : A Guide for the Perplexed.** Continuum.
- Sartre, Jean Paul. 2018. **Ego'nun Aşkınlığı** 2.bs. çev. Serdar Rifat Kırkoğlu. İstanbul: Hil Yayın.
- _____. 2014. **Varlık ve Hiçlik** 8.bs. çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Sebbah, François David 2012. **Testing the Limit : Derrida, Henry, Levinas and the Phenomenological Tradition.** çev. S. Barker. California: Stanford University Press.
- Seyler, Frederic. 2013. Is Radical Phenomenology Too Radical? Paradoxes of Michel Henry's Phenomenology of Life. **The Journal of Speculative Philosophy.** s.27: 277-286.
- Smith, David Woodruff. 2019. **Husserl.** çev. Seçim Bayazit. İstanbul: Alfa Basım Yayın.
- Sophia, Lupo J. 2017. The Affective Subject: Emmanuel Levinas and Michel Henry on the Role of Affect in the Constitution of Subjectivity. **Springer Netherlands.** s.56: 1-22.
- Soykan, Ömer Naci. 2007. Kimlik Versus Kişilik. **Avrupa'nın Krizi : Fenomenolojik Sorun Olarak Avrupa'nın Dönüşümü.** ed. Önay Sözer, Ali Vahit Turhan Ankara: Dost Yayınları: 285-292
- Soysal, Ahmet. 2007. Kriz ve Barbarlık : Edmund Husserl ve Michel Henry. **Avrupa'nın Krizi : Fenomenolojik Sorun Olarak Avrupa'nın Dönüşümü.** ed. Önay Sözer, Ali Vahit Turhan. Ankara: Dost Kitabevi:74-85
- Sözer, Önay. 1994. Giriş. E. Husserl. **Avrupa İnsanlığı'nın Krizi ve Felsefe.** İstanbul: Afa Yayınları: 7-24
- Spiegelberg, Herbert. 2021. **Fenomenolojik Hareket: Tarihsel Bir Giriş.** 1.bs. çev. Seçim Bayazit. İstanbul: Pinhan Yayınları.

- Staudigl, Michael. 2012. From the 'metaphysics of the individual' to the critique of society: on the practical significance of Michel Henry's phenomenology of life. **Continental Philosophy Review**. s.45:339-361.
- Stoljar, Daniel. [17.01.2021]. 'Physicalism': The Stanford Encyclopedia of Philosophy (2017). <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/physicalism/>
- Şan, Emre. 2017. Fenomenolojik Bir Sorun Olarak Kriz : Husserl ve Heidegger. **Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi** s.8:238-263.
- _____. 2017. Sunuş: Fransız Fenomenoloji Hareketi. **Çağdaş Fransız Felsefesi ve Fenomenoloji Hareketi**. İstanbul: Pinhan Yayıncılık: 7-32
- Taminiaux, Jacques. 2004. **The Metamorphoses of Phenomenological Reduction**. Milwaukee: Marquette University Press.
- Uygur, Nermi. 1998. **Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i sorunu** 3. bs. İstanbul: Cogito Yayınları.
- Vattimo, Gianni; Santiago Zabala. 2012. **Hermeneutik Komünizm: Heidegger'den Marx'a**. çev. Erhan Kuçlu. İstanbul: MonoKL Yayınları.
- Waldenfels, Bernhard. 2010. **Fenomenolojiye Giriş**. çev. M. Keskin. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Welton, Donn. 2000. **The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology**. Bloomington: Indiana University Press.
- West, David. 1998. **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş : Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya**. çev. A. Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Wittgenstein, Ludwig. 2017. **Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer**. çev. Doğan Şahiner. İstanbul: Metis Yayınları.
- Zahavi, Dan. 2020. **Fenomenoloji: İlk Temeller**. çev. Seçim Bayazit. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- _____. 2018. **Husserl'in Fenomenolojisi**. çev. Seçim Bayazit. İstanbul: Say Yayınları.
- _____. 1984. Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy. **The New Husserl Reader**. ed. Donn Welton. Bloomington: Indiana University Press: 233-254
- _____. 2017. The end of what? Phenomenology vs. speculative realism. **Phenomenology and Naturalism**. ed. R. Winkler Oxon: Routledge Taylor and Francis Group: 5-25
- _____. 1999. Michel Henry and the phenomenology of the invisible. **Continental Philosophy Review**. s.32: 223-240