



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

## **KANT VE HUSSERL'DE FENOMEN KAVRAMI**

Ozan BOZDOĞAN

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2024



KANT VE HUSSERL'DE FENOMEN KAVRAMI

Ozan BOZDOĞAN

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2024

## KABUL VE ONAY

Ozan BOZDOĞAN tarafından hazırlanan "Kant ve Husserl'de Fenomen Kavramı" başlıklı bu çalışma, 10/06/2024 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

---

Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ (Başkan ve Danışman)

---

Doç. Dr. Elif ÇIRAKMAN (Üye)

---

Dr. Öğr. Üyesi Hikmet ÜNLÜ (Üye)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.

Prof.Dr. Uğur ÖMÜRGÖNÜLŞEN

Enstitü Müdürü

## YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan “**Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge**” kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. <sup>(1)</sup>
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ..... ay ertelenmiştir. <sup>(2)</sup>
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. <sup>(3)</sup>

...../...../.....

**Ozan BOZDOĞAN**

<sup>1</sup>“*Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge*”

- (1) *Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.*
- (2) *Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.*
- (3) *Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir \*. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.*  
*Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.*  
*\* Tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu tarafından karar verilir.*

## ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Doç. Dr. etin TÜRKYILMAZ** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

**Ozan BOZDOĞAN**

## TEŞEKKÜR

Lisans döneminden itibaren sahip olduğu bilgiyi ilham verici bir biçimde aktarmasından faydalanmış olduğum, tez döneminde yardım ve desteğini benden esirgememiş olan danışmanım Çetin TÜRKYILMAZ'a ve tüm bu süreçte koşulsuz bir şekilde yanımda olan, bana her zaman destek ve güç veren hayat arkadaşım Burcu BOZDOĞAN'a teşekkürü bir borç bilirim.

## ÖZET

BOZDOĞAN, Ozan. *Kant ve Husserl'de Fenomen Kavramı*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2024.

Kökeni eski yunanca “*phainomenon*” kelimesi olan fenomen kavramı, zihnimizde kurulan ya da bilincimize verili olan bilgi nesnesi olması bakımından Kant ve Husserl'in düşüncesi içerisinde önemli bir yere sahiptir. Çeşitli bilgiler ortaya koymadan önce insanın neyi, nasıl bilebileceğini soruşturma konusu yapmak gerektiğini düşünen, bu nedenle kapsamlı bir akıl eleştirisini içeren bir transsendental felsefe geliştiren Kant, görü ve anlama yetisi yardımıyla görünüşün nasıl fenomen olarak kurulduğunu betimlemiştir. Husserl ise felsefeye ve tüm bilimlere yöntem olarak ortaya koyduğu “fenomenoloji” ile kendini aracısız bir şekilde bize sunan fenomenin, başka benin varlığı ile öznelerarası alanı açan, hem algı organı hem de algı nesnesi olması bakımından da çift yönlü olan beden ve yönelimsel bilinç tarafından nasıl deneyimlendiğini göstermiştir. Bu çalışma kapsamında Kant ve Husserl'in bilgi kuramları, ele aldıkları temel meseleler ve fenomen kavramı bağlamında araştırılmış olup, sonuç olarak bu iki düşünce sistemindeki benzerlik ve farklılıklar ortaya konmuştur.

### Anahtar Sözcükler

fenomen, görünüş, transsendental felsefe, bilinç, anlama yetisi, öznelerarasılık, yaşam dünyası



## ABSTRACT

BOZDOĞAN, Ozan. *The concept of phenomenon in Kant and Husserl*, Master's Thesis, Ankara, 2024.

The concept of phenomenon, which originates from the ancient Greek word "phainomenon", has an important place in the thought of Kant and Husserl as it is an object of knowledge established in our minds or given to our consciousness. Kant, who thought that it was necessary to investigate what and how people can know before revealing various information, and therefore developed a transcendental philosophy that included a comprehensive critique of reason, described how appearance was established as a phenomenon with the help of sensibility and understanding. With "phenomenology", which he introduced as a method for philosophy and all sciences, Husserl explains how the phenomenon, which presents itself to us directly, is experienced by the body -which opens the intersubjective field with the presence of the other self and is bidirectional in terms of being both the organ of perception and the object of perception- and intentional consciousness,. has shown. Within the scope of this study, Kant's and Husserl's theories of knowledge were researched in the context of the basic issues they addressed and the concept of phenomenon, and as a result, the similarities and differences in these two systems of thought were revealed.

### Keywords

phenomenon, appearance, transcendental philosophy, consciousness, understanding, intersubjectivity, life-world

## İÇİNDEKİLER

<b>KABUL VE ONAY</b> .....	i
<b>YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI</b> .....	ii
<b>ETİK BEYAN</b> .....	iii
<b>TEŞEKKÜR (İsteğe Bağlı)</b> .....	iv
<b>ÖZET</b> .....	v
<b>ABSTRACT</b> .....	vi
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	vii
<b>GİRİŞ</b> .....	1
<b>1.BÖLÜM: KANT'TA FENOMEN KAVRAMI</b> .....	4
<b>1.1. KANT'IN TEMEL AMACI: METAFİZİĞİ KURTARMAK</b> .....	5
1.1.1. Kant'ın Kopernikus Devrimi.....	10
<b>1.2. ELEŞTİRİ FELSEFESİ VE TRANSENEDENTAL FELSEFE</b> .....	13
<b>1.3. KANT'IN TEORİK FELSEFESİ</b> .....	15
1.3.1. Bilginin İfade Tarzı Olarak Yargı Çeşitleri ve Bilginin Yapısı ....	15
1.3.2. Bilginin İlk Kapısı: Görü.....	20
1.3.3. Bilginin Kurulması: Anlama Yetisi ve Kavramları.....	24
<b>1.4. FENOMENİN MEYDANA GETİRİLMESİ VE ONUN ANLAMA YETİSİNDEKİ DİĞER ÖGELERLE İLİŞKİSİ</b> .....	30
1.4.1 Fenomenin Meydana Getirilmesinde Tamalgının Rolü.....	31
1.4.2. Kategoriler ile Görünüşler Arasındaki Bağlantı Sorunu: Kavramların Şematizmi.....	32
1.4.3. Bilgi Nesnesi: Fenomen.....	35

<b>2. BÖLÜM: HUSSERL'DE FENOMEN KAVRAMI</b> .....	41
<b>2.1. HUSSERL'DE KOPERNİKUS DEVRİMİ</b> .....	42
2.1.1. Doğal Bakışa Karşı Fenomenolojik -Felsefi- Bakış.....	42
2.1.2. Bilgi Kuramı Açısından Psikolojizm Eleştirisi.....	48
2.1.3. Şüphe ve Epokhe.....	50
2.1.4. Çıkış Noktası Olarak İçkinlik ve Refleksiyon.....	52
<b>2.2. HUSSERL'İN TRANSENĐENTAL FELSEFESİ</b> .....	55
2.2.1. En Temel Unsur Olarak “Öznellik” .....	57
2.2.2. Bilinç ve Yönelimsellik Kavramı.....	59
2.2.3. Nesnenin Kuruluşu ve Zamansallık.....	63
2.2.4. Fenomen Kavramı ve Başkasının Beni Problemi.....	66
2.2.5. Öznelerarasılık Düşüncesi ve Öz (Eidos) Kuramı.....	71
2.2.6. Yaşam Dünyası.....	78
<b>3. BÖLÜM: KANT ve HUSSERL'DE FENOMEN KAVRAMI</b> .....	82
<b>3.1. BİLGİ NESNESİ OLARAK “FENOMEN” NASIL KURULUR?</b> .....	83
<b>3.2. NESNE OLARAK “FENOMEN”, DOĞRUDAN MI YOKSA DOLAYLI OLARAK MI ELDE EDİLİR?</b> .....	85
<b>3.3. FELSEFİ BİR KAVRAM OLARAK “FENOMEN”İN YOLCULUĞU</b> .....	87
<b>SONUÇ</b> .....	90
<b>KAYNAKÇA</b> .....	93
<b>EK 1. ORİJİNALLİK RAPORU</b> .....	96

**EK 2. ETİK KURUL MUAFİYET FORMU .....97**

## GİRİŞ

Felsefe tarihi boyunca bilgi felsefesi alanında ortaya konulan görüşler birbirlerinden birçok açıdan farklılık göstermiştir. Dış dünyadan edinmiş olduğumuz bilgiler kimi filozoflar tarafından yanıltıcı ilan edilmiş, başkalarına göre ise dış dünya bilginin tek kaynağı olarak görülmüştür. Immanuel Kant ise bu problemi kökleriyle beraber alıp bambaşka bir düzleme yerleştirmiş, dış dünyaya dair bilginin nesnesinin, akıl yetileri tarafından kurulan “fenomen” olduğunu dile getirmiştir. Kant doğru bilginin kaynağının ne olduğu sorunu hakkında “*zamana göre bizde deneyi önceleyen bir bilgi mevcut değildir ve bilgi deneyle birlikte başlar*” (Kant, 1998: B1) demektedir. Fakat burada vurgulandığı üzere deney zamansal olarak başlangıç olarak görülse de, bilginin - bilimsellik açısından en önemli özelliği olan- “a priori” olması deneyden tamamen bağımsız, saf aklın kavramları ile ilgili olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bilginin kaynağı konusunda kendinden önce ortaya konulmuş olan zıt düşünceleri birleştirmeyi amaçladığını söyleyebileceğimiz Kant, bu sentezi bilgi nesnesi olarak fenomen kavramı için de yapmıştır. Ona göre fenomenin içeriğini oluşturan görünüşler, tüm bilginin başlangıcı olan deneyden gelmesinin yanı sıra, görünümün saf formları aracılığıyla algılanmaktadır. Felsefe tarihindeki bir diğer köklü tartışma konusu olan zaman ve mekan formları, Kant’a göre bizim görü yetimize aittir ve dolayısıyla bizim dışımızdaki “şeyler”in kendilerinde nasıl bir forma sahip olduğu bilinemezdir.

“Deneyim yoluyla görünen, açığa çıkan, kendini gösteren şey” (Blackburn, 1996: 345) olarak tanımlanan fenomen kavramı, Eski Yunancadaki “*phainomenon*” kelimesinin karşılığıdır. Bu kelimenin tam anlamı ise “ışığa getirilmiş şey” olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tanımlardan da ortaya çıktığı üzere fenomen “dışımızda var olan şey” olmaktan ziyade “duyularımıza verili olan şey” olarak kendini göstermektedir. Kant ve Husserl’in bu kavramı kullanmasındaki sebep ise kelimenin anlamındaki bu vurgu dolayısıyla açığa çıkmaktadır.

Edmund Husserl'in "doğal tavrı" olarak tanımladığı düşünceye göre insan, kendisi dışında bulunan şeylerin yapısını bilgi formunda ortaya koyabilmekte, bu bakış temelinde oluşturulan bilimlerin ilerleyişi de bu varsayım dayanak alınarak mümkün olmaktadır. Bilgi nesnesini insanın tamamen dışında bir varolan olarak varsayan bu doğal tavra karşı çıkan Husserl, nesnenin oluşumunda etkin olan "bilinç" faktörünü vurgulamaktadır. Bilginin "yalnız ve yalnız insanın bilgisi" olduğunu ve "insan zihninin formlarına bağlı" olduğunu söyleyen Husserl'e göre doğal tavrı temel alan bilgi "şeylerin kendi doğasına, şeylerin kendisine ise ulaşamaz" (Husserl, 2010: 17).

Böylesine geniş bir bağlamda kaldığımızda Husserl'in Kant ile aynı düşüncede olduğu söylenebilmektedir. Bilgi konusunda "görünüş" ve "kendinde şey" ayrımı yapan Kant, kendinde şeyin bilinemeyeceğini öne sürmektedir. Ona göre bir şeyin görünüşü ile kendinde olduğu şey arasında bir bağlantı olduğu kabul edilse bile, görünüşün söz konusu şeyin yapısını tam anlamıyla yansıttığı asla dile getirilemeyecektir. Dolayısıyla "fenomen" in, bizim dışımızda gerçek bir varlığa sahip şeylerden hareketle değil de, bize kendini gösteren görü ya da algı nesnelere aracılığıyla bizde kurulduğunu ortak bir şekilde ifade edebilmekteyiz. Fakat fenomenin nasıl bir zihinde ya da bilinçte, hangi süreçlerle kurulduğunu soruşturmaya giriştiğimizde, birbirinden apayrı iki düşünceyle karşı karşıya kalmaktayız. Bu sebeple "fenomen" kavramının bu iki düşünce sistemindeki yerini ve anlamını gösterebilmemiz için, bu iki düşünürün bilgi teorisinin öğelerini incelememiz gerekmektedir.

Bu amaç kapsamında, çalışmanın birinci bölümünde Kant'ın temel problemi ve bu problemi çözüme kavuşturmak için giriştiği "akıl eleştirisi" ortaya koyulacak, bilgi nesnesi olan fenomenin ve a priori olan deney yargılarının aklın saf yetileri aracılığıyla nasıl oluşturulduğu incelenerek, fenomen kavramının bu düşünce sistemindeki yeri araştırılacaktır.

İkinci bölümde Husserl'in doğal bakış eleştirisi ve buna karşı olarak kurulması gerektiğini ifade ettiği bilgi kuramı araştırılacak, bilincin yönelimsellik özelliği ve ikili (noesis-noema) yapısı ile kurulan fenomenlerden hareketle, "öznelerarasılık" düşüncesi yardımıyla özlere (eidos) ulaşma idealine sahip olan fenomenolojik yöntem

ayrıntlarıyla ele alınarak, fenomen kavramının bu sistem içerisindeki yeri saptanmaya çalışılacaktır.

Üçüncü bölümde ise “fenomen” kavramının bu iki düşünürün sistemindeki yeri, aralarındaki farklara odaklanarak ele alınacaktır.

Sonuç olarak ise “fenomen” kavramı genel olarak ve Kant ile Husserl düşüncesi bağlamında değerlendirilerek, bu kavramın iki felsefe sistemindeki konumunun benzerlik ve farklılıkları ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

## 1. BÖLÜM

### KANT'TA FENOMEN KAVRAMI

Görünüşler, kategorilerin birliğine göre düşünülen nesnelere oldukları takdirde *fenomenler* olarak adlandırılırlar. Eğer yine de, sadece anlama yetisinin nesnelere olan, ayrıca duyuşal değil fakat düşünsel olarak verilen bir şeyler olduğunu varsayarsam, bu tarz şeyler de *numenler* olarak adlandırılacaktır. (Kant, 1998: A249)

Immanuel Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde kaleme aldığı yukarıdaki paragraf, Kant'ta fenomen ve numen kavramlarının yerini anlamak için yeterli olmasa da bu kavramları birer cümlede tanımlamayı amaçladığı için konunun başlangıcına uygun görünmektedir. Kant'ın öncelikle numenler hakkında konuştuğu cümleyi incelediğimizde, bunun bir varsayım cümlesi olduğu fark edilmektedir. Dolayısıyla Kant'ın yalnızca bu cümlesine bakarak, duyuşal kaynaklı olmayan anlama yetisi nesnelere varlığına şüpheyle yaklaştığını söyleyebiliriz. Numen kavramının bu problemlili tarafı, özellikle bu kavramın fenomen kavramı ile ilişkisinde ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

Fenomen kavramının tanımlandığı cümleye gelirse eğer, karşımıza “görünüş” kavramı çıkmaktadır. Görünüş kavramı, yalnızca dilbilgisel bakımdan düşünüldüğünde (...nın görünüşü) başka bir şeye atıf yapıyor görünmektedir. Çünkü bu kavram, deney alanında gerçek varlığa sahip bir şeyi değil, bir şeyin görünüşünü imlemektedir. Bu bağlamda konuşursak eğer bir görünüşün görünüşü olduğu şey muhtemelen o şeyin gerçek varlığıdır. Fakat duyulara verili olan görünüş ile bu görünüşün kaynağı arasında nasıl bir ilişki olduğu bizim için üzerine konuşulamayacak bir mesele olarak görünmektedir. Yine de şu noktada önemli olan, yukarıdaki cümlede şeyin gerçek varlığından değil, görünüşünden bahsedilmesidir. Bu durum, Kant'ın bilgi nesnesini belirlerken benimsediği tavrı bize açık bir şekilde göstermektedir.



Buradan anlaşıldığı üzere Kant, bilginin ilk malzemesini “görünüş” olarak belirlemektedir. Fakat bilgi nesnesinin yalnızca insanın görü yetisi ile kurulması söz konusu olmayacaktır. Yukarıda alıntıladığımız paragrafın ilk cümlesinden de anlaşılacağı üzere görünüşün bilgi nesnesi olarak kurulabilmesi için bir işlem den geçmesi gerekmektedir. Bu işlemde ise belirleyici unsur olarak karşımıza “kategori” kavramı çıkmaktadır. Kant kategorileri “anlama yetisinin saf kavramları” olarak tanımlamaktadır (Kant, 1998: B105). Bu bağlamda Kant’a göre bilgi nesnesinin ne yalnızca dışarıdan gelen deney bilgisiyle, ne de yalnızca insanın kendinde bulunan saf yetilerle ortaya konabileceği, bu iki kaynağın birleşimiyle ancak mümkün olduğu söylenebilecektir.

Sözü edilen bilgi nesnesi olarak fenomen, Kant’ın temel amacı ve bu amaç doğrultusunda oluşturduğu düşünce sistemi bütünlüklü olarak incelenmediği sürece tam olarak idrak edilemeyecek, bu kavramın Kant’ın bilgi teorisindeki yeri uygun bir şekilde ortaya konulamayacaktır.

### **1.1. KANT’IN TEMEL AMACI: METAFİZİĞİ KURTARMAK**

Kant’ın teorik felsefesini ortaya koyduğu eserleri olan *Saf Aklın Eleştirisi* ve *Prolegomena*’nın ilk sayfalarını çevirdiğimizde, karşılaştığımız ilk mesele “metafizik” olmaktadır. Bu durumu ise, onun yaşadığı dönemde metafiziğe olan yoğun ilginin dolaylı bir sonucu olarak değerlendirmek mümkündür. Bu bağlamda Kant’ın bahsi geçen eserlerine metafiziği mesele ederek başlaması, onun temel amacının ne olduğunu bize açık bir şekilde göstermektedir. Kant’ın metafiziği kurtarmak istemesinin sebebini ve neden bunun için kapsamlı bir akıl eleştirisine giriştiğini anlayabilmek için, bu büyük eserlerin geri planına bir göz atmak gerekmektedir.

