


Fenomenoloji Transandantal Olmak Zorunda mı? Must Phenomenology be Transcendental?

Eylem Hacımuratoğlu¹ 

¹Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye

Sorumlu yazar /

Corresponding author : Eylem Hacımuratoğlu

E-posta / E-mail : eylem.hacimuratoglu@msgsu.edu.tr

ÖZ

Fenomenolojik hareket içinden fenomenolojinin transandantal niteliğine yöneltilen eleştirilerin bir örneğini yakın zamanda Claude Romano sunar. Makalede Romano'nun eleştirisinin neden isabetli olmadığı tartışılacaktır. Birinci başlık, Husserlci fenomenolojinin başlangıçtaki Kartezyen karakterinin ve transandantal dönüşümünün, şüphecilik ciddiye alınmasından kaynaklandığına dair iddiaya ayrılmıştır. Romano, Husserl'i transandantal fenomenolojiye götüren şeyin, felsefenin görevinin şüphecilik karşısında bilimlere temellendirmek olduğunu düşünmesi ve evrensel bir şüpheden hareketle bilinç ile gerçeklik arasında indirgenemez bir ontolojik ayırım varsayması olduğunu ileri sürer. Oysa Romano'ya göre fenomenolojiyi transandantal bir felsefe olmaya zorlayan bu gerekçeler reddedilebilir. Zaten transandantal bir fenomenoloji olanaklı da değildir; çünkü transandantal kuruluş fikri, bilinç ve gerçeklik arasında varsayılan ikinci ontolojik ayırmayla ve fenomenolojinin gerçekliğe olduğu haliyle doğrudan erişime izin vermesiyle bağdaşmaz görünür. İkinci başlıkta, bağdaşmaz görünen bu tezlerin, korelasyonun kendisinin bilinç ve dünyaya önceliğini, bedenli bilinçle dünyanın kökenindeki olgusal etkileşimini, zamansal ve çağrışımsal sentezler boyunca anlamın genetik kuruluşunu hesaba kattığımızda transandantal bir fenomenolojiyi nasıl birlikte olanaklı kıldığı gösterilecektir. Üçüncü başlık, Romano'nun transandantal fenomenoloji eleştirisinin dayandığı *sınırlı epokhe*'nin karşısına *evrensel epokhe*'yi koyacaktır. Dördüncü başlıkta Husserl'in şüphecilik yönüne esas ilgisinin, kökensel felsefe idesinden hareketle şüphecilik biçtiği tarihsel role bağlı olduğu açıklanacaktır. Son başlık ise, transandantal fenomenolojinin, şüphecilik alt ederek felsefe idesini gerçekleştirebilecek tek sahici felsefe olduğunu ortaya çıkaracaktır. Sonuç olarak, transandantal fenomenoloji, realizm karşısındaki idealist bir konum olarak değil, her türlü nesnelcilik karşısında, nesnelere varlığının ve bilgisinin olanak koşullarını araştıran bir konum olarak anlaşıldığı sürece, fenomenolojinin özgün bir felsefe olmasının onun transandantal niteliğine bağlı olduğu savunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Transandantal fenomenoloji, Claude Romano, Husserl, Kartezyenizm, şüphecilik

Başvuru/Submitted : 02.01.2024

Revizyon Talebi/
Revision Requested : 22.08.2024

Son Revizyon/
Last Revision Received : 11.11.2024

Kabul/Accepted : 14.11.2024

Online Yayın /
Published Online : 31.12.2024



This article is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

ABSTRACT

An example of criticism of the transcendental character of phenomenology from within the phenomenological movement has recently been presented by Claude Romano. I argue against Romano's criticism. The first section is devoted to the claim that the Cartesian character of early Husserlian phenomenology and its transcendental turn resulted from taking scepticism seriously. According to Romano, the reasons that force phenomenology to be a transcendental philosophy can be rejected. Moreover, a transcendental phenomenology is already impossible because of the incompatibility of the basic phenomenological theses: Realism, dualism and transcendentalism.

The second section demonstrates how these seemingly incompatible theses together make a transcendental phenomenology possible. The third section deals with the universal *epoché* beyond the idea of a *limited epoché* on which Romano's critique of transcendental phenomenology is based. The fourth chapter argues that Husserl's main interest in scepticism has to do with the historical role assigned to scepticism, depending on the original idea of philosophy as universal, rigorous and first science. The fifth section demonstrates that transcendental phenomenology is the only genuine philosophy capable of realising this idea of philosophy by overcoming scepticism. In conclusion, I argue that phenomenology's originality depends on its transcendental nature, as long as it is understood as a position that investigates the conditions of possibility of being and knowledge of objects in the face of all forms of objectivism.

Keywords: Transcendental phenomenology, Claude Romano, Husserl, Cartesianism, scepticism

EXTENDED ABSTRACT

From within the phenomenological movement, criticism has often been directed at phenomenology's commitment to Cartesian philosophy and its transcendental character. An example of such criticism has recently been presented by Claude Romano, who views transcendental phenomenology as a subjective philosophy and characterises his own phenomenology as "realist". According to Romano, phenomenology should not and cannot be transcendental. I argue against Romano's claim and defend that a transcendental phenomenology is possible and that phenomenology, if it is to be an original philosophy, must be transcendental.

The first section is devoted to the claim that the Cartesian character of early Husserlian phenomenology and its transcendental turn resulted from taking scepticism seriously. Romano argues that what led Husserl to transcendental phenomenology was his belief that the task of philosophy is to ground the sciences in the face of scepticism and his assumption that there is an irreducible ontological distinction between consciousness and reality, based on this universal doubt. However, Romano stated that the sciences do not need philosophy to ground their truths; this is already an outdated idea. Secondly, the fact that we can doubt a singular perception does not make us doubt our perception and the existence of the world as a whole. On the contrary, any illusion is possible only on the basis of the continuity and permanence of a structurally coherent world. If the sciences can solve all their problems without the help of philosophy, and if a universal doubt is already impossible, then phenomenology does not have to be a transcendental philosophy based on the cogito. Moreover, Romano argues that transcendental phenomenology is not even possible, since it tries to bring together three incompatible theses –realism, dualism, and transcendentalism.

In the following sections, I will attempt to explain why Romano's criticisms are unjustified.

The second section is devoted to showing how the theses that Romano claims incompatible can be reconciled and together make a transcendental phenomenology possible. Phenomenology claims to overcome the traditional distinction between appearance and reality through its own notion of phenomena. In this approach, what manifests itself is the thing itself, there is no reality behind its manifestation to which we have no access. Phenomenological intentionality, on the other hand, is to be understood as a mutually constitutive relation or correlation between consciousness and the world on the basis of a factual contact between a sufficiently developed organism and the Earth. Correlation itself precedes consciousness and the world, both of which become what they are by differentiating from each other and within themselves through various syntheses. Taking all this into account, it is possible for phenomenology to be both "realist" and transcendental, and at the same time to recognise the ontological difference between consciousness and worldly objects.

The third section deals with the *universal epoché* that reveals the consciousness-world correlation beyond the idea of a *limited epoché* that leads to pure and absolute consciousness. In this way, consciousness is only one of the constitutive elements of a transcendental sphere in which we can consider the mutual constitution of consciousness and the world at different levels.

The fourth section argues that Husserl's main interest in scepticism has to do with the historical role assigned to scepticism, depending on the original idea of philosophy as a universal, rigorous and first science. According to Husserl, true philosophy begins as a theory of knowledge in the face of sceptical attacks about the possibility of knowledge, and

then necessarily develops into an ontology understood as the science of being. Just as philosophy undertakes the task of grounding scientific knowledge in terms of its possibility, it also undertakes the task of revealing the conditions of possibility for the existence of the world and of the objects, which the sciences take as given from the outset. Thus, philosophy will precede and ground all other sciences, both epistemologically and ontologically.

The final section shows that transcendental phenomenology, with its own method and theme, is the only genuine philosophy capable of overcoming scepticism and realising the original idea of philosophy. For phenomenology opens a transcendental sphere with the *universal epoché* which is imposed by scepticism. By describing the essential structures of correlation operating in this sphere, it can elucidate the conditions of possibility of all beings and their knowledge, and thus epistemologically and ontologically ground all sciences. In conclusion, for Husserl, taking scepticism seriously is not a Cartesian project and ideal, but a matter directly related to what philosophy is and should be at its origin. Phenomenology's originality depends on its transcendental character, as long as it is not understood as an idealist position against realism, but as a position that investigates the conditions of possibility of objects and their objective knowledge in their relation to subjectivity in the face of all forms of objectivism.

Giriş

Husserl'e fenomenoloji içinden sık yöneltilen eleştirilerden biri onun Kartezyen felsefeye olan bağlılığıdır. Kimi zaman buna, Husserlci fenomenolojinin Kantçı anlamda transandantal bir felsefeyi aşmadığı eleştirisi de eklenir. Ayrıca, Husserl'in fenomenolojiyi açıkça transandantal bir felsefe olarak nitelendirmesinden itibaren, doğrudan fenomenolojinin transandantal niteliğinin hedef alındığı da görürüz. Tüm bu eleştirilerin birleştiği temel fikir şudur: Husserlci fenomenoloji, özneyi merkeze alan bir felsefeden, bilincin birincil, mutlak, apaçık ve kurucu olduğu, dünyanın ise ikincil, görelî, şüpheli olduğu ve bilinç tarafından kurulduğu bir özne felsefesinden ibarettir. Husserl *Ideen I*'de *epokhe*'den geriye kalanın saf bir bilinç olduğunu ya da dünyanın ortadan kaybolduğunu varsaydığımızda bilincin varoluşunun dokunulmadan kaldığını söylerken bu fikri destekler gibidir. *Cartesianische Meditationen*'de Descartes'ı transandantal felsefenin başlangıcına yerleştirirken, tüm bilginin ve varlığın transandantal Ben'in mutlak apaçıklığında temellendiğini ileri sürerken yine aynı fikir devrede görünür. Oysa bu durumda, hiç Ben'den bahsetmeden bilinç yaşantıları ile nesnelere yönelik ilişkilerinden, yaşantıların ve nesnelere bu ilişki içinde oldukları şey olmalarından bahseden; bedenli özne ile kurucu işlevini, öznelerarası bir kuruluşu, doğum ve ölümü, normallik ve anormallik, gelenek ve tarihi fenomenolojinin gündemine getiren Husserl'i nasıl değerlendireceğiz? Onun yazılarında transandantal özne kadar transandantal bir dünyanın, yani ufuk ve yeryüzü olarak dünyanın ve her türlü verilişin zemini olarak önceden verilen yaşam dünyasının da ele alındığını görmezden mi geleceğiz? Peki aynı transandantal gelenek içinde yer aldığımız iddia ettiği Descartes'ı ve Kant'ı eleştiren, kendi transandantal felsefesini onlarınkinden ayırt etmeye çalışan Husserl'i ne yapacağız?

Olanaklı bir yorum Husserl'in dönemleri olduğunu söylemektir. Merleau-Ponty sözcüğü, transandantal fenomenolojinin başlangıçta Kartezyen ve Kantçı bir çizgide olduğunu, ama Husserl'in daha sonradan fenomenoloji yapmak için Kartezyen olmayan bir yol keşfettiğini iddia edecektir. Patočka ise Husserl'in *Ideen I*'deki transandantal felsefesinin, fenomenolojinin *Logische Untersuchungen*'deki başlangıç yönelimlerine aykırı bir şekilde öznel bir fenomenolojiye kaymış olduğunu söyleyecektir. Husserl'in Kartezyen yoldan yaptığı fenomenolojisinin öznesini, dünyasız ve soyut bulan isimlerden biri de Heidegger'dir. Yine de tüm bu yorumların, doğrudan fenomenolojinin transandantal bir felsefe olmasıyla ilgili bir derdi yoktur. Özne felsefesi ile transandantal felsefeyi bir tutmazlar. Bu sayede Merleau-Ponty transandantal öznellik yerine transandantal bir sfer olarak fenomenal sferden, dünya ve bilincin karşılıklı kuruluşundan söz edebilecektir. Patočka öznenin ve dünyanın görünüşünü, görünmenin kendisinden ve onun yapılarından hareketle konu edinen "öznel-olmayan" bir fenomenolojinin olanağını savunacaktır. Keza Heidegger de *Dasein*'in dünya-içinde-varlık olarak transandantal varoluşunu ve deneyimimizin transandantal yapılarını ele alacaktır. Onlar gibi pek çok başka fenomenolog da Husserl'in özne ya da bilinç kadar çok vurgulamadığı dünyanın kurucu katkısını resme daha açıkça dâhil edecektir.

Öte yandan, transandantal bir felsefe olarak fenomenolojiye en erken tepkiler, Husserl'in kendi öğrencilerinden gelmiş ve fenomenolojik hareket içinde "realist fenomenoloji" olarak anılan bir eğilim oluşmuştur. Bu eğilimin yakın zamanlardaki en önemli temsilcilerinden biri de Claude Romano'dur. Ona göre transandantal idealizm, *Ideen I*'deki resmi başlangıcından itibaren Husserl fenomenolojini sonuna kadar aynı şekilde nitelendirir. Oysa fenomenoloji ne transandantal olabilir ne de olmalıdır. Makalede Romano'nun bu iddiasına karşı, transandantal bir fenomenolojinin olanaklı olduğu ve fenomenolojinin, eğer özgün bir felsefe olacaksa, transandantal olması gerektiği savunulacaktır. Bunun için öncelikle Claude Romano'nun transandantal fenomenolojiye yönelik eleştirisi ele alınacak, sonra bu eleştirinin neden isabetli olmadığı gösterilecektir.

1. Claude Romano'nun Transandantal Fenomenolojiye Yönelik Eleştirisi

Claude Romano'nun fenomenolojinin doğasıyla ilgili 2012 tarihli bir makalesi ve 2010 tarihli *Au cœur de la raison* kitabının bir bölümü sırasıyla “Fenomenoloji Kartezyen kalmalı mı?”¹ ve “Fenomenoloji transandantal olabilir mi?”² başlıklarını taşır. Pek çok yerde birbirini tekrar eden bu iki metinde, Claude Romano'nun her iki soruya da yanıtı hayırdır. Ona göre hem Husserl hem de ondan sonra gelen pek çok fenomenolog, *ego cogito*'yu başlangıç noktası olarak aldığından, fenomenoloji Kartezyen felsefeyi aşamaz ve transandantal felsefeye dönüş, Kartezyen felsefeye bağlılığı zayıflatmak şöyle dursun daha da güçlendirir.³ Romano bir söyleşisinde fenomenolojinin transandantal olmasından ne anladığını şöyle açıklar:

“Modern anlamıyla bu ‘transcendental’ ifadesi zihin tarafından *a priori* belirtilen bilginin mümkün koşullarıyla ilgilidir. Mefhumun Kantçı anlamı böyledir. Husserl ise, Kant'ın aksine, transcendental öznenin tecrübeimizin imkân koşulları üzerine basitçe düşünmenin sonucunda değil, kendine münhasır apaçıklık bahşedilmiş görüsel bir yakalamayla erişilebileceğini öne sürerek transcendental merciin anlamını dönüştürmüştür. Husserle göre, dünya dışı bir özne olarak transcendental egonun kendi kendisini görüsel bir yakalaması vardır. Bu yakalama fenomenolojik redüksiyonun uygulamasına dayanmaktadır. Dolayısıyla transcendental bir fenomenoloji, öncelikle idealist bir fenomenolojidir; bu varsayım göre bilincin varlığı ‘mutlak’ iken, dünyanın ve nesnelerin varlığı ‘görelidir’, yani bilincin varlığına bağlıdır -bu da, saf bilincin dahil ve vasıtasıyla dünyanın transcendental kuruluşu sorunsalının tamamına kapı açar. Fakat ayrıca öyle bir fenomenolojidir ki, dünya dışı bir gerçeklik olarak, temelde bir bedene bağlı insandan farklı olarak saf egonun kendine görüsel verilmesini varsayar.”⁴

Bu alıntı açıkça göstermektedir ki Romano'nun gözünde, dünya-dışı, bedensiz saf bir kurucu Ben'i varsayan transandantal fenomenoloji bir özne felsefesinden ibarettir. Böylesi bir felsefenin ortaya çıkışı ise ona göre şüphecilikle karşılaşmaya, şüpheciliğin ciddiye alınmasına bağlıdır.⁵ Geleneksel şüpheci tezin öncülünü Romano'yu izleyerek şöyle ifade edebiliriz: “Eğer bir şeyden şüphe etmek her zaman mümkünse her şeyden şüphe etmek de her zaman mümkündür.” Başka bir deyişle, “Tekil bir şüphenin olanağı evrensel bir şüphenin olanağını zorunlulukla içerir”. Bu durumda şüpheci şunu iddia edecektir: “Her şeyden şüphe ediyorum” ve “Hiçbir doğru yoktur, hiçbir bilim mümkün değildir”. Gelgelelim, şüpheci bu tezleri ileri sürdüğü anda kendi kendisiyle çelişir. Birincisi, her şeyden şüphe etse bile şüphe edişinden ve şüphe eden kendisinden şüphe edemez. İkincisi, hiçbir doğru yoksa eğer, en azından bu, yani hiçbir doğrunun olmayışı, doğru olmalıdır. Şüpheci tez kendi kendisiyle çelişir çelişmesine ama yine de onu bir sorun olarak ciddiye alabiliriz. Bunu yaptığımız sürece, bu sorunu çözmek, şüpheciliği alt etmek esas amacımız haline gelir. Romano'nun “şüpheci sorun” dediği şey, evrensel bir şüphe olanağından doğan, dünyanın varolmama olanağına ilişkin sorundur.⁶ Descartes böylesi bir evrensel şüpheye başvurarak dünyanın varolmama olanağını düşünür ve buradan hareketle şüphesiz bir şekilde kendisini sunan *ego cogito*'ya varır. Romano'ya göre Husserl'in fenomenolojisini de başından sonuna kadar aynı şüpheci sorun yönlendirdiği için asla Kartezyen çerçevenin dışına çıkamaz. Brentano etkisiyle betimleyici bir psikoloji olarak başlayan fenomenolojisinin temelinde, Kartezyen şüpheye dayanan ontolojik ayrımlar vardır. Sonraki döneminde de, ne kadar ayırt etmeye çalışırsa çalışsın, *epokhe*'yi Kartezyen şüpheden ayırt edemez ve aynı ikici ontolojik ayrımları yeniden üretir. Sonuçta fenomenoloji transandantal biçiminde de öznenin başlayan, özneyi merkeze alan bir felsefeden ibaret kalır.

Romano bu iddiasını gerekçelendirmek üzere Husserl fenomenolojisinin başlangıcı ve gelişimine ilişkin bir anlatı sunar. Ona göre Husserl'in *Logische Untersuchungen* eserinde henüz transandantal bir felsefe görmeyiz ama yeni başlayan fenomenoloji özünde Kartezyendir.⁷ Hatırlayacak olursak, Descartes bedenimizin de dâhil olduğu tüm dünyadan şüphe ettiğimizde tek şüphe edemeyeceğimiz şeyin, şüphe ediyor oluşumuz ve dolayısıyla şüphe eden

¹ Claude Romano, “La phénoménologie peut-elle être transcendantale?”, *Au cœur de la raison, la phénoménologie* (Paris: Gallimard, 2010), 501-543.

² Claude Romano, “La phénoménologie doit-elle demeurer cartésienne?,” *Les études philosophiques* 1 (2012), 27-48.

³ Romano, “La phénoménologie peut-elle être transcendantale?”, 501-502.

⁴ Claude Romano, “Claude Romano ile Söyleşi”, *Zamansal Macera: Hadisevi Hermeneutiği Tanıyan Üç Makale* içinde, çev. Kadir Filiz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021), 117-118.

⁵ Romano, “La phénoménologie doit-elle demeurer cartésienne?,” 28-29.

⁶ Romano, “La phénoménologie doit-elle demeurer cartésienne?,” 31.

