



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 4, Cilt: 4, Sayı: 1

Haziran-2023

MAKALE BİLGİLERİ

Patočka Felsefesinde “Kriz” Düşüncesi Üzerine

On the Concept of “Crisis” in Patočka Philosophy

YAZAR

Hayyam CELİLZADE

Dr. hayyamcelilzade@gmail.com

Orcid: 0000-0001-7739-9388

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 10.05.2023

Makale Kabul Tarihi: 29.05.2023

Sayfa Aralığı: 165-183

ÖZET

Patočka ülkemizde çok bilinen bir filozof değil. Sadece iki kitabı Türkçeye tercüme edilmiş. Üzerine yazılmış makale sayısı da çok azdır. Bu çalışmamızla Türk akademisinde Patočka'nın daha iyi tanıtılmasına vesile olmayı amaçlıyoruz. Bu bağlamda onun felsefesinde önemli bir yer tutan kriz düşüncesini irdeleyeceğiz. Patočka'nın kriz düşüncesinin önemli bileşenleri olan *polemos*, *chorismos*, *sarsılmışların dayanışması* gibi kavramları mercek altına alarak bu kavramlarda ifade edilen fikirleri yakalamaya çalışacağız. Elbette Patočka'nın öncüsü ve etkilendiği kişi Husserl'e değinmeden geçmemiz imkânsızdır. Husserl hem kriz düşüncesi bağlamında hem de genel olarak fenomenolojinin kurucu şahsı olduğu için Patočka'nın görüşlerini etkiler. Çalışmamızda Patočka'nın etkilendiği bir diğer isim Heidegger üzerinde de durmamız icap eder. Husserl'in işaret ettiği kriz, Heidegger'in çalışmalarıyla birlikte anlam değişir. Husserl'in işaret ettiği krizin mahiyetinin ne olduğu, Heidegger'le birlikte bu krizin nasıl bir mahiyet değiştiği çalışmamızda üzerinde duracağımız konulardan olacaktır. Patočka'nın felsefesinde krizin nasıl tanımlandığı ve onun kriz düşüncesinin Husserl ve Heidegger'den hangi açılardan farklı olduğunu irdeleyen çalışmamız, Patočka'nın temel kavramlarının yorumlamasını sunacaktır. Bu çalışmanın Patočka ilgili çalışmalar alanındaki boşluğu doldurmaya katkıda bulunacağını temenni ediyoruz.

Anahtar kelimeler: Kriz, Polemos, Khorismos, Sarsılmışların Dayanışması, Epokhe, Fenomenoloji.

ABSTRACT

Patočka is not a well-known philosopher in our country. Only two of his books have been translated into Turkish. Very few articles have been written on Patočka. With this work, we aim to contribute to the Patočka studies in Turkish. In this context, we will examine the idea of crisis, which has an important place in his philosophy. We will try to understand the ideas expressed in these concepts by focusing on the concepts such as *polemos*, *chorismos*, *solidarity of the shaken*, which are important components of Patočka's "concept of crisis". Of course, it is impossible to overlook without mentioning Husserl. Patočka influenced by Husserl's views both in the context of crisis thought and also as the founding figure of phenomenology in general. In our study, we will also discuss also dwell on Heidegger, another name Patočka was influenced by. Our study, which examines how crisis is defined in Patočka's philosophy and how his concept of crisis differs from Husserl and Heidegger. We hope that this study will contribute to filling the gap in the field of related studies.

Keywords: Crisis, Polemos, Khorismos, Solidarity Of The Shaken, Epokhe, Phenomenology.

GİRİŞ

Çağdaş Batı fikriyatına baktığımız zaman, “bir şeylerin yanlış gittiğini” söyleyen ilk filozofun Nietzsche olduğunu görürüz. İlk içinde yaşadığı çağa egemen olan ve en açık ifadesini ‘dekadans’ta, yani çöküşte bulan XIX. yüzyıla ilişkin bir eleştiri; bu eleştiri aslında yaşamı göz ardı eden, yaşama hayır diyen ve kozmosun “doğal değerini”, akışını, oluşunu gör(e)meyen her türlü anlayışa yöneltilmiş bir eleştiridir (Akdeniz: 2013, 113). Nietzsche batı fikriyatındaki teorik çöküş Avrupa insanının hayatına da yansıdığı içindir ki iyinin ve kötünün ötesinde bir ahlak arayışına girer. Nietzsche’nin ölümünden sonra fikriyat sahnesine çıkan Husserl, Nietzsche’nin işaret ettiği dekadansın somut olarak yaşandığına şahit olmalı ki, matematik çalışmalarına ara vererek felsefe alanına geçiş yapar ve kanaatimce Husserl, Nietzsche’nin dekadans dediği şeyi, “kriz” olarak adlandırır. Ayrıca her ne kadar Husserl açık bir şekilde kriz kavramını *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe* metninde ele alıyorsa da aslında onun kesin bilim olarak felsefe projesi felsefenin içinde bulunduğunu düşündüğü krizi aşma teşebbüsü olarak telakki edilebilir. Husserl’e göre batı fikriyatındaki teorik kriz, Avrupa idesine de yansıdığı için, Avrupa insanı gündelik hayatında somut şekilde krizi tecrübe eder. Husserl, *Kriz*’de, sadece doğa bilimlerinde krizin olduğunu haber vermez, kültürel hayatın bütün anlamında krizin mevcut olduğunu bildirir (Moran: 2012, 5). Husserl açısından gündelik hayat ve bilimler kaynağını bilimsel düşünmenin vuku bulduğu ufuk olarak tanımlanan (Zelić: 2008, 417) yaşam-dünyası’ndan alır. Yaşam-dünyası her zaman bilimden önce de insanlık için hep mevcuttu (Husserl: 1970, 123). Yani Husserl’e göre teorik olan bilim ve pratik olan hayat, meselelerinin teorik şekilde ele alınması gereken yaşam-dünyası’ndan neşet eder. Bu sebeple hem bilimlerde hem de Avrupalı insanın hayatında görünen krizin aşılması için “kriz” teorik şekilde ele alınmalı ve bu soruna teorik düzeyde çözüm getirilmelidir. Filozofun teorik teşebbüsü ve (...) *theorianın* görevi, sonsuz kadar teorik bilgi üzerinde teorik bilgi inşa etmektir (Husserl: 1970, 286). Husserl’in krizi teorik düzeyde çözme teşebbüsü 2. Dünya Savaşı öncesi özellikle Heidegger’i etkiler. Ancak Heidegger, yaşam-dünyası’nın teorik düzeyde ele alınamayacağı üzerinde durur. Zira ona göre yaşam-dünyası gündelik hayatta kendisini formüllerde, mantıksal kiplerde, kavramlarda değil, yaşanılarda, yaşanmışlıkta gösterir. Yaşam-dünyası Husserl’ci kavramlarla ifade etmek gerekirse, bütün insani anlam ve

amaçlı eylemler için temeldir (Moran: 2012, 7). Heidegger krizi teorik alanda değil pratik alanda irdeler ama somut çözüm önerileri getir(e)mediği için -ki ileride Patočka, Husserl ve Heidegger düşüncesinde etik boyutun olmamasını eleştirdiği zaman göreceğimiz üzere- onun kriz sorununu ele alış minvali yarı teorik, yarı pratik mahiyette kalır. Fakat Heidegger'in bu bağlamdaki önemi krizin pratik mahiyette olmasına telmihte bulunmasından kaynaklanır. Nitekim kendisinden sonra gelen ve krizi düşüncesine mevzu edinen filozoflar, özellikle de Patočka, meseleyi teorik çerçeveden uzak kalarak, tamamen pratik düzeyde ele alır.