Her zaman metafiziğe farklı bir ilgi duyan Kant, henüz gençlik zamanlarında kaleme aldığı yazılarıyla kendisinden büyük bir beklenti oluşmasına sebep olmuştur. Bu

beklenti ise onun “yeni, temelli ve pek sağlam dayanaklara sahip bir metafizik” sistemi ortaya koyacağı yönünde olmuştur (Cassirer, 1996: 89). Cassirer’in belirttiği üzere “1763 yılında ‘Mümkün Tek Kanıt’ ve ardından ‘[Berlin Bilimler Akademisi tarafından açılan] yarışma yazısı’ dolayısıyla Kant, gelecekteki yeni ve temelli bir metafiziğin kurucusu olarak görülüyordu” (Cassirer, 1996: 107). Fakat Kant’ın daha sonra yayımlanmış olduğu yazıları, böyle bir beklenti içerisine giren çevreleri hayal kırıklığına uğratmıştır. 1766 yılında yayımlanan “Bir Büyücünün Hayalleri” adlı yazısı Kant’ın metafiziğe karşı tutumunun değişmeye başladığını göstermiştir. Cassirer’e göre bu yazıda “metafiziğin tüm kavramlarıyla ve tüm metafiziksel tutumlarla, metafiziksel tanımlarla ve metafiziksel kesinliklerle, metafiziksel kategoriler ve bu kategorilerin elde edildiği mantıksal çıkarım zincirleriyle inceden inceye bir alay içinde neredeyse ‘küstahça’ oynanıyordu” (Cassirer, 1996: 89).

Kant söz konusu eserinde "akılsal bir seçim yapmak için, her şeyden önce kaçınılması gereken şeyi, yani imkansız olanı" tanımının zorunlu olduğunu vurgulamaktadır (Kant, 1900: 115). Burada Kant, herhangi bir konuda bilgi ortaya koymadan önce zihnimizin yapısının o konuda bilgi ortaya koymak için uygun olup olmadığını belirlemenin, başka bir deyişle o konunun içsel yapısının bilgi nesnesi haline getirilmeye uygun olup olmadığını kararlaştırmanın zorunlu olduğunu ifade etmektedir. Böyle bir belirleme yapabilmek içinse öncelikle "ne hakkında konuşamayacağımızı -ya da bilgi ortaya koyamayacağımızı-" belirlememiz gerekmektedir. Metafizik bağlamında konuşursak eğer, o dönemde Kant'ın kendisinden beklenen bir metafizik ortaya koyabilmesi için öncelikle zihnin hangi metafizik konularında, hangi tarzda bilgi ortaya koyulamayacağını belirlemesi, sonrasında ise metafizikten geriye bir şey kalıp kalmadığını ortaya koyması gerekmektedir. Buna göre söyleyebiliriz ki, Kant’ın bahsi geçen erken dönem eserinde, daha sonraki dönemlerde ortaya koyacağı “transsendental felsefe” ya da eleştiri felsefesinin ilk filizlerini bulmak mümkündür.

Fakat Kant’ın ortaya koymuş olduğu düşünceler genel olarak incelenmek isteniyorsa, öncelikle onun düşüncesinin başlangıç ögesi olarak metafizik hakkındaki görüşleri ortaya konmalı ve değerlendirilmelidir. Çünkü *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eser, metafiziğin bir bilim olarak olanaklı olup olmadığı problemi etrafında şekillenmektedir. Kant henüz

ilk cümlede, metafizik konular hakkındaki soruların yok sayılamayacağını çünkü bu soruların "insan aklının kendine özgü kaderi" olduğunu ifade etmektedir. Kant'a göre bunlar "aklın doğasından gelen sorunlardır fakat aynı zamanda bunlar, insan aklının olanağını (capacity/Vermögen) aştığı için cevaplanamazdır"(Kant, 1998: AVII).

Dolayısıyla Kant'a göre insan aklı, metafizik sorularla uğraşmaktan kendini alamaz. Bu tartışmada metafizik sorulara ilgisiz kalınması gerektiğini savunan indifferentism düşüncesine de karşı çıkan Kant, "insan doğasının kayıtsız kalamayacağı nesnelere hakkındaki araştırmalara kayıtsız kalma çabası, boşunadır" demektedir (Kant, 1998: AX). Fakat buradaki temel problem, hiçbir bilimsel ölçütün, ortak yöntem ve çıkış noktasının olmadığı, "bu bitip tükenmez tartışmaların savaş alanında" metafiziğin nasıl diğer bilimlerin sahip olduğu gibi saygın bir konuma getirilebileceğidir (Kant, 1998: AVIII). Kant bunun için metafiziğin bu kaostan kurtarılarak bir bilim olarak ortaya konmasından başka çare görmemektedir.

Metafiziğin nesnel bir ölçütü olmadığı için bu alandaki aynı önerme çeşitli varsayımlara göre hem doğrulanabilir hem de yanlışlanabilir olmaktadır. Fakat Kant'a göre metafizik yalnızca bilim olarak hak ettiği saygın konuma erişebilecek ve bu amacına da ancak diğer bilimlerin ortaya koyduğu tarzda yargılar ortaya koyarak ulaşabilecektir. Bu bağlamda Kant yargı çeşitlerini ve bilimleri kesin yapan en önemli yargı türünü araştırmaya koyulur. Ona göre metafizik, kendini zaten bilim olarak kanıtlamış diğer etkinliklerin ortaya koyduğu tarzda yargılar ortaya koyabilirse bir bilim olarak metafizikten bahsedilebilecektir. Kant için temel amaç olarak görünen bu soruşturmanın önemi bir yana, bu soruşturmanın onun titizliği sayesinde ulaşacağı boyutları ve yöntemi, konumuz açısından çok daha fazla öneme sahiptir. Çünkü o kesin bilginin nasıl ortaya konacağını gösterirken bir yandan da insanın bilgi üretme sürecindeki tüm zihinsel yapılarını incelemekte ve epistemoloji disiplinine bambaşka bir bakış ilave etmektedir. Dolayısıyla o metafizikçilerin yaptıklarının aksine metafizik soruları inceleyip bu sorulara cevap aramaya çalışmak yerine, insanın kapasitesinin hangi tür bilgileri kapsayacağını ve hangi tarz nesnelere yönelebileceğini incelemektedir.

Yukarıda bahsettiğimiz üzere Kant'ın, gençlik dönemindeki yazıları nedeniyle yeni bir metafizik sistem kurması beklenirken, o metafiziğe tümünden bir eleştiri sunmuştur. Fakat bunu yaparak Kant'ın amaçladığı şey metafiziği alaşağı etmek değil, aslında onu içinde bulunduğu bu karmaşadan kurtararak daha saygın bir konuma -yani diğer bilimlerin yanına- yerleştirmektir. Çünkü Kant'a göre bir zamanlar “bilimlerin kraliçesi” olarak adlandırılan metafizik, “çağın modası”na uygun olarak itibarını kaybetmiştir (Kant, 1998: AVIII). Kant'a göre metafiziğin bu denli gözden düşmesi, mevcut metafiziği bilindik tarzıyla sürdürmemizi değil, “aklın kendini bilmesi ve bunun için bir mahkeme kurmasını -ki bu aklın görevleri içerisinde en zorudur-” talep etmektedir (Kant, 1998: AXI).

Kant'ın metafiziğe vermiş olduğu değer, onun da diğer metafizikçilere benzer tarzda bir sistem ortaya koyup kenara çekilmesine engel olmuştur. Çünkü kendi içinde tutarlı olmasına rağmen birbirlerine tamamen karşıt sonuçlara ulaşan metafizik sistemlerinin oldukça arttığı ve bu sebeple de metafiziğin değerini kaybettiği bir ortamda ona göre çözüm yeni bir sistem ortaya koymak değildi. Kant'ın tercihi bu sebeple *Saf Aklın Eleştirisi*'nde metafizik değil, kendi ifadesiyle “metafiziğin metafiziğini” yapmak olmuştur (aktaran: Heimsoeth, 2014: 69). Bu ise yukarıda da bahsettiğimiz üzere aklın kendisine yönelerek, kendi yetilerini ve sınırlarını tekrardan gözden geçirmesi, bu bağlamda neyi bilip neyi bilemeyeceğini ortaya koyması ile mümkün olacaktır.

Bu çaba, bizim çalışmamız için çok büyük bir öneme sahiptir. Aklın kendini eleştirisi, sınırlarını belirlemesi ve bilginin tüm iç ve dış kaynaklarının ortaya konması, bilgi nesnesi olarak fenomen kavramının anlamını ve bu yapı içerisindeki yerini anlayabilmek için bize olanak sağlamaktadır. Kant'ın bu çalışması sonucunda ister metafiziğin teorik olarak mümkün olduğu, isterse de olmadığı sonucuna ulaşılsın; bizim için asıl önemli nokta teorik akıl içerisinde fenomenin konumu ve özellikleridir. Nitekim o *Saf Aklın Eleştirisi*'nin sonunda teorik düzlemde metafiziğin mümkün olmadığını söylemiş olsa da, bu eserin kendisi de teorik aklın yapısını inceleyen metafizik bir yapıt olarak karşımıza çıkmaktadır. Zaten bu yüzden kendisi de bu eseri “metafiziğin metafiziği” olarak tanımlamaktadır.

Fakat yine de Kant'ın bu tanımından hareketle onun yaptığı araştırma geleneksel metafizikle aynı kategoriye koyulmamalıdır. Ona göre “ruhun yalın doğasını ya da evrenin başlangıcının gerekliliğini” kanıtlamaya çalışmakla saf aklın sınırını ve özelliklerini araştırmak birbiriyle eşdeğer olarak değerlendirilemez:

İnsan bilgisini, -benim alçakgönüllülük ile kapasitemi aştığını kabul ettiğim- mümkün deneyin sınırlarının ötesine genişletmeyi vadeden yazarların aksine, benim bu araştırmayı aklın kendisi ve onun saf düşüncesiyle yapmam gerekiyor. Bunun için ise kendim dışında bir arayışa girmeme gerek yok. (Kant, 1998: AXIV)

Burada Kant'ın vurgulamak istediği nokta, mahkemeye çıkarmak istediğimiz saf aklın bizim kendimizde olduğu ve “ortak mantığın zaten, aklın tüm saf yasalarının nasıl tam ve sistematik bir şekilde sıralanabileceğine dair bize bir örnek verdiği”dir (Kant, 1989: AXIV). Bu ise hem nesnesi bize içkin olmayan hem de deney yardımıyla hakkında herhangi bir bilgi elde edemediğimiz kavramlar hakkında yargıda bulunmaktan apayrı olarak değerlendirilmelidir. Bunun dışında bir diğer -ve belki de en önemli- fark ise, Kant'ın şeyler hakkında değil, bilme ediminin kendisi hakkında bilgi ortaya koymaya çalışmasıdır. Çünkü ona göre kesin bilgi ortaya koyabilmek için hiçbir temel araştırmaya sahip olmayan mevcut metafiziğe temel oluşturabilmek için zihnin bir eleştirisi sunulmalıdır.

Kant metafiziğin mevcut durumu ve gelecekte bir bilim olarak nasıl kurulabileceği hakkında düşüncelerini ortaya koyarken, mevcut bilimlerin özelliklerini ve bilim olarak nasıl kabul gördüklerini incelemeye koyulmuştur. İlk olarak mantığın Aristoteles'ten beri ileriye ya da geriye bir yol kat etmediğini vurgulayan Kant, mantık ile diğer bilimler arasındaki farka dikkat çekmektedir. Ona göre “mantık bu başarısını yalnızca kendi sınırlanmışlığına borçludur” (Kant, 1998: BIX). Dolayısıyla mantık yüzyıllardan beri elinde tuttuğu kesinliği, nesnelere değil de biçimlerle ilgilenmesine, temel yolunu anlama yetisinin formel yapısının oluşturmasına borçludur. Kant düşüncesinde bu yapı, tüm insanlarda ortak ve değişmez olduğu için mantığın da değişmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Fakat bilimler söz konusu olduğunda anlama yetisinin nesnelere de uğraşması gerekmektedir. Bu bağlamda mantığı “bilimlere açılan avlu” olarak

nitelendiren Kant, bilgiyi elde etmede önkoşul olsa da bizi asıl bilgiye götüreceğ olanın bilimler olduğunu vurgulamaktadır (Kant, 1998: BIX).

Kant öncelikle bilimleri teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayırmıştır. Bu teorik bilimler ise “nesnelerini a priori belirlemekle yükümlü olan” matematik ve fizik olarak karşımıza çıkmaktadır. Kant’ın “aklın iki teorik bilgisi” olarak tanımladığı bu bilimlerin ilki tamamen saf olarak görülürken, ikincisi akıl dışındaki bilgi kaynaklarıyla da ilgilenen ve kısmen saf olarak değerlendirilen bir bilim olarak görülmektedir (Kant, 1998: BX).

Kant, matematik ve fiziğin bilimin güvenilir yoluna zaten girmiş olduğunu ve bunun şüphe gerektirmediğini vurguladıktan sonra, “diğer tüm bilimlerden eski olmasına ve diğerleri barbarca yok edilseler bile o yerinde kalacak olmasına rağmen” metafiziğin neden şimdiye kadar bir bilim olamadığını incelemektedir (Kant, 1998: BXIV). Metafiziği bir savaş alanı olarak tanımlayan Kant, bu savaşta henüz hiç kimsenin toprak kazanamadığını ifade etmekte, metafiziğin bizi istediğimiz yöne doğru ilerletmediğini söylemektedir. Kant’ın metafizik hakkında tüm bu söylediklerinden çıkarılacak sonuç ise, geleneksel metafizikte şimdiye kadar yapılagelendeki yanlışlığı bulup değiştirmeye çalışmak ya da metafiziği “bir büyücünün hayalleri”yle bir tutmak gerektiğidir. Çünkü ona göre metafizik mevcut haliyle bir bilim olmaktan oldukça uzakta görünmektedir.

### **1.1.1. Kant’ın Kopernikus Devrimi**

İşte bu noktada yapılması gerekenin ne olduğu sorusunu Kant, matematik ve fizik alanındaki “düşünme yollarındaki değişim” ile gerçekleştirilen “devrim”i incelemeyi ve hatta bu devrimi “taklit etme”yi önererek cevaplamaktadır. Buradaki düşünme yollarındaki değişime yapılan vurgu önemlidir çünkü Kant özellikle fizik alanında, doğa hakkında düşünme ve bilgi edinme sürecinde yapılan devrimsel bir değişiklikle fiziğin gerçek anlamda bir bilim olduğunu ortaya koymaktadır.

Kant fiziğin bir bilim olarak kabul edilmesine ve değer kazanmasına, “doğa üzerine çalışanların üzerine birdenbire doğan bir ışığın” sebep olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre “bu araştırmacılar, aklın yalnızca kendi tasarımlarına göre ürettikleri hakkında kavrayışa sahip olabileceğini anlamışlardı” (Kant, 1998: BXIII). Doğa hakkındaki araştırmalarda, doğayı dinlemek ve onu takip etmek, doğada olup bitenleri gözlemleyip ardı ardına sıralamak, bu araştırmanın bir bilim olarak sunulması için yeterli olmamaktadır. Kant’a göre akıl doğadan öğrenmek istediklerini, öğretmenini dinleyen bir öğrenci gibi değil, tanığı sorgulayan bir hakim gibi öğrenmelidir. Bir hakim karşısındaki tanığa, kafasında mevcut olan ilkelere göre sorular yönelterek, yalnızca duymak istediğı konu hakkındaki şeyleri duyacaktır. Fakat “önceden tasarlanmış herhangi bir plana göre yapılmayan rastlantısal gözlemlerin, aklın aslında aradığı ve gereksindiğı zorunlu bir yasayla bağlantısı asla mümkün değildir” (Kant, 1998: B XIII). Kant’a göre fiziğin bir bilim olabilmesinin sebebi ise bu gelişmenin kendisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Netice itibariyle metafiziğin bir bilim olarak ortaya koyulabilmesi için düşünme yollarında kökten bir değişikliğe gidilmesi gerektiğı görünmektedir. Kant’ın yapmayı amaçladığı bu değişikliğe “Kopernikus devrimi” de demesinin sebebi, metafizikteki bu değişimi Kopernikus’un astronomi alanında yapmış olduğu köklü değişime benzetmesidir.

Şimdiye kadar tüm bilgimizin nesnelere uyması gerektiğı varsayılmıştı, fakat bu varsayımdan hareketle nesnelere -bilgimizi genişletecek olan- kavramlar aracılığıyla a priori olan bir şeyler arama yönündeki tüm çabalar başarısızlıkla sonuçlandı. Öyleyse nesnelere a priori bilgisinin olanağı talebiyle daha iyi uyuyacak olan ve nesnelere bize verilmeden önce onlar hakkında bir şeyler kurmayı amaçlayan nesnelere bilgimize uyması gerektiğı varsayımıyla, metafizik problemlerinde daha ileriye gidip gidemeyeceğimizi deneyelim. Bu tıpkı, göksel kümenin tamamının gözlemci etrafında döndüğünü varsaydığında, göksel hareketlerin açıklanmasında iyi bir ilerleme ortaya koyamadığından dolayı, bu kez gözlemciyi döndürüp yıldızları hareketsiz bıraktığında daha büyük bir başarı elde edip edemeyeceğini deneyen Kopernikus’un ilk düşüncelerine benzemektedir. Biz ise şimdi metafizikte benzer bir yolu deneyebiliriz. (Kant, 1998: B XVI)

Buradan da anlaşılacağı üzere Kant’ın bilgi teorisindeki esas amacı, a priori bilginin nasıl bir yapı içerisinde ve hangi tarzda ortaya koyulabileceğini göstermektir. O “görü,

nesnelerin yapısına uyduğu zaman bu nesnelere hakkında a priori bir şeyleri nasıl bilebileceğimizi” anlayamadığını söylemekte, aksi durumda ise bunun mümkün olduğunu ifade etmektedir (Kant, 1998: BXVI). Çünkü Kant’a göre bir bilgiyi a priori yapacak olan unsur, bu bilginin tüm insanlarda ortak olan anlama yetisi kavramlarıyla kurduğu ilişki olarak öne çıkmaktadır.

O kendi Kopernikus devrimini ilan ederek “bilgimizin nesnelere göre değil, nesnelerin bilgimize göre biçimlendiğini söylüyordu” ve bunu söyleyerek de “kendisine kadar akıl-evren, kavram-nesne arasında tam bir denklik olduğunu kabul eden *denklikçi doğruluk* anlayışını yıkmış oluyordu” (Özlem, 2015: 14).

Yani bizde duyarlık formları (görü), anlık (anlama yetisi) ve akıl kategorileri vardır ve biz nesnelere bunların süzgecinden geçmiş halleriyle biliriz. Başka bir deyişle, bunlar nesnelere değil, bizde olan şeylerdir. Öyle ki, bunların süzgecinden geçmiş halleriyle nesnelere, aklımızın etkinliğiyle bilincimizde *kurulmuş* olurlar... Biz nesnelere “birlik”, “ilişki”, “zorunluluk”, “nedensellik”, “süreklilik” vd. kategoriler altında tanırız. Başka bir deyişle, bunları nesnelere taşımak suretiyle nesnelere biliriz. Bu nedenle de aklımızla nesnelere arasında tam bir denklik olduğunu iddia edemeyiz; aklımız, nesnelere bilme biçimimizdir; o kadar. (Özlem, 2015: 14)

Kant’ın temel amacı olarak vurguladığımız bir bilim olarak metafiziğin imkanını soruşturmak, öncelikle bu alanda a priori bilgilere sahip olup olamayacağımızı göstermekle mümkün olacaktır. Bu amaç doğrultusunda Kant’ın yapmaya çalıştığı şey ise, aklın tüm yetilerini ve yapısını sıkı bir eleştiri süzgecinden geçirmek, yani aklın tümünden bir eleştirisini ortaya koymak olacaktır. İnsan aklının metafizik konulara ilgisiz kalamayacağını en başta vurgulayan Kant için asıl önemli olan, insan aklının metafizik konular hakkında kesin yargılar ortaya koyabilecek yapı ve “kapasite”ye sahip olup olmadığıdır. Bu ise ancak detaylı bir akıl eleştirisi sonucu anlaşılacaktır.