⁷ Bu anlatıyı destekleyen yorumlar kadar onunla uyuşmayan yorumlar da vardır. Landgrebe'e göre Husserl erken döneminde Kartezyendir, ancak genetik fenomenolojiyi keşfetmesinin ardından Kartezyenizmden ayrılmıştır; bkz. Ludwig Landgrebe, “Husserl's departure from cartesianism”, *Edmund Husserl: Critical assessments of leading philosophers. Vol. 1* içinde, Ed. R. Bernet, D. Welton, G. Zavota (New York: Routledge, 2005), 134-176. Jocelyn Benoist ve Dan Zahavi arasında da Husserl'in erken dönem eseri olan *Logische Untersuchungen*'in statüsü ve Husserl fenomenolojisinin sürekliliği hakkında ilgi çekici bir tartışmaya rastlarız. Benoist eserdeki metafizik tarafsızlık ilkesinden hareketle Husserl'in betimlemelerinde konu edilenin “veriliş” (*Gegebenheit*) olduğunu ileri sürer. Verilişin kendisi, metafizik tarafsızlık ilkesinin uygulanması sonucu ulaştığımız, verilen şeyden ve onun verildiği biliçten önce gelen bir mutlaklıktır; nesnelere ve bilinç yaşantıları arasındaki tüm ontolojik farklar, bu mutlak verilişin betimlenmesinden hareketle ortaya konabilir. Böylece Benoist, *Logische Untersuchungen*'i proto-transandantal bir eser olarak değerlendirir. Zahavi ise eserdeki kimi tutarsızlıklar nedeniyle bu okuma karşısında temkinlidir. Zira Husserl'in eserin ilk baskısında kullandığı ve ikinci baskısında düzelttiği kimi ifadeler, fenomenolojik analizlerin bilinç yaşantılarının yalnızca *reel* içerikleriyle sınırlı olduğunu ve yaşantının nesnesinin fenomenolojik araştırma alanının dışında kaldığını belirtmektedir. Oysa metafizik tarafsızlık ilkesine bağlanan bu yöntemsel sınırlama, eser boyunca gerçekleştirilen analizlerde aslında aşılma, yönelimsel edimler yanında yönelimsel içerik ve yönelimsel nesnelere de betimlemelerde hesaba katılmaktadır. Zahavi'ye göre, fenomenolojinin bu erken döneminde yönelimselliği tüm boyutlarıyla ele almak yerine -en azından ilkesel olarak- *noesis* kutbuna odaklanma eğiliminde olması, aslında hem onun metafiziksel tarafsızlık iddiasını zedelemekte, hem de yeni başlayan fenomenolojiyi transandantal bir karaktere sahip olmaktan alıkoymaktadır. Söz konusu tartışma için bkz: Jocelyn Benoist, “Le Statut métaphysique des Recherches logiques (I)”, *Phénoménologie, sémantique, ontologie* (Paris: PUF, 1997), 197-239 ve Dan Zahavi, “Metaphysical Neutrality in Logical Investigations”, *One Hundred Years of Phenomenology: Husserl's Logical Investigations Revisited* içinde, Ed. Dan Zahavi ve Frederik Stjernfelt (Netherlands, The Hague: Kluwer Academic Publishers, 2002), 93-108. Son olarak, Husserl'in erken dönem fenomenolojisinin transandantal olmadığını savunan Romano ile aynı fikirde olmadığımızı, Benoist'ya katılarak Husserl fenomenolojisinde bir süreklilik gördüğümüzü

kendimiz olduğunu; böylece düşünen Ben ve onun düşüncelerine, her türlü şüpheden muaf, apaçık veriler, ilk doğrular olarak ulaşabileceğimizi söylüyordu. Husserl de betimlemelerinden hareketle benzer bir ontolojik ayrıma varır. Kendisini kalansız ve dolayısıyla upuygun bir şekilde veren şey, bilinçte *reel* olarak içerilen şeydir; kısacası içkin algıda içkin bir nesne olarak verilen bilinç yaşantısıdır. Bilinç yaşantılarını içkin algıda upuygun bir şekilde yakaladığımızda onların var olduğundan ve tam da algıladığımız gibi olduğundan asla şüphe etmeyiz. Kendisini kısmi ve upuygun-olmayan bir tarzda veren şey ise bilinçte içerilmeyen şeydir, yani aşkın algıda aşkın bir nesne olarak verilen uzamlı şeydir. Upuygun-olmayan algılarda verilen uzamlı nesnelere varlıklarından her zaman şüphe edebiliriz, onların varlıkları ve algılandıkları gibi olmaları varsayımsaldır, çünkü daha sonraki algılarda şimdi görüldüklerinden başka türlü oldukları hatta hiç var olmadıkları her zaman ortaya çıkabilir. Fenomenoloji şeylerin varlıkları hakkında hiçbir ön-varsayımda bulunmadan onların kendilerine dönmek ve onları verildikleri haliyle betimlemek, yani metafizik olarak tarafsız olmak ister. Bu durumda aşkın olan, şüpheye tabi olan, varlığı ancak varsayımsal olan her şey, fenomenolojik araştırmanın dışında kalmalıdır. Bu nedendir ki Husserl'in *Logische Untersuchungen*'in ilk baskısında fenomenolojik veriler olarak adlandırdığı şeyler, sadece bilincin *reel* içkinliğine ait olan, upuygun, şüphesiz ve mutlak bir apaçıklıkla verilen ve Kartezyen *cogito*'dan pek de farklı görünmeyen bilinç yaşantılarıdır (yönelimsel edimler ve duysal içerikler yani *hületik* verilerdir). Böylece metafizik tarafsızlık ilkesi çerçevesinde işleyen ilk fenomenolojik indirgeme, Romano'nun adlandırmasıyla ön-transandantal [*pré-transcendantale*] indirgeme, aşkın ve şüpheli olan her şeyin, yani tüm yönelimsel nesnelere dışarda bırakıldığı, bilincin *reel* içkinliğine geri götüren bir indirgeme biçimini alır. Sonuçta Romano'ya göre Husserl *Logische Untersuchungen*'de transandantal bir felsefe değil, bilincin kurucu yönelimselliğini hesaba katmayan betimleyici bir psikoloji yapmakta ve üstelik metafizik olarak tarafsız olma iddiasındayken bile, bu içkinlik-aşkınlık ayrımı nedeniyle, aslında Kartezyen ontolojiye bağlı kalmaktadır.⁸

Romano anlatısına 1906-1907 yıllarında *epokhe*'nin ve indirgemenin [*Reduktion*] keşfiyle fenomenolojinin transandantal bir dönüşüm geçirdiğini söyleyerek devam eder. Ancak bu durum, Husserl'in Kartezyenizm'ini zayıflatmak şöyle dursun daha da güçlendirmiştir: Ne evrensel şüpheden ne de bu şüpheden sıyrılan Ben'den vazgeçmiştir. Bu dönüşümün gerisinde biri epistemolojik diğer fenomenolojik olan iki sorun vardır Romano'ya göre.⁹ Epistemolojik sorun, Husserl'in o dönemde, tıpkı Descartes gibi, doğrudan bilimsel bilginin olanağını hedef alan şüphecililiği alt etmeye çalışmasıyla bağlantılıdır. Ampirik ve *a priori* tüm bilimlerin her türlü şüphecilikten korunabilmesi için nesnel geçerliliklerinin apaçık, koşulsuz ve sarsılmaz doğrularda temellendirilmesi, kısacası nihai olarak gerekçelendirilmesi gerekir. Husserl tam da bilimlerin temellendirilmesine ilişkin bu Kartezyen fikre bağlı olduğu için Ben'den vazgeçmek istemez, vazgeçemez. Çünkü ona yol gösteren şey yine evrensel şüphe ve bu şüphe, her şeyden şüphe etmek de Ben'den ve onun bilinç yaşantılarından asla şüphe edemeyeceğimizi söyler. Öte yandan, bilimleri temellendirmek için gereken ilk doğruları sağlayacak olan bilincin, ampirik ve dünyevi bir bilinç olamayacağı, dolayısıyla söz konusu temellendirici disiplinin -betimleyici ya da değil- psikoloji olamayacağını artık açıkça fark etmiştir. Zira psikolojinin konusu olan bilinç, dünyanın bir parçası olduğu için ve onun psikik yaşantıları da dünyevi süreçler oldukları için, dünyanın kendisi gibi şüpheye tabidirler. Onların ve parçası oldukları bütün bir dünyanın var olduğu varsayımı üzerinde yükselen her bilimsel iddia da nesnel geçerliliği bakımından soru konusu olacaktır. Demek ki psikolojinin kendisinin de sahici anlamda bir bilim olabilmesi için nihai olarak temellendirilmeye ihtiyacı vardır. Bu durumda şüphecilığe karşı tüm bilimleri temellendirme girişiminde nihai temel olma görevini yerine getirecek olan Ben, dünyanın hiçbir şekilde parçası olmayan, dünyevi bir şey [*res*] gibi verilmeyen, bu sayede evrensel şüpheden, yani dünyanın bütününe dair şüpheden sıyrılan saf Ben olmalıdır. Saf Ben ve onun saf bilinç yaşantıları, kendinde bir dünyanın varlığına ve bu dünyanın bir parçası olarak kendimizin psiko-fizik varlığına olan inancımızın, kısacası "doğal tavrın" askıya alınmasına karşılık gelen *epokhe* ile görünür olur.

Peki dünyanın parçası olmayan ama dünyasal tüm şeylerin bilgisi için temel olacak saf bir bilinci nasıl düşünebiliriz? Bilinci dünyanın aşkınlığını tamamen kendisinde eriten saf bir içkinlik olarak kavrayan mutlak bir idealizm ve onun saflığını dünyadan mutlak bir bağımsızlık olarak ele alıp ikisi arasındaki ilişkiyi çözümsüz bir bilmece haline getiren Kartezyen ikicilik, Husserl'in çoktan reddettiği geleneksel metafizik konumlardır. Bu durumda geriye kalan tek seçenek, yönelimselliği kurucu bir ilişki olarak hesaba katmak ve saf bilinci transandantal bir bilinç olarak kavramaktır. Buna göre, transandantal saf bilinç, kendi kurucu işlemlerinin korelatları olarak tüm dünyayı ve dünyevi nesnelere kendi saf içkinliğinde içerecek ama yine de onlar bu bilincin *reel* içerikleri olmayacaktır. Tüm bunlar kuşkusuz ki başlangıçtaki içkinlik ve aşkınlık kavramlarının dönüşüme uğramasını beraberinde getirir. Böylece bilincin saf içkinliği, *reel* bir içkinlik kadar aşkınlığa karşılık gelen yönelimsel bir içkinliği de kendisinde barındırır. *Epokhe* altında

ekleyelim. *Logische Untersuchungen*'in proto-transandantal bir okumasını sunduğumuz çalışmamız için bkz: Eylem Hacımuratoğlu, "La question de l'idéalité dans les *Recherches logiques* de Husserl: une lecture proto-transcendantale", (Doktora Tezi, Galatasaray Üniversitesi & Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2022).

⁸ Romano, "La phénoménologie doit-elle demeurer cartésienne?," 31-33 ve "La phénoménologie peut-elle être transcendantale?," 503-508.

⁹ Romano, "La phénoménologie doit-elle demeurer cartésienne?," 34.

bakışımızı saf içkinliğe çevirdiğimizde, kendisini şüphesiz ve mutlak (*apodiktik*) bir apaçıklıkla veren şey, her biri bir şeyin bilinci olan saf bilinç yaşantılarıdır. Bu durumda betimlemeye konu olacak fenomenolojik veriler, bilincin *reel* bileşenleri yanında yönelimsel bileşenleri de içerecek şekilde genişlemiştir. Transandantal bir dönüşümü zorunlu kılan fenomenolojik sorun, tam da bu noktaya işaret eder. Zira mutlak bir apaçıklık içinde şimdi ve burada olarak yakaladığımız bireysel bilinç yaşantılarımızın varlığı hakkında konuşmamız, tek başına bilimsel bir felsefe yapmaya yetmez. Apaçıklık sferi, yönelimsel saf bilinç yaşantılarının özlerini de kapsayacak şekilde genişlediği sürece eidetik bir bilim olarak fenomenoloji olanaklı olur. Böylece indirgeme de artık sadece bilincin *reel* içkinliğine indirgeme olmaktan çıkar. Zira fenomenolojinin amacı, transandantal bilincin saf içkinliğine geri dönerek, tüm aşkınlığın ve onun aşkın bilgisinin saf yaşantılar içindeki kuruluşunu özsel yapıları bakımından betimlemektir. Başta transandantal felsefeye dönüşün sebeplerinden biri olarak ortaya konan şey, yani bilimlerin nihai olarak temellendirilmesi sorunu da bu betimleyici analizler yoluyla bir çözüme kavuşmuş olur.¹⁰

Romano'nun ilk eleştirisi, felsefenin bilimleri temellendirmesi fikrine yöneliktir. Descartes'tan miras alındığı söylenen bu fikre göre felsefe, birincil ve mutlak olarak apaçık doğruları ortaya koyarak tüm diğer bilimleri temellendirecek olan bilimdir, yani ilk bilim ya da bilimlerin bilimidir. Romano bunun çok eski, çoktan modası geçmiş bir fikir olduğunu iddia eder. Bilimler kendi doğrularını felsefenin temellendirmesine ihtiyaç duymazlar, felsefeden böyle bir beklentileri yoktur, kendi sorunlarını yoldayken kendileri çözebilirler: "Bilim, sürekli bir kendini düzeltme işidir; Otto Neutrath'ın kafamızda canlandırdığı resme göre, 'geminin açık denizde yeniden inşa edilmesi gerekir'. Bilim, her biri ayrı ayrı şüphe edilebilen, ancak hepsinden aynı anda şüphe edilemeyen bir önermeler bütünüdür."¹¹

Romano'nun ikinci eleştirisi, Husserl'in transandantal refleksiyonun birbirini takip eden adımları olan *epokhe* ve indirgeme ile Kartezyen şüpheyi ayırt etme çabasında başarısız olmasıdır: "Gerçek şudur ki fenomenolojik indirgeme, şüpheyi karşı olmaktan ziyade onun aracılığıyla, Descartes'inkine alternatif bir yol oluşturmaktan ziyade onu derinleştirerek gerçekleştirilir. Bu nedenle, ilk Husserl'in Kartezyen motifleri transandantal felsefeye dönüşle aşılacak bir yana, doğrulanmış ve güçlendirilmiş olur."¹² İstendiği kadar *epokhe*'nin dünyanın varlığından şüphe etmek ya da onu yok saymak değil, sadece onun kendinde varlığına olan inancımızı askıya almak olduğu söylenebilir; *epokhe* ile dünyayı kaybetmediğimiz, bilince verilmiş tarzını analiz etmek için onu sadece paranteze aldığımız, dünyanın dünyalığının ancak *epokhe* altında analiz edilebileceği iddia edilsin, sonuç değişmez. Amaç eğer şüpheciliği alt ederek tüm bilimleri nihai olarak temellendirmek ise, üstelik de bunun için Kartezyen başlangıç uygun bulunuyorsa -ki Husserl'in *Die Idee der Phänomenologie, Ideen I* ve *Cartesianische Meditationen*'de önerdiği tam olarak budur- *epokhe* ve indirgemeyi, Kartezyen evrensel şüpheden ayırt etmek oldukça zordur. Romano'nun tabiriyle "şüphe, indirgemenin daimi yoldaşdır ve kendi gölgesi gibi ona eşlik eder."¹³ Husserl bilinç ve dünyayı birleştiren yönelimselliği keşfetmiş olsa da, fenomenolojisinin dünyanın parçası olmayan ve hatta dünyasız saf bir bilince varması, Kartezyen ontolojiye bu daimi bağlılığını kanıtlar. *Ideen I*'de evrensel olmayan *sınırlı bir epokhe*¹⁴ sonrasında elde edileceği söylenen saf ya da transandantal bilinç, 49. paragraftaki dünyanın yok oluşu hipotezinden geriye kalan mutlak bilinçten başkası değildir.

Bu meşhur paragrafta Husserl, dünyanın var olmadığını varsayabileceğimiz bir durumda bilincin varlığının yine de dokunulmadan kaldığını iddia eder. Aslında dünyanın var olmama olanağı, dünya deneyimimizin bir rüya ya da koca bir yanılsama olması olanağı değildir. Bu, algısal deneyimlerimizin bize bir ve aynı dünyayı sunacak şekilde uyumlu birbirine zincirlenmemesi, sürekli birbirleriyle çatışması ve sonuçta bizim alışık olduğumuz anlamda bir dünya değil bir kaos deneyimlememiz olanağına karşılık gelir. O halde, öznelerarası deneyimimizin ortak korelatı olan dünyanın var olmama olanağı ilkesel olarak asla dışlanmaz; onun varlığı her zaman şüpheyi tabidir. Oysa bilinç, artık bir kaosun bilinci olsa da, varlığından asla şüphe edemeyeceğimiz şekilde var olmaya devam eder.¹⁵ Bu hipotezi işlevi bakımından evrensel şüpheden ayırt etmek zordur; çünkü sonucunda elimizde var olmak için başka hiçbir şey ihtiyacı duymayan, apaçık varlığı içindeki mutlak bir bilinç kalmıştır. Hemen devamında Husserl, hipotezde içerilen yönelimsellik fikrine uygun olarak, bilincin mutlak varlığının karşısına dünyanın var olmak için bilince ihtiyaç duyan görelî varlığını koyar.¹⁶ Bilincin bu epistemolojik ve ontolojik önceliğinin, psiko-fizik özne de dâhil olmak üzere her şeyi kendi saf içkinliğinde kuracak olan transandantal bir bilinç fikrini beraberinde getirmesi de gecikmez.¹⁷ Romano'ya göre, sadece dünyanın şüpheli varlığının karşısına mutlak bir bilincin apaçık varlığının koyulması değil, bu transandantal kuruluş fikrinin kendisi de Kartezyen esinli ikici bir görüşe yaslanmaktadır. Çünkü kurucu bilincin kurulan dünyayla asimetric ilişkisi,

¹⁰ Bkz. Romano, "La phénoménologie doit-elle demeurer cartésienne?," 33-39 ve "La phénoménologie peut-elle être transcendante?," 508-514.

¹¹ Romano, "La phénoménologie doit-elle demeurer cartésienne?," 35-36. Aynı zamanda bkz: Romano, "La phénoménologie peut-elle être transcendante?," 511.

¹² Romano, "La phénoménologie doit-elle demeurer cartésienne?," 39. Aynı zamanda bkz: Romano, "La phénoménologie peut-elle être transcendante?," 518.

¹³ Romano, "La phénoménologie peut-elle être transcendante?," 525.

¹⁴ Sınırlı *epokhe* için bkz: Husserl, Hua III/1, § 32.

¹⁵ Husserl, Hua III/1, § 49, 103-104.

¹⁶ Husserl, Hua III/1, § 49, 106.

¹⁷ Husserl, Hua III/1, § 50, 107.

bilincin dünyadan bağımsız mutlak varlığı karşısında dünyanın bilince bağımlı görelî varlığını varsaymaktadır. Onun ifadeleriyle, “Saf bilincin kendi içine kapalı bir varlık sferi olduğuna, dünyanınkinden farklı bir varlık tarzına sahip olduğuna ilişkin Kartezyen esinli tez olmaksızın bilincin önceliği olmaz; bu öncelik olmaksızın kuruluş olmaz ve kuruluş olmaksızın transandantal indirgeme de olmaz, çünkü transandantal indirgeme, *kurucu egoya* geri gidilmesi anlamına gelir.”¹⁸ Böylece Romano için, transandantal bir felsefenin kaçınılmaz görünmesinin ve *epokhe*’nin kurucu transandantal bir Ben’e götürmesinin gerisinde, Kartezyen şüphenin dayattığı haliyle bilinç ile dünya arasındaki ikici ontolojik ayırımın ve buradan hareketle de dünyadan bağımsızca var olan mutlak bir bilincin önceliğinin baştan kabul edilmesi vardır. Oysa felsefenin bilimleri temellendirmesi fikri kadar evrensel bir şüphenin olanağını da reddettiğimizde bu ikici ontolojiye mahkûm olmaktan kurtuluruz ve bizi transandantal bir fenomenolojiye zorlayacak hiçbir gerekçe kalmaz.