Her iki dünya savaşına ve soğuk savaşa şahit olmuş Patočka, Avrupa'daki krizin tamamen pratik mahiyette olduğunu ve yeni bir pratik paradigma ileri sürülerek bu krizin aşılabileceğini ileri sürer. Patočka'ya göre krizin sebebi savaş değil zira savaş, nötr bir alettir, pozitif sonuca ulaşma işlemi görür (Tava: 2016, 50). Ona göre Husserl ve Heidegger'in felsefelerinin etik boyutunun olmaması, krizi yanlış yorumlamalarına sebebiyet verir. Eylemin filozofu olan Patočka, krize çok farklı bir şekilde yaklaşarak, batı tarihinde krizin izini sürer. Tarihi, sosyolojiyi, psikolojiyi, antropolojiyi ve diğer bilimleri de krizin tespitinde ve aşılma sürecinde kullanan Patočka, savaşın fenomenolojisini, bizzat cephede savaşı tecrübe eden insanların bedenlerini üzerinden yapar.

Husserl'in Krizi: Krizsiz Felsefe

Husserl bilimlerdeki krizin özellikle de felsefedeki krizin aşılmasıyla birlikte Avrupa idesinin yeniden idealleştirilebileceğini ileri sürer. Bütün felsefe faaliyeti süresince felsefedeki bu krizin aşılmasına yönelik çalışmalar yapan Husserl, krizin kavramsal analizini *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe* metninde sunar. Husserl'e göre krizin çekirdeği, tam da yaşam-dünyası'nın, kendisinin "doğanın matematikselleştirilmesi" dediği şey içinde idealleştirilmiş bir evren yapısını altlamasıdır (substruction) (Richir: 2007, 105).

Ona göre kriz üçe ayrılır:

- a. Doğa ve insan bilimleri krizi
- b. Doğa bilimlerinin
- c. İnsan bilimlerinin krizi

1. Felsefenin krizi ve

2. Avrupa insanlığı ve kültürü krizi

Husserl'in 1911-1936 yılları arasında gördüğü kriz, bilimlerin krizi, psikolojinin krizi, kültürün krizi ve felsefenin kriziydi. Husserl'in *Kriz* metnini yazdığı zaman Avrupa'da Nazizm'in yükselişe geçtiğini göz önünde bulundurmamız gerekir. Almanya'da Nazilerin iktidara gelmeleriyle birlikte antisemitizm yükselişe geçti. Husserl'in *Kriz* metnini ve kriz düşüncesini değerlendirirken arka planda bu olayların göz önünde bulundurulması icap eder.

Bütün olumsuzluklara rağmen Husserl, bir Avrupa idesinden bahseder. Lakin Avrupa, Husserl ve Jaspers'in de belirtmek istedikleri gibi, en baştan bir düşünce olması ölçüsünde bir ütopyadır (Ricoeur: 2007, 317). Ona göre kurucu fenomen olarak "Avrupa ruhu" felsefededir. Felsefe her şeyin bilimi, her şeyse insanlıktır. Yani bunlar birbirine eşittir. O zaman karşımıza şöyle bir soru çıkar: Avrupa'nın ruhu nedir? Husserl Avrupa'yı felsefi bir kavram olarak ele aldığını ve Avrupa'nın ruhunun insanlığın ruhu olduğunu ifade eder. Avrupa insanlığının ruhsal telos'u sonsuzlukta yatar (Husserl: 1970, 275). Felsefenin amacı, Avrupa'yı araçsal olmayan akılcılık zemininde yeniden inşa etmektir. Ve felsefenin evrenselliği yakalaması için pratik değil teorik uğraşı gerekir. Ona göre Avrupa diye adlandırılan şey kuvvetlerin ittifakı değil teorik bir kavramdır ve (...) sonsuz rasyonel amaçlardan oluşan tarihsel teleoloji'dir (Akt. Soysal: 2007, 76) ve (...) Avrupa dünyası aklın fikirlerinden, yani felsefenin tininden doğmuştur (Akt. Soysal: 2007, 76).

Avrupa fikrinin soyutlanmasıyla, doğanın soyutlanması faaliyeti aynı anlama gelir. Bu da zikredilen durumu teorikleştirir ve Avrupa fikrini de sonsuz bir şey kılar. Husserl'e göre Avrupa fikri, evrensel bir kanunu ihtiva ettiği için Batı merkezîyetçilik olarak anlaşılmalıdır. Yani Avrupa'nın sonsuz telos'u Avrupa merkezîliğinin basit teorik yorumunun ötesine geçer. Zira fikir olarak Avrupa bir idealliktir, ortaya çıktığı yer batı olmasına rağmen hiçbir yere mahsus değil.

Avrupa fikri niçin doğallaştı? Bu soruya cevap verebilmemiz için 16. Yüzyıla gitmemiz icap eder. Descartes ve Galileo bu yüzyılda Batı fikriyatı açısından önemli olan iki isimdir. Descartes sadece nesnel akılcılığın modern idesinin kurucusu değil aynı zamanda onu genişleten aşkınsal motifin de kurucusudur (Husserl: 1970, 73). Kartezyenizm düşüncüyü "ben biliyorum"la" başlatan, Galileo'culuksa dünyanın merkeziliğini elinden alan gelenektir. Ve birincisi Tanrı'nın ikincisiyse dünyanın "iktidarını" elinden aldı. Kriz

olarak gözüken bu durum, zaman içerisinde Avrupa fikrini besler. Avrupalı insan, Kartezyenizm ve Galileo'culukla birlikte kendi özgürlüğünün bilincine varır ve bu bilince varma sürecinde tayin edici merciiyse Husserl'e göre *akılcılık* olur. Husserl krizden kaçınmak için akılcılık temelinden vazgeçmemek, Descartes'in başlattığı ama yarım bıraktığı işi doğru bir şekilde geliştirmek gerektiğini ısrarla savunur. Avrupa krizinin kökeninde yanlış yönlendirilmiş rasyonalizm olduğuna eminim (Husserl: 1970, 290). Ona göre akılcılık, fiziki nesnellikle ruhsal öznellik arasında bir buluşmadır. Ancak bu akılcılığın bizi götürdüğü yer, Husserl'e göre *irrasyonalizmdir*. Bu akıldışçılığın gelişmesinde -her ne kadar Husserl tarafından pozitif gösterilmeye çalışılsa da- Galileo'nun da rolü var. Nitekim Galileo inotantik yeniden inşanın tehlikeli örneklerinden biri olarak durmaktadır (Buckley: 1992, 43).