## 1.2. ELEŞTİRİ FELSEFESİ VE TRANSENĐENTAL FELSEFE

Kant'ın teorik felsefesinin aynı zamanda bir eleştiri felsefesi olmasının önemi, buradaki eleştirinin ne olduğu tam olarak anlaşıldığında görülecektir. Çünkü Kant'ta bu eleştiri, bilgi ortaya koyma sürecinde belirleyici faktör olarak görülen akla ve onun yetilerine yönelmektedir. Aklın yetilerine yönelen bu eleştiri sayesinde bilginin -ve daha da önemlisi saf a priori bilginin- ortaya konabilmesi için gerekli koşulların ve aklın yetilerinin bu süreç boyunca işlevlerinin gösterilmesi amaçlanmaktadır. Kant'ın temel amacı olarak ortaya çıkan “metafiziğin bir bilim olarak nasıl olanaklı olduğu” sorunu ancak böyle bir eleştiriyle, fakat “kitapların ve sistemlerin değil, genel anlamda akıl yetisinin eleştirisi” ile mümkün olacaktır (Kant, 1998: AXII).

Kant'ın bu eleştiri ile ilgili vurgulamış olduğu bir diğer nokta ise, bu araştırmanın “tüm deneyden bağımsız” olarak sürdürülmesi gerektiğidir (Kant, 1998: AXII). Bu bağlamda eleştirinin aklın saf yetilerine yöneleceğini ve aklın kendi kendisini eleştirisinin deney bilgisine yönelik olmayacağını söyleyebiliriz.

Akılsal bir seçim yapabilmek için öncelikle gereğinden fazla, hatta imkansız olan bilinmelidir; böylece nihayetinde bilim, doğa tarafından insan aklına koyulan sınırların ne olduğuna ulaşacaktır (Kant, 1900: 115).

Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nden on beş yıl önce kaleme aldığı eseri olan *Bir Büyücünün Hayalleri*'nde, bir önceki bölümde sözünü ettiğimiz üzere mevcut metafiziğe karşı alaycı bir eleştiri sunulmuştur. Kant'ın erken dönem olarak tanımlayabileceğimiz bu eserinde *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki temel amaç ve yöntemin bir anlamda ortaya koyulduğu görülmektedir. Kant'ın bu eleştiri ile yapmak istediği şey, saf aklın sınırlarını belirleyerek neyi bilebileceğimizi ve neler hakkında bilgi ortaya koymanın yetilerimizin sınırını aşacağını ortaya koymaktır. Çünkü ona göre bugüne kadar ortaya konulan tüm metafizik sistemler, tanrı, özgürlük gibi kavramların varlığı ve özellikleri hakkında çeşitli düşünceler ortaya koymuş, fakat hiç kimse insanın bilme yetilerinin bu tarz kavramları bilgi nesnesi haline getirmekle kendi sınırlarını aşp aşmadığını mevzu bahis etmemiştir. Kant'a göre metafiziği kurtarmak için artık bu “öz-eleştiri”nin yapılması zorunludur.

Ayrıca Kant bu “saf aklın eleştirisi” için “mahkeme” benzetmesini yapmaktadır (Kant, 1998: AXII). Bu öyle bir mahkemedir ki, yargıç da sanık da aklın kendisidir. Bu mahkemede Kant, yargıcın meseleleri “tam” ve “kapsayıcı” bir şekilde ele almasının, ayrıca yargıların da “kesin” ve “açık” olmasının zorunlu olduğunu vurgulamaktadır (Kant, 1998: AXV). Bu yüzden büyük bir titizlikle yapılması gerektiğini ifade ettiği bu eleştirinin, saf aklın haritasını hiçbir boşluk ve muammaya yer bırakmadan gözler önüne sermesini istemektedir.

Kant, girişmiş olduğu bu çetin görevi “transsendental felsefe” olarak da adlandırmaktadır.

Ortaçağ felsefesinde transsendental, varlığın ilave kategorik niteliklerini ifade ediyordu: bütünlük, hakikat, iyilik, güzellik (ve bazı sınıflandırmalarda şey ve bir şey) gibi. Kant’a göre bu kullanımın bir izi, nesnelerin kendilerinin değil de onları bilebilme yollarımız, yani deneyim olanağının koşulları olan, kendisinin -bir bilgi formu olarak- transsendental kullanımında varlığını sürdürmektedir (Caygill, 1995: 399).

Kant öncelikle bilim olarak metafiziğin olanağını araştırma konusu haline getirirken daha sonra ise, tüm bilimlerin sahip oldukları ortak özellik olarak a priori -ya da kesin-bilgiyi mümkün kılan koşulları soruşturmaktadır. Dolayısıyla bu araştırma temelinde transsendental bir araştırma olarak karşımıza çıkmaktadır. Ortaya nesnelere hakkında çeşitli bilgiler koymadan önce kesin bilginin olanağının koşulunu araştıran, yani bilgiyi mümkün kılan bilme tarzlarını soruşturma konusu yapan böyle bir soruşturma, tam anlamıyla bir “transsendental felsefe” olacaktır.

Nesnelerden ziyade, a priori olanaklı olduğu ölçüde nesnelere hakkında bizdeki bilme tarzlarıyla ilgilenen tüm bilgiyi transsendental olarak adlandırıyorum. Bu tarz kavramların oluşturduğu bir sistem ise transsendental felsefe olarak adlandırılabilir (Kant, 1998: B25).

Böylelikle Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde ortaya koymuş olduğu teorik felsefesinin amaç ve yöntemi hakkında gerekli noktaları vurguladıktan sonra, şimdi onun teorik felsefesinin içerik -ya da asıl- kısmı incelenmek zorundadır. Çalışmamızın

asıl konusu olan “fenomen” kavramının anlamı ve Kant’ın düşünce sistemi içerisindeki yeri ise bir sonraki bölümde incelenecektir.

### 1.3. KANT’IN TEORİK FELSEFESİ

Yukarıdaki kısımlarda Kant’ın düşünce yapısının amaç ve yöntemi ortaya konmaya çalışılırken, onun teorik felsefesinin içeriğinden belirli kısımlara yer yer değinilmiş, fakat incelenmekte olan konu bağlamında bu noktalar oldukça yüzeysel kalmıştır. Bu kısımda ise yukarıda bahsettiğimiz amaç doğrultusunda ortaya koyulan “akıl eleştirisi”nin içeriği incelenecektir. Aklın saf yetilerine ve bilme tarzlarına yönelik olduğunu belirttiğimiz eleştirinin öncelikle bilgiyi nasıl kavradığı ve bu eleştiride bilgide ne tarz ayrımlar yapıldığı soruşturma konusu olacaktır.

#### 1.3.1. Bilginin İfade Tarzı Olarak Yargı Çeşitleri ve Bilginin Yapısı

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Kant’a göre “zamansal olarak, deneyimi önceleyen bir bilgi yoktur ve tüm bilgi deneyle başlar” (Kant, 1998: B1). Böylelikle bilginin ilk koşulu, oldukça açık bir biçimde ortaya konmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, bilginin güvenilirliğiyle ya da önem bakımından önceliğiyle ilgili bir ifadenin söz konusu olmadığıdır. Kant’ın burada vurgulamak istediği şey, bilgimizin nesnesi olacak olan her şeyin kaynağının deney alanına dayanıyor olmasıdır. Bu yüzden tüm bilgi, yalnızca deneyle ortaya çıkamayacak olsa da deney olmadan başlaması olanaksızdır (Kant, 1998: B1).

Öncelikle Kant, “*a posteriori*, yani deneysel kaynağa sahip olan” bilgiyi “empirik” bilgi olarak tanımlarken bu bilgiyi “*a priori*” bilgiden ayırmaktadır (Kant, 1998: B2). Ona göre empirik bilgi, bizim deneyim yoluyla elde ettiğimiz tek tek şeyler hakkındaki

bilgiyi ifade etmektedir. Başka bir deyişle empirik bilgi mevcut koşullara bağlı ve biricik olan nesne ya da olaylara dair bilgi olacağı için, bu bilgi türünün kesin bilgi olarak değerlendirilmesi ve bu bağlamda da bilimlerin esas bilgisi olması olanaksızdır. Nitekim Kant'a göre "deneyim bize bir şeyin şu ya da bu şekilde olduğunu öğretir, neden başka türlü olamayacağını değil" (Kant, 1998: B3).

Dolayısıyla a posteriori ya da empirik olarak nitelendirilen bilgi türü, metafiziğin bilim olarak olanaklı olup olmadığı sorunu çerçevesinde belirleyici öneme sahip olan bilgi türü değildir. Kant'ın vurgulamış olduğu üzere "metafizik bilgi sadece a priori yargıları içermelidir" (Kant, 2000: 25). Bu bağlamda Kant'ın özellikle bilimlerin kullandığı esas bilgi türünün yapısını ortaya koyma çabasında odak noktası, kesin bilgi olarak a priori bilgi olacaktır. Ona göre "insan bilgisinde, zorunlu ve tam anlamıyla evrensel, dolayısıyla da saf a priori olan yargılar mevcuttur" (Kant, 1998: B4). Dolayısıyla böyle bir bilgi kaynağını deneyden değil, evrensel ve herkes için zorunlu olan saf bir yetiden almak zorundadır. Bu ise saf akıldan başka bir şey değildir.

A priori bilginin, bilimlerin kesin ve evrensel olma özelliğine hizmet etmesi bakımından önemi açık bir şekilde görülebilir olsa da, empirik bilginin de konumuz için vurgulanmaya ihtiyacı vardır. Tüm bilgimizin deneyle başladığını belirten Kant'a göre herhangi bir bilgi nesnesi belirleyebilmemiz için deneyimden elde edilen veriler dışında bir kaynağımız yoktur. Çalışmanın henüz başlangıcında yaptığımız, Kant'ın fenomen ve numen kavramlarını tanımladığı alıntıdan da anlaşıldığı üzere o, -duyusal olarak değil- düşünsel olarak -anlama yetisi tarafından- verilen nesnelerin varlığına şüpheyile yaklaşıyordu. Nitekim bu noktada deneyi önceleyen bir bilginin olmadığı vurgulandıktan sonra, -en azından teorik akıl içerisinde- bu tarz nesnelerin -ya da numenin- varlığının söz konusu olmadığı ve teorik bilginin fenomen ile birlikte başladığı ifade edilebilecektir.

Kant'ın yargılar<sup>1</sup> arasında yaptığı bir başka ikili ayırım daha bulunmaktadır. Kant bir önceki a priori - a posteriori bilgi türlerinde kaynak bakımından bir ayırım yaparken burada ise içerik bakımından bir ayırım yapmaktadır:

Yargılar hangi kaynaktan gelirlerse gelsinler ya da mantıksal biçimleri bakımından nasıl olurlarsa olsunlar, içerik bakımından aralarında fark vardır; bu içerik sayesinde ya sırf *açıklayıcı*dırlar ve bilginin içeriğine hiçbir şey eklemeyiz, ya da *genişletici*dırlar ve eldeki bilgiyi artırırız; birincilere *analitik*, ikincilere ise *sentetik* yargılar adı verilebilir (Kant, 2000: 25).

Kant'ın yukarıdaki yargı ayırımındaki belirleyici ölçütü, herhangi bir yargının bizim mevcut bilgimizin dışında bize bir bilgi verip vermemesi olarak öne çıkmaktadır. Yargıların en basit anlamda özne ve yüklemden oluştuğunu belirten Kant, içerik bakımından bu iki öge arasında iki temel ilişkinin söz konusu olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla “ya yüklem (B) özneye (A), bu A kavramında (gizlice) içerilecek şekilde bağlı olacak; ya da A ile bağlantılı olmasına karşın, B, A kavramından tamamen ayrı olacak”. Kant burada ilk bahsedilen tarzda yargıları analitik, diğerlerini ise sentetik olarak adlandırmaktadır (Kant, 1998: B10).

Kant'a göre analitik yargılar doğruluğu apaçık ve tartışmasız bir şekilde ortaya konan yargılar olarak öne çıkmaktadır. “Bütün nesnelere yer kaplar” (Kant, 2000: 25) ya da “tüm bekarlar evli olmayandırlar”<sup>2</sup> (Guyer, 2006: 46) gibi analitik yargılardan da anlaşılacağı üzere özne yüklemde belirtilen özelliği zaten kapsadığında, başka bir deyişle yüklemde belirtilen özellik zaten öznenin tanımının içerisinde yer aldığı, bu yargıların yanlışlığından söz edilemeyecektir. Fakat yine bu sebepten bu tarz yargıların mevcut bilgimize herhangi bir yenisini de katmadığı şüphesiz ortadadır. Buradan anlaşılacağı üzere analitik yargıların kurulabilmesi için deney alanına başvurmaya gerek yoktur.

Yukarıda bahsedilen ayırmda öbür tarafta kalan sentetik yargılar ise, Kant'ın bilgi görüşü içerisinde daha önemli bir yere sahiptir. Mevcut bilgi birikiminin artması ve bilimlerin alanlarında ilerleyebilmesi için gerekli olan bilginin, öznenin tanımları

<sup>1</sup> “Kant'a göre, bir bilgi ancak yargı (Urteil) formunda ifade edilebilir” (Türkyılmaz, 1998: 87).

<sup>2</sup> “All bachelors are unmarried”

içerisinde zaten bulunan bir özelliği ortaya koyan analitik yargılarla değil, mevcut bilgimizi arttıran sentetik yargılarla mümkün olacağı söylenebilecektir. O analitik yargıları açıklayıcı, sentetik yargıları ise genişletici olarak nitelendirmektedir.

Bu iki yargı ayrımını incelemeye koyduğumuzda, ilk bakışta birbirlerine denk düşüyor gibi görünmektedir. Yalnızca bazı kavramların anlamlarını ve mantık yasalarını bildiğimizde, hiçbir deneyime ihtiyacımız olmadan ortaya koyabileceğimiz analitik yargılar a priori yargılara; öznenin tanımı içerisinde bulunmayan bir özelliğin deneyim yoluyla -yani yeni bir tecrübe ile- o şeye ait olduğunu göstererek mevcut bilgimizin dışında bir bilgi sunan sentetik yargılar ise a posteriori yargılara denkmiş gibi görünmektedir. Bu durum birçok açıdan doğru olabilir fakat Kant'a göre bu yargılar arasında öngörüldüğünden daha karmaşık bir ilişki söz konusudur. Bu bağlamda tüm analitik yargıların aynı zamanda a priori olduğu doğru olsa da, tüm sentetik yargılar a posteriori değildir.

Kant bu düşüncesini göstermek için matematik ve doğa bilimindeki yargıları örnek olarak vermiştir; zira ona göre, bu etkinliklerin bilim olarak değer kazanmasının asıl sebebi a posteriori olmayan sentetik yargılara sahip olmalarıdır. Dolayısıyla Kant, hem kesin olan -yani kaynağını aklın saf yetilerinden alan- hem de mevcut bilgimizi deneysel yollarla genişleten sentetik a priori bilginin olanaklı olduğunu, ayrıca mevcut bilimlerin ilerlemesini sağlayan asıl özelliğin de bu tarz bilgilere sahip olmak olduğunu vurgulamaktadır. Kant'ın ortaya koyduğu bu düşünce birçok açıdan, ondan önceki görüşlere karşıt bir konumda yer almıştır.

Kant'tan önce matematikte ortaya konulan yargıların analitik yargılar olduğu konusunda genel bir kanı hakimdi. Ayrıca doğa biliminde evrensel yargılara nasıl ulaştığımız konusunda da bir belirsizlik söz konusuydu. David Hume, -nedensellik gibi- olgu alanında etkin olduğuna inanılan yasaların deney yardımıyla ortaya konulamayacağını ifade ederek, olgular hakkında ise deneyden başka bilgi kaynağımızın olmadığını vurgulamaktaydı.

İşte burası, Hume'un şüphesini kökünden yok etmenin yeridir. O, haklı olarak, nedenselliğin olanağını, başka bir deyişle bir şeyin varoluşunu, onu zorunlu olarak ortaya çıkarmış başka bir şeyin varoluşuyla ilgi içine sokma olanağını, akılla hiçbir şekilde kavrayamayacağımızı ileri sürüyordu... Buna karşın, bu kavramları sırf deneyden alınmış sanmaktan ve onlarda bulunduğu tasarımlanan zorunluluğu bir uydurma, uzun bir alışkanlığın kapılmamıza neden olduğu saf bir kuruntu saymaktan çok uzağım; aksine yeterince gösterdim ki, bunlar ve bunlardan çıkan ilkeler, tüm deneyden önce a priori olarak kesindirler; ve bunların doğruluğu, elbette ki yalnız deneyle ilgili olarak, şüphe götürmez. (Kant, 2000: 97-98)

Dolayısıyla Kant, matematik yargılarının yalnızca analitik olmadığını, fizik yargılarının ise yalnızca deneysel -ya da a posteriori- olmadığını vurgulayarak, bu etkinlikleri bilim haline getiren asıl yargıların sentetik a priori yargılar olduğunu göstermiştir. Ona göre Hume, nedensellik gibi doğaya egemen olan bir yasanın kaynaklarını doğanın kendisinde bulamamakta haklıydı çünkü bu yasa, yapmış olduğu Kopernikus devrimi bağlamında bilginin nesnelere değil, nesnelere uyması gerektiğini ileri süren Kant'a göre doğada değil, bizde bulunmaktadır. Bu ise doğa hakkındaki bir önermeyi a priori yapan unsurdur.

Matematik ve doğa biliminin yargılarının sentetik a priori yargılar olduğunu vurguladığını belirttiğimiz Kant, bu yargılara çeşitli örnekler vererek neden sentetik a priori olduklarını göstermeye çalışmaktadır. Öncelikle matematikte " $7 + 5 = 12$ " işlemini örnek olarak gösteren Kant, bu işlemin ilk bakışta "analitik bir önerme" olarak düşünülebileceğini kabul etmektedir. Fakat o, bu işlemin analitik bir önerme olmadığını şu ifadeyle açıklamaktadır:

On iki kavramı hiçbir suretle, sadece yedi ve beşin birleşimini düşünmemle halihazırda düşünülmüş olmaz ve bendeki böyle bir toplam kavramını ne kadar analiz edersem edeyim, yine de bunun içinde on ikiyi bulamam (Kant, 1998: B15).

Bu cümleden de anlaşılacağı üzere Kant'a göre bu matematik işleminde bir kavram analizi değil, kavramların işleme sokulmasıyla mevcut kavramlarımızın tanımında içerilmeyen yeni bir bilgiye ulaşma süreci söz konusudur. Aritmetikten verdiği bu örneğin yanı sıra o, bir de geometrideki "iki nokta arasındaki düz çizgi en kısa olan çizgidir" önermesini örnek olarak göstererek, bu önermenin de sentetik a priori bir

önerme olduğunu ortaya koymaktadır çünkü “düzlük, nicelik değil nitelik içeren bir kavramdır” (Kant, 1998: B16).