Gelgelelim, transandantal kuruluş fikri Kartezyen bir çerçeveye bağlı olsa bile aslında onunla uyumsuzdur. Romano’ya göre transandantal fenomenoloji şu üç bağdaşmaz tezi bir araya getirmeye çalıştığı için aslında olanaklı da değildir: 1. Realist tez: algıda şeyin bizzat kendisini algılarız, onun bir imajını ya da kopyasını vs. değil. Algıda şeyin kendisiyle dolaysız bir ilişkimiz vardır; kendini gösteren şey, asıl şeyin aracı rolü oynayan bir temsili değildir. 2. Kartezyen tez: bilinç ile dünya, bilinç yaşantıları ile dünyevi nesnelere ontolojik olarak farklıdır. 3. Kantçı tez: Bilinç dünyayı kendi korelatı olarak kurar. Ama onu kurmakla ne onu kendinden yaratır ne de kendi gerçekliğine indirgeyecek şekilde kendinde eritir. Her türlü varolanın varlık anlamı ve varlık geçerliliği transandantal öznenin kurucu işlemlerinin bir sonucudur.¹⁹ Peki ama, kuruluş bir yandan bilincin anlam verici işlemi [*Sinngebung*] iken diğer yandan nasıl şeyin kendisi olarak görünmesine izin veren bir süreç olabilir? Dünya ve bilinç ontolojik olarak birbirinden bu kadar farklı iken, dünyanın bilincin kurucu işlevinden bağımsız olmaması, yani ancak onun korelatı olarak var olması ve olduğu şey olması nasıl olanaklıdır? Romano’ya göre kuruluşun pasif ve ego-öncesi boyutuna vurgu yapılması da gerçekliğin özneye bağımlı olmasına ilişkin sorunu ortadan kaldırmaz. Ben’in aktif katılımı olmasa bile pasif süreçler yine de öznel işlemlerdir.²⁰ Burada gerçekliğin bir yandan bilincin korelatı olması, diğer yandan hem bilinçten ontolojik olarak farklı hem de kendisini sanki onun kurucu işlevinden bağımsızmış gibi veriyor olması arasında çözülemeyen bir gerilim vardır. Kısacası bu üç eğilimi -realizm, düalizm ve transandantalizm- bir arada tutmak olanaksız görünür.

Romano tüm bu gerilimi, şüpheli çıkarıma, yani bir şeyden şüphe etmek olanaklı diye her şeyden şüphe etmenin de olanaklı bulunmasına bağlar. Şüpheli çıkarıma göre, tekil bir algının bir yanılsama olduğu ortaya çıkabiliyorsa bir bütün olarak tüm algı yaşantımız da yanılsama çıkabilir; bu durumda dünyanın bir bütün olarak varlığından şüphe edebiliriz ancak şüphe eden kendi varlığımızdan asla şüphe edemeyiz.²¹ Romano’ya göre işte Husserl böylesi bir evrensel şüphenin olanağına inanır, inanmakla da kalmaz bunu uygular. Transandantal felsefeye ve onun transandantal kurucu öznesine dönüş tam da buna bağlıdır. Kısacası fenomenoloji, şüpheliği ciddiye aldığı için, realist eğilimleriyle hiç de uyuşmayacak şekilde bir özne felsefesine varır. Oysa buna karşılık Romano, “deneyimin holizmi” fikrinden hareketle evrensel bir şüphenin olanaklı olmadığını savunur.²² Tekil bir algıdan şüphelenemiyor olmamız, bir bütün olarak algımızdan ve dünyanın varlığından şüphelenmeyi beraberinde getirmez. Tersine, herhangi bir yanılsama, yapısal bir tutarlılığa sahip bir dünyanın sürekliliği ve kalıcılığı zemininde olanaklıdır ancak. Böylece tartışmasını şu cümlelerle bitirir: “Transandantal dönüşüm tamamen evrensel bir şüphenin olanağına dayanır. Eğer bu olanak ‘boşsa’, herhangi bir şeyden şüphe etmenin olanağının kendisi, her şeyden şüphe etmeyi *dışlıyorsa, cogito ne bir* başlangıç noktası ne de *a fortiori* gerçek anlamda betimleyici bir felsefenin *başlangıç noktasını* oluşturuyor olabilir. Fenomenolojinin yazgısı Kartezyenizm’in yazgısı ile bir olmayacaktır.”²³

2. Transandantal Fenomenolojinin Olanaklı

Öncelikle Romano’nun bağdaşmaz dediği üç tezin birlikte olanağının, transandantal fenomenolojinin ta kendisine karşılık geldiğini söylemeliyiz. Transandantal bir fenomenoloji olanaklıdır çünkü fenomenoloji, her şeyden önce, bize görüldüğü haliyle şey ve kendinde şeyi karşı karşıya koyan bir fenomen anlayışıyla iş görmez. Fenomenolojiye göre fenomen kendi kendini gösterendir; onun arkasında ona kaynaklık eden ve kendisi görünmeyen bir şey yoktur. Şey bana tam da olduğu gibi görünür. Bu da demektir ki görünüş ve gerçekliği iki farklı dünya sayan bir görüşü savunmaz fenomenoloji. Eğer öyle olsaydı bize görüldüğü haliyle dünyayı incelerken ortaya koyduğumuz *a priori* yapılar sadece öznenin yapılarından ibaret olurdu ve biz fenomenoloji yaparken sadece bir öznellik araştırması yapıyor olurduk. Oysa

¹⁸ Romano, “La phénoménologie peut-elle être transcendante?”, 534.

¹⁹ Romano, “La phénoménologie peut-elle être transcendante?”, 537.

²⁰ Romano, “La phénoménologie peut-elle être transcendante?”, 540-541.

²¹ Romano, “La phénoménologie peut-elle être transcendante?”, 542.

²² Holizm fikri için bkz: Romano, “La phénoménologie doit-elle demeurer cartésienne?”, 46-48.

²³ Romano, “La phénoménologie peut-elle être transcendante?”, 543.

fenomenoloji bundan fazlası olduğunu iddia eder; salt görünürdeki şeylerle değil, gerçekliğin ta kendisiyle de ilgili olduğunu söyler. Kısacası fenomenoloji kendisini bir ontoloji olarak sunar.

Bu iddiayı gerekçelendirecek tek şey, şeylerin görünüşlerini onların çok çeşitli görünme tarzları üzerinden anlamaktır. Şeyin bana tam da olduğu gibi görünmesi, görünebilir olduğu ve onu görece bir göz olduğu için görünebileceği tarzlardan birinde görünür olması anlamına gelir. Bilinç görünebilecek bir şeyi görünür kılan bir ışık gibi, kendisine ait bir kapasite ile karşısındaki şeydeki bir kapasitenin gerçekleşmesine izin verir. Bu durumda dünyanın ve dünyevi şeylerin kapasiteleri ile bilinçli öznel olarak bizim kapasitelerimizin örtüşmesinden bahsetmemiz en doğrusu olacaktır. Sözelimi nesnelere yüzeyinin ışığı farklı dalga boylarında yansıtma özelliği vardır, ama bizde de tam da bu yansıyan ışığı yakalayabilecek farklı koni hücreleri olduğu için spektrumdaki renkleri deneyimleyebiliriz. Sonuçta nesnelere ve onların özellikleri bilincin korelatları olarak görüldüklerinde, gerçekte olmadıkları bir şey gibi değil, tam da oldukları gibi, daha doğrusu olabilecekleri şeylerden biri gibi görünürler. Bu nedenledir ki fenomenoloji için görünmek ve olmak arasında bir örtüşme vardır. Fenomenologlar dünyanın ve dünyevi şeylerin görüldükleri gibi görünmelerinin ve dolayısıyla oldukları gibi olmalarının olanak koşullarını araştırmaktadır.

O halde bu koşullar asla sadece özneye ait değildir. Çünkü fenomenolojide söz konusu olan şey, birbirlerinden bağımsızca varolan kendinde bir dünya ile kendinde bir bilinç ve onlar arasında sonradan kurulan, tek başına öznenin belirleyici olduğu bir ilişki değildir. Tersine, fenomenolojik yönelimsellik bir korelasyondur ve korelasyonun kendisi ilişkinin öğelerine öncedir. Eğer hâlâ bir mutlak bahsedeceksek bu mutlağın korelasyonun kendisi olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Bilinç ve dünya, her ikisi de korelasyon içinde oldukları şey olurlar ve bu korelasyon dışında birer hiçtirler. Daha özel olarak, her bilinç yaşantısı, ancak bir nesnenin yaşantısı olan bir yaşantıdır ve her nesne, ancak bir bilince görünen bir nesnedir; her ikisi de bu ilişki içinde oldukları şey olurlar ve bu karşılıklı ilişkileri dışında birer hiçtirler. Bu nedenledir ki fenomenolojik betimlemelerde elde edilen yapılar ne salt özneye ne de salt nesneye aittir; ikisi arasındaki korelasyonun *a priori* yapılarıdır. Söz gelimi perspektifli görünme, sadece uzamlı nesneye ait bir şey değildir; bir nesne ancak onunla aynı uzayda bulunan bedenli bir özneye bu şekilde perspektifli görünebilir. Bir yüksekliğe, şiddete ve tınıya sahip olarak kendini gösteren herhangi bir ses, duyulabilir bir şey olması bakımından bu özelliklere sahiptir.

Öte yandan, bilinç ve dünyanın birbirine korelatif olmaları yine de onların birbirine indirgenebileceği anlamına gelmez. Aralarındaki korelasyon, karşılıklı bağımlılıklarına rağmen farklı olabilmelerine, betimlemelerle açığa çıktığı haliyle farklı ontolojik kategorilere ait olabilmelerine dayanır. İkisi arasındaki ilişki, birini diğeri türünden bir varolana indirgeyen parça-bütün ilişkisi değildir asla. Ne bilinç dünyanın *real* bir parçası ne de dünya bilincin *reel* bir parçasıdır. İkisi arasındaki ilişkiyi daha ziyade çokluk karşısındaki bir özdeşlik, çokluktaki bir birlik olarak anlamak gerekir. Bireysel bir bilinç yaşamının parçası olarak akıp giden bir dizi algı yaşantısında bir ve aynı nesne olarak algılanan bir şeyi göz önüne aldığımız zaman yakaladığımız ilişki, tam da bu türden bir ilişkidir. Üstelik bu durum, sadece algı yaşantısı için değil, tüm yaşantı tipleri ve onların farklı tipten nesnelere arasındaki korelasyon için de geçerlidir. Her nesne yaşantı çokluğu içindeki bir birlik, çokluk karşısında bir özdeşlik gibi verilir.

Bilinç çokluğu ve özdeş nesnesi arasında böyle bir ilişkinin olması, ancak art arda gelen bilinç yaşantılarının bir ve aynı nesnenin bilinci olacak şekilde birbirine bağlanmasıyla, kısacası *sentez* yoluyla olanaklıdır. Nesnenin birliği, yaşantıların sentezinin birliğidir, sentetik bir birliktir. Bu durum, korelasyonun kendisini de kurucu bir ilişki olarak düşünmeyi gerektirir. En temelde, yeterince gelişmiş bir organizma ve bir gezegen arasındaki olgusal bir temastan ve bu zemin üzerinde sentezlerle işleyen bir korelasyondan bahsetmek uygun olacaktır. Bu temas ve korelasyon, bilinç ve dünyayı ayrılmazcasına birbirine bağlar. Bedenli bilinç en başından itibaren hep dünyaya açıktır, dünyadadır ve dünya da en başından itibaren hep bilinçtedir, dolaysız bir deneyimde durmaksızın bilince kendisini vermektedir. Fenomenoloji, bu kökensel deneyimden hareketle tüm çeşitliliği içindeki bilinçli yaşamımızın ve korelatif olarak bize görüldüğü haliyle bir dünyanın aşama aşama kurulduğunu iddia eder (genetik kuruluş). Fenomenologlar betimlemeleriyle bu karşılıklı kuruluştaki bilinçli varlıklar olarak bizim payımızı ve dünyanın katkısını açığa çıkarmaya çalışır. O halde fenomenoloji, görünenlerin tam da görüldükleri gibi olmalarının olanak koşulları üzerine konuştuğu için transandantal bir felsefedir. Kuşkusuz Romano da bunun farkındadır ve daha önce alıntıladığımız söyleşisinde betimlemelerimizi “transandantal soruların” yönlendirdiğini söyler: “Her zaman açıkça formüle edilmeseler de fenomenolojik betimlemenin altında yatan özün önermeleri temelinde, fenomenolog ‘transandantal sorular’ denilebilecek sorular sormalıdır ve şu formda olmalıdırlar: P özün hakikati ise p’nin doğru olması için gerekli şartlar nelerdir? Örneğin, mekânda yön bulma sağ ile sol arasındaki bir ayrımı varsaydıysanız yanallığın tecrübesi nasıl mümkün olabilir? Yine, mekânsal bir nesne sadece silüetler ile algılanabildiğinden bir silüetin tam tamına statüsü nedir ve onun doğasını nasıl betimleriz?”²⁴ Perspektifli görünme algısal deneyimin özsel bir yapısıdır; bu şekilde görünme nasıl olanaklıdır diye sorduğumuzda transandantal

²⁴ Romano, “Claude Romano ile Söyleşi”, 132-133.

bir soru sormuş oluruz ve bu soru sorma tarzı, her türlü aşkınlığın kuruluşunu konu edinen transandantal bir felsefeye özgüdür.

Kuşkusuz ki Husserl’de bilincin kurucu olduğuna ya da anlam verici olduğuna dair ifadelere bol miktarda rastlarız. Buna karşılık olarak, nesnelere ve bütün bir dünyanın bize bir anlamla birlikte verildiğini söylediğini de görürüz. Bilincin şeylere anlam vermesi ve dolayısıyla kurması, aslında onların oldukları halleriyle ve bizim için sahip oldukları anlamla birlikte kendilerini göstermelerine izin vermekten farklı bir şey değildir. Bilincin bu işlevine bakarak, onun dünyanın olduğu haliyle görünüşünün tek olanak koşulu olduğu sonucuna kesinlikle varmamak gerekir. Anlam sadece özneye ait değildir; bilinçle dünyanın korelasyonunun ürünüdür. Anlam, bedenli bilinçle dünyanın olgusal teması temelinde gerçekleşen sentezler boyunca kurulan ve tortulaşan bir şeydir. Bilincin dünya ile etkileşiminde ortaya çıkan hiçbir verinin akıp gitmesine izin vermeyip, zamansal ve çağrışımsal sentezlerle işlemesi sayesinde bu tortulaşma gerçekleşir. Bilinç adeta dünyadan aldığı dünyaya geri verir. Başka bir ifadeyle, yaşanan her deneyim hem bizde hem de nesne de bir iz bırakır ve bu iz, sonraki deneyimlerimizi koşullar. Biz nesneye bu izle, yani belirli bir anlamla yöneliriz ve nesne de bize üzerine giyindiği bu anlamla birlikte verilir. Dünyayı ve nesnelere anlamamızda iş gören kalıplar, kavramsal şemalar, kısacası onların bize birlikte verildiği anlam, zaman içerisinde aşama aşama kurulur. Buna korelatif olarak bilinç yaşantılarımız da zaman içinde çeşitlenir ve karmaşıklaşır. Önce nesnelere algılarız, kullanırız, sonra sayarız ve onlar hakkında bilim yapıp teoriler kurarız. Kısacası ne nesnelere ne de bilinç yaşantılarımız baştan hazır-yapılı olarak verilmezler. Dil-öncesi dolaysız deneyimler ve onlarda verilen nesnelere, daha sonraki ve daha üst dereceden bilinç yaşantılarını ve onlara korelatif olan nesnelere koşullar. Şimdiki her deneyimimiz ve bu deneyimde verilen her nesne, geçmiş deneyimlerimize ve bu nesnenin birlikte verildiği anlamın kuruluşuna gönderim yapar.

Sonuç olarak, fenomenolojinin kendisini realizm karşısında değil, her türlü nesnelcilik karşısında konumlandığına göre görmek gerekir. Dünyanın gerçekliğini, aşkınlığını ve nesneliliğini reddetmek ya da öznelliğe indirgemek değil, onun hesabını verme peşindedir. Kendine özgü yöntemiyle gerçekleştirmek istediği şey, salt bir özne felsefesi değil; tüm olgusalılığı, toplumsallığı, kültürü ve tarihiyle birlikte içinde yaşadığımız bu dünyanın, deneyimlendiği haliyle ortaya çıkışının olanak koşullarını araştıran transandantal bir felsefedir. Yukarıda ana hatlarıyla çizmeye çalıştığımız çerçeve, yani geleneksel görünüş-gerçeklik ayrımının aşılması, organizmayla yeryüzünün kökenindeki olgusal etkileşimi, korelasyonun bilinç ve dünyaya önceliği, hem bilinçte hem dünyada tortulaşan anlamın zamansal ve çağrışımsal sentezler boyunca genetik kuruluşu, bilinçle dünyanın karşılıklı bağımlılık ve kuruluş içinde birbirinden farklılaşması, bunların hepsi hesaba katıldığında, söz konusu üç tezin -realizm, Kartezyen tez ve Kantçı tez- görünürdeki bağdaşmazlığı kaybolur. Tersine, bu anlatılan çerçeve içinde hepsinin birlikte transandantal fenomenolojiyi olanaklı kıldığı söylenebilir.

3. Evrensel Epokhe

Aslında Romano’nun saf ve mutlak bir bilince vardırması bakımından Kartezyen şüpheden ayırt edilemediğini söylediği *epokhe*, Husserl’in deyimiyse *sınırlı bir epokhe*’dir ve transandantal fenomenoloji yapmanın “Kartezyen yol” olarak anılan yoluna ait bir yöntemdir. Oysa transandantal fenomenoloji yapmanın yaşam dünyasından [*Lebenswelt*] başlayan, “ontolojik yol” olarak anılan ve sınırlı olmayan *evrensel bir epokhe*’nin uygulanabileceği başka bir yolu daha vardır. İşte bu yolda evrensel bir *epokhe*’nin açığa çıkardığı şey, tam da bu bahsettiğimiz bilinç-dünya korelasyonu, “dünyanın kendisi ve dünya-bilinci arasındaki evrensel, mutlak olarak kendi üzerine kapalı ve mutlak olarak kendine yeten korelasyon”²⁵ olacaktır. Zira doğal tavrı, yani dünyada süregiden doğal bilinçli yaşamı, tüm pratik ve teorik ilgileriyle bir bütün olarak askıya alan evrensel *epokhe*, hem önceden-verili dünyanın varlığına hem de dünyadan bağımsız bir içsellik olarak, bir şey [*res*] olarak bilincin varlığına olan inancımızı durdurur. Başka bir deyişle evrensel *epokhe* adeta bizi, hâlihazırda yaşamakta olduğumuz ve kesinliği içinde var olan bir dünyayı bize görünür kılan bilinçli yaşamımızın *üzerine* çıkarır ve böylece bizler ile ortak dünyamız arasındaki korelasyonu serbest bırakır.²⁶ Metaforun yanlış anlaşılma riskini üstlenerek diyebiliriz ki bu durum, rüyadan uyanmadan rüya gördüğünü fark etmeye, yani kendisini rüya gören bir ben olarak deneyimlemeye ve böyle bir ben olarak, rüyadaki ben ile onun rüya-dünyasının ortaya çıkışındaki payını apaçık görmeye benzer. Tek farkla, bu kez görülen dünya, bir rüya-dünya değil gerçek dünyadır; rüya gören ben ve rüyadaki ben, bir ve aynı gerçek ben’dir. Kısacası ben ve ben’in gördüğü dünya rüya değil gerçektir. Ben’i gerçeği gören ve onun görünüşünde payı olan bir ben olarak fark etmek, yani kendi kendini transandantal bir ben olarak deneyimlemek ve bu deneyimi betimlemek, işte bu transandantal fenomenoloji yapmaktır. Öte yandan, bu gerçeklikten uyanmak ölmek anlamına gelecektir çünkü gerçeği gören ben, ister bu gerçeğe dalıp gitsin ister kendi kendisini transandantal bir ben olarak fark etsin, her durumda bedenli bir öznedir ve hep dünyadadır. Merleau-Ponty’nin dünya ve bilincin karşılıklı olarak birbirini kurduğu transandantal bir sferden, Patočka’nın özne ve nesnelere

²⁵ Husserl, Hua VI, § 41, 154. Ayrıca bkz: Hua VI, § 48, 168.