Husserl'e göre Kartezyenizm ve Galileo'culuğun nesnelciliği Avrupa'yı akıldışçılığa götürür. Bilimsel ve teknolojik icatlar; doğayı ve ruhu, nesneyi ve özneyi aynı şeylermiş gibi değerlendirerek bunları biçimselleştirerek matematikleştirir ve evrensel hakikatle irtibatlarını yok eder. Ve bu sebeple Husserl tam olarak formel matematiğin bilimsel uygulanmasının modernite kavramının değişimine nasıl etki ettiği sorunuyla ilgilenir (Moran: 2012, 44). Batı fikriyatında Descartes ve Galileo'yla başlayan düşünce süreci aklın doğallaşmasına yol açar. Husserl'e göre Avrupa'yı yıkıma götüren şey de aklın doğallaşmasından başka bir şey değil. Ve bilimlerin krizinin temelini de burada aramamız gerekir.

Tekniğin otoriterliği altında hayat bulan modernlikse yaşam-dünyası'nın top yekûn kaybına yol açar. Zira (...) doğa bilimciler tarafından sunulan dünya, gündelik hayatın dünyası değil, bir soyutlamadır (Buckley: 1992, 12). Husserl'in düşüncesinde yaşam-dünyası farklı şekillerde tanımlanmış olsa da genel anlamda, fiziki nesnellik ve ruhsal öznelğin bir arada olduğu yer olarak adlandırılabilir. Husserl'e göre akılcılık temelinden vazgeçilme sonucunda mantık diliyle idealleştirilmiş evren, yaşam-dünyası'nın yerine geçer. Hâlbuki hiçbir mantık kuralı, zihinsel yaşamın olgusalıklarına dair bir kural olmadığı gibi, yargı veya başka zihinsel deneyimlere yönelik bir kural da değil (Akt. Küçükkalp: 2006, 45). Bütün bilimsel varsayımlar yaşam-dünyası'nda şekillendiğinden dolayı pratik çıkarlarımız teorik faaliyetlerimizi önceler. Ancak Husserl bu durumun negasyonuna gider. Zira ona göre bu durum pratik olandan uzaklaşmak gerektiğini teyit eder. Ve Husserl, yaşam-dünyası'nın merkeziliğine dikkat çekmekle birlikte teorik

düzeyde kalma ve teorik düzeyde krizi çözme ısrarından vazgeçmez. (...) *theoria* (*universal science*) bütün praksislerin *epokhe*'si altında ve kapalı birlik içinde yükseler, kendi soyut varlığında insanlığa yeni bir yoldan hizmet eder (Husserl: 1970, 283).

Husserl'e göre bilim üçlü mekanizmaya sahiptir; *temellendirme*, *yer değiştirme* ve *tersine çevirme*. Temellendirme tecrübe dünyasını kesin cevherlerden kurulu ve sadece matematik denklemlerle dile getirilebilecek olan ideal alt yapıyla temellendirir. Galileo fiziğinin Aristo fiziğine yaptığı idealizasyon buna örnek gösterilebilir. Binaenaleyh yaşam-dünyası'na matematik alt yapıyla dokunmuş idelerin şekil verdiği söylenebilir. Nitekim bu modern praksisin vazgeçilmez şartı haline gelmiş durumdadır. Yani matematik dünya, yaşam-dünyası'nın yerini alır. Bu şekilde yer değiştirme zuhur etmiş olur. İdeler bir tanım halini aldığı için, ideal doğayla her gün tecrübe ettiğimiz doğa arasındaki irtibat sorunu halledilmiş olur. Son olarak da bu süreç mantıksal faaliyete dönüşür yani tersine çevrilir. Bu üçlü mekanizmanın ilki bilimsel, ikincisi felsefi ve üçüncüsüyse mantıksaldır. Husserl'e göre doğanın matematikleştirilmesi anlamı da öznelliğe kapatır ve insan yapay verilere göre anlamlandırma yapar. Nesnellikten uzak olan yapay ürünler de bizi fenomenal tecrübeyi yanlışlamaya ve şüpheciliğe götürür. Varsayım olan sadece dünyanın bilimsel hayali değil, bizzat dünyanın varoluşunun tecrübesidir. Dolayısıyla bilincin dünyayla kurduğu bütüncül irtibat parçalanır ve bu çatlak modern insanın ruhsal krizine yol açar.

Husserl'in işaret ettiği kriz şu şekilde özetlenebilir: (...) bilimsel ve teknolojik nesnelcilik, materyalizm ve uzmanlaşma, sıkıntı ve yozlaşmayla betimlenen bir kültüre, ruha ihtimam göstermeye ve hakikat içinde bir yaşama yüz çeviren bir varoluşa sürükler (Şan: 2015, 20). Dolayısıyla bilimsel yaklaşım yani akılcılık sezgideki inşa sürecini unutup dinamizmini kaybeder ve tam olarak kriz de burada zuhur eder. Bu yüzden Husserl'e göre bu imkânlar çoğulluğunun yerine bilimsel yaklaşımın kategorilerini yerleştiren doğal tutum, sezgideki kuruluşunu (*stiftung*) unutup canlılığını ve dinamizmini kaybeder (Şan: 2015, 20). Buradan çıkaracağımız sonuç şudur: Husserl'e göre aklın doğallaşması bilimlerin krizine yol açar. Bu krizden çıkış yolunu bize yine *Kriz* metni sunar. *Krisis*'in kalbi, mantıksal-eidetik kesinin üreticisi sayılan matematiksel idealleştirme işleminde oluşan anlamı "açıkta" yakalamasındadır (Richir: 2007, 106). Husserl'e göre yaşantıların mantığını anlamamız gerekir. Başka deyişle *erleibnis*'in

mantığını anlamamız gerektiğine dikkat çeken Husserl, zihinsel fenomenlerdeki a priori formlardan yola çıkarak *saf bilince* gidebileceğimizi söyler.

Heidegger'in Krizi: Anlamın Krizi

Kriz metni 1933-36 yıllarında, *Varlık ve Zaman*'sa 1925-26 yıllarında yazıldı. Ancak *Kesin Bilim Olarak Felsefe, Varlık ve Zaman*'dan önce yazılmıştı. Elbette *Varlık ve Zaman*'ın aynı zamanda kriz hakkında bir kitap olduğu çok belirgin değil (...) Aslında *Varlık ve Zaman*'ın tavrı, Husserl'in *Kriz* metnine esin vermiştir (Buckley: 1992, 157).

Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ının bir kriz fikrine telmihte bulunduğunu söylemek zor olmasa gerek. Zira *Varlık ve Zaman*, Varlığın unutulmuş krizini gözler önüne serer (Buckley: 1992, 157). Heidegger'in Varlığı düşünme yaklaşımının, kriz kavramı için önemli sonuçları oldu ve onun yaklaşımı bizi kendinde kriz kavramını yeniden düşünmeye davet etti (Buckley: 1992, 154). Zira Heidegger'in dehası (...) kuşkusuz Husserl'den daha iyi bir şekilde, krizin derinliğinin yalnızca belirtileri olan bilimlerde daha fazla etkili olduğunu anlamasındadır (Richir: 2007, 107).