Kant aynı şekilde, fizik yargılarının içinde de hem sentetik hem de a priori olanların mevcut olduğunu ileri sürmektedir. Burada ise “maddesel dünyadaki tüm değişimlerde cismin niceliği aynı kalır” ve “tüm hareket etkileşimlerinde etki ve tepki her zaman eşit olmak zorundadır” yargılarını örnek olarak göstererek, bunların sentetik yargılar olduğunun, çünkü bu önermelerdeki öznelerin tanımlarının analizi sonucunda belirtilen özelliklere ulaşılamayacağını belirtmektedir (Kant, 1998: B17).

Kant, temel amacı olan “metafizik bir bilim olarak olanaklı mıdır?” sorunu için giriştiği bu soruşturmada, bilginin yapısını ve mevcut bilimlerdeki işlevini bu şekilde göstermektedir. Şimdi ele alınacak mesele ise aklın yetilerinin ne tarz yapıda oldukları ve bilgiyi nasıl bir süreçle ortaya koydukları olacaktır. Bu bağlamda mevcut bilimlerin bilgisinin yapısı tam anlamıyla ortaya konurken, metafizik bilginin ise olanağı soruşturulacak, aynı zamanda da bilgi nesnesi olarak fenomenin bu süreç içerisindeki yeri ve önemi belirlenecektir. Bu soruşturma, transsendental felsefenin amacına uygun olarak bilgiyi ve bilimleri mümkün kılan saf yetilerin yapısı ve sınırlarını ortaya koyarak, neleri nasıl bildiğimizi ve neleri bilemeyeceğimizi ortaya koymayı hedeflemektedir.

### **1.3.2. Bilginin İlk Kapısı: Görü**

Bir bilgi hangi yolla ve ne vasıtasıyla nesnelere ilişkiye girerse girsün, onlarla dolaysız bir şekilde ilişki içerisinde olan ve tüm düşünmede araç olan, görüdür (intuition/Anschauung)... Nesnelere etkilenme yoluyla tasarımlar elde etme yeteneğine duyusallık (sensitivity/Sinnlichkeit) denir... Bir nesnenin tasarım gücü üzerindeki etkisi, onun tarafından etkilendiğimiz ölçüde, duyumdur (sensation/Empfindung). Duyum yoluyla nesneyle ilişki içerisine giren görüye empirik denir. Empirik bir görünümün belirsiz nesnesine ise görünüş (appearance/Erscheinung) denir. (Kant, 1998: B33-B34)



Kant'ın tüm bu tanımlarını bir arada sunduğu bir alıntı, başlangıçta karışık gibi görünebilir. Fakat o, *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinin “Transsendental Öğeler Öğretisi” kısmının birinci bölümü olan “Transsendental Estetik”in henüz girişinde, bu tanımları arka arkaya sıralamıştır. Bu noktada yapılması gereken şey ise, Kant'ın bu bölümde ortaya koymuş olduğu düşünceyi, yukarıdaki önemli kavramlar ve bunların tanımları yardımıyla izlemeye çalışmaktır.

Kant'ın bu bağlamda vurguladığı bir diğer şey ise, görü, nesneyle ilişkili iken duyumun yalnızca özneyle ilişkili olduğudur. Dolayısıyla duyumda bir nesne tarafından etkilenmiş olmamız gerekirken görüde ise nesneyle dolaysız bir şekilde kurulan ilk etkileşim söz konusudur. Böylece görünün, insanın daha pasif olduğu bir süreç olduğunu ve bilginin başlangıcı için ilk aşama olduğunu dile getirebilmekteyiz.

Kant “görünüşte duyuma tekabül eden şeyi içerik, görünüşün çeşitliliğinin belirli ilişkiler içerisinde düzenlenmesine izin veren şeyi ise görünüşün formu” olarak adlandırmaktadır (Kant, 1998: B34). Burada yapılan ayırım, incelemekte olduğumuz bölüm için temel bir öneme sahiptir. Çünkü Kant, görünüşün içeriğinin duyumla ilişkili olduğunu vurgularken, görünüşün formunun ise duyumla ya da doğadaki bir yasayla ilişkili olmaktan ziyade, bizim görümüzde bulunduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda görünüşün içeriğinden ayrı olarak görünüşün yapısını düzenleyen saf formlardan söz etmekteyiz. Bunlar duyusallığın saf formlarıdır. Bunların saf olarak adlandırılması ise, deney alanından gelen hiçbir şeyle belirlenmemesi, bizde a priori olarak mevcut olması ile ilgilidir. Kant'ın sözünü etmiş olduğu görünün saf formları, uzam ve zamandır.

Bu nokta Kant'ın “Kopernikus devrimi”nin gerçek anlamını açığa vurduğu noktadır. O, nesnelere bizim bilgimize uyması gerektiğini söylerken görünüşün, duyusallığın saf formlarına, başka bir deyişle saf görüye göre belirlendiğini ifade etmekteydi. Bu ise hem tasarımların hem de fenomenlerin, bizdeki saf yetilerin etkin olduğu bir süreçle belirlendiğini göstermektedir.

Kant, görünün bu saf formları hakkında konuşmaya uzamdan başlamaktadır. Onun uzam tasarımı hakkında ilk cümlesi ise, “uzam, dış deneyden çıkarılmış empirik bir

kavram değildir” olmuştur (Kant, 1998: B38). Kant’a göre uzam, bizden ayrı bir varlığı olan, görünüşlerin içinde bulunduğu bir düzlem değil, bizim bu görünüşleri algılama biçimimizi belirleyen saf formdur. Çünkü ona göre bizim şeyleri farklı şekillerde ve farklı yerlerde tasarımıyabilmemiz için uzam tasarımının bizde daha önceden bulunması gerekmektedir.

Ayrıca uzamın “tüm dış deneyin temelinde olan, a priori ve zorunlu bir tasarım” olduğunu vurgulayan Kant, uzamın dış deneydeki diğer görünüşler gibi yokluğu hayal edilebilecek bir öge olmadığını, tüm bu görünüşlerin belirli bir düzen içinde duyumsanmasını sağlayan a priori bir tasarım olduğunu dile getirmektedir (Kant, 1998: B39). *Saf Aklın Eleştirisi*’nin ikinci basımında çıkarmış olduğu paragrafta Kant, geometrik ilkelerin kesinliğinin, uzamın a priori olmasına dayandığını iddia etmektedir (Kant, 1998: A25). Onun ifade ettiğine göre uzam, deneyden elde edilen a posteriori bir kavram olsaydı geometrinin ilkeleri de dış deneydeki her tek duruma göre değişecek, bir kesinliğe sahip olması söz konusu olmayacaktı.

Kant burada uzam hakkında söylediklerini, benzer bir tarzda zaman tasarımı için de söylemektedir. Öncelikle zamanın da “deneyden çıkarılan empirik bir kavram” olmadığını vurgulayan Kant, zaman içindeki görünüşlerin rahatlıkla yok sayılabileceğini fakat zamanın yokluğunun düşünölemeyeceğini dile getirmektedir (Kant, 1998: B46). Bu bağlamda Kant’ın vurguladığı bir diğer önemli nokta ise, zaman tasarımının a priori olmadığı takdirde eşzamanlılık ve ardışıklığın söz konusu olamayacağıdır. Bu söylenenlerden hareketle uzam ve zamanın deneyden çıkarılan kavramlar olmadığı, a priori bir tasarım olarak bizde bulunduğu ve görünüşleri algılama sürecini belirleyen saf formlar olduğu rahatlıkla dile getirilebilir.

Uzam ve zamanın görünün saf formları olduğunu dile getiren Kant, tüm uzam parçalarının ve zaman kesitlerinin ise sonsuz ve sınırsız olan bu formlar tarafından kapsandığını ifade etmektedir (Kant, 1998: B40, B48). Burada sonsuz ve sınırsız olan, görünüşleri ya da bu görünüşlerin asıl kaynaklarını içeren uzam ve zaman değil, bizde saf görü olarak bulunan uzam ve zamandır. Biz, bize sonsuz gibi görünen evrenin ve sınırlarını keşfedemeyeceğimiz zamanın bir noktasında tüm bunlar hakkında

düşünebilen akıl sahibi varlıklar olarak, sahip olduğumuz uzam ve zaman tasarımlarının deneyimlerimiz ölçüsünde genişleyeceğini ve buna, bu saf formlarımızdan kaynaklı bir sınır koyulamayacağını düşünebiliriz. Kant'ın, bu uzam ve zaman tasarımlarının sonsuz ve sınırsız olduğunu söyleyerek anlatmak istediği şey budur.

Tüm bu söylenenler ışığında Kant, uzamın “dış duyunun tüm görünüşlerinin formundan başka bir şey” (Kant, 1998: B42) olmadığı ve zamanın ise “iç duyunun formundan başka bir şey” (Kant, 1998: B49) olmadığı sonucuna varmaktadır. Geometri ve matematiğin önermelerinin sentetik a priori olabilmesinin koşulu, uzam ve zaman görüşünün varlığıdır.

Kant'ın uzam ve zaman görüşünü nasıl ele aldığını ortaya koymaya çalışırken sürekli hakkında konuştuğumuz “görünüş” kavramının kelime anlamını, bu çalışmanın başında incelemiştik. Görünüş kavramı Kant tarafından “empirik bir görünümün belirsiz nesnesi” olarak tanımlanmaktaydı. Bu bağlamda görünümün saf formları olan uzay ve zamanda, yani empirik alanda nesne olarak yalnızca görünüşlerden söz edilmektedir. Dolayısıyla bizim görüşümüz tarafından biçimlendirilen ve bizim duyusallığımızıza verili olan bu görünüşlerin, öznel nitelikte olduğu söylenebilir. Peki gerçek nesnelere, yani “kendinde şey”ler nerede ve nasıl bir yapıda vardılar? Bu görünüşler ile kendinde şeyler arasındaki bağlantı hakkında bilgi ortaya koyabilmek mümkün müdür? Kant'ın takındığı epistemolojik tavrı tam olarak anlayabilmek için bu sorular hakkında konuşmak gerekmektedir.

Kendinde şey yalnızca ilişkiler yoluyla bilinemez; dolayısıyla bize dış duyu yoluyla saf ilişki tasarımları dışında hiçbir şey verilmediği için, dış duyu yalnızca kendi tasarımı içinde, bir nesnenin özneye olan ilişkisini içerebilir, kendinde nesneye içkin olanı değil (Kant, 1998: B67).

Aynı bağlamda bilgimizde görüye ait olan her şeyin sadece ilişkileri içerdiğini vurgulayan Kant, “kendinde şey”in ise ilişkiler yoluyla bilinmeyeceğini ifade etmektedir. Burada kastedilen yanyanalık ve art ardalık ilişkileri bizde bulunan uzam ve zaman tasarımlarının biçimselliğiyle bağlantılı olduğu için, görünüşün asıl kaynağı olarak kendinde şeylerin içkin özelliği hakkında herhangi bir veri sunamayacaktır.

Dolayısıyla diyebiliriz ki görü, kendinde şeyler ile değil, duyusallığımıza verili olan görünüşlerle etkileşim içerisinde.

Bu bağlamda Kant düşüncesinde kendinde şey, görünüşün bilinemeyecek kaynağı olarak kalmaktadır. Bize ulaşan duyu verilerinin kaynaklandığı bir kendinde nesne mevcut olmalıdır fakat bu nesnenin bizim onu algıladığımız gibi olup olmadığı bilinemezdir. Daha sonra ele alacağımız anlama yetisi nesnesi olarak fenomen, kendinde şeyler ile değil bize görünen şeyler, yani görünüşler ile kurulacaktır. Bu da Kant'ın "tüm bilginiz deneyle başlar" düşüncesini yeterince açıklamaktadır. Böylece açıktır ki onun yapmaya çalıştığı, epistemolojinin varlık alanı ile bağlantısını kopararak bilginin akıl -ya da bilinç- düzleminde kurulduğunu göstermektedir. Elbette bahsedildiği üzere buradaki bilginin kaynağı deney alanıdır fakat söz konusu olan ontolojik anlamda şeylerin gerçek varlığı değil, saf görü tarafından biçimlendirilen duyusal nesnelere.

### 1.3.3. Bilginin Kurulması: Anlama Yetisi ve Kavramları

Kant'ın "Transsendental Öğeler Öğretisi" kısmının "Transsendental Estetik" adlı birinci bölümünde ele almış olduğu konuları inceledikten sonra şimdi ise bu kısmın ikinci bölümü olan "Transsendental Mantık" araştırma meselesi olacaktır. O "Transsendental Estetik" bölümünde bilginin duyusal kaynaklarını ve bunların formel yapısını belirleyen görünün saf tasarımlarını ele alırken bu bölümde ise saf düşünmenin ilkelerini, yani bilgi ortaya koymak için nesnelere arasındaki ilişkileri kuran anlama yetisi kavramlarını araştıracaktır. Şimdi ele alacağımız bölüm *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Transsendental Estetik bölümüne kıyasla nicel açıdan çok daha fazla yere sahiptir. Çünkü bu bölümde bilginin esas manada nasıl kurulduğu ortaya koyulacak ve bu süreçte etkin olan düşünme öğeleri teker teker incelenecektir. Bir önceki bölümde duyusallığın ilkeleri ortaya koyulmuş, böylece bilginin sadece duyusal kaynağı yani içeriği ele alınmıştı. Fakat bilginin kuruluşu için temel öneme sahip olan şey, anlama yetisi kavramları

aracılığıyla bu duyu verileri üzerine düşünme etkinliği olacaktır. Bu ise Kant tarafından “Transsendental Mantık” bölümünün odak noktası haline getirilecektir.

Öncelikle Kant bilgimizin akıldaki iki ana kaynaktan ortaya çıktığını vurgulamakta, o “bunlardan birincisi tasarımları alma (izlenimlerin alırlığı), ikincisi ise bu tasarımlar aracılığıyla bir nesneyi bilme yetisidir (kavramların kendiliğindeliği)” demektir (Kant, 1998: B74). Bu iki kaynaktan ilki bilginin başlangıcı için temel bir öneme sahip olsa da, bilgi ortaya koymak için yalnızca bu yeti yeterli olmayacaktır. Kavramlar aracılığıyla bu izlenimler üzerine düşünme edimi gerçekleştirilmediği sürece bunlar, birbirinden ayrı ve biricik örnekler olarak bilgisel bir yargı (deney yargısı) olma özelliğinden yoksun kalacaklardır. Dolayısıyla bilgisel bir yargı meydana getirebilmek için, bu iki ana kaynağın da mevcut olması gerekmektedir.

Eğer biz, herhangi bir şekilde etkilendiği sürece tasarımlar alan zihnimizin alırlığını duyusallık olarak adlandırsak, buna karşılık tasarımların kendilerini meydana getiren yeti, bilginin kendiliğindeliği de anlama yetisi olarak adlandırılabilir... Duyusallık olmadan bize hiçbir nesne verilemez ve anlama yetisi olmadan da hiçbir şey düşünülemez. İçerik olmadan düşünceler boş, kavramlar olmadan görüler kördür. (Kant, 1998: B75)

Yukarıda yaptığımız alıntı, görü ve anlama yetisinin bilgi için nasıl bir misyona sahip olduklarını açıkça göstermektedir. Duyusallık olmaksızın düşüncelerimizin herhangi bir içeriği olmayacağını vurgulayan Kant, bu duyusallığın olanağının koşulu olan saf görünümün de anlama yetisi kavramları olmaksızın kör olacağını, başka bir deyişle gördüğü şeyi bilgiye dönüştüremeyeceğini dile getirmek istemektedir. Bu bağlamda söyleyebiliriz ki bilgi için duyu içeriğinin yanı sıra bu içeriğe yönelik anlama yetisinin saf kavramlarıyla birlikte bir düşünme etkinliği de elzemdir.

Kant tarafından Transsendental Mantık bölümü Transsendental Analitik ve Transsendental Diyalektik olarak ikiye ayrılmıştır. “Analitik bölümü, Transsendental Estetikte henüz sunulmamış olan Kant’ın yapıcı bilgi teorisinin tamamını açıklarken Diyalektik bölümü ise tüm geleneksel metafiziklerin -kendi bilgi teorisini temele alarak oluşturduğu- eleştirisini içermektedir” (Guyer, 2006: 70). Adından da anlaşıldığı üzere öncelikle araştıracağımız ilk bölümdeki “bu Analitik, a priori bilgimizin tamlığından

anlama yetisindeki saf bilginin elementlerine doğru uzanan” bir analiz olarak karşımıza çıkmaktadır (Kant, 1998: B89). Dolayısıyla Kant bu bölümde bilgi teorisinin temel öğelerini, başka bir ifadeyle anlama yetisinin saf kavramlarını ortaya koymaktadır. Transsendental Analitik bölümünün henüz başında ise, bu kavramlar hakkında şu maddeler sıralanmıştır:

1. Bunlar empirik değil, saf kavramlardır.
2. Görüye ve duyusalığa değil, düşünmeye ve anlama yetisine ait kavramlardır.
3. Bunlar yalın kavramlardır ve türetilmiş ya da birleştirilmiş olanlardan apaçık bir şekilde ayırdılar.
4. Bu kavramların tablosu tamdır ve bunlar anlama yetisinin tüm alanını tamamen kuşatırlar (Kant, 1998: B89).

Böylelikle anlama yetisinin bu saf kavramlarının ne oldukları hakkında ilk izlenime sahip olduğumuzu söyleyebiliriz. Öncelikle birinci maddeyi ele aldığımızda, bu kavramların empirik olamayacağı kolaylıkla görülebilmektedir. Daha önce vurgulandığı üzere Transsendental Mantıkta düşünmenin içeriğini oluşturan empirik veri değil, düşünmenin formel yapısı araştırma konusu olacaktır. Dolayısıyla bu yapının temel öğeleri olan kavramların empirik olması düşünülemez. Ayrıca bilginin a priori olma olanağını mevcut kılan öğelerin de anlama yetisi kavramları olduğu ortaya koyulduğunda, bu kavramların saf oldukları apaçık bir şekilde görülebilmektedir. İkinci madde de birinci ile doğrudan bağlantılıdır.

Bu kavramların yalın olduğunu aktaran üçüncü madde, bunların saf bilginin elementleri, yani temel öğeleri olmalarıyla alakalıdır. Dolayısıyla bunlar -ne empirik ne de saf-başka kavramlardan türetilme ya da bu kavramların herhangi bir şekilde birleşimi yoluyla elde edilmiş olamazlar. Bu kavramlar düşünmenin en temel ve basit öğeleridirler. Dördüncü madde ise düşünme ve bilginin tamlığı ile alakalıdır. Kant’a göre bilginin tüm formel yapısını bu kavramlar belirlemektedir. Bundan dolayı da düşünmenin tüm yapısını ve ilişkiselliğini kuşatıcı olmalıdır. Sahip olduğumuz empirik veriler üzerine düşünürken ve bu veriler ile bilgisel yargılar ortaya koyarken gerekli olan tüm biçimsel yapı ve bağlantılar, anlama yetisinin saf kavramları tarafından bize verilmelidir. Bunun içinse bu kavramların tablosunun eksiksiz ve kuşatıcı olması zorunludur.