²⁶ Evrensel *epokhe* ve uygulaması için bkz: Husserl, Hua VI, § 39 ve § 40; Hua I, § 8.

içinde görüldüğü görünmenin ta kendisinden ve Heidegger'in kökensel bir mevcudiyet olarak dünya-içinde-varlıktan bahsetmesi boşuna değildir. Bunların hepsi, ilişkinin kendisini ilişkinin kutuplarına önce olacak şekilde düşünmekten, yani onları sadece ilişki içinde düşünmekten ibarettir. Ancak böyle bir düşünce bağlamında karşılıklı kuruluştan da bahsedilebilir. Bu sayede indirgeme [*Reduktion*] de, bilinç yaşantılarıyla onlara korelatif dünyevi nesnelere *epokhe*'nin açtığı transandantal sferde karşılıklı kuruluşunu çeşitli düzeylerde betimleyerek analiz etmeye karşılık gelebilecektir.

Oysa Romano Husserl'e yönelik eleştirisinde, böylesi bir evrensel *epokhe* olanağını, dolayısıyla transandantal öznenin kurucu bir ögesi olduğu transandantal bir sfer ve karşılıklı kuruluş fikrini göz ardı ediyor görünür. Eleştirisinin odağındaki sınırlı *epokhe*'nin, varlığı şüphesiz ve mutlak, kurucu bir bilinç ile varlığı şüpheli ve bilince bağlı, kurulan bir gerçeklik arasında ortaya çıkardığı ayırım, Romano'ya göre Husserl'in tartışmadan verili kabul ettiği bir ayırımdır. Başka bir deyişle, *epokhe*'nin transandantal bir özneye erişimimizi sağladığı iddiası ve dolayısıyla transandantal felsefeye dönüşün gerisinde, Kartezyen ikici ontolojinin baştan kabul edilmesi bulunur. Kuşkusuz ki Husserl'in veriliş tarzları üzerinden yaptığı betimlemeler şeyleri ve bilinç yaşantılarını iki ayrı tipten varolan olarak sunar. Ancak bu ontolojik ayırım betimlemelerden çekip çıkarılır, asla baştan verili kabul edilmez. Kendisini perspektiflerle, bir dizi görünüş üzerinden, upuygun olmayan ve dolayısıyla varlığı hep olanaklı bir şüpheye tabi olacak şekilde veren şey ile kendisini perspektifsiz, tek seferde ve varlığından şüphe etmenin olanaksız olduğu bir şekilde veren şeyi birbirinden ayırt edebiliriz. Bu noktadan itibaren, meşru bir şekilde, birine aşkın algıda kendisini veren aşkın nesne olarak şey ve diğerine içkin algıda kendisini veren içkin nesne olarak bilinç yaşantısı diyebiliriz. İki ayrı veriliş tarzından hareketle iki ayrı varolandan, yani yaşantı ve şeyden bahsettiğimizde, bunu pekâlâ aralarında hiçbir öncelik-sonralık ilişkisi kurmadan da yapabiliriz. Betimlemede yakaladığımız bu ontolojik fark, onların birbirinden bağımsızca varolan iki töz olduğunu ilan etmediğimiz sürece bizi Kartezyen yapmaz. Belki de tersinden, Kartezyenizm'in temelinde böylesi bir veriliş farkının olduğunu ve bu veriliş farkından hareketle Descartes'ın hızlıca kimi metafizik sonuçlara vardığını söylemek daha doğru olacaktır. Oysa metafizik bir tarafsızlık içinde kalıp sadece betimlemeyi dikkatle sürdürdüğümüzde, yalnızca bilincin yönelimselliğini keşfetmekle kalmayız, bilincin refleksiyonda bir nesne olarak verilmeden önce hâlihazırda yaşanıyor olmasının onun tematik olmayan, nesne-öncesi kökensel verilişine karşılık geldiğini ve bilincin beden dolayımıyla dünyayla hep iç içe olduğunu da fark ederiz. Bu da bizi doğrudan, bilinçle dünyanın olgusal temasları zeminindeki korelasyonları içinde hem birbirlerinden hem de kendi içlerinde, yani bir bilinçler ve nesnelere çokluğunu oluşturacak şekilde nasıl farklılaştıklarını düşünmeye iter.

Burada esas sorunu, Kartezyen yolun ta kendisi, yani Husserl'in *Ideen I*'de *epokhe*'yi Kartezyen evrensel şüpheden hareketle açıklamaya çalışması ve sonra da *evrensel* bir *epokhe* değil de *sınırlı* bir *epokhe* uygulamaya kalkmış olması gibi duruyor.²⁷ *Epokhe* ile dünyanın kendinde varlığına olan inanç askıya alındığında, bu işlemin fenomenolojik kalıntısı olarak geriye kalan saf bilinç ile dünyanın yok oluşu hipotezinin kalıntısı olan mutlak bilinç bir ve aynı bilinçtir. Gelgelelim, sınırlı *epokhe*'den ve bu hipotezden hareketle, bilincin varlığının gerçeklikten bağımsız yani mutlak olduğu ama gerçekliğin varlığının bilince bağımlı yani görel olduğu iddia edildiğinde, bilinç ve dünyanın farklı türden varolanlar olmasından daha fazlası söylenmiş olur. Zira bu durumda bilinç bölgesi, sadece dünyadan farklı bir bölge oluşturmaz, aynı zamanda varolan diğer her şeyin ikincil ve kendisine bağlı olduğu ilksel bölge [*Urregion*] olur. İndirgemeyi de hesaba kattığımızda, dünyanın parçası olmayan saf bir bilincin tek başına kendi içkinliğinde dünyayı kurduğunu söylemeye kadar varırız. Oysa bir önceki başlıkta transandantal fenomenoloji hakkında ortaya koyduklarımız doğru olarsa, Husserl'in bu sonucu kabul etmek istemeyeceği açıktır. O halde Kartezyen şüpheyi başlangıç noktası olarak alan Kartezyen yolu nasıl değerlendirmeliyiz? Husserl transandantal felsefesini ortaya koymak için neden böyle bir yola başvurmuştur?

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Husserl transandantal felsefeyi realizmin değil her türlü nesnelciliğin karşısına koyar.²⁸ Doğal tavır içinde, yani hem gündelik yaşamda hem tüm bilimlerde ve geleneksel haliyle felsefede de nesnelcilik egemendir. Buna göre, içinde doğal yaşamımızı sürdürdüğümüz dünya, bilinçten bağımsızca ve hazır-yapılı olarak çoktan oradadır, önceden-verilidir. Dünya doğal tavırda bize kendisini tüm aşkınlığı, gerçekliği ve nesneliliğiyle apaçık gösterir. Dahası, bu dünyanın bir parçası olduğumuzun ve onun öznelliğimiz üzerindeki etkisinin de farkındayızdır; bizi zamanla olduğumuz kişi yapan bir çevreye ve bir ilişkiler ağı içine doğmuşuzdur. Tersinden, içinde yaşadığımız dünyayı arzularımız doğrultusunda ve eylemlerimizle dönüştürdüğümüzü de biliriz. Elbette ki aletleri, evleri, köprüleri, sanat eserlerini insanlar yapar; kurumları insanlar kurar; yasaları insanlar yazar ve tüm bunlar hakkındaki bilgiyi de insanlar üretir. Ama bunların hepsi, kendilerini üreten öznel arzuların ve eylemlerin ötesinde çoktan herkes için nesnel olarak erişilebilir olmuşlardır; dünyayla çeşitli şekillerde bütünleşerek her türlü özneliğin izini silen "kendinde" bir görünüm kazanmışlardır. Doğal tavırda kendini gösteren nesnel dünyanın bu kendindeliği, karşıt kutbu olarak, her öznenin

²⁷ Bkz. Husserl, *Hua III/1*, § 31 ve § 32.

²⁸ Bkz. Husserl, *Hua VI*, § 14.

sadece kendi erişimine açık olan biricik bir psişik özneliği dayatır. Bu psişik bilinç tüm biricikliğine rağmen, dünyanın görüntülerinin, seslerinin ve kokularının bombardımanı altındadır. Ben, doğal tavır içinde, en mahrem anlarımda dahi fizik dünyanın etkilerinin bilincime sızdığı psiko-fizik bir öznedenden ibaretimdir. Dünyaya verdiğim her yanıt, bıraktığım her iz, hemen benden bağımsızlığını ilan edip onun anonimliğine katılır; çünkü bana gerçekten ait olan tek şey, geri döndürülemez bir şekilde akıp giden bu psişik içsel yaşantıdır. Öyle ya da böyle, onu oluşturan kimi öğelerin tartışmalı nesnelliklerine rağmen, dünya doğal tavırda bir bütün olarak tüm nesnellığı, aşkınlığı ve gerçekliği ile karşımızdadır ve bizden adeta bütün ilgimizi talep eder. Doğal tavır, dünyanın bu önceden verili varoluşuna koşulsuzca inanma ve kendimizi onda yaşamaya bırakma halimizdir.

Oysa psiko-fizik varlıklar olarak her birimizin dünya deneyimi sırasında ortaya çıkan hiçbir veri aslında kaybolmaz. Bunlar bilincimizde bir şekilde tutularak bizi olduğumuz kişi yaparken, aynı zamanda dünya üzerinde de onu hepimize gördüğü haliyle dünya yapan kalıcı izler bırakır. Her yeni deneyimde karşımıza çıkan, hepimizin canlı psişizminden tortular taşıyan bu yeni dünyadır ve her yeni deneyim, sırası gelince dünya üzerinde kendi tortusunu bırakır. O halde diyebiliriz ki dünyanın nesnellığı ve anonimliği olarak deneyimlediğimiz her şeyde, dünya ile sürekli karşılıklı etkileşimde olan ortak öznelliğimizin payı vardır. Doğal tavırda gizli kalan şey işte tam olarak budur: dünya ile sürekli karşılıklı etkileşim halinde olan ve öznelarası bir ağız parçası olan bilincimizin kurucu boyutu. Kaldı ki, sadece insani amaç, davranış ve eğilimlerin korelatı olan bir değerler ve kültür dünyasının değil, aynı zamanda doğanın kendisinin ve onun bilgisinin de birer “ürün” olduğunu ve kuruluşunda öznelere payı olduğunu fark etmek gerekir. Zira bize görünen bu dünya, ancak bizim sahip olduğumuz türden duyu organlarına, hareket ve bilinç kapasitelerine, arzu ve iradeye sahip canlıların görebileceği türden bir dünyadır. Son olarak, algılarımız ile akıl yürütme, hesaplama, karşılaştırma, genelleştirme vb. daha üst düzey bilinç yaşantılarımız arasında ve onlara korelatif olan deneyim dünyası ile bilim dünyası arasında bir süreklilik olduğunu ve bu durumun, kuruluşun düzeyleri ve nesnellığın derecelerinden bahsetmeyi gerektirdiğini de eklemelidir.

Gelgelelim, dünya kısmen bize ait olanı, hemen bütünüyle kendine mal ettiğinden, onun olduğu haliyle görünmesinde kendi payımızın, yani nesnelere varlık anlamlarının ve varlık geçerliliklerinin kuruluşundaki işlevimizin doğal tavırda farkında olamayız. Dünyanın geçmişte, şimdi ve gelecekte bizden tamamen bağımsızca kendinde var olduğuna ve hep böyle var olacağına inanırız. O halde kurucu özneliğimizi fark edebilmek ve bize görüldüğü haliyle dünyanın nesnellığının, aşkınlığının ve gerçekliğinin olanak koşullarını araştırabilmek için yeni bir tavra geçmek gerekir. İşte *epokhe*, dünyanın kendinde varlığına yönelik, kurucu öznelliğimizin üzerini örten bu inancımızı paranteze alarak, onun bilincimizin korelatı olduğunun açığa çıktığı transandantal bir tavra geçişi sağlar. Bu durumda denebilir ki, Husserl’in sınırlı *epokhe* ile yapmak istediği şey, dünya zaten göz alıcı parlaklığıyla ortadayken gölgede kalan özneye ışık tutmaktır. Bilincin dünyadaki nesnelere herhangi biri olmadığını, nesnelere bize görünen şeyler iken bizim onların kendilerini gösterdiği şeyler olduğumuzu; kısacası öznenin, görünen her nesnenin görünüşünün koşulu olduğunu ortaya çıkarmaktır. Kartezyen yol, oldukça pratik ve felsefe tarihinden alışık olduğumuz bir şekilde, bilincin dünyadan ontolojik olarak farklı olduğunu keşfetmeyi sağlar. Bu nedendir ki Paul Ricœur ve Andrea Staiti gibi kimi yorumcular bu yaklaşımı “pedagojik” olarak nitelendirir.²⁹ Ama yine de bu yol, dünya-bilinç ilişkisini tek taraflı kavramaya neden olabileceği için riskli olabilir ve Husserl de bu riski fark ettiğinden, fenomenolojik analize yaşam dünyasından [*Lebenswelt*] başladığımız alternatif ontolojik yolu önermiştir.³⁰

4. Şüpheliğin Ciddiye Alınması ve Kökensel Felsefe İdesi

Husserl’in şüpheliği çok ciddiye aldığı doğrudur. Ancak Romano’nun iddia ettiği gibi Husserl’in şüpheliğe esas ilgisi, Kartezyen felsefeye bağlılığından ve evrensel bir şüpheyi hayata geçirmesinden ileri gelmez. Bir kere önce, Husserl’in *Ideen I*’de evrensel bir şüpheden değil, bir şüphe girişiminden [*Versuch*]³¹ bahsettiğine dikkat etmemiz gerekir. Nasıl ki bizi buna zorlayan koşullar olmadığı sürece, yani kesinliği içinde varolan bir şey onun varlık anlamında ve geçerliliğinde bir değişikliğe yol açacak şekilde kendisini başka türlü sunmadığı sürece tekil bir şüphe özgürlüğümüz dâhilinde değildir, durduk yere evrensel bir şüphe içine düşmekte de özgür değilizdir. Ama şüphe etmeyi her zaman *denebiliriz*, şüphe olanağımızı her zaman hesaba katabiliriz. Husserl’e göre dünyanın varlığının şüpheyeye tabi olması, durduk yere onun varlığından *gerçekten* şüphe edebileceğimiz anlamına gelmez. Deneyimlerimiz uyumlu bir şekilde akıp giderken, onların zincirlenmesi içinde bize bir ve aynı dünya verilirken, yani aksine inanmak için hiçbir makul gerekçe yokken, onun varlığından nasıl şüphe ederiz? Dünyanın bizim için varolması zaten tam da bu demektir: dünya

²⁹ Andrea Staiti, “On Husserl’s Alleged Cartesianism and Conjunctivism: A Critical Reply to Claude Romano,” *Husserl Studies* 31/2 (2015), 135-140. Ayrıca Paul Ricœur’ün konuyla ilgili notu için bkz: Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, Tome I. Introduction générale à la phénoménologie pure*, çev. Paul Ricœur (Paris: Gallimard, 2003), 102.

³⁰ Bkz. Husserl, *Hua VI*, § 43.

³¹ Husserl, *Hua III/1*, § 31, 62.

salt olanaklı [*möglich*] deneyimimizin korelatı olarak değil, mevcut [*aktuell*] öznelarası deneyimlerimizin uyumlu bir şekilde zincirlenmesinin korelatı olarak vardır.³² Dünyanın varlığından *gerçekten* şüphelenmeyiz çünkü mevcut deneyimimiz buna izin vermez; ama yine de böyle bir şüpheyi her zaman *düşünülebiliriz*. Husserl *Ideen I*'de bu durumu şöyle ifade eder: “Dünya, aynı yönde giden deneyimlerin muazzam kuvvetine karşı koyacak makul gerekçeler bulmamız anlamında değil, bir şüphenin her zaman *düşünülebilir* olması anlamında şüpheyeye tabidir ve bu böyledir çünkü var olmama olanağı ilkesel olarak asla dışlanmaz.”³³ O halde evrensel şüphe uygulanabilir değildir; sadece ilkesel olarak bu ideal olanak hep vardır. Oysa tersine, *epokhe* her zaman bizim özgürlüğümüz dâhilindedir. Doğal tavırda bizim için kendiliğinden açık olan [*selbstverständlich*] dünyanın kendinde varlığına olan inancımızı *bile isteye* askıya alabiliriz. Bunu yaptığımızda, bu inancın korelatı olan dünyanın kesin varlığını da temalaştırmak üzere paranteze almış oluruz. Kesinliğin yerine şüpheyi koymayız ve bu şüpheyeye bağlı olarak dünyanın varlığını reddetmeyiz. Fenomenolojinin amacı, dünyanın tam da doğal tavırda bize görüldüğü gibi görünmesinin, yani kesin varlığıyla görünmesinin nasıl olanaklı olduğunu aydınlatmaktır. Varlığının bizim için kendiliğinden açık oluşunu [*Selbstverständlichkeit*], sahici bir apaçıklığa [*Evidenz*] kavuşturur.

Romano Husserl'i evrensel şüpheyi örtük olarak uygulamakla suçlarken, aslında Husserl'in evrensel şüpheyi açık olarak reddettiği pek çok metin vardır. Andre Staiti'nin Romano'nun iddialarını çürütmek üzere bir makalesinde konu edindiği bu metinlerde, evrensel şüphe olanağına karşı iki güvence kaynağı buluruz: bütün algı, şüphe ve yanılısma deneyimlerinde varsayılan geçerlilik zemini olarak *dünya* ve bu deneyimlerime eşlik eden temel bir öge olarak *beden*. Sözelimi çölde vaha görüyorsak, en azından çölü ve kendi bedenimizi, varlıklarının kesinliğinden asla şüphe duymadığımız bir şekilde deneyimliyoruz demektir. Staiti'nin başvurduğu metinsel kanıtlar, evrensel bir şüpheyi uygulamanın olanaksızlığı, yani dünyanın varlığından *gerçekten* şüphe etmenin anlamlı olmayacağı konusunda Husserl ile Romano'nun tamamen anlaşabileceğini gösterir. Ayrıca Staiti, Husserl'in şüphe ve yanılısma analizleri üzerinden, şüphenin tekil şeylerle ilgili ve geçici bir fenomen olduğunu, evrensel ve kalıcı bir şüphenin aslında olanaklı olmadığını; yanılısmanın algı gibi bir edim sınıfına işaret etmediğini, geçersiz kılınmış bir deneyim kesitinin *retrospektif* olarak nitelendirilmesinden ibaret olduğunu açıkça ortaya koyar.³⁴

Aslında Husserl'in şüphecilikle ilgilenirken esas niyeti, bir bütün olarak dünyanın varlığından şüphelendiğimiz evrensel bir şüphenin olanağı üzerine bir tartışma yürütmek değildir. Onun ilgisi çok daha geriye gider; Antik Yunan'da kurulduğu haliyle kökensel felsefe idesine ve bu kuruluşta şüpheciliğin oynadığı tarihsel role dayanır. Peki, nedir bu kökensel felsefe idesi ve şüphecilik onun kuruluşunda nasıl bir rol oynar?