Heidegger kendiliğin ne olduğu sorusuna; Varlık sorusunun benim olması ya da bu soruyu soruyor halde olmamdır diye cevap verir. Dolayısıyla ona göre bu sorunun cevabı ancak varoluşsal analitiktir. Bu analitiğin temel amacıysa, insana has olanı ifade eden, sahicilik veya otantiklik düşüncesidir. Yani Heidegger kendisini pratik ve teorik karşıtlığının karşısında konumlandırır. Heidegger'e göre otantiklik düşüncesine teorik yoldan değil *Dasein*'a mahsus olan imkânlar üzerinden gitmeliyiz. (...) *Dasein* verilmiş halin real imkân ve olgusalıklarını görür ve onları çözüm için takip eder (Buckley: 1992, 175). Eğer bu imkânlar üzerine odaklanamıyorsak o zaman imkânlar krizi ortaya çıkar. Heidegger'in nezdinde bizim dünyada varoluşumuz olgusalıktır ve o bu olgusalığı fırlatılmışlık olarak tanımlar. Olgusalılık ve fırlatılmışlıksa bizi *dünyada olmak* fikrine götürür. İmkânlar krizi dünyada olmanın imkânlarında vuku bulur ve aşılma süreci de yine bu imkânların farkına varmakla başlar. (...) *Dasein*, Varlık karşısında kendi imkânlarının farkına varması zamanı bu, sezme (*Vorlaufen*) adlandırılır. Bu kavram Heidegger tarafından genel olarak geleceğe otantik yaklaşım için kullanılır (Buckley: 1992, 174). Hâlihazırda zaten dünyada olduğum için kendimi dünyadan çekip alamam. Bunun içindir ki Heidegger pratik imkânlar üzerinden "kriz" sorununa çözüm getirilmesi gerektiği fikrindedir.

Heidegger'e göre, felsefenin başlangıcı nedir sorusuna, insanın varolma tarzından hareket edilerek cevap verilebilir. İnsanın varolma tarzlarından tümü *Dasein* yani insanın varoluşu anlamına gelir. Husserl bilincin *a priori* formlarını esas alarak aşkınsal felsefeyi kurduğu gibi Heidegger de *Dasein*'ı betimleyerek düşünceyi kuracağını söyler. *Dasein* bir nesne değil, olgusal olarak varolan ve bu varoluşunu anlayan, bir varlık anlayışı ortaya koyan, kendisi de bir varlık anlayışının içinde olan bir varolandır. Fakat onun varlık anlayışı kendisine saf olarak verilmez. Çünkü *Dasein*'ın varlık anlayışında bazı önyargılar bu imkânları bulanıklaştırır. Bu imkanların üzerindeki bulanıklığın giderilmesi gerekir. Ve bu da ancak eylemle mümkündür. İşte bu sebeple söz konusu olan kriz, anlamın değil eylemin krizidir.

Heidegger'e göre dünyada olmanın imkânlarını yok eden önyargılardır. Ve en bilinen önyargıysa, Kartezyen *res extensa* ve *res cogitans* ayrımıdır. Bu ayrımın ortaya çıkardığı bilgi teorisinin epistemolojik yorumlanması krizi ortaya çıkaran ve Varlığı unutturan bir teşebbüstür. Heidegger'e göre insan ve dünya arasındaki ilişkide bilgi teorisi önemli bir rol oynar ama sadece bilgi teorisi üzerinden hareket ederek dünya içinde olmanın imkânı açıklanamaz. Zira ona göre ben bir *ego* değilim daha ziyade kendi dünyamım ve dünya benim varoluşumun ayrılmaz bir hissesidir. Dolayısıyla ben, bilinç kutusunun içinde dünyadan ayrı olarak imkânlarımı hayal edemem. Ama bunun tam tersi olan pratik tutumu da felsefenin haricinde bir şeymiş gibi yorumlayamam. Heidegger'e göre teorik ve pratik ayrımı ve hiyerarşisi bozulabilir çünkü ben dünyayı faydalı bir varoluş olarak ve anlamla dolu şeyler dünyası olarak fehmederim zira bu dünya, başkalarıyla birlikte var olduğum bir *mitsein* dünyasıdır. Dolayısıyla Husserl'de anlamın krizi Heidegger'de eylemle iç içe olan anlamın krizine dönüşmüş olur.

Patočka'nın Krizi: Krizle Yol Almak

Patočka'nın felsefesinde kriz etik ve politik mahiyete bürünür. Patočka'yı diğer Husserl yorumcularından farklı kılan şey, yaşam-dünyası'nın (*Lebenswelt*'in) söz konusu boyutunu etik ve politika soruları ile birlikte düşünmesinden ileri gelir (Şan: 2015, 20). Bunun bir zaruretten kaynaklandığı düşünülebilir. Ahlak ve politika ikiliği, ahlakın politik gerçeklikten yabancılaşmasını kaçınılmaz hale getirmişti (...) Politika ile bütünleşememiş ahlaklı insan boşlukta durur ve zorunlu olduğu bir şeyi isteyerek yaptığı bir şeye çevirmesi gerekir (Koselleck: 2012, 22). Bu bağlamda Patočka, fenomenolojik

betimlemeyi temel etik ve politik bağlantılar üzerinden anlamaya/açıklamaya çalışır. Patočka'nın meseleye böyle yaklaşması, fenomenolojiye yeni kavramlar kazandırır. Bu kavramlardan en önemlisi felsefeyi mümkün kılan ilkel bakış açısı olan *polemos* (Ricoeur: 1996, xiii) (çatışma ve mücadele) kavramıdır. Hem ayırıcı hem de birleştirici olarak *polemos*'un fenomenolojik anlamı mevcuttur. Bu çatışmanın deneyimi, gecenin, gölgenin, karşı tarihin deneyimi, Patočka'ya göre tarihin anlamını ortaya çıkarır (Şan: 2015, 27). Patočka'nın *polemos* üzerinden anlattığı kalkınma, çöküş ve özgürlüğün imkânıdır. O, bütün bu imkânlar dikkate alınırsa -ki dikkat edersek hepsi eylemle irtibatlıdır- fenomenolojinin toplumsal örgütlenmeye yol açacağını söyler. *Polemos*'un önemi üzerine eğilmek, politik olana tepki vermek demektir (Učník: 2011, 201).