Bu noktada Kant'ın sözünü ettiği ve konumuz için oldukça önemli olan “yargı” kavramından bahsetmek gerekmektedir. Onun için bilginin yalnızca yargı formunda ifade edildiğini daha önce belirtmiştik. Dolayısıyla bu tarz bilgisel yargılar ortaya koyarken, anlama yetisi kavramları kilit bir konumda yer almaktadır. Bir nesne hakkında ortaya koyulacak olan bilgi, yalnızca görü yetisi ile ya da bu nesneye dair gözlem ile olanaklı değildir. Bu nesne üzerine düşünme etkinliği ve kavramların bu nesneye uygulanması zorunludur. Bu tarz bir düşünme sonucunda ise elde edilen şey, yalnızca yargı formunda ifade edilebilir.

Tüm anlama yetisi bilgisi, en azından insandaki, kavramlar yoluyla gerçekleşen bir bilgidir ve bunlar sezgisel (intuitive) değil gidimlidir (discursive). Tüm duyusal sezgiler etkilenimlere, kavramlar ise işlevlere (function) dayanır. Bununla birlikte işlev derken, farklı tasarımları genel bir tasarım altında düzenleme ediminin birliğini anlıyorum. (Kant, 1998: B93)

Kavramlar yoluyla ortaya konan anlama yetisi bilgisinin gidimli olması, onun görü yetisinde kurulduğu gibi dolaysız bir ilişkiden ziyade tasarımların düzenlenmesi ve bu tasarımlar üzerine kavramlarla beraber bir düşünme etkinliğine sahip olmasıyla alakalıdır. Yukarıda yapmış olduğumuz alıntıdaki “işlev” kelimesi, Kant'ın tanımlaması ile açıklığa kavuşmaktadır. Dolayısıyla kavramların dayandığı temel olan işlevler, duyusallık aracılığıyla elde edilen tek tek tasarımların daha genel bir tasarım altında düzenlenme sürecini ifade etmektedir.

Bu noktada yargıların özellikleri ya da işlevlerini bir tablo aracılığıyla bize sunan Kant, bu tablonun anlama yetisinin içerikten bağımsız, formel yapısını temsil ettiğini ifade etmektedir. Ayrıca Kant'ın “Yargıların Mantıksal Çizelgesi” olarak da adlandırdığı bu tablo aşağıdaki gibidir:

<b>1.</b>	
<b><u>Niceliğe Göre</u></b>	
Tümel Tikel Tekil	
<b>2.</b>	<b>3.</b>
<b><u>Niteliğe Göre</u></b>	<b><u>İlişkiye Göre</u></b>
Evetleyici Değilleyici Sonsuz olan	Kesin Koşullu Ayrıcı
<b>4.</b>	
<b><u>Kipliğe Göre</u></b>	
Sorunlu Onaylayıcı Zorunluluklu	
(Kant, 2000: 86)	

Burada yargıların sahip olabilecekleri işlevlerin tümü, her başlık altında üç özellik olacak şekilde dört ana başlığa ayrılmış olarak görünmektedir. İlk olarak niceliğine göre yargıları üçe ayıran Kant, bunların tümel, tikel ve tekil olduklarını ifade etmektedir. Mantıktan da aşına olduğumuz üzere tümel yargılar belirli bir sınıfın “tüm” üyelerini, tikel yargılar “bazı” üyelerini, tekil yargılarsa tek “bir” üyeyi kapsayan yargılardır. Dolayısıyla ona göre yargılar nicel olarak bu üçü dışında farklı bir özelliğe sahip olamayacaktır.

İkinci olarak niteliğine göre üçe ayırdığı yargılar; “ya özneye bağlı yüklemi evetler, ya değiller ya da değillemesine rağmen bir yandan da nesnenin başka yüklemelere sahip olduğunu ima eder” (Guyer, 2006: 73). Yukarıdaki tabloda görüldüğü üzere yargıları ilişkiye göre ve kipliğe göre de üçe ayıran Kant, böylece yargıların mantıksal olarak sahip olabileceği on iki niteliği göstermeyi amaçlamaktadır.

Bir yargı içerisinde farklı tasarımlara birlik veren aynı işlev (function) aynı zamanda bir görü içerisinde farklı tasarımların saf birleşimine de birlik vermektedir, bu ise genel olarak ifade edilirse, anlama yetisinin saf kavramları olarak adlandırılır. (Kant, 1998: B104)

Buradan anlaşıldığı üzere yargı özelliklerini belirleyen işlev ile anlama yetisinin saf kavramlarını, diğer bir ismiyle kategorileri belirleyen işlev birbiriyle aynıdır. Nitekim



Kant bu kavramları, yargıların mantıksal çizelgesinde olduğu gibi bir tablo ile göz önüne sermektedir:

	<b>1.</b> <b><u>Niceliğe Göre</u></b> Birlik (ölçü) Çokluk (büyüklük) Tümlük (bütün)	
<b>2.</b> <b><u>Niteliğe Göre</u></b> Gerçeklik Olumsuzlama Sınırlandırma		<b>3.</b> <b><u>İlişkiye Göre</u></b> Töz Neden Birliktelik
	<b>4.</b> <b><u>Kipliğe Göre</u></b> Olanak Varoluş Zorunluluk	

(Kant, 2000: 86)<sup>3</sup>

Yukarıda aktardığımız çizelgeleri ayrıntılarıyla incelemek yerine, öncelikle böyle bir yöntemin neden seçildiği tartışma konusu olacaktır. Daha önce de belirttiğimiz üzere yargılar ve kavramların tabloları arasında bir ortaklık vardır. Öncelikle Kant, ikisinin de temelinde aynı işlevin olduğunu vurgulamıştır. Ona göre anlama yetisinde bilginin oluşturulmasındaki temel unsur olan “kavramlar, olanaklı yargıların yüklemeleridir” (Kant, 1998: B94). Dolayısıyla bilginin tek ifade ediliş biçimi olan yargılar ile bu yargıların yüklemeleri olan kavramlar arasında bir paralellik olduğu apaçık ortadadır.

Bir diğer benzerlik ise iki çizelgede de dört ana başlık ve bu başlıklar altında üçer öge bulunmasıdır. Aksi durumda düşüncenin bir ikiliğe zorunlu olacağını ifade eden Kant, üçüncü kategorinin ilk ikisinin kombinasyonundan ortaya çıktığını vurgulamaktadır. (Kant, 1998: B110)

Buraya kadar anlama yetisinin bilgi ortaya koyma sürecindeki görevi ve bu görevi gerçekleştirmek için sahip olduğu mantıksal ilişkiler ve a priori öğelerden

<sup>3</sup> *Saf Aklın Eleştirisi*'nde kavramların ilişkiye göre sınıflandırılması daha farklıdır. Burada “Töz” yerine “Ayrılmazlık ve Kalıcılık”, “Neden” yerine “Nedensellik ve Bağlılık (neden ve etki)”, üçüncü maddede ise “Birliktelik (etkin olan ile etkilenenin mütakabiliyeti)” karşımıza çıkmaktadır. Yine aynı eserde kavramlar kipliğe göre sınıflandırılırken, her maddenin yanına onun olumsuzunu eklenmiştir. Sırayla ifade edersek; “Olanaksızlık”, “Varolmama” ve “Olumsuzluk” (Kant, 1998: B106).

bahsedilmiştir. Bu bağlamda son olarak değineceğimiz mesele ise bilgi oluşturma sürecinin kendisi olacaktır. Deney alanına dair bilgi sunan deney yargıları nasıl ortaya konmakta ve bu süreç içerisinde duyuşsal veriler ile kategoriler (anlama yetisinin saf kavramları) yargı formunda nasıl bir ilişki ile bir araya gelmektedir? Bu soruların cevaplarını, anlama yetisinin nesnesi ve çalışmamızın odak noktası olan “fenomen” kavramının araştırılması ile vermeyi planlamaktayım.

#### **1.4 FENOMENİN MEYDANA GETİRİLMESİ VE ONUN ANLAMA YETİSİNDEKİ DİĞER ÖGELERLE İLİŞKİSİ**

Görünüşler, kategorilerin birliğine göre düşünölen nesnelere oldukları takdirde *fenomenler* olarak adlandırılırlar. Eğer yine de, sadece anlama yetisinin nesnelere olan, ayrıca duyuşsal değil fakat düşünösel olarak verilen bir şeyler olduğunu varsayarsam, bu tarz şeyler de *numenler* olarak adlandırılacaktır. (Kant, 1998: A249)

Henüz çalışmanın başında yaptığımız bu alıntıyı, bu noktaya kadar yapmış olduğumuz incelemenin ışığında tekrar ele almak gerekmektedir. Burada Kant’ın “kategoriler” olarak ifade ettiğı şey, yukarıda tablo olarak da sunmuş olduğumuz anlama yetisinin saf kavramlarıdır. Burada vurgulanması gereken en önemli nokta, duyuşlarımıza kendini gösteren ve kendi başlarına bir düzene sahip olmayan görüşlerin, anlama yetisinde bilgi nesnesi haline gelebilmeleri için kategoriler yardımıyla birlik kazanmaları gerektiğidir. Çünkü bilim ve felsefe alanında aklın a priori bilgi ortaya koyabilmesi için, bilgi nesnesinin aklın saf ögeleri yardımıyla belirlenmesi gerekmektedir. Bu anlama yetisi nesnesi ise fenomendir.

Fenomen kavramı ile ilişkisi dolayısıyla belirlenen numen kavramının ve bunlarla bağlantılı olan diğer kavramların incelenmesine geçmeden önce, bilgi ortaya koyma sürecinin ayrıntıları ve bu süreçteki diğer önemli unsurlar ele alınacaktır.

### 1.4.1. Fenomenin Meydana Getirilmesinde Tamalgının Rolü

Kant öncelikle tasarımların çeşitliliğinin bize görü yoluyla verili olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla bu çeşitlilik duyuşal kaynaklı olarak bize sunulmaktadır.

Fakat genel anlamda bir çeşitliliğın bileşimi bize hiçbir şekilde duyuşallık yoluyla gelemez ve bu nedenle duyuşal görünün saf formu içinde önceden bulunuyor olamaz; çünkü bu tasarımılama gücünün kendiliğindenliğinin bir edimidir ve bu gücün duyuşallıktan ayrı olarak anlama yetisi olarak adlandırılması gerektiğı için, tüm bileşim, ister bilincinde olalım ister olmayalım, ister -duyuşal ya da duyuşal olmayan- görünün isterse birden çok kavramın çeşitliliğinin bir bileşimi olsun, anlama yetisinin bir edimidir... (Kant, 1998: B129-130)

Böylelikle duyuşal ya da kavramsal çeşitliliğın sentezi, anlama yetisi tarafından gerçekleştirilen bir edim olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ise anlama yetisinin aynı zamanda düşünme yetisi olması ile alakalıdır. Daha önce birçok kez vurgulandığı üzere görü yetimiz yalnızca kendini gösteren duyuşal çeşitliliğı almakta, fakat bu içerik üzerine herhangi bir düşünme ya da birleştirme edimi gerçekleştirilememektedir. Bu tarz edimleri gerçekleştirme görevini ise yukarıda ifade ettiğımız üzere anlama yetisi üstlenmektedir.

Bu sentez edimini gerçekleştirerek tasarımların ve kavramların çeşitliliğinin birliğini bize sunan anlama yetisinin aynı zamanda bir düşünme yetisi olduğunu belirtirken, buradaki düşünmenin tek boyutlu bir düşünme olmadığı ifade edilmelidir. Burada herhangi bir tasarım üzerine düşünme edimi, bu edimi gerçekleştiren öznenin kendisinin bilinci ile birlikte ilerleyen bir süreç olarak düşünölmek durumundadır.

*Ben düşünüyorum* benim tüm tasarımlarıma eşlik edebiliyor olmalıdır, aksi takdirde bende hiçbir şekilde düşünölemeyecek bir şey tasarlanıyor olacaktı... Öyleyse tasarımın tüm çeşitliliğinin, bu çeşitliliğın karşı karşıya olduğu aynı öznedeki *ben düşünüyorum* ile zorunlu bir ilişkisi vardır. (Kant, 1998: B132)

Kant'ın *ben düşünüyorum* olarak ifade ettiğı süreç bilinçle bağlantılı bir süreç olarak kendini göstermektedir. Çeşitli tasarımları algılayan ve bu tasarımlar üzerine düşünen özne, aynı zamanda bunları yaptığının farkında olan, başka bir ifadeyle kendisinin bilincinde olan bir öznedir. Dolayısıyla tüm bu zihinsel sürece eşlik eden bu kendilik

bilinci, bilgi nesnesini ortaya koymada önemli bir role sahiptir. Kant bu tasarımın “kendiliğindenliğin bir edimi” olduğunu ifade ederek, “bu tasarımı empirik olandan ayırmak için” onu “saf tamalgı” olarak adlandırmaktadır. “Çünkü bu (saf tamalgı), -tüm diğer tasarımlara eşlik edebilmesi gerekiyor olan ve her bilinçte bir ve aynı olan- *ben düşünüyorum* tasarımını meydana getirirken ayrıca başka tasarımlar tarafından eşlik edilemeyecek olan özbilinçtir” (Kant, 1998: B132). Böylece burada bahsi geçen saf tamalgı ve bu tamalgının birliği, tasarımların çeşitliliğinin birleştirilmesiyle gerçekleşen sentez işleminde belirleyici bir rol oynamaktadır. Dolayısıyla burada bahsettiğimiz tamalgının birliği, bilgi nesnesinin oluşturulmasının koşulu olarak öne çıkmaktadır. Burada konumuz açısından esas olarak yapılmaya çalışılan şey ise Kant’ın bilgi teorisinde deney yargıları ortaya konulurken özbilinç olarak ifade ettiğimiz ve bir olanak olarak tüm bilgimize eşlik eden bu gücün bu süreçteki konumu dolayısıyla, bilgi nesnesi ile bilinç yapısı arasındaki ilişkinin gösterilmesidir. Buradaki nesne-bilinç ilişkisinin Husserl’in fenomen hakkındaki düşüncelerini inceleyeceğimiz bölümde nasıl bir yapıda ortaya koyulduğu gösterilirken, iki düşünür arasında bu mesele bağlamında ortaya çıkan farkları daha iyi değerlendirme imkanımız olacaktır.

#### **1.4.2. Kategoriler ile Görünüşler Arasındaki Bağlantı Sorunu: Kavramların Şematizmi**

Bilginin oluşturulması sürecinde karşı karşıya kaldığımız bir diğer problem ise, kategoriler ile görüşler arasındaki bağlantının nasıl kurulacağı sorunudur. Kant’a göre fenomenin, görüşün kategorilerin birliğine göre düşünülmesiyle meydana geldiğini ifade etmiş olsak da, birbirinden tamamen farklı yapıda olan bu iki ögenin nasıl ilişki içerisine gireceği konusunda şu ana kadar herhangi bir şey söylenmemiştir. İşte bu noktaya açıklık getirebilmemiz için imgelem ve yargıgücü yetileri hakkında konuşmamız gerekmektedir.

Şimdi kategoriler aracılığıyla kurulan anlama yetisi ile görüşler arasındaki zorunlu bağlantıyı en temelden, yani empirik olandan başlayarak açığa çıkaracağız.

Bize verili olan ilk şey -bilinç ile birleştiğinde algı olarak adlandırılan- görünüşdür (en azından olanaklı bir bilinç ile ilişki içerisinde olmadığı sürece görünüş bizim için asla bir bilgi nesnesi haline gelemeyecek, ve kendinde nesnel bir gerçekliğe sahip olmadığından, yalnızca bilgi içerisinde var olduğundan dolayı bizim için hiçbir şey olmayacaktır). Fakat her görünüş bir çeşitlilik içerdiği için, dolayısıyla da kendi başlarına farklı algılara zihinde dağınık ve ayrı olarak rastlandığı için, bunların kendi başlarına sahip olamayacakları bir birleşim zorunludur. Böylece bizim imgelem olarak adlandırdığımız, bizde bu çeşitliliğin sentezini gerçekleştiren aktif bir yeti mevcuttur ve bunun dolaysız olarak algılar üzerinde uygulanan edimine ise kavrama diyorum. (Kant, 1998: A120)

Buradan da anlaşılacağı üzere anlama yetisi kavramlarının görünüşlere uygulanabilmeleri için öncelikle, görünüşün sahip olduğu çeşitliliğin bir sentez ile birlik kazanması gerekmektedir. Bunu gerçekleştirecek olan yetiyi ise Kant imgelem olarak adlandırmaktadır. *Kant'ın Eleştirel Felsefesi* adlı eserinde Gilles Deleuze'un ifadesine göre

“Sentezin iki yönü vardır: kavrama: kavrama aracılığıyla, çokçeşitliliği, belli bir mekan ve belli bir zaman işgal ediyor olarak konumlarız; kavrama aracılığıyla mekan ve zamanda farklı parçalar ‘üretiriz’ ve yeniden üretme: bununla da önceki parçaları, bunları izleyen parçalara ulaştıkça , yeniden üretiriz... Hem kavrama hem de yeniden üretme olarak bu sentezi, Kant daima hayalgücünün [imgelemin] bir edimi olarak tanımlar.” (Deleuze, 1995: 53)

İmgelem bu işlevi dolayısıyla görünüşün sahip olduğu çeşitliliğin bir sentezini bize sunmaktadır. Dolayısıyla görünüşlerin anlama yetisi nesnesi haline gelebilmesi için bu yetinin kilit bir rolü söz konusudur. Ayrıca Kant'ta bilgi ortaya koyabilmemiz için imgelemin başka önemli bir işlevi daha mevcuttur. Fakat bu işlevin açıklamasına geçmeden önce, yargıgücünden bahsetmek gerekmektedir.

Deleuze'e göre “yasakoyucu anlama yetisinin, kavramları ile veya sentezinin birlikleri ile ne yaptığını” sorduğumuzda bunun cevabı oldukça açıktır; “o, yargı verir” (Deleuze, 1995: 56). Bunu gerçekleştiren yetinin adı ise Kant tarafından yargıgücü olarak belirlenmiştir. Ona göre yargıgücü “kurallar altında toplama yetisi, bir şeyin verili bir kural altına konup konmayacağını belirleme yetisi” olarak tanımlanmaktadır. Bu bağlamda yargıgücü anlama yetisindeki öğelerin arasındaki bağlantıları kurarak, buradaki ilişkileri düzenleyici bir yeti olarak öne çıkmaktadır.