Husserl'e göre tüm insanlık tarihi döngüseldir. Bu döngüsellik, kültürel yapıları üreten istençleri harekete geçiren motivasyonların ve bu motivasyonlardan doğan görevlerin, bu yapıların ilk üretilişinden itibaren hep aynı kalmasına bağlıdır. Dolayısıyla tarihin döngüselligi, onun teleolojik olmasıyla örtüşür: istenen şey her neyse, onun nihai biçimine doğru giden sonsuz sürecin her aşamasında, başlangıcından itibaren tüm yeni biçimleri boyunca, hep aynı istek iş başındadır. *Telos*, hem başlangıcı hem tarihsel gelişimin bütün aşamalarını hem de gidilmesi gereken yönü belirler. Bir kültürel yapının tarihsel gelişimi içinde kuşakları birbirine bağlayarak onun anlam birliğini ya da idesini kuran şey, *telos*'un ta kendisidir. Tarihsel gelişim, kazanımların gelenekle aktarılmasına, söz konusu kültürel yapının sonraki biçiminin öncekiler tarafından motive edilmesine ve onlar üzerinde yükselmesine dayanır. Dolayısıyla kültürel bir yaratının tarihi dediğimizde, ilk kurucuların etkinlikleri ve takipçilerin tekrarlarıyla bir anlamının kökensel olarak kuruluşu [*Urstiftung*] kadar, onu kökensel olarak üreten işlemleri yeni baştan gerçekleştirmeden sadece aktarılması durumunda ortaya çıkan ve her zaman “anlam kaymalarına”³⁵ neden olma riski taşıyan “anlam tortulaşmalarını”³⁶ da kast ederiz. Buna göre, örneğin bir bilimi o bilim yapan şey, yani onun anlamını ya da idesini kuran şey, tarihsel gelişimi içinde anlam tortulaşmalarına bağlı tüm anlam kaymalarına rağmen, ilk kurucularının kökensel motivasyonlarında, bu bilimi ortaya koyma amaçlarında, yani *telos*'ta temellenir.

Kuşkusuz felsefenin de ilk başlangıcından itibaren içerdiği ve tarihsel gelişimi boyunca asla terk etmediği, onu tanımlayan bir amacı, bir *telos*'u vardır. Bu *telos*, Husserl'e göre, filozof atalarımız olan Yunanlıların felsefe yapmaya başlarken kökensel olarak [*ursprünglich*] istemiş olduğu, onları izleyen filozof kuşaklar boyunca istenmeye devam etmiş olan ve nihayet bugün felsefe yapmak isteyen bizlerin de istemesi gereken şeydir.³⁷ İlk kez Yunanlılarda ortaya çıkan istencin belirli bir yönü, belirli bir amaç, tarihte felsefe girişimi olarak rastlayabileceğimiz her şeyi motive eder. Böylece, kuramları arasındaki tüm farklara rağmen filozof kuşaklarını birbirine bağlayan ve felsefe yapan bizleri de

³² Bkz. Husserl, Hua III/1, § 47, 101 ve § 48, 102.

³³ Husserl, Hua III/1, § 46, 98-99. Ayrıca bkz: Hua I, § 7, 57.

³⁴ Staiti, “On Husserl’s Alleged Cartesianism and Conjectivism: A Critical Reply to Claude Romano,” 127-134.

³⁵ Husserl, Hua VI, § 9 I, 58.

³⁶ Bkz. Husserl, Hua XVII, § 94 ve § 97; Hua VI, § 9 g.

³⁷ Husserl, Hua VI, § 7, 15-16.

tarihsel bir zincirin halkası haline getiren anlam birliğini, kısacası “felsefe idesini” kurar. Buna göre, her kim tarihin herhangi bir anında kendisinde bu *telos*’u taşımayı seçerse, o kişi bu kökensel motivasyondan doğan tarihi görevi de, yani ilk kez Yunanlıların icat etmiş olduğu haliyle felsefe idesini gerçekleştirme görevini de üstlenmiş olur. O halde şimdi soralım, antik Yunan’daki filozof atalarımız ilk kez felsefe yaparken ne istemişlerdir?

Husserl Viyana Konferansı’nda gerçekleştirdiği *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe* (1935) başlıklı sunumunda, felsefenin ya da kökende onunla aynı anlama gelen bilimin, “bizi çevreleyen dünya karşısında yeni türden bir tavır” olarak ilk kez Yunanlılarda ortaya çıktığını söyler.³⁸ Bu yeni tavır, dünya karşısındaki bir tür şaşırma ya da meraktan hareketle, dünyanın bütününe yönelik tüm pratik ilgilerden sıyrılmış, salt teorik bir ilgiye dayanır. Bu teorik ilgi, insanı adeta dünyayı hiçbir fayda gözetmeden yukarıdan seyreden, dünyayı sadece bilmek için bilmeyi isteyen tarafsız bir gözlemciye dönüştürür. Aynı konferansta Husserl felsefe için şunları söyler: “kökensel anlamıyla evrensel bilimden, dünyanın bütününe biliminden, tüm varolanların toplamının biliminden başka bir şey değildir. Sonra bütüne yönelik ilgi (. . .) varlığın genel biçim ve bölgelerine göre bölünmeye başlar ve böylece felsefe, bu yegâne bilim, çok sayıda tikel bilime ayrılır.”³⁹ Burada felsefenin evrenselliği, varlığın bütününe bilgisi olması, yani varlığın farklı bölgeleriyle ilgili tek tek bilimlerin hepsini birden kendi bünyesinde kapsayan ve bu bilimlerin onun dallarını oluşturduğu yekpare bir bilim olması anlamına gelir.

Öte yandan, yukarıdaki tanımın da çoktan işaret ettiği gibi, felsefeyi özel olarak tanımlayan şey evrensellikten ziyade onun bilimselliğidir. Felsefe *bir* bilimdir, daha doğrusu en başta, bilimin tamamı ve ta kendisidir. Husserl’e göre felsefeyi ya da bilimi, zanaat, tarım, mimarlık gibi bilim-dışı kültürel etkinliklerden ayıran temel şey, *real* nesnelere tamamen farklı *ideal* bir nesnellığe sahip şeyler ortaya koymasındır.

“Bilimsel kazanımlar, başarılı bir şekilde üretilmelerini sağlayacak yöntem bir kez geliştirildikten sonra, tamamen farklı bir varlık tarzına, tamamen farklı bir zamansallığa sahiptir. Onlar geçip gitmezler, yok olmazlar. Üretimin tekrarı, benzer bir şey üretmez; (. . .) aynı kişinin ne kadar fazla üretimi ve ne kadar çok kişi söz konusu olursa olsun, özdeş olarak aynı şeyi, anlam [*Sinn*] ve geçerlilik [*Geltung*] bakımından özdeş olanı üretir. Gerçek bir karşılıklı anlayış içinde birbirine bağlı olan kişiler, benzer bir üretimde hemcinsleri tarafından üretilmiş olan şeyi, kendilerinin ürettikleriyle özdeş olarak deneyimlemekten kendilerini alamazlar. Kısacası bilimsel etkinlikte kazanılan şey, *real* olan değil *ideal* olandır.”⁴⁰

Husserl açısından *ideal* olan, aynı ya da farklı bireylerin farklı zamanlardaki bireysel edimlerinde özdeş olarak tekrar edebilir olan şeydir. Bu nedenle *ideal* olanın üretildiği edebiyat ve bilim gibi kültürel etkinlikler, sadece benzer olanın yeniden üretildiği diğerlerinden ayrılır. Aletler, mobilyalar ve evler örneğin, *real* nesnelere; oluş ve bozuluşa tabidirler. Uzak-zamanda bireyselleştikleri için *özdeşleri* değil ama *benzer* örnekleri pek çok kez yeniden üretilebilir.⁴¹ Buna karşın, belirli bir zamanda ifade ettiğim herhangi bir şeyin, bir sözcük ya da bir cümlenin örneğin, ifade ettiğim ilk andan itibaren her zaman üzerine yeniden dönüp, onu anlamı bakımından özdeş olarak yeniden tekrar edebilirim ve bu olanak, ifadenin anlamını benim için kalıcı bir kazanım haline getirir.⁴² Dahası bu ifadeyi yazılı ya da sözlü olarak aktardığım oranda, başkaları da onun anlamını anlayıp istedikleri zaman özdeş olarak tekrar edebilirler. Dilde cisimleşen anlamın istediğimiz an üzerine dönüp onu özdeş olarak yeniden üretme özgürlüğümüz ve bunu *ideal* olarak *sonsuz* kere yapabilecek olmamız, onu *herkes* ve *her zaman* için özdeş olarak erişilebilir bir varolan haline getirir ve ona *real* nesnelere tamamen farklı *ideal* bir nesnellik kazandırır. Zira *ideal* anlam, bu cisimleşmeye, tek tek öznelere zamansal edimlerinde ortaya çıkmasına rağmen, yine de *real* nesnelere gibi uzak-zamanda bireyselleşmez. *Her zaman* özdeş olarak yeniden üretilebildiğinden, *her seferinde* tamamen aynı kaldığından, zamanda özel bir yeri yoktur; başka bir deyişle onun zamansal varlığı, tüm-zamanlıdır [*Allzeitlichkeit*].⁴³ Edebiyat tam da anlamın bu *ideal* özdeşliğine dayalı *ideal* nesnellığı sayesinde olanaklıdır.

Bu söylenenler çerçevesinde kuşkusuz ki bilimsel etkinliğin tüm ürünleri de -bilimsel kavramlar, önermeler, teoremler ve ilkeler- *ideal* nesnelere sınıfına girecektir. Bilimsel bilgi de özdeş olarak tekrar edebilir bir şeydir; ama alıntıda da belirtildiği gibi, sadece anlam [*Sinn*] bakımından değil geçerlilik [*Geltung*] bakımından da herkes ve her zaman için özdeş olarak yakalanabilir olmalıdır. Oysa genel anlamıyla geçerlilik, salt ifade etmekten her zaman daha fazlasını gerektirir. Edebiyat, bilim değildir. Bilgi, salt bir anlam değil, geçerli bir anlamdır. Ancak doğrulama [*Bewährung*], temellendirme [*Begründung*] ya da gerekçelendirme [*Rechtfertigung*] sayesinde, bir varolanın şöyle ya da böyle olduğunu ifade eden herhangi bir yargının sadece anlamından değil geçerliliğinden de bahsedebiliriz. Başka bir deyişle, bir yargının, salt bir bilgi ya da doğruluk iddiasından ibaret olmayıp, asıl anlamında bilgi ya da doğruluğun ortaya çıktığı bir yaşantı olması,

³⁸ Husserl, Hua VI, 321.

³⁹ Husserl, Hua VI, 321.

⁴⁰ Husserl, Hua VI, 323.

⁴¹ Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, çev. J. Derrida (Paris: PUF, 2010), 179.

⁴² Husserl, Hua XVII, § 73, 193.

⁴³ Edmund Husserl, *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, çev. Denise Souche-Dagues (Paris: PUF, 1991), § 64 c, 315-316.

ancak bu yargının ona geçerlilik sağlayacak bir edimle birleşmesiyle olanaklıdır. Bir şeyin söyle ya da böyle olduğunu dile getiren bir yargının gerekçelendirilmesi ise, yargının hakkında olduğu şeyin kendisinin tam da yargıda hedeflendiği haliyle bize verilmesiyle gerçekleşir. Burada fenomenolojik olarak olup biten şey, başlangıçta salt boş bir yönelim olan yargı yaşantısının, görüsel bir yönelimle birleşerek apaçık bir yargı ya da bir bilgi yaşantısına dönüşmesi ve korelatif olarak da, yargının hakkında olduğu şeyin doğruluğunun yakalanmasıdır. Husserl görüsel yönelimi, yani şeyin kanlı canlı bize kendisini sunduğu ve dolayısıyla onun doğruluğunun yakalandığı bu yaşantıyı, apaçıklık [*Evidenz*] olarak adlandırır.⁴⁴ Apaçıklık ya da görü, her türlü bilginin meşruluğunun ölçütüdür, “ilkelerin ilkesidir”.⁴⁵

Öte yandan apaçıklık, az ya da çok yetkin olabilir. Zira deneyimde nesne bize kendini her zaman belirli bir perspektiften ve o an için gerçekten deneyimlenmeyen taraflarıyla birlikte sunar. Deneyimde nesnenin kendisini bize sunuşu, upuygun olmayan bir apaçıklıktadır; yani kendisi olarak hedeflenmiş olsa da bütün yönleri ve özellikleriyle görüsel olarak kendini bize vermez; daha sonraki deneyimlerde görüsel olarak dolmaya hazır, henüz tamamen belirlenmemiş boş bir ufukla çevrili bir halde verir. Böylece bir yandan, birbiriyle uyuşan deneyimler art arda gelip ufku oluşturan boş yönelimler doldukça ve ufuk her seferinde daha fazla belirlendikçe, deneyimlenen nesne çeşitli özelliklere sahip olarak ve varlığının sürekli doğrulanması keskinliği içinde, kısacası yetkinliği sürekli artan bir apaçıklıkta kendisini gösterir. Diğer yandan, nesnenin verilisindeki bu yetkinleşme süreci her an sekteye uğrayabilir, yani varoluşu ve deneyimlendiği haliyle özellikleri, gelecekteki bir şüphe olanağını hiçbir zaman dışlamaz; sonraki deneyimlerde nesnenin bize o an için görüldüğünden farklı olduğu ve hatta hiç var olmadığı da pekâlâ ortaya çıkabilir. Gündelik hayattaki “bilgimiz”, yani *doksa*, işte böyle upuygun olmayan bir apaçıklığa dayanan, pratik ilgilere göre yetkinliğin belli bir derecesiyle yetinen, her zaman yanlışlanabilir ve değişen ilgilere göre yerine daha apaçık olan bir başkası geçebilir olan, öznel ve görelî bir “bilgi” ya da “doğruluk”tur.

Öte yandan, Husserl’in *Krisis* §12’de, “antik kökeninde felsefe, ‘bilim’ olmak istemiştir; varolanların evreninin evrensel bilgisi olmak, muğlak ve görelî gündelik bilgi (*δόξα*) değil, rasyonel bilgi (*ἐπιστήμη*) olmak istemiştir”⁴⁶ diye yazar. Burada felsefe, filozofun ilgisinin kuşatıcılığından ziyade, ortaya koyduklarının *doksa* değil *episteme* oluşuyla tanımlanmıştır. Elbette ki bilgi peşinde olan filozof da dile getirdiği yargıları gerekçelendirmek isteyecektir. Ancak felsefi ya da genel olarak bilimsel etkinliğin amacı, dünyanın kendisini zamansal, görelî ve öznel olarak sunduğu gündelik deneyimi ve bu deneyimi dile getiren bakış açılarını, inançları, öznel-görelî “doğruları” aşarak, tarafsız bir teorik bakışla, kendinde gerçekten varolduğu haliyle dünyaya ilişkin, herkes ve her zaman için geçerli *nesnel* bilgilere, yani *nihai*, *koşulsuz* ve *kendinde* doğrulara ulaşmaktır.⁴⁷ Bu nedenledir ki yargılarını gerekçelendirerek onlara nesnel bir geçerlilik kazandırmak ve dolayısıyla bilimsel bir doğru ortaya koymak isteyen bilimci, sadece az ya da çok yetkinlikteki bir apaçıklıkla yetinemez, *mutlak* ya da tamamen *yetkin* bir apaçıklığın peşine düşer.⁴⁸ Bu da onun, bir kez elde edilen bir bilginin üzerine geri dönüp tekrar eden doğrulamalarda onu özdeş olarak *sonsuzca* yeniden üretebilme olanağı yanında, nihai bir doğrulamaya eşlik etmesi gereken ikinci tipten bir sonsuzluğu daha varsaymasını gerektirir, yani asla tamamlanmayacak bir sentezin sonsuzluğunu. Zira mutlak ya da yetkin bir apaçıklık, bilgi yaşantısının yönelimsel nesnesinin kendisini bütün yüzleri ve belirlenimleriyle kalansız olarak sunacağı, böylece onun başka türlü olma ve hiç var olmama olanağını tamamen dışlayan upuygun bir apaçıklıkla örtüşür.⁴⁹ Oysa nesne deneyimde her zaman kendisini tek yanlı verdiğinden ve onun verilmesine her zaman henüz tam olarak belirlenmemiş boş bir beklenti ufku eşlik ettiğinden, upuygun bir apaçıklık, *sonsuz* bir olanaklı deneyimler dizisine ve onların *sonsuz* sentezine gönderim yapar. Bu yanıyla mutlak ya da yetkin apaçıklık, Kantçı anlamda düzenleyici bir ide olarak, uyumlu deneyimlerin sentezi boyunca *sonsuzca* yaklaşacağımız ama yine de asla tam olarak ulaşamayacağımız sonsuz bir ide, bir ideal olarak kavranabilir ancak. Benzer şekilde, mutlak ya da yetkin bir apaçıklığın korelatı olan gerçekten varolan şeyin kendisi ile onun herkes ve her zaman için geçerli olan kendinde doğruluğu da tüm bilimsel etkinlikleri yönlendiren bir ideal gibi işler.⁵⁰ İşte Husserl gündelik “bilgi” ile bilimsel bilgi arasındaki ayrımı böyle bir sonsuzluk fikrinden hareketle yapar:

“Bilimsel çalışmanın tekil ürünlerinin, yani doğrulukların idealitesi, salt anlamın ve doğrulamının [*Bewährung*] özdeşleştirilmesiyle gerçekleşen bir tekrarlanabilirlik anlamına gelmez: bilimsel anlamdaki doğruluk fikri, bilim-öncesi yaşamın doğrularından ayrılır (. . .). O, koşulsuz doğruluk olmak ister. Burada, her olgusal doğrulama ve doğruyu, tam da kendinde doğruluğun adeta sonsuz uzak bir nokta sayıldığı o sonsuz ufka göre, yalnızca görelî ve yaklaşık kılan bir sonsuzluk yatar. Korelatif olarak bu sonsuzluk, bilimsel anlamda ‘gerçekten varolanda’ [*wirklich Seienden*] ve yine ‘herkes’ [*jedermann*] için ‘evrensel’ geçerlilikte de yatar. Bu artık, bilim-öncesi yaşamın sonlu anlamındaki ‘herkes’ değildir,

⁴⁴ Husserl, Hua I, § 4, 50-51 ve § 24, 92-93.

⁴⁵ Bkz. Husserl, Hua XVIII, § 6, 29; Hua III/1, § 24, 51; Hua VIII, Ders 31, 32.

⁴⁶ Husserl, Hua VI, § 12, 66.

⁴⁷ Husserl, Hua VI, 332.

⁴⁸ Husserl, Hua I, § 5, 52-53 ve § 6, 55-56.

⁴⁹ Upuygun apaçıklık için bkz: Husserl, Hua I, § 6, 55, § 27 ve § 28; Hua VIII, ders 31, 33.

⁵⁰ Husserl, Hua I, § 28; Hua VIII, ders 31, 33-34; Hua XVII, § 16 c, not (a), 66-67.

yapılacak temellendirmelerin [*Begründungen*] öznesi olarak herkeştir.”⁵¹

“Değişen ve görelî amaçları olan gündelik yaşam için görelî apaçıklıklar ve doğrular yeterlidir. Oysa bilim, *herkes ve her zaman* için geçerli olan ve geçerli kalan doğrular, buna bağlı olarak da yeni ve nihai olarak gerçekleştirilen doğrulamalar arar. Sonunda kendisinin de kabul etmesi gerektiği gibi bilim, bir mutlak doğruluklar sistemi kurmayı gerçekten başaramasa da ve “doğrularını” tekrar tekrar değiştirmek zorunda kalsa da, yine de mutlak veya bilimsel olarak sahici bir doğruluğun idesini takip eder ve böylece de bu ideye doğru giden sonsuz bir yaklaşıklıklar ufkuna yönelir. Bilim bunlar sayesinde sadece gündelik bilışı değil kendi kendisini de *sonsuzca* aşabileceğine inanır.”⁵²

Ancak burada şunu da eklemek gerekir ki mutlak ya da yetkin apaçıklığın, upuygun apaçıklık dışında Husserl’in *apodiktik* apaçıklık olarak adlandırdığı ve pekâlâ upuygun olmayan apaçıklıkla birlikte de olabilen bir türü daha vardır. *Apodiktik* apaçıklıkta verilen şeylerin var olmadıkları düşünülemez, onların durumunda hayal edilebilecek her türlü şüphe olanaksızdır, varoluşları mutlak bir kesinlik ve şüphesizlikle verilir. Bilimler ilkeler düzeyinde bu tür *apodiktik* apaçıklıklara dayalı *apodiktik* bilgilerin peşindedir ve Husserl’e göre felsefenin doğruları da bu türdür.⁵³ Sonuçta hangi türden apaçıklığa dayanırsa dayansın, bilim açısından gerekçelendirme, sadece bir doğruluğun ilk kez ve sonra tekrar tekrar özdeş olarak yakalandığı değil, bilimcilerin tekrar eden öznel ve öznelarası doğrulamalarda yargılarını hep daha apaçık kılmaya ve onlara nihai bir geçerlilik kazandırmaya çalıştıkları bir sürece karşılık gelir.⁵⁴ Bilimsel etkinliğin ideal amacı, sadece anlamı bakımından değil geçerliliği bakımından da herkes ve her zaman için özdeş olan idealitedir, kısacası mutlak bir apaçıklığın korelatı olan kendinde doğruluktur. Bu da demektir ki sahici bir bilim ya da felsefe, sadece evrensel olmak değil mutlak olarak temellendirilmiş, nihai olarak gerekçelendirilmiş olmak ister. Kısacası, kökensel felsefe idesi, evrensel ve mutlak temelli ya da pekin [*streng*] bir bilim olarak felsefeye karşılık gelir.