Patočka, kriz sorunu bağlamında, *Avrupa'nın son'u* ve *post-Avrupa* kavramları üzerinde durur. Patočka, Husserl'in Avrupa sonsuzdur fikrine karşı çıkar. Patočka için post-Avrupa kavramı kendi yaşadığı dönemde olmayan Avrupa'nın projesidir. Post-Avrupa, Avrupa rasyonalizminin temelinde bulunan ama üzerleri örtülen bazı yapıları ifşa etmemiz için bir fırsattır. Post-Avrupa durumu yeni bir oluşuma işaret etmez (Şan: 2015, 25). Patočka'nın yaptığı, Husserl'de olduğu gibi Avrupa'nın kökenine dair yeni bir incelemedir. Post-Avrupa, Avrupa'ya alternatif bir örgütlenme fikri değil, insanlığın yüzleşmesi gereken bir tarih sorgulamasıdır. Bu şekilde Patočka, Husserl'in yapmadığını yaparak tarihi fenomenolojinin konusu kılar. Tarihsel olana saplanıp kalmak (...) veya anakronik rönesans yoluyla felsefe bilimine ulaşmayı istemek, bütün bunlar umutsuz çabalardan öte bir yere götürmez" (Husserl: 2007, 71) diyen Husserl'in aksine Patočka, Avrupa'nın geçmişine bakmanın gelişmeler tarihini seyretmek olmadığını, geçmişle eleştirel irtibat kurmak olduğunu söyler. Ve Patočka'ya göre Avrupa'nın trajik momenti felsefenin konusu yapılmalıdır. Zira sürekli savaş halindeki Avrupa'yı anlamak için onun tarihine müracaat edilmesi gerekir. Patočka'ya göre sürekli savaş mekânsal olmayan bir durumdur. Avrupa tarihinin kökenini araştırmaya/soruşturmaya koyulan Patočka, Antik dönemin *polis* kavramını mercek altına alır. O *polis*'i idealize etmeye karşı çıkar ve *polis*'i teorik yol gösterici olarak ele almaktan yanadır.

Patočka'nın kriz düşüncesini anlamak için *epokhe* ve *yaşam-dünyası* kavramlarına ne anlam yüklediğine de bakılması gerekir. Fenomenolojinin temel kavramlarından olan *epokhe*'yi fenomenolojinin politize edilmesi için kullanan Patočka, cevheri bireysellik açıklamasına karşı çıkarak *politik eylem* kavramını geliştirir. Patočka *politik eylem*

düşüncesiyle birlikte komünizmin çöküşünden önce Avrupa'nın durumunu düşünen ilk filozoftur denebilir. Patočka'nın büyüklüğü, -komünizm'in çöküşünden önce- Avrupa'nın durumunu düşünmeye girişmesindedir (Richir: 2007, 110). Çift kutuplu dünyada ortaklıkları işaret eden Patočka uygarlığı, dünyanın esrarının haricine iter. Bu bağlamda Patočka'nın geri döndüğü ikinci tartışma *ruhuna ihtimam göstermedir. Ruha ihtimam gösterme* Avrupa'nın neşet ettiği embriyodur (Patočka: 2002, 89).

Onun *ruha ihtimam gösterme* fikri toplumsal hayattan bağımsız düşünülemez. Bunu görmek için *ruha ihtimam gösterme* fikrinin, Patočka'nın "77 bildirgesi"nde dile getirdiği insan hakları tezleriyle birlikte okunması gerekir. İnsanın özgürlüğü ve insan haklarının özü, *ruha ihtimam gösterme* fikrinin esasını teşkil eder. Çünkü bu hakları ihtiva eden paradigma *ruha ihtimam göstermeye* yol açar, veya aksi. *Ruha ihtimam gösterme*, bireysel mahiyete olmasına rağmen, sonuçları itibarıyla toplumsal ruhun "iyileşmesini" sağlar. Nitekim Patočka'nın kolektif varlığımıza ihtimam gösterme tezi de kurumlarla ilgili değildir. Özgürlüğün hamisi olarak politik kurumları görmemize rağmen Patočka bunun yanlış olduğunu ileri sürer. Patočka'nın düşüncesinde devlet, bireyin etik, politik sorunlarının nihai çözüm yeri değildir.

Ruh kendine doğuştan yabancılık duyduğu için kaygı yaşar. Elbette Patočka'nın böyle bir tezi savunmasının sebebi, Platon'un onun üzerindeki etkisidir. Platon'a göre ruh, bedene yabancı bir kaynaktan gelir. Ruha ihtimam gösterme fikrinin de böyle bir gerilim içinden zuhur ettiği söylenebilir. Dolayısıyla ruh, sadece dünyayla akraba değil, dünya dışı ilkelerle de akrabadır. Aslında Patočka'nın burada yaptığı şey, Heidegger'in *fırlatılmışlık* fikrini yorumlamaktan ibarettir. Dolayısıyla ruh ideal doğasını, eleştirel uzaklaşmadan yani *epokhe*'den alır. Eleştirel uzaklaşmanın Yunanca tanımıyla, *khrosimos*'tur ve aynı zamanda *aşknlık* demektir.

Khorismos dolaysız olarak verili olandan uzaklaşma kuvveti olarak ele alınabilir. (...) *khrosimos*'un gizeminin tecrübesi, insani özgürlüğün tecrübesidir (Manton: 2007, 471). İnsani özgürlüğün tecrübesiyse verili olanın anlamının sorunsallaştırılmasına yol açar. Eleştirel uzaklaşmaysa, dünyanın sorunsallaştırılmasıdır. Zira tecrübemiz bize, bütünü kendisini her seferinde tekil yönler arasında gösterdiğini söyler. Dünyanın parçalı olarak verilme durumu, insan için trajik durum ortaya çıkarır ve bu da bizi merkez dışına iter. Felsefe bu merkez dışılığı kendisine konu edinir ve bu sorunun aşılması için *khrosimos*

tecrübesini şart koşar. Zira bu tecrübe vasıtasıyla, insan görüldüğünden daha fazla kapasitede olduğunun, sırf materyal olmaktan, belirlenmiş bir şey olmaktan daha öte bir şey olduğunun farkına varır (Manton: 2007, 471).

Burada olan asıl mesele bu sorunsallaştırmanın *ruha ihtimam gösterme* olarak yorumlanmasıdır. Bunu yapabilmek için Patočka, felsefenin tarihsel ve etik kaygıya sahip olması gerektiğini söyler. Ancak bu yolla ruh kaygısı, ruhta bir tutarlılık oluşturabilir. *Ruha ihtimam gösterme* kendisini üç şekilde gösterir. Patočka'nın geliştirdiği *ruha ihtimam gösterme* kavramının üç derecesi var: onto-kozmolojik, politik ve varoluşsal (Manton: 2007, 472). Mevcut üzerinde genel bir proje olarak, devlet için yeni bir yaşam projesi olarak ve kendinde ruh olan şeyin açıklanması olarak. Bu da Kant'ın felsefesinde kabul ettiği üç büyük soruna karşılık gelir. Ne yapabiliriz, ne bilebiliriz ve ne umabiliriz? Yani Patočka'nın kriz düşüncesinde ontolojik, politik ve etik unsurlar var.