Yargıgücünün transsendental öğretisi iki bölümden oluşacaktır: ilki, altında yalnızca anlama yetisinin saf kavramlarının kullanıma sokulabildiği duyuşal koşullar ile, yani saf anlama yetisinin şematizmi ile ilgilenir. İkincisi ise, ... saf anlama yetisinin ilkeleri ile ilgilenir. (Kant, 1998: B175)

İşte burada Kant'ın sözünü etmiş olduğu yargıgücünün transsendental öğretisinin ilk bölümü, anlama yetisinin saf kavramlarının şematizmi ile ilgilidir. Bu ise, yukarıda sözünü etmiş olduğumuz anlama yetisi kavramlarının kendinden farklı bir yapıya sahip olan görünüşlere nasıl uygulanacağı probleminde belirleyici bir öneme sahip olacaktır. İmgelemin, görünüşteki çeşitliliğin bir sentezini gerçekleştirdiğini daha önce belirtmiş, fakat bu yetinin bir işlevi daha olduğunu da ayrıca eklemiştik. İşte imgelemin bu işlevi burada açıkça ortaya koyulacaktır. İmgelem, “sentezi ile ne yapmaktadır?” diye sorulduğu zaman “Kant'ın ünlü cevabına göre, hayalgücü [imgelem], *şematize eder*” şeklinde cevaplanmalıdır (Deleuze, 1995: 56). Dolayısıyla şematizm, imgelemin bir edimi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Fakat bu metinden, şematizm'in, hayalgücünün en derin edimi ya da onun en kendiliğinden sanatı olduğu sonucunu çıkarmamalıyız. Şematizm, hayalgücünün özgün bir edimidir: yalnızca hayalgücü şematize eder. Fakat hayalgücü, ancak anlama yetisi yönetimi elinde bulundurduğu veya yasakoyma gücüne sahip olduğu zaman şematize eder. (Deleuze, 1995: 57)

Dolayısıyla imgelem bu şematize edimini yalnızca anlama yetisi ile ilişkisinde gerçekleştirebilir. Görünüş ile anlama yetisi kavramlarının birbirinden farklı türlerde olmasından kaynaklı problem, şematize edimi ile elde edilen transsendental şema yardımıyla çözüme kavuşturulacaktır. Böylece Kant'a göre kavramlar ve empirik görümler arasındaki “bu bağdaştırıcı tasarım bir yandan saf ve düşünsel, diğer yandan ise duyuşal olmalıdır” (Kant, 1998: B177). Dolayısıyla şema bize duyuşallığın saf ve biçimsel formunu sunmaktadır. Bu ise imgelemin tek bir görüye dair sentezi sonucu meydana getirilen “imge”den farklı bir şeydir.

Bu bakımdan, hayalgücünde sentez ile şema'yı birbirine karıştırmamamız gerekir. Şema, sentezi öngerektirir. Sentez, belli bir mekan ve belli bir zamanın belirlenimidir ve bunun aracılığıyla çeşitlilik, kategorilere uygun olarak, genel olarak nesne'ye bağlanır. Fakat şema, her yerde ve her zaman, kategoriye bizzat karşılık gelen mekânsal-zamansal bir belirlenimdir: şema, bir imgeden oluşmaz, fakat gerçekte kavramsal olan bağıntıları cisimleştiren ya da gerçekleştiren mekânsal-zamansal bağıntılardan oluşur. (Deleuze, 1995:56)

Buradan da anlaşılacağı üzere şema tek görüye dair bir belirlenim ya da imge değildir. O, çeşitli imgelerin uygunluklarına göre dahil edilebilecekleri fakat bu imgelerden çok daha fazlası olarak, duyusallığın saf formlarına göre belirlenen çeşitli kurallar bütünüdür. Ayrıca Kant'ın, bizim saf duyusal kavramlarımızın temelinde objelerin imgelerinin değil, şemaların olduğunu ifade etmesi, şemanın bağdaştırıcı bir tasarım olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Bu meseleden onun vermiş olduğu üçgen örneği üzerinden bahsetmek gerekirse eğer, üçgen kavramına denk gelen tek bir imge bulmanın mümkün olmadığı rahatlıkla ifade edilebilecektir. Düşünülebilecek olan tüm üçgen imgeleri belirli özelliklere sahip bir üçgeni ifade edeceğinden, üçgen kavramını tam manasıyla yansıtan bir imge olamayacaktır. Üçgen kavramıyla böyle bir bağlantı kurabileceğimiz şey, ancak tek bir duyusal imge olmayan üçgen şeması olacaktır. Böyle bir üçgen şeması, tüm üçgen imgelerini içine alan duyusal kurallar bütünü olarak kendini gösterecektir (Kant, 1998: B180). Böylece rahatlıkla ifade edilecektir ki, "Kant'a göre empirik kavram, belirli bir kavrama uygun bir şekilde görümüzün belirlenmesinin bir kuralı olarak, doğrudan doğruya imgelemin şeması ile ilgilidir" (Türkyılmaz, 1998: 113).

Buraya kadar anlama yetisinin ve onun öğelerinin bilgi ortaya koyma sürecindeki yerleri ve bu süreç boyunca tüm bu öğeler arasındaki ilişkiler açıklanmaya çalışılmıştır. Son olarak ise buraya kadar söylenenler ışığında Kant'ın bilgi teorisi içerisinde fenomen kavramının yeri ve ilişkili olduğu diğer kavramlar gösterilmeye çalışılacaktır.

### **1.4.3. Bilgi Nesnesi: Fenomen**

Bir önceki kısımda Kant'ın oluşturduğu tablo ile beraber sunduğumuz anlama yetisinin saf kavramları ile bilgi nesnesi olarak fenomen kavramı ve bu kavramın birebir ilişkili olduğu diğer kavramların temel anlamda birbirleriyle bağlantılı olduğunu öncelikle belirtmek gerekmektedir. Kategoriler olarak da adlandırılan bu kavramların asıl görevini Kant onların empirik görü nesnelere uygulanması olarak belirlenmiştir. Fakat o, fenomen hakkında konuşmaya başlamadan önce bu kavramların bu asıl kullanımları

dışında bir kullanımının daha olduğunu ifade etmektedir. Bu ise anlama yetisi kavramlarının transsendental kullanımı olarak adlandırılmaktadır.

Herhangi bir ilkede bir kavramın transsendental kullanımı bu kavramın genel olarak ve kendinde şeylerle, empirik kullanımı ise sadece görünüşlerle, başka bir deyişle olanaklı bir deneyin nesnelere ilişkilidir. (Kant, 1998: B298)

Anlama yetisinin kavramlarının kullanımı konusunda böylesine ikili bir ayırım yapılmış olsa da, bu kavramların asıl kullanımının empirik olduğu vurgulanmalıdır. Çünkü başından beri vurguladığımız üzere empirik görüden gelen içerik olmaksızın, a priori yetilerimizin işleyebileceği bir malzeme söz konusu olmayacak, dolayısıyla kavramlar boş ve işlevsiz kalacaktır. Kategorilerin transsendental kullanımı söz konusu olduğunda bu kategorilerden yalnızca mantıksal bir anlamda söz edileceği ve herhangi bir -dış ya da iç- görüden gelen bir nesneye yönelemeyeceği için bu kullanım bilgisel açıdan bize hiçbir şey sunamayacaktır.

Yukarıda yapmış olduğumuz alıntıda kategorilerin transsendental kullanımının kendinde şeylerle, empirik kullanımının ise görünüşlerle ilişkili olduğu dile getirilmişti. Bunlardan öncelikle fenomen kavramına daha yakın olan görünüşleri incelemek gerekirse, daha önce aktardığımız görünüş kavramının tanımını hatırlatmak uygun olacaktır. Görünüş, empirik bir görünün belirsiz nesnesi olarak açıklanmıştı. Buradaki nesnenin belirsiz oluşu, bu noktaya kadar söylenenlerin ışığında biraz daha anlaşılır görünmektedir.

Kant'a göre bize empirik olarak verili olan tek şey görünüşlerdi ve bu görünüşlerin kaynağı hakkında herhangi bir bilgi ortaya koymanın imkanı söz konusu değildi. Dış deneyden düzensizlik ve çeşitliliğin sebep olduğu bir belirsizlikle görüye ulaşan bu görünüşleri anlama yetisi nesnesi haline getirmek için bu görünüşleri "kategorilerin birliğine göre düşünülen nesnelere" olarak belirlememiz gerekmektedir. Açık bir şekilde ifade edildiği üzere hem kaynağı hem de yapısı itibarıyla belirsiz olarak kendini gösteren bu görünüşlerin bilgi nesnesi, yani fenomen olarak belirlenmeleri için, a priori kavramlar aracılığıyla bir düzene tabi tutulmaları gerekmektedir. Böyle bir belirlenme ise yalnızca anlama yetisi tarafından yapılmak durumundadır.



Bana göre buradaki devrimsel bakış açısı değişikliği, özellikle vurgulanması ve üzerine konuşulması gereken bir meseledir. Çalışma boyunca ortaya koymaya çalıştığımız Kant'ın bilgi hakkındaki görüşlerine bütünsel olarak baktığımızda, varlık alanına dair hiçbir açıklama ya da düşünce sunulmadığı sonucuyla karşılaşmaktayız. Başlangıçta özellikle vurguladığımız üzere onun temel amacı, metafiziği, aklın şamandırasını aşarak açıklarda boğulmaya terk eden mevcut metafizikçilerin elinden kurtarmak ve aklın neyi bilip neyi bilemeyeceğini göstermeyi amaçlayan bir eleştiri yardımı ile bilim olarak metafiziğin mümkün olup olmadığını göstermekti. Böyle bir akıl eleştirisinin ve bilgisel anlamda aklın sınırlarının gösterilmesinin doğallıkla epistemoloji ile ilgili olacağı elbette öngörülebilir bir durumdur. Fakat buradaki devrim tam olarak bilgi nesnesinin yapısı ortaya koyulduğunda görülmektedir.

Felsefe, bilim ve gündelik yaşantıda ortaya konan bilginin hakkında olduğu nesnenin özne dışında, kendi başına bir varlığı olan ontolojik nesnel oldukları yönünde bir düşünce hakimdir ve bu düşünce akla, sağduyuya uygunluğu açısından şüphesiz doğru olarak görülmektedir. Hatta epistemoloji alanında en çok bilinen doğruluk ölçütünün “nesnesine uygunluk” olarak ortaya çıktığı bilinmektedir. Buradaki “nesne” ontolojik anlamda düşünülmektedir ve bu uygunluğun test edilmesi için nesnenin varlıksal yapısına gidilmesi gerektiği bu düşüncenin temelini oluşturmaktadır. Fakat Kant'ın göstermiş olduğu üzere bilgi alanında akıl ve zihinsel süreçlerden yola çıkarak ulaşabileceğimiz son nokta görünüşlerdir. Ona göre görünüşün ontolojik kaynağı hakkında söylenen her şey, anlama yetisinin epistemolojik sınırını aşmaya ve bilgisel bir temelden yoksun olmaya mahkum olacaktır. Çünkü bize verili olan şey yalnızca görünüşlerdir, kaynaklarının ne olduğu hakkında söylenecek olan düşünceler, anlama yetisinin sınırını aşmakla sonuçlanacaktır.

Tüm bu söylenenler bağlamında tekrar bir değerlendirme yapmak gerekirse, bazı soruların tekrar dile getirilmesi yerinde olacaktır; Bilgi nesnesi nasıl bir süreçle belirlenecektir? Şeylerin kendisine ulaşamayacağımızı en baştan kabul ettiğimizde bilgi, neyin bilgisi olacaktır? Bilgi nesnesi bilen özneye içkin bir şekilde belirlendiğinde, bilgimizi öznel değil de nesnel -ya da a priori- olarak ortaya koymak nasıl mümkün olacaktır?

Kant'a göre anlama yetisinin nesnesi fenomenlerdir ve teorik bilgi yalnızca anlama yetisi tarafından deneysel yargı ile ortaya koyulabileceği için teorik bilginin nesnesi apaçık fenomendir. Fenomen ise deneysel alandan gelen görünüşler aracılığıyla zihinde kurulduğu için içeriği tamamen empirik olmak zorundadır. Fakat bu nesnelere özne değil de evrensel olmasının sebebi, bu sürecin tüm öznelde ortak bulunan a priori yeti ve kavramlar aracılığıyla gerçekleştirilmesidir. Daha önce vurguladığımız üzere bilgiyi a priori yapan unsur empirik kaynağı değil, zihnin saf yetilerinin bu kaynağı işlemesidir. Kant'ın metafizik alanında gerçekleştirdiği “Kopernikus Devrimi” bize, a priori bilgiye ulaşmak için bilgimizi nesneye uydurmak yerine nesneyi bilgimize uydurmamız gerektiğini göstermiştir. Bu bağlamda anlama yetimizdeki saf kavramlar aracılığıyla kurulan fenomen transsendental nesnenin<sup>4</sup> bilinemezliğinden ve görünüşün belirsizliğinden uzak, anlama yetisinin yapısına tamamen uygun bilgi nesnesi olarak kendini göstermektedir.

Kant'ın fenomen kavramını nasıl tanımladığını anımsarsak eğer, bu kavramı numen kavramı ile ilişkili bir şekilde ortaya koyduğunu görmüş oluruz. Onun ifadesine göre “Eğer yine de, sadece anlama yetisinin nesnelere olan, ayrıca duyusal değil fakat düşünsel olarak verilen bir şeyler olduğunu varsayarsam, bu tarz şeyler de numenler olarak adlandırılacaktır” (Kant, 1998: A249). Böylece numenin anlama yetisi kavramlarının empirik kullanımıyla değil, transsendental kullanımı ile ilgili olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Fakat çalışma boyunca gösterilmeye çalışılmıştır ki, Kant'a göre anlama yetisinin içeriği yalnızca empirik kaynaktan oluşmaktadır ve anlama yetisinin empirik görüye göre belirlenmeyen bir nesnesinin olması söz konusu değildir. Bu bağlamda numen kavramının tıpkı fenomen gibi empirik görüye göre belirleneceğini, fakat bunun negatif anlamda bir belirlenim olduğunu ifade edebiliriz.

Eğer biz numen ile, onu görü tarzımızdan soyutladığımız için, bu şeyi duyusal görüşümüzün bir nesnesi olarak düşünmezsek, o zaman bu negatif anlamda numen olacaktır. Fakat biz onu duyusal olmayan bir görünüm nesnesi olarak anladığımızda ... o zaman bu pozitif anlamda numen olacaktır. (Kant, 1998: B307)

<sup>4</sup> “Görünüşler bize dolaysız olarak verili olabilen tek nesnelere ve bizde dolaysız olarak nesne ile ilişki içinde olan şey ise görü olarak adlandırılır. Bununla birlikte bu görünüşler kendinde şeyler değildirler, aksine onların da kendilerine ait nesnelere bulunduğu tasarımlardır. Haliyle bu nesnelere bizim tarafımızdan artık görülmezler ve böylece empirik olmayan, ya da *transsendental nesne* = X olarak adlandırılabilirler. (Kant, 1998: A109)

Kant'ın yapmış olduğu bu ayırmadan sonra açıktır ki bizim için burada asıl önemli olan, negatif anlamda numen olacaktır. Bu bağlamda “Kant duyusallık öğretisinin aynı zamanda negatif anlamda noumenon öğretisi olduğunu söylemektedir” (Türkyılmaz, 1998: 124). Bunun önemi ise, onun en temel amaçlarından birisi olan bilginin sınırlarını çizme çabası ile ilgisinde düşünüldüğünde daha açık bir şekilde görülebilmektedir. Kant numen kavramını ortaya koymakla, anlama yetisinin empirik görüye dayanmayan bir nesnesinin düşünülmesinin nasıl olacağını göstermeyi amaçlamaktadır.

Fenomenon ile noumenon arasındaki ayırma göre, negatif anlamda ele alınan noumenonu Kant bir sınır kavramı olarak ortaya koymaktadır. Bu anlamda o, bizim bilme yetelerimizin nesnesi olan fenomenonun negatif anlamda sınırını gösterir. Yani duyusallık yoluyla ulaşılabilecek olanın dışında kalan, görünüş alanını sınırlayan bir kendinde şey(Ding an sich)in “düşünülmesi”ne izin verir. Böylece noumenonu bizim duyusallığımızdan farklı olan bir “duyusallığa”(zihinsel bir görüye) verilmiş olan bir şey gibi görmemiz, Kant'ın negatif anlamda noumenon ile pozitif anlamda noumenon arasında yaptığı ayırımla engellenmektedir. (Türkyılmaz, 1998:124)

Böylece bir sınır kavramı olarak negatif anlamda numen, kendinde şeyin düşünülmesini mümkün kılmaktadır. Fakat düşünülmesi mümkün olsa da, kendinde şey hakkında herhangi bir bilgi ortaya koyulamaz. Çünkü artık yeterince açıklığa kavuşturulmuştur ki, bilginin tek nesnesi, duyusallık yoluyla bize verili olan görünüşü kategorilerin birliğine göre düşünerek oluşturduğumuz fenomendir. Bu görünüşün kaynağı olarak düşündüğümüz transsendental nesne ya da kendinde şey hakkında ise hiçbir bilgi ortaya koyamayız. Çünkü bunlar bize verili olmadığı için, numen yardımı ile belirlediğimiz bilginin sınırlarını aşmaktadır.

Özetlemek gerekirse; Kant'ın temel meselesi olan metafiziğin kesin bir bilim olarak olanaklı olup olmadığı sorusu, onun teorik aklın sınırlarını ve içeriğini belirleme çabası dolayısıyla cevaplanmaya çalışılmıştır. Nitekim metafizik alanında teorik akıl içerisinde oluşturulan kesin bilgisel yargılara -yani sentetik a priori yargılara- ulaşamayacağı Kant tarafından gösterilmiştir. Çünkü geleneksel metafiziğin araştırma alanı, tüm bilginin başlangıcı olan deney alanında karşılığı bulunmayan, dolayısıyla da kesin bilgiye ulaştırabilecek tek yeti olan anlama yetisinin sınırlarını aşan bir alandır.

Diğer bir önemli nokta ise, çalışma boyunca bahsi geçen hemen hemen her konuda etkisini gördüğümüz ve bilgi teorisinde -deyim yerindeyse- ezber bozan bir yenilik olan “Kopernikus devrimi”dir. Bu devrimin etkisiyle birlikte bilgi nesnesi varlık düzleminden koparılıp bilgisel alana yerleştirilmiş, bilgi teorisindeki tüm belirlenim ve ayırımlar ise varlıksal olmak yerine bilgisel olarak yapılmıştır. Görünün saf formları ve anlama yetisi kavramları a priori bilginin olanağının koşulu olarak kendilerini gösterirken, görü ve anlama yetisinin yöneldiği malzemenin ise kaynağını yalnızca deney alanından aldığı gösterilmiştir. Bu Kopernikus devrimi bağlamında hem bilgi nesnesi hem de bilgisel yargılar, bizim sahip olduğumuz saf yetilerin belirleyici ve düzenleyici edimlerinin aktif rolü ile meydana getirilmiş, bizim dışımızda bir gerçekliği olduğu düşünülen doğa yasalarının kaynağını anlama yetisinde bulduğu, bu yasaları anlama yetisinin nesnelere uyguladığı ifade edilmiştir.