Eğer felsefe ya da bilim, nihai bir doğrulamının korelatı olarak kendinde doğruluğu hedefliyorsa, gerekçelendirme sorusunun hiç hesaba katılmadığı, salt bir bilgi iddiası ile genel anlamda bir bilgiyi ya da *doksa* ile *episteme*’yi ayırt eden şeyin ne olduğunun hiç sorgulanmadığı bir durumda, sahici bir felsefeden ya da bilimden söz edemeyeceğimiz açıktır. Husserl’in yukarıdaki alıntıda da belirttiği gibi, bilimsel bilgiler, yani herkes ve her zaman için geçerli olan kazanımlar, onları üretecek uygun bir yöntemi gerektirir. Böyle bir yöntemin yokluğunda, daha açık söyleyecek olursak bilimsel bilginin nihai ilke ve normlarını ortaya koyan bir mantık ve onun olanak koşullarını aydınlatan bir bilgi kuramı elimizde olmadığında, her inanç, her bakış açısı eşit derecede geçerlilik iddia edebilecektir. Bu durumda bilim ile bilim olmayan arasındaki sınır kaybolacaktır. Tam da bu nedenle Husserl, Sokrates-öncesi filozofların teorik bir ilgiyle naifçe dünyaya yönelerek onun bütününe dair ortaya koymaya çalıştıkları evrensel bilimin, sahici bilim ya da felsefe sayılamayacağını savunur.⁵⁵ Zira onlar bir mantık ve bilgi kuramı geliştirme kaygısı içinde hiç olmadıklarından, henüz ellerinde bilgiyi bilgi olmayandan, *episteme*’yi *doksa*’dan ayıracak hiçbir ölçüt yoktur.

Öte yandan, göreliliğin hâkim olduğu böylesi bir ortamda, bir süre sonra bilimsel bilginin ve felsefenin olanağının ta kendisini tehdit eden bir şüpheciliğin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Şüpheci, herkes ve her zaman için geçerli olabilecek bir kendinde doğruluk idesini tümünden reddeder; dile gelen her şey sadece *doksa*’dır, yani öznel ve görelî bir doğrudur. Kendinde doğruluk ya da nesnel bilgi idesinin yönlendirdiği bilim ve felsefe de böylece anlamsız bir etkinlik gibi görünür. Bu kışkırtıcı saldırısıyla şüphecilik, felsefecinin kendi bilgisinin naifliğinin farkına varmasını sağlar ve onu bu saldırıya karşı koymak üzere harekete geçiren bir “uyarı”⁵⁶ rolü oynar. Ne zaman ki felsefe tarihindeki ilk şüpheciler olan sofistler sahneye çıkar ve doğrudan bilimsel bilginin ve dolayısıyla felsefenin olanağına saldırırlar, işte o zaman filozoflar bu olanağın hesabını verme, kısacası bir yöntem tartışması yapma ve bir bilgi kuramı geliştirme ihtiyacı hissederler. Bu nedenle Husserl’e göre sahici anlamda felsefe, Sokrates-Platon’un sofistlerin şüpheciliğine karşı verdikleri tepkiyle başlar.⁵⁷ Platon’un başarısı şuna dayanır: “Kendinde geçerli bir bilginin ve akıl sahibi herkesi bağlayan bir bilimin olanağına karşı çıkan sofistlik argümanları hafife almak yerine, onları derinlemesine bir ilke eleştirisine tabi tutar ve bununla birlikte böyle bir bilginin ve bilimin olanağının pozitif araştırmasını da üstlenir.”⁵⁸ Felsefe ilk kez şüpheciliği ciddiye aldığı anda kendi kendisini gerekçelendirme ihtiyacı hisseder, yöntemi bir sorun olarak keşfeder ve ancak bu andan itibaren her türlü şüpheciliği alt edecek mutlak temelli evrensel bir bilim olmayı ister. Demek ki felsefe idesinin kökensel kuruluşunu şüphecilik motive eder.

Şüpheci saldırılar karşısında kendi kendini gerekçelendirmek, yani bilimsel bilginin olanağının hesabını vermek isteyen sahici bir felsefe, doğallığında bir bilgi kuramı olarak başlayacaktır. Bilgi kuramı olarak sahici bir felsefe, hem

⁵¹ Husserl, Hua VI, 324.

⁵² Husserl, Hua I, § 5, 52-53.

⁵³ Husserl, Hua I, § 6, 56 ve § 9, 62.

⁵⁴ Husserl, Hua VIII, ders 28, 12 ve ders 31, 33; Hua I, § 5, 54.

⁵⁵ Husserl, Hua VII, ders 1, 8 ve 13; Hua XVII, 5.

⁵⁶ Husserl, Hua VIII, ders 30, 20.

⁵⁷ Husserl, Hua VII, ders 1, 8-9.

⁵⁸ Husserl, Hua VII, ders 2, 12.

genel olarak bilginin hem de bilimsel bilginin olanak koşullarını, nihai ilke ve normlarını *apodiktik* doğrular olarak ortaya koyarak başladığında, bunlar sahici anlamda bilinen ilk şeyler olurlar. Zira gerekçelendirmeye dair herhangi bir soruşturmadan önce bilindiği iddia edilen her şey, olsa olsa *doksa*'dır. O halde mutlak bir apaçıklığın korelatı olan *apodiktik* doğrular ortaya koyan mutlak temelli bir felsefe, ilk sahici bilim; onun ilk işi olan bilgi kuramı ise ilk sahici felsefe olur. Bilinebilir diğer her şey, yani diğer tüm bilimler, ancak böylesi bir mutlak temel üzerinde olanaklıdır; kendi *olanakları bakımından* onu varsayarlar. Başka bir deyişle, ilk bilim olan felsefe, bir bilgi kuramı biçiminde başlayıp bilginin olanak koşullarını *apodiktik* doğrular olarak ortaya koymakla, yalnızca kendi kendisini değil aynı zamanda tüm diğer bilimleri de *nesnel geçerlilikleri bakımından* nihai anlamda temellendirir.

Bu noktadan itibaren, antik çağdaki köklerinde bir olan felsefe ile bilim arasında bir ayırmadan ve parça-bütün ilişkisi dışında bir ilişkiden bahsetmeye başladığımız açıktır. Bilinebilir olan ilk şeyler ve ancak onların temelinde bilinebilir olan diğer şeyler arasında yukarıda yapılan ayırım, modern çağda bilimsel devrim, devamındaki uzmanlaşma ve teknikleşmeyle birlikte birbirinden kopan felsefe ve bilimler arasında kurulması gereken ilişkinin bir "temellendirme ilişkisi" olduğuna işaret etmektedir. Ancak burada dikkat etmemiz gereken önemli bir nokta, felsefenin bilimleri temellendirmesi ile bilimsel etkinliğin bir parçası olan temellendirme ya da gerekçelendirmeyi birbirinden ayırt etmektir. Kuşkusuz ki bilimler doğruluk arayışından asla vazgeçmezler ve bu nedenle bilim insanları sürekli olarak yargılarını gerekçelendirme çabası içindedirler. Gerekçelendirme yaparken her zaman geçmişten miras aldıkları yöntem, ilke ve normlara başvururlar. Bazen bilimsel etkinlik sırasında bir çelişki meydana gelir; bir bilgi, başka bir bilgi tarafından iptal edilir gibi görünür. Bu çelişki bazen sadece mantıksal bir çelişki olabilir; o zaman bilim insanı verili mantık ilkelerine uygun yargılar vererek mantıksal çelişkiyi giderir. Bazen de tutarsızlık yeni bir deneyimin sundukları yüzünden ortaya çıkabilir. Bu durumda da önermelerini yeniden gözden geçirir; kendisinin ve başka araştırmacıların gözlem ve deneyleriyle uyumlu olacak şekilde onları düzeltir ya da onlardan tamamen vazgeçer.⁵⁹ Sonuçta bilim insanı, kendi çalışmasına karşı her zaman eleştirel bir tavır içindedir; çalışmalarının sonuçlarına tekrar tekrar geri döner, bu tekrar eden gerekçelendirmeler bilimsel etkinliğin özünü oluşturur. Bilimler gerçekte böyle işlerken, doğal olguları çeşitli yasalarla açıklamakta, gelecek olguları öngörmekte ve onları denetlemek üzere teknolojiler üretmekte ya da matematikte ve geometride olduğu gibi aksiyomlardan tümdengelimle teorik sistemler kurmakta gayet başarılıdırlar. Ama iş bilimlerin gerçek oluşuna değil de olanağına ve nesnel geçerlilikleri bakımından nihai olarak temellendirilmelerine gelince durum değişir. Bilim insanının eleştirel tavrı, ne yargılarını gerekçelendirirken başvurduğu yöntem, ilke ve normların ne de bunları kullanarak elde ettiği bilgilerin nesnel geçerliliğinin kaynağını sorgulamaya gidecek kadar radikal değildir. Bilimlerin hâlihazırda gerçek ve başarılı oluşu, bilim insanı için nesnel bilginin olanağına ilişkin soru sormayı adeta gereksiz kılar. Eğer önermeleri tekrar eden deneyimlerde açık olarak verilenlerle uyumlu ve mantıksal ilkelerle de çelişmiyorsa, nesnel geçerli olarak nitelendirilmeyi çoktan hak eder. Nesnel bilginin olanağı onun açısından kendiliğinden açıktır [*selbstverständlich*], çünkü nesnesine kendinde olduğu haliyle gerçekten ulaştığına inanır. Bu nedendir ki, öznel bilme etkinliği içinde elde edilen doğruların, nesnel bir dünyaya ait nesnel doğrularla örtüşebiliyor olmasının hesabını vermesi gereken disiplin, felsefedir. Olduğu haliyle dünyayı bilmenin peşinde olan tüm bilimlerin, kendi ufuklarına sonsuz bir ideal olarak yerleştirdikleri mutlak apaçıklık ve onun korelatı olan kendinde doğruluğun anlamını aydınlatması gereken de felsefedir. Üstelik, bir kez daha vurgulayacak olursak, tüm bunları yaparken felsefenin ortaya koyduğu bilgiler, mutlak bir apaçıklığın korelatı olan *apodiktik* olma niteliğine sahip olmalıdır. Bilimler, mutlak olarak temellendirilmiş olmayı ideal bir amaç olarak isterken, kendileri her zaman kısmen görelî kalırlar. Felsefe ise kendisini ve bilimleri olanakları bakımından nihai olarak temellendirirken, bu temellendirme etkinliğinin ta kendisi olmakla, mutlak temelli bir bilim, bilimlerin bilimi ya da ilk bilim olur. Bilimler açısından bir ideal olarak kalan şey, felsefe açısından gerçekleşir ve bilimler ancak bu sayede nesnel geçerliliklerinin hesabı verilmiş sahici bilimler olurlar.

Önemli noktalardan bir diğeri ise, felsefenin bilimleri temellendirme görevinin epistemolojik ve ontolojik iki boyutunun olduğunu görmektir. Felsefe, bilginin olanağını aydınlatma görevini üstlenmiş bir bilgi kuramı olarak başlasa da ondan daha fazlasıdır; varlığın bilimi olarak kavranan bir metafizik ya da ontolojiye zorunlulukla evrilir. Neyin *bilenebilir* olduğunu tartışırken birden neye *vardır* diyeceğimizi tartışmaya başlarız. Husserl'in sözleriyle, bilgi kuramından bir metafizik doğar.⁶⁰ Öte yandan, kronolojik olarak epistemoloji ontolojiyi öncelese de aslında ontoloji epistemolojiyi önceler, çünkü onun tarafından varsayılr. Zira bir şeyin olanaklı bir bilginin nesnesi olması demek, gerçekten bilinsin ya da bilinmesin, bu şeyin ilkesel olarak deneyimlenebilir, şu ve ya bu şekilde varolan olarak temsil edilebilir ve bir yargıda konu edilebilir olması demektir. Dahası, tek bir nesnenin deneyimi, ait olduğu ve ancak ondan bir şekilde ayırt edilerek yakalandığı bir bütünün, yani bir dünyanın da deneyimidir aynı zamanda. Nesnenin varlığından bahsetmek, içinde varolduğu bir dünyanın varlığından bahsetmeyi de gerektirir. Kısacası, önce bize kendisini kanlı

⁵⁹ Husserl, Hua II, birinci ders, 17-18.

⁶⁰ Husserl, Hua II, birinci ders, 23 ve 32.

canlı olarak sunan, hakkında *vardır* diyebileceğimiz bir dünya ve nesnelere söz konusudur; gündelik ya da bilimsel bilgi, ancak bundan sonra olanaklıdır. O halde bilmek, var olan olarak deneyimlenen bir dünya üzerinde, var olan olarak deneyimlenen nesnelere bilmektir. Başka bir deyişle, her türlü bilgi, dünyanın ve bilgiye konu olan nesnelere varlığını baştan varsayar ve bilginin nesneliliği, bu varolan dünya ve nesnelere tam da oldukları gibi ulaşılmasına karşılık gelir. Tüm bunlar, bilginin ve bilinebilir olanın olanak koşullarını ortaya koyabilmek için, önce deneyimin ve varlığın olanak koşullarını ortaya koymak gerektiğini söyler. Bilgi kuramı ve varlık kuramı bu nedenle sıkı sıkıya birbirine bağlıdır; varlığa ilişkin tartışmalar, bilgiye ilişkin olanlardan hareketle, ama yine de onları önceleyecek şekilde yürütülür. Bu durumda bilimler söz konusu olduğunda yapılması gereken ilk iş, bilimlerin varlığa ilişkin varsayımlarını aydınlatmaktır. Zira bilimler için, bilimsel etkinliğin üzerinde gerçekleştiği dünya kadar, kendi çalışma alanlarını belirleyen temel kavramların gönderimde bulunduğu farklı tipten nesnelere de -örneğin fizik için madde, kuvvet, enerji, alan; biyoloji için organik varlık, matematik ve geometri için sayılar ve ideal şekiller- gerçekten var olurlar ve bir şekilde deneyimlenirler. Nasıl ki bilim insanı bilgisinin ve kullandığı yöntemlerin nesnel geçerliliğinin olanağını sorgulamıyorsa, benzer şekilde etkinliğini üzerinden gerçekleştirdiği dünyanın varlığı ve çalışma alanını oluşturan nesnelere varlığını da soru konusu yapmaz. Husserl'e göre antik çağda filozofla aynı kişi olan bilim insanını bir teknisyene dönüştüren bu durum, aynı zamanda filozofun görevinin sınırlarını da kesin olarak çizer. Nasıl ki felsefe, bilimler gerçekten var iken bilimsel bilgiyi olanağı bakımından temellendirme görevini üstleniyorsa, aynı şekilde, bilimlerin varlıklarını baştan verili kabul ettiği bu dünyaya ve kendi çalışma alanlarındaki nesnelere, *vardır ve tam da oldukları gibidir* denmesinin olanak koşullarını ortaya koyma ve bu yolla onların farklı varlık anlamlarını açığa çıkarma görevini de üstlenecektir. Böylece metafizik ya da ontoloji olarak felsefe, tüm diğer bilimlerden önce gelip onları temellendirecektir.

Bu temellendirme ilişkisi, felsefenin evrenselliğini başka türlü değerlendirmeyi zorunlu kılar. Felsefenin evrenselliği, dalları olan tüm bilimleri kendisinde barındıran yekpare bir bilimin evrenselliği olarak kavranamaz artık. Yine de felsefenin, tüm diğer bilimlerin dallarını oluşturduğu bir ağacın kökleri olduğunu düşünebiliriz pekâlâ ve onun evrenselliğini de varolanların bütününe kuşatacak genellikte bir konuya sahip olmasına bağlı olarak değerlendirebiliriz. Zira genel olan ve onun bilgisi, altında kapsadığı şeylerden ve onların bilgisinden önce gelir, hepsi tarafından varsayılır. İlk felsefenin hangisi olduğuna dair Aristoteles'in yürüttüğü tartışmada gördüğümüz de benzer bir kavrayıştır. Buna göre, felsefenin evrensel bir bilim olduğu söylenebilir; çünkü felsefe, evrenselin, genel olanın ya da tümelin bilimidir. Tek tek bilimler farklı varolan bölgeleriyle -örneğin fizik hareketli varolanla, biyoloji canlı varolanla- ilgilenirken, metafizik ya da ontoloji olarak ilk felsefe, varolan olarak varolanla ya da genel olarak varolanla, kısacası varolanların varlığıyla ilgilenir.⁶¹ O halde felsefenin varolanların varlığıyla ilgili ortaya koyacağı bilgiler, farklı varolan tipleriyle ilgilenen ve onların varlığını baştan verili kabul eden tüm diğer bilimleri önceler, onlar tarafından varsayılır. Felsefenin, dallarını çeşitli bilimlerin oluşturduğu bilgi ağacının tümü değil de kökleri olduğunu düşünmemizi öneren metaforun anlamı işte budur.

Şimdi artık, Husserl'e göre felsefenin *telos*'unu temsil eden kökensel felsefe idesini bütün açıklığıyla ortaya çıkarmış bulunuyoruz. Evrensel ve mutlak temelli bir bilim olarak felsefe, aynı zamanda tüm diğer bilimleri epistemolojik ve ontolojik olarak temellendirecek olan ilk bilimdir. Antik çağdaki filozof atalarımız, şüphecilik karşısında ilk kez sahici anlamda felsefe yapmaya başlarken tam olarak bu ideyi -evrensel, mutlak temelli ve ilk bilim olarak felsefe idesini- gerçekleştirmek istemişlerdir. Husserl için şüphecilik, kökensel felsefe idesine sahip çıkan sahici bir felsefenin karşı kutbudur; kendisiyle çelişmek pahasına bu ideyi yok sayan, yani bilimsel bilginin olanağını reddeden sözde bir felsefedir. Bu yönüyle de filozofların kapılması değil, alt etmesi gereken şeydir. Onun döngüsel tarih anlayışına göre, sahici anlamdaki her felsefe girişimi, şüpheciliğin şu ve ya bu biçimi karşısında kökensel felsefe idesini gerçekleştirmeye soyunur. Böylece felsefe tarihi, sahici felsefe ile şüphecilik arasındaki bir savaş olarak gelişen, başarısızlıkların ve yeniden başlangıçların bir tarihi olur.⁶² Bu savaşta şüpheciliğe düşen rol, felsefecileri hep sahici bir başlangıç için motive etmektedir. Sokrates-Platon'un şüphecilik karşısında felsefeyi pekin bir bilim olarak kurmaya yönelik istenci ve modern felsefenin başlangıcında Descartes'in, sonra devamında Kant'inki, hep aynı motivasyonun sonucudur.⁶³ Husserl'e göre fenomenoloji de bu istençten doğan aynı tarihsel görevi üstlenir ve üstelik bunu başarabilecek tek felsefedir. Çünkü sadece fenomenoloji, doğrudan şüpheciliği ortaya çıkaran koşulları iptal ederek onu ilkesel olarak alt edebilir. Kısacası, Husserl açısından şüpheciliği ciddiye almak, birebir felsefenin ve dolayısıyla fenomenolojinin yazgısıyla ilgilidir.

⁶¹ Aristote, *La métaphysique Tome I*, çev. Jules Tricot (Paris: J. Vrin, 1986), 1 ve 2.

⁶² Husserl, *Hua VI*, § 6, 13 ve § 5, 11.

⁶³ Bkz. E. Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, çev. Marc B. de Launay (Paris: PUF, 1989), 15; *Hua VI*, § 5, 11 ve § 6, 13.