Patočka'nın *ruha ihtimam gösterme* kavramı üzerine yaptığı analizler bir diğer kavramın anlaşılmasında belirleyicidir. Bu kavram yukarıda kısmen değinilen *polemos*'tur. (...) kuvvetlerin *polemos*'u kişiliğimi, ferdiyetimi ve özgür sorumluluğumu inşa eder (Ullmann: 2011, 85). Patočka'ya göre Avrupa ruhunun evrenselliğini yakalamak için *polis*'in doğuşundaki *polemos* fikrini araştırmamız gerekir. Buna paralel olarak: *polemos* sadece toplumsal-doğal dünyada değil, aynı zamanda fenomenolojik düzeyde olduğu gibi tezahür eder (Ullmann, 2011: 84). Patočka, *polis*'i oluşturan şeyin zıtlıkların birliği olduğunun altını çizer. *Polemos* doğal durum değil, zira *polemos polis*'in özgürlüğünü de muhafaza etme teşebbüsünden ileri gelir. Yani *polis*, *polemos*'la birlikte *sarsılmışların dayanışmasına* dönüşür (*solidarity of the shaken*). Ancak burada *polis* kavramıyla irtibatlı olarak Patočka'nın dikkatimizi çektiği bir olgu paradoksal mahiyet sergiler. Zira *sarsılmışların dayanışması*'yla Yunan *polis*'leri İran'ı yenmiş olsalar da Roma *polis*'leri işgal etti. Roma'nın çöküşünü ise Helenizm izledi. Bununla birlikte Patočka her çöküşün Avrupa için yeni kazanımlara yol açtığı kanaatindedir. Zira metafiziğin kendisi, tikel tarihi durumdan, *polis*'in çöküşünden, Atina'nın çöküşünden doğmuştur (Patočka: 2002, 129).

Patočka'ya göre politik olan *polemos* toplumla alakalıdır ve insanların dünyanın polemik kuvvetine karşı çıkışlarında zuhur eder veya ortadan kaybolur. İnsanı dayanışmaya götüren şey, yabancılıktır. Polemik kuvvet, bütün toplumsal ve tarihsel irtibatlarda

tezahür eder yani bütün toplum şekilleri dünyanın polemik kuvvetine yanıt vermeye teşebbüs eder. Bu yanıtın *polis*'teki anlamı, özgür ve adil politik alandır. Dolayısıyla *polemos*, zıtlıkların ittifakında vuku bulur. *Polemos* Patočka'ya göre şeylere verilen naif anlamı sorgular ve fikirlerin çatışması sayesinde onları sorunsallaştırır. Hakiki politik katmansa, geçici duygusal uzlaşmalar temelinde yaşayamaz. *Polemos* yıkıcı bir işgalcinin tutkusu değil bir birlik fikridir: Bu birlikte karşılaşan muhalifler duygusal uzlaşmalar veya çıkarlar birliğinde değil verili anlamın sarsılmasında bir araya gelirler ve böylece insana yeni bir varlık anlamı atfederler (Şan: 2015, 30). Böylece insan, hem ruhuna hem de topluma başka bir şekilde bakmayı öğrenir. İşte bu Patočka'ya göre toplumun demokratik yapısının özgürleştirici gücüdür. Öyleyse demokrasinin şu an verili şey olduğu görüşü terk edilmelidir. Patočka'ya göre tarihi araştırmaya izm'li ilişkilerin sorgulanmasıyla başlanmalıdır ama bu sorgulama Husserl'ci anlamda akılcı öznellikten yola çıkılan sorgulama değildir. Zira bu sorgulama, politik alanda inşa edilen yaşam-dünyası'nın sonucudur. Ve sorgulamanın özü de bizatihi insan özgürlüğüyle irtibatlıdır. Sorgulama bir kriterin doğruluğu veya yanlışlığı üzerinde araştırma değil, bir tavidir ve kendimizin fiili mevcudiyeti üzerine bir düşünmedir. Ve bu düşünme faaliyeti Patočka'ya göre özgürlük *praxis*'idir. Özgürlük praxisi'nin insanı götüreceği yer ise kendi öz imkânları alanıdır.

Patočka'ya göre politika farklı bireylerin eylemde buldukları, farklılığın hâkim olduğu kamusal alan olmaktan çıkmıştır. Bu sebeple politik olan ve politik kurumlar arasındaki ilişkinin anlamı tekrar düşünülmelidir. Ona göre politika eylem ve söylem vasıtasıyla yurttaşların karşılıklı ilişkide bulunduğu bir çoğulluk boyutudur. Ama bu eylemin kendisi fenomenolojik bir tanımlanmaya ihtiyaç duyar. Ve Patočka söz konusu eylemi politik bir *epokhe* olarak tanımlar. Politik bir alan sadece belli bir *epokhe*'yle açılabilir. Politik *epokhe* bütün politik kurumların sorgulanmasını içerir. Eğer *polis*'in kendisi, bürokratik irade anlamında kurumsa, politik eylem olan *epokhe*, kurum ve eylem (politik) arasında gerilim ortaya çıkarmakla işe başlar. *Epokhe*'nin sorguladığı alan, politik kurumların meşruluğunu aldığı tarihi sabit anlam yapılarıdır. *Politik epokhe*'nin şartıysa bu tarihi sabit anlam yapılarını askıya almaktan ibarettir. (...) Avrupa ruhunun evrenselliği kendini teknik olarak hesaplanabilir ve yönetilebilir gerçeklikten koparabilmesi, onu *epokhe* ile paranteze alabilmesi ve insan varoluşunu sarsan olaylar karşısında bireyin etik durumuna

yönelmesi ile mümkündür (Şan: 2015, 26). Bu askıya alma eyleminin bizzat kendisi çatışmaya vesile olur.

Patočka'ya göre ruh ve *polis* arasındaki irtibat, insanın toplumsal yaşama katılmasının üç betimlemesini sergiler. Bu üç betimleme insanın üç varoluş hareketine denk gelir. Bunlardan birincisi *dünyaya kök salma* hareketidir. Dünyaya kök salma hareketinin gerçekleşmesi için insan, başkalarına bağımlıdır. Bunun sonucunda ortaya çıkan yaşam, evvel emirde toplumun sizi kabul etmesini şart koşar. Yani önce toplumun bizi kabul etmesi gerekir. İkincisiyse, yaşamın sürdürebilmesidir. Bu hareketin kendisi insanı kendisine yabancılaştırır. Zira yaşamı ihtiyaçların karşılanmasına adanmış insanı kendi yaşamına eleştirel mesafe koyabilmesinden alıkoyma ve bizi inotantikliğe götürür. Birinci hareket geçmiş, ikincisi şimdiye odaklıdır. Üçüncü hareketse imkân olarak varoluş hareketidir. Bu hareket Patočka'ya göre ancak etik imkânların açılmasıyla mümkün olabilir. Üçüncü harekette insan ölümü ve sonluluğuyla yüzleşerek sahibi olduğu tecrübeyi bizzat kendi tecrübesi olarak ortaya koyar. Yani bunu bir hakikat araştırmasına dönüştürür. Bu durum insana diğer iki varoluş hareketinin nihai hareketler olmadığını ve onların birer seçenek olduğunu hatırlatır. Üçüncü hareketteki etik düzen; sonluluğun bilincine varan yaşamı şart koşar. İnsan ilk iki harekette dünyayla kurduğu parçalı irtibatı askıya alabilir ve özgürlüğe doğru gidebilir. Üçüncü hareket dünyanın problematik olarak tezahür ettiği varoluş hareketidir. Buna Patočka *özgürlük deneyimi* ismini verir. Sorgulama ve sorumluluk ancak insanın içinde bizzat mevcut olduğu tecrübeye mümkün olur. Bunun farz ettiği şeyse Platon'un anlattığı yürüyüştür. Bu yürüyüş için dünyayı askıya almamız lazım. Dolayısıyla Husserl'deki zorluklara düşmemek için *epokhe*'yi üçüncü varoluş hareketi olarak kavramamız icap eder. Patočka'ya göre *epokhe*, özgürlük imkânı olarak ortaya çıkarsa faaliyete geçebilir. Bunun mümkün olabilmesi için üçüncü varoluş hareketinin onu imkân olarak ortaya çıkarması gerekir. İşte bu imkânın ortaya çıkışını Patočka *sarsılmışların dayanışması* teorisiyle açıklamaya çalışır. (...) zülüm görmüş muhaliflerin gündelik hayatlarına parlaklık katan bir büyü olarak kullanılan *sarsılmışların dayanışması* (Pithart: 2011, 159) kavramı aynı zaman Patočka felsefesinde politik öncesi konumdan fenomenolojik politik konuma sıçrayış olarak da tanımlanır. Sarsılma tecrübesi özneyi politik alana götürür ve bu tecrübenin örneği, savaştır. *Sarsılmışların dayanışması*, tarihin, hayatın ve ölümün ne olduğunu anlayabilenlerin dayanışmasıdır (Patočka: 1996, 134). *Sarsılmışların dayanışması*