Son olarak ise bilgi teorisinde mümkün tek nesne olarak fenomen kavramı ortaya konmuştur. Bu bilgi nesnesinin en dikkat çekici özelliklerinden birisi, insan zihni dışında bir varlığının söz konusu olmamasıdır. Bu fenomen kavramı Kant tarafından, duyusallığımızı verili olan görünüşlere, anlama yetisinin edimleri ve kavramlarının yönelmesiyle zihinde meydana getirilen nesne olarak belirlenmektedir. Tüm bu bilgisel süreçler insanın zihninde meydana gelmesi bakımından öznel bir yapıya sahip olsa da, bizde bulunan saf yetilerin akıl sahibi tüm canlılarda aynı olması dolayısıyla öznelerarası düzlemde bir nesnelliğe sahip olmaktadır.

Çalışmanın ikinci bölümünde Husserl’de fenomen kavramı, Kant’ın bilgi teorisiyle benzer yanlarına odaklanılarak, karşılaştırmalı olarak incelenmeye çalışılacaktır. Buradaki temel amacım Husserl’in tüm teorik felsefesini incelemek değil, onu Kant’ın bilgi felsefesiyle ilgisinde ele almaktır. Bu bağlamda iki ana başlıkta incelenecek olan bölümün ilk başlığında, Husserl’in doğal bakış eleştirisi temelinde geliştirdiği düşünceleri Kant’ın Kopernikus devrimi ile benzerliğine vurgu yapılarak ele alınacak, ikinci başlıkta ise Husserl’in transsendental felsefesi, bilincin edimleri ve fenomen kavramının bu süreçteki yeri, Kant’ın akıl eleştirisi ile karşılaştırmalı olarak incelenecektir.

## 2. BÖLÜM

### HUSSERL'DE FENOMEN KAVRAMI

Nasıl ki Kant'ın bilgi teorisini ve fenomen kavramı hakkındaki düşüncelerini incelemeyen önce, onun felsefi çıkış noktası olarak belirlediği temel meselesini incelediysek, Husserl hakkında konuşmadan önce de aynı tarzda bir soruşturmaya girmemiz gerekmektedir. Bu bağlamda Husserl'in çıkış noktası, mevcut bilimlere, bu bilimlerin kullandığı yöntem ve benimsemiş olduğu bakış açısına yönelik kapsamlı bir eleştiri olarak ön plana çıkmaktadır. Onun sunmuş olduğu eleştiri ve bunun karşısına yerleştirmiş olduğu tavır ve yöntem, 'fenomenoloji' olarak ifade ettiği düşünce sistemi içerisinde kendisine yer bulmuştur.

Husserl düşüncesinin ele almış olduğu temel problem, yöneltmiş olduğu eleştiri ve bu eleştiri sonrasında ortaya koymuş olduğu bakış açısı ve yöntem bütün olarak fenomenoloji ile ilişkilidir ve aslında tüm bu süreçler fenomenolojik yöntemin bir parçasıdır. Çünkü onun eleştirisine de, eserlerinde ortaya koymuş olduğu düşünce çizgisine de egemen olan, bu bağlamda tüm düşüncesinde belirleyici olan şey fenomenolojik bakıştır. Bu sebeple öncelikle onun doğal bakışa karşı ortaya koymuş olduğu eleştiri ve bunun karşısına yerleştirdiği felsefi ya da fenomenolojik bakış, Kant'ın Kopernikus devrimi ile benzer noktaları da göz önünde tutularak ele alınacaktır.

## 2.1. HUSSERL'DE KOPERNİKUS DEVRİMİ<sup>5</sup>

Edmund Husserl, “fenomenoloji”nin kurucusu olarak kabul edilmektedir. Fenomen ya da fenomenoloji kavramını ilk kez kullanan kişi olmamasına karşın bu akımın kurucusu olarak görülmesinin sebebi ise, fenomenolojiyi felsefe ve tüm bilim alanlarında kullanılmak üzere bir yöntem olarak ortaya koymasıdır. Bu yöntemin özelliklerini ve felsefe ile bilim alanında büyük bir etki yaratmasının temel sebeplerini ortaya koymadan önce, onun böyle bir yöntem önermesine neden olan esas problemini ele almamız gerekmektedir.

### 2.1.1. Doğal Bakışa Karşı Fenomenolojik -Felsefi- Bakış

Husserl, felsefenin çağlar boyu devam eden bir ideali olduğunu ve bunun kendisini bilim olarak ortaya koymak olduğunu ifade etmektedir. Fakat “felsefe, gelişmesinin hiçbir döneminde bu kesin bilim olma iddiasını yerine getiremedi” (Husserl, 2014: 7). Öyle ki şimdiye kadar felsefeyi bir bilim haline getirmek isteyen düşünürlerin tüm çabalarına karşın “felsefe bir bilim olarak henüz başlamamıştır bile” (Husserl, 2010: XVI). Ayrıca Kant’ın “felsefenin değil, yalnızca felsefe yapmanın öğrenilebileceğini” söylemesi de felsefenin bilimsel olmadığının itirafından başka bir şey değildir (Husserl, 2014: 8). Öncelikle o tüm bu çabalar sonucu felsefenin neden bir bilim haline gelemediğini soruşturmakta, kendisinin de tekrardan fitilini ateşlemiş olduğu bu çabanın nasıl gerçekleşebileceğine dair bir yol haritası sunmaktadır.

Kant’ın felsefesinin çıkış noktasını ve temel amacını düşündüğümüzde, Husserl’in sözünü ettiği felsefenin bu bilim olma amacı ile benzer özelliklere sahip olduğunu görebilmekteyiz. Kant da geleneksel metafiziğin tek kurtuluş yolunun, onun kendisini

---

<sup>5</sup> Bu başlığın uygunluğu tartışılabilir olsa da böyle bir başlık kullanmanın esas amacı, Husserl’in doğal bakış eleştirisi bağlamında şeylere karşı takınmış olduğu tavrın, Kant’ın Kopernikus devrimi olarak adlandırdığı düşünce ile benzerliğine vurgu yapmaktır.

bir bilim olarak gerçekleştirilmesi olduğunu ifade etmiş, bu gerçekleştirilmediği takdirde bu alanda bilimin sahip olduğu kesin bilgilere ulaşamayacağını vurgulamıştır. Çünkü Kant'a göre mevcut metafizik sistemlerin ne birbirleriyle ortak bir temel zemini, ne de kesin bilgiye ulaştırarak yöntem ve ilkeler bütünü mevcuttur. Husserl de felsefenin bilim olma idealinin hiçbir zaman gerçekleşmediğini ifade ederken, “burada ne varsa her şey tartışmalıdır, her tutum kişisel kanı, okul yorumu, ‘bakış açısı’ meselesidir” demektedir (Husserl, 2014: 9).

Aşağıdaki ayrıntılı açıklamalar, insan kültürünün en yüksek yararının bir kesin bilimsel felsefenin oluşturulmasını gerektirdiği, böylece de, eğer çağımızda bir felsefe devrimi haklı görülecekse, bunun mutlaka, kesin bilim anlamında felsefenin yeni bir temellendirilmesi amacıyla dolup taşması gerektiği düşüncesine dayanır. Bu amaç çağımıza hiç de yabancı değildir. O, egemen olan doğalcılığın içinde, dipdiri duruyor. Naturalizm, başlangıçtan beri ve bütün kararlılığı ile, felsefede kesin olarak bilimsel bir reform düşüncesinin peşindedir; hatta, eski ve modern biçimleriyle de her zaman bunu çoktan gerçekleştirdiğine inanır. Fakat bütün bunlar, ilke açısından bakıldıkta, hem teorik bakımdan temelden başarısız bir biçimde gerçekleşir, hem de pratik bakımdan kültürümüz için büyüyen bir tehlike anlamına gelir. Doğalcı felsefenin eleştirisini yapmak, bugün önemli bir konudur. Yalnızca sonuçlarından hareket eden çürütücü eleştirisi karşısında, temellerin ve metodların pozitif bir eleştirisine özellikle gerek vardır. Bilimsel bir felsefenin olanaklılığına duyulan ve deneysel bilimin üzerine kurulu doğalcılığın saçma sonuçlarının bilgisi tarafından tehdit edilen güvenin sarsılmamasını yalnızca böyle bir eleştiri sağlayabilir. (Husserl, 2014: 12-13)

Böylece Husserl felsefenin bilim olma ideali bağlamında, aslında mevcut bilimin temelinde yatan düşünce tarzının teorik olarak başarısız ve eleştiriye tabi tutulması gereken bir düşünce olduğunu düşünmektedir. Mevzubahis Kant'ın düşünceleri olduğunda ise bu bağlamda daha farklı bir durum mevcuttur: O bu konuda metafiziği bir bilim olarak ortaya koymak için bilimin temelleri, işleyişi ve ortaya koyduğu bilimsel yargıların belirlenerek metafizik alanında tüm bu unsurları kullanmanın mümkün olup olmayacağını araştırmamız gerektiğini öne sürmektedir. Çünkü onun bu bağlamda savunduğu düşünce, metafizik eğer bir bilim olarak kendini ortaya koymak istiyorsa, kendisini çoktan ispatlamış olan bilimlerin sahip olduğu tarzda yöntem ve bilgilere sahip olması gerektiğidir.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Fakat bu noktada bir parantez açmak gerekmektedir. Kant her ne kadar metafiziğin kesin bir bilim olarak olanaklı olup olmadığı problemi çerçevesinde, mevcut bilimlerin incelenmesi ve taklit edilmesi gerektiğini ifade etse de, yapmış olduğu kapsamlı akıl eleştirisi ve Kopernikus devrimiyle o dönemki

Husserl'e tekrar dönersek eğer, o geçmişte felsefeyi bilim haline getirme çabalarında ortak olan bir yanlışlığa dikkat çekmektedir. Onun da belirttiği üzere bu çabalarla genellikle yapılmaya çalışılan şey, bilimlere egemen olan yöntem ve temel bakış açısının felsefeye uygulanması olarak ön plana çıkmaktadır. Fakat bu yöntem henüz başından yanlıştır ve gerçekleştirilse bile felsefe alanına hakikate uygun bir temel sunmaktan tamamıyla yoksun olacaktır. Çünkü ona göre “bütün bilimler, hatta o göklere çıkarılan sağı bilimler bile yetkin değildir” (Husserl, 2014: 8-9). Buradaki yetkin olmama durumu, bilimsel düşüncede belirleyici olan temel tavır ile bağlantılıdır.

Fakat Husserl böyle bir eleştiriyle bilimlerin mevcut başarılarını ve sahip olduğu teorik bilgi birikimini yok sayma niyetinde değildir. Onun asıl eleştirisi, bilimin bizzat kendisine değil, doğabilimlerinin kabullerine ve yöntemlerine yönelik bir eleştiridir. Dolayısıyla bilimlerin mevcut başarısı ve oldukça hızlı olduğu görülen gelişimi elbette Husserl tarafından yok sayılmamıştır. Fakat onun ifade ettiği şey bilimlerin “tam yetkin” olmamasıdır. Onun asıl eleştirisi ve bu eleştiri bağlamında sunduğu yeni yöntemi anlayabilmek için bu ifadenin ne anlama geldiği araştırma konusu haline getirilmelidir.

Bilimlerin tam yetkin olmaması, bu bilimlerin incelemekte oldukları nesneye “bakış”larıyla alakalıdır. Aslında bilimsel etkinliklerin tamamında etkili olan ve en temelde şeylerin varlık tarzlarına yönelik kuşatıcı bir perspektif sunan bu bakış yalnızca bilimde değil, gündelik hayatta da hepimizin -yaşamın içinde olmanın verdiği zorunlulukla- takınmış olduğu bir tavidir. Husserl bunu “doğal bakış” ya da “doğal tavır” olarak adlandırmaktadır. Buna göre “biz doğal bir şekilde yaşayan insanlar olarak düşüncelerimize, *doğal tavır içinde* nesneleştirerek, değerlendirerek, hissederek ve isteyerek başlarız” (Husserl, 1983: 48). Dolayısıyla bizim algılamamızdan bağımsız olarak zaman ve mekanda varlığını sürdüren şeyler olduğunun ve mevcudiyetlerini sürdürdüğünün bilincindeyiz. Bu yaşamın bize *doğal* olarak getirmiş olduğu *bakış* Husserl tarafından tümünden yanlışlanan bir tavır değildir. İfade edildiği üzere bu tavrı biz

---

bilimlerin de sahip olduğu ön kabullere tamamen aykırı bir bilgisel zemin sunacaktır. Bu düşüncenin ise bahsi edilecek olan Husserl'in öne sürmüş olduğu bilimin sağlam bir zeminden yoksun oluşu düşüncesi ile oldukça benzer olduğu görülecektir.



doğal olarak takınırız ve gündelik yaşamda bunun aksi bir durumun olduğuna inanmamız için hiçbir gerekçemiz yoktur. Onun değiştirmek istediği şey, bu tavrın bilim ve felsefe gibi hakikati ortaya koyma çabası içerisinde olan etkinliklerin temel varsayımı haline gelmesidir. Özellikle -bir yandan da büyük başarılarla imza atan- bilim dallarının şeyleri ele alış biçimini tümünden belirleyen bu bakış felsefe alanında da temele koyulduğu zaman, felsefenin kendine has bir yanı kalmamakta, kendinden çıkan bilimlere indirgenebilecek bir konuma gelmektedir. Fakat o, bu bağlamda felsefenin ciddi bir ödevi olduğunu düşünmektedir. Bu ödev ise -Kant'ın yapmaya çalıştığı şeye de oldukça benzeyen bir tarzda- bilginin olanaklılığına dair problemleri ele alan bir bilgi eleştirisi sunmak ve bu eleştiriye ve hakikati “tam yetkin” bir şekilde ortaya çıkarma uğraşına uygun bir bakış ve yöntem sunmaktır.

İşte bu yöntem, Husserl'in kurucusu olduğunu dile getirdiğimiz fenomenolojik yöntemdir. Bu yönetime temel teşkil eden ve doğal bakışa -ya da doğal tinsel bakışa- karşı sunduğu tavır ise onun tarafından, felsefi bakış olarak adlandırılmaktadır.

*Doğal tinsel bakış* bilgi eleştirisine karşı ilgisizdir. Doğal tinsel bakışta, görerek ve düşünerek, -bilgi kaynağına ve bilgi katmanına göre farklı biçimlerde ve farklı varlık tarzlarında da olsa- bize her defasında verilmiş olan ve doğal olarak verilmiş olan *şeylere* yöneliriz. Örneğin algılamada, doğal olarak bir şey gözlerimizin önünde durur; o, canlı ve cansız, ruha sahip olan ve olmayan diğer şeyler arasındadır, yani -tek tek şeyler gibi kısmen algılanan, kısmen de anımsama bağlantılarıyla verilmiş olan ve buradan çıkarak belirlenmemiş olana ve bilinmeyene kadar uzanan- bir dünyanın ortasında yer almaktadır. (Husserl, 2010: 13)

Burada ifade edildiği üzere doğal bakışta, doğal olarak verilmiş şeylere yöneliriz. Bu bağlamda sorulması gereken soru ise, Husserl'in bu noktada nasıl bir problem gördüğüdür. Husserl'e göre doğal bakış, şeylerin bize görüldüğü gibi olduğunu ve bu şeylere ve onların içinde buldukları süreçlere dair yapacağımız gözlemlerin bize bu şeyler hakkında doğru bilgiyi sunacağını, başka bir deyişle şeylere dair hakikatin de bu şeyler kadar “ortada” olduğunu ileri sürmektedir. Husserl ise -bu bakışı doğru ya da yanlış olarak belirlemekten ziyade- nesnelere dair bilginin -ya da hakikatin- ortaya çıkarılması için temel bir tavır ya da yöntem belirlenecekse, bunun yolunun öncelikle kapsamlı bir bilgi eleştirisinden geçtiğini düşünmektedir. Fakat yukarıda yapmış

olduğumuz alıntının ilk cümlesinde de görüleceği üzere “*doğal tinsel bakış* bilgi eleştirisine karşı ilgisizdir”. Çünkü şeyler zaten oldukları gibi bizim önümüzdedir ve biz bu şeylere dair bilgi üretebiliyoruzdur. Bunun kanıtı ise bu bakış temelinde geliştirdiğimiz bilimlerin hiç kimse tarafından inkâr edilemeyecek olan başarısıdır.

Fakat Husserl’e göre bunların felsefi bir dayanağı yoktur. Felsefi bakışın burada önem kazandığını düşünen Husserl, bu bağlamda ortaya atılması gereken “bilginin olanaklılığına ilişkin soruyu” doğal tavrın hiçbir şekilde dikkate almadığını ifade etmektedir. Çünkü bu tavra göre bilginin ne olduğu da, olanaklı olduğu da gayet açıktır: “Bilgi bir doğa olgusudur; bilen organik varlıkların bir yaşantısıdır; psikolojik bir olgudur” (Husserl, 2010: 15).

Her türlü biçimiyle bilgi bir psişik yaşantıdır: Bilen öznenin bilgisidir. Onun karşısında bilinen nesnelere durmaktadır. Ama bilgi, bilinen nesneye uygun düştüğünden nasıl emin olabilir, bilgi nasıl kendi dışına çıkabilir ve güvenilir bir şekilde nesnesine ulaşabilir?... Şey, benim onu algılayan gözlerimin önünde durmaktadır; onu görüyorum ve kavıyorum. Ama algı, yalnızca benim yaşantımdır, algılayan öznenin yaşantısıdır. (Husserl, 2010: 15-16)

Doğal bakışı temele alan psikolojinin bilgiyi nasıl tanımladığını açıklamaya çalışan Husserl, yapılması gereken bilgi eleştirisinde psikolojizme düşmemek gerektiğini ifade etmektedir. Fakat burada asıl dikkatimizi çeken nokta, buradaki düşüncenin Kant’ın düşünceleriyle benzerlik gösterdiğiidir. Bilginin bilinen nesneye uygun düştüğünden nasıl emin olunabileceği sorusu, Kant’ın da aslında sormuş olduğu bir soruydu ve bu problemi çözüme kavuşturmak için yapmış olduğu Kopernikus devrimi ile bilginin nesneye değil, nesnenin bilgiye uyması gerektiğini ifade etmişti. Çünkü bir zihin ya da bilinç edimi olarak bilginin, sınırlarını aşarak kendinde şeye ya da doğal varlığa nasıl ulaşacağı ve bu şey ile özne arasında en baştan bir uyum olduğu düşüncesinin hangi gerekçeye dayanarak temellendirileceği problemleri ve buna karşın dışımızda varolan şeye dair kesin olarak sahip olduğumuz tek şeyin ona dair görüşümüz ya da algımız olduğu gerçeği, doğal olarak nesnellik yerine öznelliğin belirleyici olduğu bir düşünce yapısını gerektirmektedir. Bu bağlamda görüleceği üzere Kant ve Husserl’in mevcut bilgi anlayışına karşı çıkışlarında benzer bir düşünce temel oluşturmaktadır.

Kant'ın Kopernikus devrimi ile bize göstermek istediği şey, duyusallık yoluyla bize verili olan görünüşün ötesindeki kendinde şey -ya da transsendental nesne-, anlama yetisindeki sınır kavramı olarak numen aracılığıyla üzerine düşünebileceğimiz bir şey olsa da, hakkında hiçbir bilgiye sahip olamayacağımız ve bizim için tam anlamıyla bilinmez olarak kalacak bir şey olduğudur. Husserl'in de kesin bilgi ortaya koyma iddiasında olan bilimsel etkinliğin temelinde ispatı mümkün olmayan bir tavrın oluşunu eleştirmesi, Kant'ın bu düşüncesiyle oldukça benzer görünmektedir.