5. Kökensel Felsefe İdesinin Gerçekleştirilmesi ve Transandantal Fenomenoloji

Peki, bir felsefe girişiminin felsefe idesini gerçekleştirmedeki başarısı ya da başarısızlığı tam olarak neye dayanır? Felsefe evrensel ve mutlak temelli bir bilim olmayı isterken, aynı zamanda diğer bütün bilimleri epistemolojik ve ontolojik olarak temellendirme görevini de üstlenir demiştik. Ancak, eğer felsefe diğer bilimleri epistemolojik ve ontolojik olarak temellendirecekse, onun bu bilimlerden herhangi biri olamayacağı açıktır; çünkü aksi durumda felsefenin de başka bir bilim tarafından temellendirilmesi gerekir. Daha açık söyleyecek olursak, felsefe eğer varlığı baştan verili olan belirli bir varolanı konu edinirse, tekrar eden gerekçelendirmelerde bu varolana kendinde olduğu haliyle ulaştığına sorgulamadan inanır ve diğer bilimlerin nesnel geçerliliklerini kendiliğinden açık kabul ettiği aynı yöntemlere başvurursa, bu bilimlere olanakları bakımından nihai olarak temellendiremez. Çünkü felsefi bir temellendirme tam da bilimlerin bu varsayımlarının, varlığın ve bilginin olanak koşullarını ortaya koyarak aydınlatılmasına karşılık gelir. O halde felsefenin temellendireceği bilimlerle aynı varsayımlara sahip olduğu, konusu ve yöntemi bakımından diğer bilimlerden birine indirgenmediği her durumda, bir kısır döngüye düşeceğimizi iddia edebiliriz. Zira böyle bir durumda temellendirmeye çalıştığımız şeyleri baştan varsaymış olmakla kalmayız, nihai bir felsefi temellendirmenin anlamını da tamamen yanlış kavramış oluruz. Daha önce de açıkladığımız gibi, tekil bir iddianın, kendinde doğruluk idealine sürekli yaklaştığı tekrar eden bir dizi gerekçelendirme sayesinde bilimsel bir bilgi niteliği kazanması ile genel olarak bilginin ve varlığın olanak koşullarının *apodiktik* doğrular olarak ortaya koyulduğu felsefi bir temellendirme asla aynı şey değildir. Sonuçta eğer felsefe bilimlere önceleyecek ve temellendirecek ilk bilim olacaksa, (ampirik ve formel) tüm diğer bilimlerden farklı bir düzeyde yer almalıdır, yani kendisini tüm diğer bilimlerden konusu ve yöntemi bakımından ayırt edebilmelidir. Bu da demektir ki felsefenin konusu, tek tek bilimlerin konusunu oluşturan varolanlardan biri olamaz; felsefe, bilimlerin ortaya koyduğu anlamda ampirik ya da formel bir bilgi sunamaz; felsefi yöntem, tümevarım ya da tümdengelim gibi mevcut bilimlerin yöntemleriyle örtüşemez. Felsefenin konusu, tüm varolanların varlığının ve bilgisinin “kaynağı” olacak, bu nedenle kendisi varolanlardan herhangi biri olmayacak bir şey olmalıdır. Diğer bilimlere gibi kendi konusunu, dünyanın varolan bir bölgesi olarak hazır verili olarak bulmamalı, her şeyden önce kendine özgü yöntemiyle kendisini diğer bilimlerden ayırarak kendi çalışma alanını kendisi kazanmalıdır. Yine kendine özgü yöntemlerle, kendi çalışma alanında gerçekleştirdiği temellendirme işi ise, olguları genel yasaların altına getirmek ya da aksiyomlardan yeni önermeler türeterek bir teori ortaya koymak, yani kısacası *açıklama* [Erklärung] yapmak değil, *apodiktik* apaçıklıkta doğrular ortaya koyarak bir tür *aydınlatma* [Aufklärung] yapmak olmalıdır.⁶⁴ Felsefe, ancak tüm bu saydığımız koşullar altında, evrensel, pekin ve ilk bilim olabilir; yani hem varolanların bütününe ilişkin olup, hem de *apodiktik* doğrularla her türlü şüpheciğe karşı kendi kendisini ve diğer tüm bilimlere olanakları bakımından nihai olarak gerekçelendirebilir.

O halde felsefe idesini sahiplenmesine rağmen gerçekleştirememiş olan antik çağ felsefelerinin başarısızlığını, bu koşulları aslında sağlayamıyor olmalarına bağlayabiliriz. Husserl’in iddiası odur ki bu koşulları sadece felsefenin modern çağdaki yeniden başlangıcı olan transandantal felsefe sağlayabilir. Bir tek transandantal felsefe, radikal bir tavır değişikliği ile kendisini diğer tüm bilimlerden ayırt edebilir ve böylece kendine özgü bir konuya ve yönetime sahip olabilir. Bütün bunlar kökensel felsefe idesini sadece transandantal felsefenin gerçekleştirebileceği anlamına gelir. Husserl’in transandantal felsefe için, “sadece modern felsefenin temel karakterini değil, (...) genel olarak ve tüm zamanlar için her türlü bilimsel felsefenin temel karakterini belirtir”⁶⁵ demesi bundandır. Bütün bir felsefe tarihi içsel olarak transandantal bir felsefeye yönelmiştir.⁶⁶ Şüpheciliği ilkesel olarak alt ederek evrensel, pekin ve ilk bilim olarak felsefe idesini gerçekleştirecek bir transandantal felsefenin geliştirilmesi, felsefe tarihine kayıtlı olan ve felsefenin geleceği için yerine getirilmesi gereken bir görevdir.⁶⁷

Husserl’e göre ilk kez Descartes, Kartezyen şüphe yoluyla *ego cogito*’yu tüm bilgi için mutlak bir temel olarak keşfetmesiyle transandantal bir felsefenin eşğine gelmiştir. Ama gerek *ego*’yu dünyadan tamamen bağımsız bir töz, kendi içsellikine kapalı bir şey [res] olarak kavraması, gerek matematiksel bilimlerin etkisi altında *cogito*’yu bir aksiyom gibi alıp diğer tüm bilgilerin tümdengelimsel olarak onda içkin olanlardan türediğini savunması, transandantal felsefenin kapılarını Descartes’a daha baştan kapatmıştır.⁶⁸ Zira Husserl, tam da “bizi bilincin şeyleştirilmesinden kurtaran kişi, felsefenin kurtarıcısı, hatta yaratıcısıdır”⁶⁹ diye düşünmektedir. Bilinci ancak dünyayla ilişkisi içinde ve transandantal bir sferin ögesi olarak kavradığımız sürece onu şeyleştirmekten kurtulabiliriz ve kendine özgü çalışma alanına sahip sahici bir felsefeye kapı açabiliriz. Husserl’e göre, Kopernikçi devrim ile o ana dek gizli kalmış bu transandantal sferi

⁶⁴ Bkz. Husserl, Hua II, 6 ve Hua XIX/1, § 7.

⁶⁵ Husserl, Hua VII, ders 1, 8.

⁶⁶ Husserl, Hua VI, § 7, 17.

⁶⁷ Husserl, Hua VII, 284.

⁶⁸ Bkz. Hua VI § 16 ve § 17; Hua I, § 10.

⁶⁹ Françoise Dastur, “Husserl”, *La philosophie allemande* içinde, Der. D. Folscheid (Paris: PUF, 1993), 282.

keşfeden ve böylece transandantal bir felsefenin temellerini sahiden atan filozof Kant olmuştur.⁷⁰ Ancak Kopernikçi devrim, bilinç ile dünya arasında tek yönlü bir ilişki varsaydığı için, Kant'ın da transandantal felsefenin kusurlu bir taslağını sunmaktan öteye gidebildiği söylenemez. Bu tek yönlü ilişkide, transandantal saf bir özne sahip olduğu sabit sayıdaki *a priori* form ve kavramlarla dünyayı kurarken, kurulu dünyanın arkasında ona kaynaklık eden ve öznenin asla erişiminin olmadığı bir tür kendinde gerçeklik sferi varsayılır. Böylece Kantçı transandantal felsefe, deneyimin ve bilginin olanak koşullarının salt öznel yapılara indirildiği bir özne felsefesi görünümündedir. Bu felsefe bilinci, değişmez *a priori* özelliklerin ve değişen temsillerin taşıyıcısı olan, kendi içine kapalı bir töz gibi kavradığı için ne bizi bilinci şeyleştirmekten tam anlamıyla kurtarabilir ne de varsaydığı görünüş-gerçeklik ayrımı yüzünden şüpheciliği tam anlamıyla alt edebilir.

Descartes ve Kant'ın kısmen başarısız girişimlerinden sonra Husserl de aynı tarihsel görevi üstlenecektir.⁷¹ Ona göre transandantal fenomenolojisi, transandantal felsefenin doruk noktasını, "nihai biçimi"ni [*Endform*]⁷² oluşturur. Eskilerden miras kalan felsefe idesini ancak transandantal fenomenoloji gerçekleştirebilir ve dolayısıyla tek sahici felsefe ancak transandantal fenomenoloji olabilir.⁷³ Fenomenoloji bunu yapabilir, çünkü birinci olarak, sahici bir felsefenin başlangıç motivasyonlarıyla örtüşecek şekilde, şüpheci argümanlar karşısında bilginin olanağını temellendirme çabası içindeki bir bilgi kuramı olarak başlar. İkinci olarak fenomenoloji, şüpheciliğin adeta dayattığı ve onu ilkesel olarak aşmasına izin veren bir yöntem olan *epokhe* ile kendisini konusu bakımından diğer tüm bilimlerden ayırt edebilir. Tek tek bilimler kendi çalışma alanlarını hazır verili bir şekilde bulurken, fenomenoloji *epokhe* sayesinde kendi çalışma alanını, yani fenomenler ya da görünüşler sferini kendisi açar. *Epokhe* altında kendilerini mutlak bir apaçıklıkta betimlemeye sunan bu görünüşler, tek tek bilimlerin meşgul olduğu şu veya bu görünen şey değil, tüm görünenlerin bir bilince görünüşüdür [*Erscheinung*]. Tüm ontolojik farklar, bu görünüş sferi içinde, bilinç ile dünya arasında işleyen korelasyonda aşama aşama kurulur. Başka bir deyişle, tüm varolanlar -tek tek özneler, nesnelere ve bütün bir dünya- bu işleyen kurucu korelasyon içinde varolur ve tam da oldukları şeyler olurlar. İşte transandantal fenomenolojinin, deneyimin ve bilginin -korelatif olarak deneyimde kendisini varolan olarak sunan ve bilinen nesnenin- olanak koşullarını ortaya koyarken yaptığı şey, görünenlerin bir bilince görünüşlerinin, yani korelasyonun *a priori* yapılarını betimleyerek aydınlatmaktır. Bu durumda açıktır ki korelasyonun *a priori* yapılarının ve onların aşama aşama nasıl kurulduğunun bilgisi, farklı varolan bölgeleriyle ilgilenen tüm diğer bilimleri önceleyecek ve bu tip bir bilgiyi ortaya koyan transandantal fenomenoloji, tüm diğer bilimleri epistemolojik ve ontolojik olarak temellendirecektir. O halde üçüncü ve son olarak fenomenolojinin, sadece konusu bakımından değil, yöntemi bakımından da diğer bilimlerden farklı olduğunu rahatlıkla görebiliriz. Zira kendine özgü yöntemi ile kendi çalışma alanını kazanması yanında, diğer bilimler gibi şeyleri açıklamaya değil, onların tam da oldukları gibi nasıl görünebildiklerini betimlemeler yoluyla aydınlatmaya çalışır. Sonuçta fenomenoloji -motivasyonları, konusu ve yöntemi bakımından- evrensel, mutlak temelli ve diğer tüm bilimleri temellendirecek bir ilk bilimle pekâlâ örtüşür.

Transandantal fenomenolojiye başlamanın Kartezyen yolunda, kökensel felsefe idesinin gerçekleştirilmesinin, yani evrensel, pekin ve ilk bilim olarak felsefenin başlangıcının temel bir modelini buluruz.⁷⁴ Felsefenin bu ideye uygun olarak başlayabilmesinin koşulunun, kendisini konusu ve yöntemi bakımından diğer bilimlerden ayırt etmesi olduğunu daha önce söylemiştik. Fenomenoloji açısından felsefe ve bilimler arasındaki ayrım, *epokhe* sayesinde gerçekleşen bir tür tavır değişikliğine işaret eder. Bütün bilimler, bizim bilim-öncesi gündelik yaşamımızı da sürdürdüğümüz doğal tavır içinde iş görürler. Daha önce betimlediğimiz gibi, bu tavırda dünyanın bizden bağımsızca kendinde varolduğuna dair, deneyimlerimizdeki tüm öznel farklara rağmen ona kendinde olduğu gibi gerçekten ulaştığımızı dair sarsılmaz bir inanç içindeyizdir ve bu inanç, tüm bilinçli yaşamımıza eşlik eder. Kendimizi de diğer öznelerle birlikte bu dünyanın bir parçası olarak, her birimizin sadece kendi erişimine açık birer psişizme sahip psiko-fizik varlıklar olarak deneyimleriz. Bilim insanı da tam olarak böyle bir öznedir ve bilimsel etkinliği sırasında gösterdiği eleştirel tavra bağlı olarak elde ettiği sonuçların nesnel geçerliliğinden, yani bilgisinin nesnesine kendinde olduğu gibi fiilen ulaştığından emindir.⁷⁵ Bilimlerin hâlihazırda gerçek ve başarılı olması, bilmenin nasıl olanaklı olduğunu sormayı adeta gereksiz kılar. Ancak felsefeye yeni başlayan biri, biraz da durduk yere, bilginin olanağını sorgulamaya kalktığında kendisini bir çıkmazın içinde bulur. Bir özneye ait olan psişik bir bilme yaşantısı, nasıl olup da kendi içkinliğinden çıkıp kendinde varolan bir nesneye olduğu gibi ulaşabilmekte ve onu bilebilmektedir? Kendimizin ve nesnelere varlığı, nesnelere kendilerinde oldukları gibi ulaştığımız, onları tam da oldukları gibi bildiğimiz, bizim için doğal tavırda kendiliğinden açıktır

⁷⁰ Husserl, Hua VII, 240 ve 243.

⁷¹ Husserl, Hua I, § 2, 46.

⁷² Husserl, Hua VI, § 14, 71.

⁷³ Bkz. Husserl, Hua VII, 230-231.

⁷⁴ Bkz. Husserl, Hua VIII, ders 28, 5 ve 8.

⁷⁵ Doğal tavır için bkz: Husserl, Hua II, birinci ders, 17 ve Hua III/1, § 30, 61.

[*selbstverständlich*]. Oysa nesneleri nasıl bildiğimiz hakkında felsefi bir refleksiyon yapmaya başladığımız ilk anda bir bilmece [*Rätzel*] ortaya çıkar. Bilmece, doğrudan bilginin olanağıyla, yani öznel-psişik bir bilmece yaşantısının onun dışında kendinde varolan bir nesneye nasıl ulaşabildiğiyle ilgilidir.⁷⁶ Kısacası genel olarak bilinç-dünya ilişkisi, olanağı bakımından bir bilmece haline gelir.

Bu bilmeceyi doğuran şeyin, bilginin olanağı üzerine doğal tavır içinde kalarak refleksiyon yapmamız olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü “doğal” bir refleksiyonun yakalayabileceği bir bilgi yaşantısı, kendi içkinliğine kapalı Kartezyen bir *cogito*’dan ibarettir. Bu içkinliği, bizim dışımızda var olduğuna inandığımız dünyanın aşkınlığı karşısına koyduğumuzda, bilinç-dünya ilişkisinin nasıl kurulacağı sorusunun bir bilmece haline gelmesi kaçınılmazdır. Filozofların felsefe tarihi boyunca doğal tavra özgü naif ikicilikten kaynaklı bu epistemolojik bilmeceyi çözmeye uğraşırken daha da derinleştirdiğini, Descartes’ın bilincin içkinliği ve dünyanın aşkınlığı arasında aşılabilir bir uçurum açtığını, Hume’un aşkın bir dünyanın sadece bir kurgudan ibaret olduğunu iddia ettiğini ve Leibniz’in tüm aşkınlığı bilincin içkinliğinde erittiğini biliyoruz. Demek ki bilginin olanağı ve genel olarak bilinç-dünya ilişkisi üzerine yürütülen bir refleksiyon, doğal tavır içinde kaldığı ve onun ontolojik ayrımlarından hareket ettiği sürece, birbiriyle uyuşmayan ve birinden diğerine doğru diyemeyeceğimiz çok çeşitli metafizik tezler doğar. Felsefenin doğal tavırdaki bu adeta “yanlış” başlangıcı sonucunda kendimizi sürekli olarak şüpheciliğin çeşitli biçimlerine kapılma tehlikesi içinde buluruz. Çelişkilerle dolu bu metafizik tezleri geride bırakmadan ve genel olarak bilginin olanağı sorusunu *apodiktik* bir apaçıklıkta yanıtlamadan da şüphecilikten kurtulamayız.⁷⁷

Gelgelelim, bu bilmeceyi çözümlenmesinde bilimlerden herhangi bir yardım alamayacağımızı tahmin etmek zor değildir. Çünkü bilimler de doğal tavırda bilinç ile dünya arasında bulunan aynı ontolojik ayrıma yaslanırlar ve kendi alanlarına özgü psişik ve fizik, ruh ve madde, ben ve ben-olmayan gibi nesneleştirilmelerle bu ayrımı daha da derinleştirirler. Öznel bilinç akışının nasıl olup da kendinde varolan bir doğaya ulaşabileceği ve onu bilebileceği gibi nesnel bilginin olanağına ilişkin bir soru, bilim insanının doğal tavırdaki kendi çalışmaları sırasında karşılaştığı ve aynı tavır içinde kalarak yanıtlayabileceği türden bir soru değildir. Bilimler sadece kendi nesnel geçerliliklerinin olanağına karşı kayıtsız oldukları için değil, yaslandıkları varsayımlar nedeniyle zaten *ilkesel olarak* kendi kendilerini temellendiremezler ve bunun için başka bir disipline, yani felsefeye ihtiyaç duyarlar.⁷⁸ Bilimlerden böyle bir temellendirmeyi beklemek -ki bu aslında felsefeyi konusu ve yöntemi bakımından bilimlere indirgemek anlamına gelir- bizi doğrudan şüpheciliğin kucağına bırakacaktır. Genç Husserl’i de düşünce yaşamının en başında desteklediği, felsefeyi psikolojiyle özdeşleştiren hâkim bir yaklaşım olan psikolojizmin düştüğü durum işte tam olarak budur. Psikolojik bir bilgi kuramı, nesnel bilginin idealitesi ile öznel bilgi yaşantılarının realitesi arasında özsel bir ayrım tanımadığından, mantık söz konusu olduğunda örneğin, çelişmezlik ilkesi gibi temel bir mantık yasasını, bir öznenin aynı anda birbiriyle çelişkili iki önermeye inanamayacak olmasıyla açıklamaya çalışır. Bu durum, mantık yasalarının ideal nesneliliği ile uyuşmayacak şekilde onları olumsal insan doğasına bağlı görece yasalara indirger. Sonuçta kaçınılmaz olarak varacağımız yer, bir tez olarak kendisini de iptal etme pahasına, kendinde doğruluğu reddeden bir şüpheciliktir. O halde felsefenin, ancak bilimlerle aynı ontolojik varsayımlara sahip olmadığı ölçüde, konu ve yöntemleri bakımından onlara benzemediği sürece onları temellendirebileceğini söylemek doğru olacaktır.