kavramı üzerinden Patočka, Husserl'in askıya aldığı tarih fenomenini fenomenoloji gündemine yeniden taşır.

Sarsılmışların Dayanışması

Patočka (...) *mobilisation* tedbirlerine hayır diyebilme olarak tanımladığı *sarsılmışların dayanışmasını* (Akt. Staudigl: 2011, 151), savaş tecrübesi üzerinden ele alır. Patočka'ya göre cephe tecrübesinde tezahür eden esas tecrübe, özgürlük tecrübesidir. Zira cephedekiler kendilerini günlük yaşam bağlarından koparır ve absürt bir şekilde kendilerini karşı cephedeki askerlerle aynı durumda bulurlar. Ve onlar krizi tecrübe eder ve dayanışmaya girerler. Bu dayanışma her iki cephedeki askerler tarafından aynı delilik halinin farkına varılmasıdır. Böyle bir halde insanın kendisini feda etmekten de öte olan bir şey, insanın kendisini katletmek isteyen düşmanıya dayanışmaya girmesidir. Feda etme(k) ölme(k) anlamına gelmiyor, dahası, bir şey için acı çekmektir ve birlikte acı çekmektir, sarsılmışların dayanışmasında yaşamaktır (Pithart: 2011, 159). Patočka bu dayanışmaya, bu fedakârlığa *sarsılmışların dayanışması* ismini verir. Patočka'ya göre böyle tecrübe, varoluşsal bir tecrübedir. *Sarsılmışların dayanışması* fikrinde bir az paradoks var, zira bu toplum her zaman cephede yaşar. Cephede yaşayan anlamında *sarsılmışların dayanışması* literal mana verir. Ama bir de ontolojik anlama gelir ki, hayat her zaman sınırdadır yani ölümün farkına varılarak yaşanılır (Meacham: 2007, 354). Yani fiili olarak cephe tecrübesinde kendisini ifşa eden sarsılmışların dayanışması olgusu, bizi insanın varoluşsal kimliğine de içkindir. Zira insan hayatın sınırında onu ölümün beklediği ilkesinin bilincinde olarak yaşar.

Patočka'nın *polemos*'u cephe tecrübesi üzerinden yorumu, *polemos*'un tek taraflı değil, birleştirici (Patočka: 1996, 136) olduğunu gösterir. *Polemos*, agonistik vatandaşları ve hukuku birleştirir, böylece politik bir alan yaratır (Učnık: 2011, 201). Aslında bu bir grubun karşı gruba sulhu dayattığı bir yanılgı hali değildir. Bu kriz tecrübesinde evrenselleşen toplumsal bir olgunun betimlenmesidir ve bu olgu bizi ruhsal dirilişe ve politik şuurluluğa götürür. Dolayısıyla asıl savaşılmaması lazım gelen şey, savaşın ortaya çıkardığı nihilizm fikrinin bizzat kendisidir.

Patočka, uygarlık fikrinin kendisini var kılmasını *surcivilisation* diye adlandırır. *Surcivilisation* insanları araçsallaştırır ve uygarlığı var kılmak için insanları harekete geçirir. Ve buna da Patočka *mobilisation* der. Patočka *mobilisation* sürecinden

bahsederken bir paradoksa dikkat çeker. Çünkü *mobilisation* (seferberlik) iptal edilse bile, onun özü her zaman kalır ve toplumsal yaşama etki etmeye devam eder.

Cephe tecrübesini gece tecrübesi olarak tanımlayan Patočka, yaşam ve gece tecrübesinin, sarsılmanın vuku bulduğu yer olduğunu ifade eder. Bunun sebebiyse ona göre *solidity* değil, benzerlerin dayanışmasıdır. Burada ortak olan bir şey mevcuttur. Zira cephedekilerin bütününde bir ortaklık vardır. İnsanlar bu ortaklığın üzerinde temellendiği yapıyı paylaşır. Patočka'ya göre paylaşılan bu yapı, *solidity*'nin çatlamasıdır. Yani Patočka'nın dikkat çektiği şey, bir temelsizliktir. Cephedekilerin tecrübe ettiği şey, paylaşılan yapının kaybıdır. Bu durum Heidegger'i hatırlatır. Cephedekiler hiçlik tecrübesini yaşarlar ki bu da Heidegger'ci tabirle *havf*'tır. Sarsılmışlık tecrübesi böylece, yapısal olarak Martin Heidegger'in *Angst* fenomenine benzer (Pithart: 2011, 160). *Havf*, savaş zamanlarında politik bir grubun ortak tecrübesidir. Bireysel ölüm kaygımız bizi *surcivilasiton*'un yok olması korkusuna götürür. Ama bu kaygıyla toplum olarak yüzleşmemiz gerekir. Patočka'nın yeni bir anlamın doğuşu dediği şey de işte budur. Zira dayanışma bize yeni bir anlam sunar. Anlatılanların, filozofun idealize ettiği Yunan *polis*'iyle (Ricoeur: 1996, xiii) yani Antik Yunan'la irtibatına gelinecek olursa: Patočka'ya göre mitsel bir dünyadan *polis*'in kendisine geçiş ve *polis*'in kuruluşu, mitsel anlamı sarsar; mitler çatlar ve mitin sağladığı ortaklık fikri kaybolur. Bu da tarihin, felsefenin ve politikanın başlangıcına vesile olur. Bu anlamda yaşadığımız çağ, Antik Yunan'la paralellik göstermesine rağmen, (...) modern insanlık Antik Yunan çağının geometrik anlayışı üzerinde değil, mesafe ve güvensizlik mahiyetine sahip Hıristiyan modu üzerindedir (Patočka: 1996, 70). İşte önemli olan da bu mesafe ve güvensizlik duygularını "çatlatmaktır" ki bunu etik eylem yani politik mahiyetteki *polemos* yapabilir. Zira *polis*'i *polis* yapan şey, yani genel olarak toplumu toplum yapan şey, *polemos*'tur. *Polemos* ayrılığı değil birleşmeyi müjdeler. Küçük ya da büyük her ilerlemenin, kendi krizi vardır (Molinari: 2009, 217-218). Nitekim Patočka'ya göre her çatışma birlik olarak geri döner. Sonuç olarak Patočka, tehlikeli olsa bile varoluşa anlam veren direnişi kavramsallaştırmanın bir yolunu sunar.

SONUÇ

Patočka'nın ölümünden kırk yıl sonra, merkezi batıda olan ama bizlerin de algıladığı kriz teorik mi pratik midir? Başka şekilde sorulacak olursa kriz teorik olarak mı yoksa pratik olarak mı ele alınmalıdır? Soğuk Savaş'tan sonra "tarihin sonu", "medeniyetler çatışması", vs. gibi tezlerin ortaya koyulması, kriz meselesinin teorik düzeyde ele alınabileceğinin işaretleri oldu. Ancak "11 Eylül" olayından sonra krizin teorik paradigmadan pratik paradigmaya dönüştüğüne şahit olduk.

Muhtemeldir ki kimse kriz döneminde yaşadığımız gerçeğine itiraz etmez. Patočka'nın da belirttiği üzere insanlık akılcılık ve teknoloji bakımından altın çağını yaşamasına rağmen, etik alanda hızla gerilemektedir. Patočka'nın analizine göre, modern çağın krizi, bilginin teknolojikleşme süresinin büyümesiydi ki, gerçekliğin soyut kontrolünü kurmayı amaçladı (Tava: 2016, 40). Bu soyut kontrol mekanizmasının bilgiyle ilgili sorunu yoktur, etikle ilgili sorunu mevcuttur. Yani Patočka'nın doğru bir şekilde tespit ettiği üzere çağdaş insan bilginin değil eylemin krizini yaşar.

Çalışmamızda ele aldığımız Husserl, Heidegger ve Patočka krizi düşüncelerine mevzu edinmiş filozoflardır. Üzerimize düşen görev tarihsel olguları ve filozofların bu olguları yorumlayış biçimlerini dikkate alarak karşılaşılan krize/krizlere çözüm önerebilmektir. Unutmamalıdır ki, ideoloji, programlar, düşünceler, kavramlar ve anlayışlar gelir ve gider; İnsanlık İdesi ise kalır (Patočka: 2007, 96).

KAYNAKÇA

Akdeniz, Emrah. "Nietzsche'de Dekadans Ve Kültür Eleştirisi Olarak Trajik Bilgelik", *FLSF* 15, (2013), 111-126.

Buckley, R. Philip. *Husserl, Heidegger And The Crisis Of Philosophical Responsibility*, Dordrecht: Springer, 1992.

Husserl, Edmund. "The Vienna Lecture". *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. trans. by: David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

Husserl, Edmund. *Kesin Bilim Olarak Felsefe*. ter: Abdullah Kaygı, Ankara: TFK Yayınları, 2007.

Husserl, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. trans. by: David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

Koselleck, Reinhart. *Kavramlar Tarihi*. ter: Atilla Dirim, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

Koselleck, Reinhart. *Kritik ve Kriz*. ter: Eylem Yolsal Murteza. İstanbul: Otonom Yayınları, 2012.

Küçükalp, Kasım. *Husserl*. İstanbul: Say Yayınları, 2006.

Leufer, Daniel. "War by Other Means: Jan Patočka on the Twentieth Century's Struggle against Total Mobilization". *The Great War and Phenomenology*. Leuven: KU, 2014.

Manton, Eric. "Patočka On Ideology And The Politics Of Human Freedom", *Studia Phænomenologica* VII (2007), 465-474.

Mattei, Jean-Francois. "Avrupa'nın Ruhü". *Avrupa'nın Krizi*. haz: Önay Sözer, Ali Vahit Turhan, Ankara: Dost Kitabevi, 2007.

Meacham, Darian. "The Body At The Front", *Studia Phænomenologica* VII (2007), 353-376.

Moran, Dermot. *Husserl's Crisis Of The European Sciences And Transcendental Phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Patočka, Jan. "Ideology And Life In The Idea". *Studia Phænomenologica* VII (2007), 89-96.

Patočka, Jan. *Heretical Essays In The Philosophy Of History*. trans. By: Erazim Kohak, Illinois: Open Court Chicago and La Salle, 1996.

Patočka, Jan. *Plato And Europe*. trans. By Petr Lom. California: Stanford University Press, 2002.

Paul Ricoeur, "Avrupalılaşıma Ve Dönüşüm", *Avrupa'nın Krizi*, haz: Önay Sözer, Ali Vahit Turhan, Dost Kitabevi, Ankara 2007.

Pithart, Petr. “Questioning as a Prerequisite for a Meaningful Protest”, Ivan Chvatík, Erika Abrams. *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*. Dordrecht: Springer, 2012.

Richir, Marc. “Avrupa’nın Krizi Karşısında Fenomenolojinin Durumu”, *Avrupa’nın Krizi*, haz: Önay Sözer, Ali Vahit Turhan. Ankara: Dost Kitabevi, 2007.

Ricoeur, Paul. “Preface”. Jan Patočka, *Heretical Essays In The Philosophy Of History*. trans. by: Erazim Kohak, Illinois: Open Court Chicago and La Salle, 1996.

Soysal, Ahmet. “Kriz ve Barbarlık: Edmund Husserl ve Michel Henry”. *Avrupa’nın Krizi*, haz: Önay Sözer, Ali Vahit Turhan. Ankara: Dost Kitabevi, 2007.

Staudigl, Michael. “Destructed Meaning, Withheld World, Shattered “We” On Violence from the Viewpoint of Jan Patočka’s “A-subjective Phenomenology”. Ivan Chvatík, Erika Abrams. *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*. Dordrecht: Springer, 2012.

Şan, Emre. “Demokrasi Ve Kriz Deneyimi”, *Ethos* 8/2, (2015), 17-32.

Tava, Francesco. *The Risk of Freedom, Ethics, Phenomenology and Politics in Jan Patočka*. trans. by: Jane Ledlie. New York: Rowman and Littlefield, 2016.

Učník, Ľubica. “Patočka on Techno-Power and the Sacrificial Victim (Obět’)”. Ivan Chvatík, Erika Abrams. *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*. Dordrecht: Springer, 2012.

Ullmann, Tamás. “Negative Platonism and the Appearance-Problem”. Ivan Chvatík, Erika Abrams. *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*. Dordrecht: Springer, 2012.

Zelić, T. “On the Phenomenology of the Life-World”, *Synthesis Philosophica* 2/46, (2008), 413–426.