Bilginin olanağının refleksiyon öncesindeki kendiliğinden açık niteliği, ilk refleksiyon ile bir çıkmaza döndüğüne ve bizi şüpheciliğe mahkûm eden şey, bilginin olanağı üzerine doğal tavır içinde kalarak, bu tavrın verili ontolojik ayrımlardan hareketle “doğal” bir refleksiyon sürdürme ısrarı olduğuna göre, çözüm ne olabilir? Çözümün, bizi çıkmaza sürükleyen doğal tavrı tamamen terk etmek; bilginin olanağı üzerine felsefi refleksiyonu onu bir çıkmaz olarak üretmeyecek, tüm ontolojik varsayımlardan arınmış tamamen yeni bir felsefi tavırda sürdürmek olduğu açıktır. Doğal tavrı aşmak, çıkmazı üreten koşulların ta kendisini iptal etmek anlamına gelecektir. Bu durumda bilginin olanağı sorusu zaten bir bilmece olarak ortaya çıkmayacaktır. Kısacası çözüm bilmeceyi çözmek değil, bilmeceyi hiç ortaya çıkarmayacak şekilde soruyu yeniden sormaktır. İlginç olan şudur ki bizi doğal tavrı aşmak ve yeni bir felsefi tavır benimsemek üzere motive eden şeyin kendisi, tam da bilginin olanağı üzerine doğal bir refleksiyonun bulunduğu çıkmazlar, çelişkiler ve nihayet şüpheciliğidir. Felsefenin şüpheciliğe sürüklenecek şekilde bir kez *yanlış* olarak başlaması, onu şüpheciliği ilkesel olarak alt etmek ve bilginin olanağının hesabını vermek üzere *sahici* olarak yeniden başlamak zorlar. Bu yeni başlangıç için felsefe öncelikle doğal tavrı tamamen aşmalı ve kendisini bu tavırda iş gören tüm bilimlerden konusu ve yöntemi bakımından radikal bir şekilde ayırt ederek tamamen yeni bir boyuta yerleşmelidir.

İşte Husserl’e göre felsefenin doğal tavrı aşmasını sağlayan ve ona kendine özgü çalışma alanını kazandırarak yeni bir boyuta yerleştiren yöntem, *epokhe*’dir. Epokhe felsefenin, doğal tavırdan transandantal tavra geçmesine ve transandantal

⁷⁶ Husserl, *Hua II*, birinci ders, 21 ve 24-25; ikinci ders, 36-37.

⁷⁷ Husserl, *Hua II*, birinci ders, 20-22.

⁷⁸ Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, 26-27.

fenomenoloji olarak yeniden başlamasına olanak verir. Bu noktadan itibaren Kartezyen başlangıcı terk ederek evrensel bir *epokhe*'den bahsetmek daha doğru olacaktır. Kartezyen şüpheyi model olarak *apodiktik* apaçıklığı önce sadece bilincin, daha doğrusu öznel bir bilinç akışının *reel* bileşenlerinin verililiyle sınırlamak, ancak sonradan yönelimselliği ve bilincin yönelimsel bileşenlerini de bu *apodiktik* nitelikteki verilerin arasına dâhil etmek ve dolayısıyla korelasyonu bu şekilde dolaylı bir yoldan ele almak zorunda değiliz. Evrensel bir *epokhe*'nin doğal tavrı askıya almakla yaptığı şey, doğal tavidaki bütün ontolojik varsayımları devre dışı bırakmaktır; yani sınırlı bir *epokhe*'de olduğu gibi sadece dünyanın kendinde varlığını paranteze olarak mutlak bir bilinci değil, dünya ve bilincin her ikisinin de birbirinden bağımsız varlıklarını paranteze olarak korelasyonu görünür kılmaktır. Fenomenolog *epokhe* sayesinde kendi bilinçli yaşamının ve bu yaşamın korelatı olan nesnel dünyanın üzerine çıkar. Bu yukarıdan bakışla ulaştığı şey, tüm varolanların anlamının ve geçerliliğinin kaynağı olan ve bu nedenle de “transandantal” olarak adlandırılmaya hak kazanan görünüşler sferidir. Fenomenolog transandantal bir tavır içinde kendisini *apodiktik* bir apaçıklıkta sunan görünüşleri, görünenlerin bir bilince görünüşleri olarak korelasyonları içinde ele alabilir ve bu korelasyonların özsel yapılarını betimlemeleriyle ortaya koyarak tüm varolanların varlığının ve bilgisinin olanak koşullarını aydınlatılabilir.

Tüm bu anlattıklarımız, fenomenolojinin benzersiz yöntemi ve temasıyla, hem kendi kendisini hem de diğer bilimleri ontolojik ve epistemolojik olarak temellendirebileceğini ve dolayısıyla evrensel, pekin ve ilk bilim olarak felsefe idesini gerçekleştirebileceğini gösterir. Dahası, transandantal fenomenolojinin, bu idenin gerçekleştirilmesinin tek olanaklı yolu olduğu da açıktır. Çünkü felsefe ancak, şüphecilik motive ettiği *epokhe* gibi bir yöntemle kendisini diğer bilimlerden tamamen ayırt edebileceği bir konuya ve yönteme sahip olabilir ve böylece evrensel, mutlak temelli ve ilk bilim olmanın koşullarını sağlayabilir.⁷⁹

Sonuç

Görüldüğü üzere şüphecilik ciddiye alınması, felsefenin evrensel ve mutlak temelli bir bilim olması ve bu sayede diğer tüm bilimleri temellendirmesi, Husserl açısından Kartezyen bir proje ve idealden ziyade, doğrudan felsefenin kökeninde ne olduğu ve ne olması gerektiğiyle ilgili bir meseledir. Descartes'ın ve transandantal fenomenolojinin kendi adlarına aynı kökensel felsefe idesini gerçekleştirme görevini üstlendiğini, ama Descartes'ın bunda başarısız olduğunu söylemek daha doğru olacaktır.

Vardığımız sonuçlardan birincisi, Husserl için şüphecilik, dünyanın varlığından şüphe edip bilincin şüphesiz varlığını kanıtladığımız ve birbirinden bağımsız iki töz olarak bilinci ve dünyayı mutlak olarak ayırdığımız bir yöntemle işaret etmediğidir. Şüpheli ya da soru konusu olan şey aslında dünyanın varlığı değil, doğal tavidaki naif ikicilik bağlamında dünya ile bilincin ilişkisinin nasıl kavranabileceğidir. İkicilik şüphenin değil, şüphe ikiciliğinin sonucudur. Dolayısıyla şüphe bizi doğal tavrın naif ikiciliğini Kartezyen bir ikicilik olarak keskinleştirip onaylamaya değil, onu aşmaya ve bilinç ile dünyanın mutlak ayrılığı yerine bir *mutlak* olarak onların korelasyonunu düşünmeye iter.

İkincisi, bilimlerin temellendirilmesi işi hiç de Descartes'ın anladığı anlamda, şüpheli olan her şeyi yıkıp tüm bilimimizi şüphe edilemez açık doğrular üzerinde yeni baştan inşa etmemiz anlamına gelmek zorunda değildir. Temellendirmenin Kartezyen bilgi ağacı modelinde, felsefe onlar olmaksızın bilim yapmanın olanaklı olmadığı ilk doğruları sağlıyor ve bu doğrular, bilinebilir olan diğer tüm şeylerin kendisinden türetildiği birer aksiyom gibi işliyor görünür. Oysa Husserl için bilimlerin fenomenolojik olarak temellendirilmesi asla böyle bir şey değildir. Elbette ki bilimler felsefeye ihtiyaç duymadan işlerini gayet güzel yapabilirler. Onların amacı dünyayı anlamak ve dünyanın herkes ve her zaman için geçerli bilgisini ortaya koymaktır. Ancak bilimin kendisi öznel bir etkinliktir; bilim insanı da dünyaya belirli bir bakış açısından bakan, tarihsel ve sosyal olarak konumlanmış bir insandır. Yüzünü dünyaya dönmüşken ve teorik ilgisi içinde kaybolmuşken, ne kendi öznelliğinin ne de üzerine eğildiği olguları yapılandıran, kullandığı kavramları ve yöntemleri kuran kendi çağdaşlarının ve atalarının öznelliğinin farkındadır. İşte fenomenoloğun görevi tam da unutulmuş bu öznelliği konu edinmektir; bilimsel etkinlikteki örtük varsayımları ortaya çıkarmak, bilim insanlarının kullandığı temel kavram ve yöntemlerin kökenlerine inip onların aşama aşama nasıl kurulduğunu betimlemeleriyle aydınlatmaktır. Zira fenomenolojinin en temel iddialarından biri, bilimsel kavramların aslında bilim-öncesi deneyime gönderimde bulunduğu, hepsinin yaşam dünyasından devşirilmiş olduğudur. Örneğin fiziğin temel kavramı olan maddenin temelinde algı

⁷⁹ Aslında Husserl'i transandantal fenomenoloji yapmaya götüren gerçek yol, bu bölümde betimlediğimiz Kartezyen yol değil, *Logische Untersuchungen* (1900-1) ile başlayan ve *Formale und Transzendente Logik* (1929) ile tamamlanan “mantık yoludur”. Düşünce yaşamının başlangıcında mantığı temellendirmek için psikolojiye başvuran Husserl, zamanla mantığın statüsü ve genel olarak bilginin olanağıyla ilgili öyle çözümsüz ikilemlere sürüklenir ki nihayetinde psikolojizmden kopmak zorunda kalır ve mantığı fenomenolojik bir bilgi kuramına dayandırmaya yönelir (Husserl, Hua XVIII, 6-7.). Mantıkçı psikolojizmin mantıksal olanın idealitesini psikik olanın realitesine indirgeyerek ve buna bağlı olarak da kendinde doğruluk fikrini tamamen reddederek neden olduğu şüphecilik, transandantal fenomenolojinin *Logische Untersuchungen*'deki ilk başlangıç koşulları diyebiliriz. Bu eserde Husserl'in psikolojizm ile mücadelesi, felsefe idesi için bir mücadeledir. Zira fenomenoloji burada, felsefe idesine uygun olarak, şüphecilik karşısında nesnel bilginin olanak koşullarını aydınlatmaya çalışan fenomenolojik bir bilgi kuramı olarak başlar. Dahası, fenomenolojik analizler, *proto-epokhe* olarak adlandırabileceğimiz metafizik tarafsızlık ilkesi altında idealitelerin kurulduğu bilinç yaşantılarının betimlenmesine dayanır. Bu analizleri pekâlâ kurucu transandantal-fenomenolojik bir analizin ilk örnekleri olarak görebiliriz. Bu iddia için bkz: Eylem Hacımuratoğlu, “La question de l'idéalité dans les Recherches logiques de Husserl: une lecture proto-transcendantale”, 63-121.

ve algıda verilen uzamlı cisim vardır. Geometride uğraştığımız daire, silindir, doğru gibi ideal kusursuz şekiller, gündelik yaşamda karşılaştığımız yuvarlak şeyler, uzun ince ağaç gövdeleri, eğri büğrü çizgilerdeki şekillerin idealleştirilmesi sonucunda ortaya çıkmıştır. Benzer şekilde psikoloji bilimi bize bilinçten, psişik bir içsel yaşamdan bahsedebilir, çünkü bilinçli olmak bizim zaten olduğumuz şeydir, bilinç yaşantılarımız kendi bilinç akışımıza ait olarak deneyimlediğimiz şeylerdir. Aslında fenomenoloji bilimin dünyası ile yaşam dünyası arasındaki bu sürekliliğe ışık tutarak, ikisi arasındaki bağın kopmasını, bilimsel doğruların mutlaklaştırılarak bilimin dünyasının tek gerçek dünya sayılmasını engellemeye ve öznel-görelî yaşam dünyasına hakkını teslim etmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla fenomenolojik bir temellendirmeyi, bilimlerin şu anki varlığını ve işleyişini ona borçlu olduğu bir etkinlik olmaktan ziyade, bu etik anlamını göz ardı etmeyecek şekilde kavramak gerekir.⁸⁰ Husserl'in bilimlerin, felsefenin ve nihayet insanlığın krizi olarak nitelendirdiği durum, tam olarak felsefenin bu temellendirme görevini yerine getirmemesiyle bağlantılıdır.

Peki Husserl'e bağlı kalarak verdiğimiz bu yanıtlar bizi ne kadar ikna ediyor? Fenomenoloji transandantal bir felsefe olabilir mi ve olmak zorunda mıdır?

İlk soruya cevap olarak, Romano'nun transandantal fenomenolojinin bağdaştırma girişiminde başarısız olduğunu iddia ettiği tezlerin birlikte olanaklı olduğunu ikinci başlıkta göstermeye çalıştık. Fenomenolojinin, geleneksel görünüş-gerçeklik ayrımını aşmasını sağlayan fenomen kavrayışı, bilinç ve dünya arasındaki ontolojik farkı ikisinin birbirine özsel olarak bağımlı oluşuyla beraber düşünmeye izin veren fenomenolojik yönelimsellik ve bilinçle dünyanın olgusal teması zemininde gerçekleşen karşılıklı bir kuruluş fikri, bunların hepsi bir arada transandantal fenomenolojiyi bizim için yeterince makul kılmaktadır.

Fenomenolojinin yazgısı transandantal felsefenin yazgısıyla bir midir sorusuna gelince, fenomenolojinin bu transandantal karakterinin, onu özgün bir felsefe kılan ve fenomenolojik hareketi nitelendirmeye izin veren bir karakter olduğunu iddia edebiliriz. Mesele eğer Kartezyenizm'e ya da genel olarak bir özne felsefesine düşmemek ise, fenomenolojinin transandantal bir felsefe olmasının zorunlu olarak bu anlama gelmediğini yeterince tartıştık. Husserl'e göre evrensel şüphe bilincin tözleştirilmesine vardığından ve *ego cogito*'nun bir aksiyom gibi işlediği matematiksel modeldeki temellendirme projesi nedeniyle, Kartezyenizm transandantal felsefenin eşliğinden döner. Kantçı transandantal felsefe ise Kopernikçi devrime bağlı olarak bilinç-dünya ilişkisini tek taraflı düşündüğünden bir özne felsefesi olarak kalır. Oysa *evrensel epokhe* korelasyonu açığa çıkardığından ve devamındaki indirgeme karşılıklı kuruluşu çeşitli düzeylerde analiz etmeye izin verdiğinden, bize yine transandantal olarak nitelendirebileceğimiz özgün bir felsefenin kapısını açar. Transandantal felsefeyi realizm karşısında idealist bir konum olarak değil, her türlü nesnelcilik karşısında, nesnellüğün olanak koşullarını öznellik ile ilişkisi içinde araştıran bir konum olarak anlamak gerekir. Bunu iptal ettiğimizde, fenomenolojiden geriye gerçekten ne kalır? Bu durumda Merleau-Ponty fenomenolojisini, Romano'nun yaptığı gibi "realist" olarak nitelendirip⁸¹ aynı anda onun "transandantal" olduğunu söylemekte bizce hiçbir sakınca yoktur.

Son olarak, felsefenin bilimleri temellendirme görevini, Kartezyen bir ideal ile bir tutmayı, çok daha geriye gidip felsefenin kökünde ne olduğuyla ilişkilendirerek anladığımızda, bu görevin aciliyetini koruduğuna ikna olmamız o kadar zor olmaz. Hâlihazırda bilim felsefesi alanında yapılan çalışmalar, ortaya koyduğumuz türden bir kavramsal ve yöntemsel aydınlatma çabası kadar bilimsel etkinliğin öznel ve öznelerarası, yani tarihsel ve toplumsal boyutlarını araştırmayı da içermektedir. Bir temellendirme girişimi olarak fenomenolojik aydınlatma, bundan ne eksiği ne de fazlasıdır. Demek ki felsefenin güncel durumu, Husserl'in felsefe tarihi okumasını küçümsemek ve felsefenin tarihi görevini modası geçmiş ilan etmek için bir gerekçe sunmamaktadır.

⁸⁰ Felsefi bir temellendirme girişiminin etik anlamı dışında bilimlerin ilerlemesiyle de ilgili kurulabilir. Yöntem ve temel kavramlar hakkında felsefi bir temellendirme olarak nitelendirilebilecek kimi refleksiyonlar bazı durumlarda bilim insanları için de kaçınılmaz olur ve o alanda bir ilerlemeyi de beraberinde getirir; söz gelimi Frege'nin aritmetiği mantık üzerine temellendirme girişimi modern mantığın kuruluşunu sağlamıştır. Kuhncu anlamda bilimsel krizler de, normal bilimin bulmaca çözümü olarak artık işlemediği ve bilim insanını, bilimde bir paradigma değişimine götüren bir dizi felsefi refleksiyon yürütmek zorunda bırakan, yani onu bir filozofa dönüştüren durumlardır.

⁸¹ Romano, "Claude Romano ile Söyleşi", 122.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer Review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Yazarın ORCID ID'si / ORCID ID of the author

Eylem Hacımuratoğlu 0000-0002-6181-7941

KAYNAKLAR / REFERENCES

- Aristote. *La métaphysique Tome I*. Çeviren Jules Tricot. Paris: J. Vrin, 1986.
- Benoist, Jocelyn. *Phénoménologie, sémantique, ontologie*. Paris: PUF, 1997.
- Dastur, Françoise. "Husserl." *La philosophie allemande*. Derleyen D. Folscheid. Paris: PUF, 1993.
- Hacımuratoğlu, Eylem. "La question de l'idéalité dans les *Recherches logiques* de Husserl: une lecture proto-transcendantale." Doktora Tezi, Galatasaray Üniversitesi, 2022.
- Husserl, Edmund. Hua I. *Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge*. Editör S. Strasser. Den Haag: M. Nijhoff, 1950.
- Husserl, Edmund. Hua II. *Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen*. Editör W. Biemel. Den Haag: M. Nijhoff, 1950.
- Husserl, Edmund. Hua III/1. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. Editör Karl Schuhmann. Den Haag: M. Nijhoff, 1976.
- Husserl, Edmund. Hua VI. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Editör Biemel Walter. Den Haag: M. Nijhoff, 1954.
- Husserl, Edmund. Hua VII. *Erste Philosophie I (1923-24): Kritische Ideengeschichte*. Editör R. Bøhm. Den Haag: M. Nijhoff, 1956.
- Husserl, Edmund. Hua VIII. *Erste Philosophie II (1923-24): Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Editör R. Bøhm. Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers, 1996.
- Husserl, Edmund. Hua XVII. *Formale und Transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Editör P. Janssen. Den Haag: M. Nijhoff, 1974.
- Husserl, Edmund. Hua XVIII. *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*. Editör Holenstein Elmar. Den Haag: M. Nijhoff, 1975.
- Husserl, Edmund. Hua XIX/1. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band - I. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Editör U. Panzer. Den Haag: M. Nijhoff, 1984.
- Husserl, Edmund. *L'origine de la géométrie*. Çeviren J. Derrida. Paris: PUF, 2010.
- Husserl, Edmund. *La philosophie comme science rigoureuse*. Çeviren Marc B. de Launay. Paris: PUF, 1989.
- Husserl, Edmund. *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*. Çeviren Denise Souche-Dagues. Paris: PUF, 1991.
- Husserl, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, Tome I. Introduction générale à la phénoménologie pure*. Çeviren Paul Ricœur, Paris: Gallimard, 2003.
- Landgrebe, Ludwig. "Husserl's departure from cartesianism." *Edmund Husserl: Critical assessments of leading philosophers. Vol. I*. Editör R. Bernet, D. Welton, G. Zavota, 134-176. New York: Routledge, 2005.
- Romano, Claude. *Au cœur de la raison, la phénoménologie*. Paris: Gallimard, 2010.
- Romano, Claude. "La phénoménologie doit-elle demeurer cartésienne?." *Les études philosophiques* 1 (2012): 27-48.
- Romano, Claude. *Zamansal Macera: Hadisevi Hermeneutiği Tanıtan Üç Makale*. Çeviren Kadir Filiz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021.
- Staiti, Andrea. "On Husserl's Alleged Cartesianism and Conjunctivism: A Critical Reply to Claude Romano." *Husserl Studies* 31/2 (2015): 123-141.
- Zahavi, Dan. "Metaphysical Neutrality in Logical Investigations." *One Hundred Years of Phenomenology: Husserl's Logical Investigations Revisited*. Editör Dan Zahavi ve Frederik Stjernfelt, 93-108. Netherlands, The Hague: Kluwer Academic Publishers, 2002.

Atf Biçimi / How cite this article

Hacımuratoğlu, Eylem. "Must Phenomenology be Transcendental?" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 61 (2024): 1–23. <https://doi.org/10.26650/arcp.1413766>