Husserl'e göre bu doğal tavrın sebep olduğu “sonu gelmeyen çatışmaların sahnelendiği yer” -ya da Kant'ın ifadesiyle ‘savaş alanı’- “*bilgi kuramıdır ve konu açısından olduğu kadar tarihsel olarak da bilgi kuramıyla iç içe olan metafiziktir*”. O bilgi kuramının öncelikli görevinin “bilgi, bilginin anlamı ve bilgi nesnesi arasındaki ilişki üzerine doğal refleksiyonun” içine düştüğü çelişkileri göstererek bunları çürütmesi olduğunu ifade ederken, pozitif ödevinin ise bu problemlere çözüm bulmanın yanı sıra, “bilinbilir nesnenin veya onunla aynı şey demek olan genel olarak nesnenin özsel anlamının; bilgiye, bilgi ve bilgi nesnesinin karşılıklı ilişkisi yoluyla, *a priori* (bu özü gereğidir) olarak konulmuş olan anlamın ortaya çıkarılması” olduğunu belirtmektedir (Husserl, 2010: 17-18).

Bilgi eleştirisinin metafizik amaçlarını bir yana bırakıp, kendimizi sırf *bilginin ve bilgi nesnesinin neliğini aydınlatma* ödeviyle sınırlarsak, işte o zaman bu bilgi eleştirisi, *bilgi ve bilgi nesnesinin fenomenolojisi*dir ve fenomenolojinin ilk ve temel ögesini oluşturur.

Fenomenoloji: Bu bir bilimi, bilimsel disiplinlerin bir bağlantısını gösterir; ama fenomenoloji aynı zamanda ve öncelikle bir yöntem ve düşünme biçimine işaret eder: *Özel felsefi bir düşünme biçimine, özel felsefi yöntem.* (Husserl, 2010: 18-19)

Böylece bilgi alanındaki bu karmaşadan kurtaracak ve yerine, doğal bakışı temele alan tüm bilimlerde ve felsefede, bilgi ve bilgi nesnesi arasındaki ilişkiyi yetkin bir şekilde kurarak “bilgi nesnesinin neliğini” bize sunacak olan yöntemin adı belirlenmiştir. Şimdi ise buradaki doğal bakış eleştirisi ile ilişkili olan psikolojizm eleştirisi ele alınacaktır.

### 2.1.2. Bilgi Kuramı Açısından Psikolojizm Eleştirisi

Doğal bakışı temele alan bilimler için bilgi kuramı, bilginin imkanı, bilen özne ile bilinen nesne arasındaki ilişki gibi meselelerin başlı başına bir araştırma konusu olarak problem haline getirilmediğini vurgulayan Husserl bu düşünceye göre bilginin “bir doğa olgusu”, “psikolojik bir olgu” olarak görüldüğünü ifade etmekteydi. İnsanın kişisel olarak deneyimlediği bilgi ve duygu yaşantılarının psişik olgular olarak ele alınabileceğini ve bu olgulardan genellemeler yardımıyla ‘bilimsel’ yargılara ulaşılabilceğini öne süren düşünce ‘psikolojizm’ olarak adlandırılmaktadır. Dolayısıyla yeni bir bilgi kuramı ortaya koyulmadan önce, öncelikle bilinci ve bilinç edimlerini doğal tavrı temele alarak inceleyen psikolojizmin kapsamlı bir eleştirisi sunulmalıdır. Bu bağlamda onun “bir sondan ziyade, başlangıç” ve “dönüm noktası” olarak nitelendirdiği *Mantık Araştırmaları* adlı eserinden söz etmek uygun görünmektedir (Husserl, 2001b: 3).

Husserl’in, “özellikle bilginin imkanının koşulunu ilgilendiren sorunlara” değindiği bu eserinin ilk cildi “genel itibarıyla psikolojizm eleştirisini” içermektedir (Zahavi, 2018: 22). Ona göre “bu tutum, *mantık* ile *psikoloji* alanı arasında var olan temel farkı göz ardı etme hatasına” düşmektedir (Zahavi, 2018: 23). Mantık ideal yapıları araştırmaktadır ve olgusal nesnelere göre belirlenemezdir. Oysa psikolojizmin iddiası mantık yasalarının, bilincin -fiziksel fenomenler olarak görülen- edimleri tarafından belirlendiği yönündedir. Bu bağlamda Husserl’e göre ideal olan ile empirik olan arasında temel bir ayırım yapılmalıdır. Sonuç olarak “düşünmemize kurallarını veren genel olanın, olgusal ve deneysel olarak kavranabilen öznel bilgi durumlarının değişimlerinden bağımsız olduğunu; ‘nesnel’, ‘kendinde varlığa’ sahip olduğunu” söyleyebilmekteyiz (Husserl, 2010: XIII).

Fakat Husserl’e göre bu tarz ideal yapılar hakkında konuşabilmemiz için öncelikli olarak bir bilinç incelemesi yapılması gerekmektedir. Çünkü söz konusu yapılar her ne kadar nesnel olarak tanımlansa da, bilinç yaşantılarında bilinç edimleri ile ilişkili olan bir öznellik içerisinde kendilerini göstermektedirler (Husserl, 2001c: 195). Husserl psikolojizmin temel hatasını “bilgi nesnesi (bu durumda, mantık yasaları) ile bilgi edimi

arasında doğru düzgün bir ayrım” yapamaması olarak belirlemekte ve kendisinin yapmaya çalıştığı şeyi ise “nesneyi edimlerle ilişkili ya da korelasyon içinde anlama” girişimi olarak ortaya koymaktadır (Zahavi, 2018: 24, 29). Bu bağlamda söyleyebiliriz ki Husserl’in psikolojizm eleştirisindeki amacı, bir anlamda öznel olan bilinç ve bilinç edimlerindeki nesnel ya da ortak yapıları ortaya koymaktır.

Bu çaba bize doğal olarak Kant’ın akıl eleştirisini anımsatmaktadır. Onun da yapmaya çalıştığı şey, öznel olan duyuları bize sunan duyusalılık ile anlama yetisinin a priori yetileri arasındaki ilişkinin yapısını belirlemektir. Bu bağlamda bilginin kaynağı olarak ortaya konan deneyin akıl sahibi tüm varlıkların ortak olarak sahip olduğu güçler tarafından belirlenmesiyle bilgi denilen şey ortaya çıkmaktadır. Bu ise tüm insanların farklı farklı sahip olduğu özneliğin nesnel bir zeminde kuruluşunu temellendirme çabası olarak dikkat çekmektedir. Nitekim Husserl de bilincin edimlerinin “a priori yapısını anlamak ve betimlemek” istemektedir (Zahavi, 2018: 29).

Husserl’in doğal tavır ve psikolojizm eleştirisinden bahsettikten sonra, onun sunmuş olduğu bilgi teorisi ve bunun için izlenmesi gereken adımlar incelenecektir. Husserl fenomenoloji yöntemini, doğal bakışa ve bu bakışın bilgiyi ve bilimi tümünden etkisi altına alarak belirleme tarzına karşı olarak sunmaktadır. Fakat daha önce de ifade edildiği üzere bu doğal bakış günlük yaşamda da tamamen belirleyici olan, karşıtlarının ise genellikle şüpheciliğe ya da idealizme vardığı bir tavır olarak kendini göstermektedir. Öyleyse böyle bir tavrın yerine nasıl bir tavır yerleştirilmelidir?

Öncelikle ona göre bu süreç, doğal tavrın tamamen ortadan kaldırılacağı veya yürütüleceği bir süreç değildir. Yani tam karşımda duran şeyin; gerçekten de olduğu gibi bana görünen, benim mantık ve düşünme yapımla birebir uyumlu olan ve bu sebeple de ona dair bilgiye, tüm yapısı ortaya serilebilecek bir şekilde sahip olabileceğim bir şey olduğu düşüncesi, Husserl’e göre ne yanlışlanabilecek ne de ispatlanabilecek bir düşüncedir. Bu düşünce bize çok doğal görünen fakat açıkça hiçbir dayanağa sahip olmayan, yetkin bir bilgi kuramı ortaya koyabilmek içinse askıya alınması gereken bir düşüncedir. Buradaki “askıya alma” ise Husserl’in fenomenolojik yönteminde “epokhe” olarak adlandırılmaktadır.

### 2.1.3. Şüphe ve Epokhe

Husserl doğal bakışa, onun getirmiş olduğu tüm inanç ve düşüncelere, bu bağlamda belki de her şeye karşı çok net ve temelli bir şüpheyile yaklaşır. Buradaki şüphe, Descartes'ın şüphesinde olduğu gibi tüm doğal şeylere, bu şeylere göre kurulmuş olan tüm yöntem ve bilgiye karşı bir şüphedir. Fakat bu şüpheden farklı taraflarını da ortaya koymak gerekmektedir.

Descartes'ta bu bölüm o kadar baskın ki, evrensel şüphe çabası tam anlamıyla evrensel yadsıma çabasına eşdeğerdir denilebilir. Biz burada bu bölümü yok sayıyoruz; biz bu şüphe çabasının analitik olarak ayırt edilebilir unsurlarının tümüyle ilgilenmiyoruz ve bu yüzden onun kesin ve tam analizi ile de ilgilenmiyoruz. Biz yalnızca “*paranteze alma*” ya da “*askıya alma*” fenomenini seçip ayıracağız... (Husserl, 1983: 55)

Dolayısıyla Husserl, fenomenolojik indirgeme bağlamında kullanacağı şüphenin sınırlarını belirleyerek, yönteminin kapsamını anlaşılır kılmaya çabalamaktadır. Buradaki “*paranteze alma*” şeklinde ifade edilen tutum, bir tür yargısızlığı ima etmektedir. Çünkü onun düşüncesine göre doğal tavrı çürütmek de kanıtlamak da olanaksızdır. Bu yüzden yeni bir bilgi kuramı ortaya koyarken doğal bakışın sunmuş olduğu tüm kalıpları ve önermeleri bir kenara bırakarak, yeni bir çıkış noktasından başlamak gerekmektedir. Bu bağlamda tüm bunları paranteze alarak görmezden gelmek, askıya almak zorunluluğu bir önkoşul olarak kendini göstermektedir. Buradaki düşünce, Kant'ın “*kendinde şey bilinemezdir*” düşüncesine oldukça benzer görünmektedir. İki düşünür için de bizim öznelliğimiz tarafından içerilmeyen, yani bilincimizin ya da zihnimizin ulaşabileceği alanın dışında kalan şeyler hakkında konuşmaktan kaçınmak gerekmektedir. Husserl kendi adına bu sürecin adını, Antik Yunan kuşkucularından ödünç almış olduğu bir kavram olan “*epokhe*” olarak belirlemektedir.

Epokhe, “Husserl tarafından deneyimlerimizin belirli inanç bileşenlerini paranteze alma, dışlama, görmezden gelme, eylem dışı bırakma sürecini ifade etmek için” kullanılmaktadır (Moran, Cohen, 2012: 106). Husserl için bu epokhe tavrı doğal bakışa

ve bu bakış temelinde oluşturulan yargılara yönelik bir tavır olarak anlam kazanmaktadır. Anlaşılacağı üzere bu tavırla, şeylere doğal bakışımızı ve bu bakışa göre yapılan betimlemelerimizi askıya alarak orada bekletmemiz gerekmektedir. Ona göre bilgi kuramının başlaması için böyle bir paranteze alma işlemi zorunludur.

Buradaki epokhe, doğal tavrı reddetmek ya da ortadan kaldırmak olarak değil, yalnızca bu tavrı askıya almak olarak düşünülmelidir. Nitekim Husserl “tüm gerçek birliklerin ‘duyu birlikleri’” olarak ifade edilebileceğini söyleyerek fenomenolojik olarak verili olan duyu nesnelere yönelmemiz gerektiğini ifade etmektedir (Husserl, 1983: 128). Ayrıca o fenomenolojik yöntem bağlamında “*tüm ilkelerin ilkesi*”ni şu şekilde açıklamaktadır: “kendini sunan tüm birincil görü, bilgi kaynağının bir meşrulaştırmasıdır, birincil olarak (deyim yerindeyse, ‘kişisel’ gerçeklik içerisinde) ‘görü’ olarak bize sunulan her şeyin basitçe varolan olarak sunulduğu kabul edilecek, ayrıca bu sınırı aşan açıklamalar ise reddedilecektir” (Husserl, 1983: 44). Böylece Husserl tarafından hem epokhe tavrının esas amacı ortaya konmakta, hem de bu tavır sonrasında fenomenolojik yöntemin nasıl bir temel üzerine inşa edileceği belirlenmektedir. Epokhe tavrının temel amacı doğrultusunda askıya alınan doğal tavra karşı, yani “her türlü doğal bilgiye karşı felsefe *yeni* bir *boyuttadır* ve bu yeni boyut - mecazi anlatımda dile geldiği gibi- eski boyutlarla temel bağlantılara sahip olsa da, *yeni*, temelden yeni bir *yöntem*, ‘doğal’ yöntem karşısında [yeni] bir yöntemdir (Husserl, 2010: 21). Bu bağlamda Husserl’in şeylere mevcut bakışa karşı yeni bir düzlemde farklı bir bakış, yüzeysel ya da doğallıkla oluşan değil, kuşatıcı, bütünsel ve felsefi bir boyut önerdiği ifade edilmelidir. Ona göre bu, felsefenin ve felsefeyi bir bilim olarak gerçekleştirme çabası içerisinde olan fenomenolojik yöntemin en temel görevidir.

Araştırmamız<sup>7</sup> eleştirel olmalı ve dogmatik olmamalı, metafizik ve bilimsel önyargılardan sakınmalıdır. Teorik yükümlülüklerimiz dikkate alındığında araştırmamızda bulmayı beklediğimiz şeyden ziyade gerçekte verili olan rehberlik etmelidir. Ne var ki, sonuçlar konusunda peşin hüküm vermekten kaçınmak istiyorsak, açıkça sorulması gereken, bu araştırmanın nasıl ilerleyeceğidir. Husserl’in cevabı yanıltıcı olacak kadar basittir: Araştırmamız dikkatini gerçekliğin *verilişi* ya da *görünüşüne* yöneltmelidir, yani gerçekliğin deneyimde bize nasıl verili olduğuna odaklanmalıdır. Başka bir deyişle deneyimimizi önyargılı teorilerin

---

<sup>7</sup> Fenomenolojinin araştırması

biçimlendirmesine değil, deneyimimizin teorilerimizi belirlemesine izin vermeliyiz. (Zahavi, 2018: 77-78)

Böylece Husserl’de epokhe sonrası fenomenolojik yöntemin hangi yoldan ilerleyeceği oldukça açık ve bir o kadar da bize tanıdık olarak ortaya konmaktadır. Nasıl ki Kant’ta kendinde şeyin bilinemeyeceğini söylediğimizde elimizde kalan tek içerik, duyusallığımıza verili olan görünüşler olduysa, Husserl’de de bizim dışımızdaki doğal varlıklar hakkında yargıda bulunmaktan kaçınma anlamında epokhe işlemini gerçekleştirdiğimizde, bize yol gösterici olan tek içerik bilince verili olan algılar olacaktır. Kesin bilgi ya da bilime sağlam bir zemin temin etmek için yürütüldüğünü vurguladığımız bu fenomenolojik araştırma, elbette ki makul ya da akla yatkın olan açıklamalarla yetinmeyecek; sistemini, kuşku nesnesi olması söz konusu olamayacak olan sağlam bir zemin üzerine inşa edecektir. Dolayısıyla ben bilince sahip bir özne olarak, bilincime verili olan çeşitli algılar olduğunu ifade edebilirim fakat bu algıların, benden bağımsız varlıklarının olduğunu ve bu şeylere yönelerek onlar hakkında bilgi sahibi olabileceğimi dile getirirsem bilincimin sınırlarını aşmış olurum. Çünkü nihai anlamda yalnızca bir bilince sahip olduğumu ve çeşitli bilinç yaşantılarını deneyimlediğimi ifade edebilirim.

#### 2.1.4. Çıkış Noktası Olarak İçkinlik ve Refleksiyon

Fenomenolojik yöntemin çıkış noktası olarak Descartesçı şüphe Husserl için oldukça önemli bir konuma sahiptir. Descartes’ın tüm bilgiden şüphe etmesi sonucunda, şüphe ettiğinden şüphe edemeyeceğini ifade ederek, *cogitatio*’yu tüm bilginin etrafında şekilleneceği bir merkez olarak belirlemesi, Husserl’e ilham vermiş görünmektedir. Ona göre fenomenolojik yöntemin çıkış noktası da, düşünme ediminin refleksiyon yardımıyla kendisi üzerine düşünmesi bağlamında, böyle bir içkinlik olmalıdır.

Bilgi eleştirisinin kendileriyle başlaması gereken bilgiler, hiçbir soru ve kuşku taşımamalıdır; bizi bilgikuramsal kafa karışıklıklarına düşürebilecek ve tüm bilgi eleştirisini körükleyecek hiçbirşeyi içlerinde barındırmamalıdır. Bunun *cogitatio*



alanı için söz konusu olduğunu göstermemiz gerekiyor. Ama bunun için bize önemli kazançlar sağlayabilecek olan, derine inen bir refleksiyona gereksinim vardır.

Neyin bu kadar bilmecemi olduğu ve bilginin olanaklılığı üzerine yapılacak bir refleksiyonda, bizi neyin güç duruma soktuğuna yakından bakıldığında, bunun, bilginin aşkınlığı olduğu görülür. Her tür doğal bilgi, bilim öncesi ve özellikle de bilimsel bilgi, aşkın olarak nesnelleştiren bilgidir; o, nesnelere varolan olarak varsayar, kendisine ‘gerçek anlamda verilmemiş’ olan, kendisinde ‘içkin’ olarak bulunmayan olgu bağlamlarına, onları bilerek ulaşabildiğini iddia eder. (Husserl, 2010: 29)

Böylece doğal tavırdan kaynaklanan aşkın bilginin kuşku taşıyan yapısını bertaraf etmek amacı doğrultusunda içkinlik ve refleksiyonun önemi vurgulanmış olmaktadır. Dolayısıyla bilgi teorisinin kesin bir temel üzerine kurulabilmesi için başlangıç noktasının, öznel içkinlik temelinde kuşku taşımayan bir bilgi olması gerekmektedir. Ayrıca doğal bakışa göre düşünüldüğünde “bilgi, bilgi nesnesinden farklı bir şeydir; bilgi verilmiştir, ama bilgi nesnesi verilmemiştir” (Husserl, 2010: 32). Oysa bilginin kurulabilmesi için bilgi nesnesinin de bilgi gibi bilince içkin olması gerekmektedir. Bu bağlamda her türlü aşkınlığın ayraç içine alınma işlemi Husserl, “bilgikuramsal indirgeme olarak adlandırır; daha sonraları ise transzendenal fenomenolojik indirgeme, ama aynı zamanda fenomenolojik indirgeme veya transzendenal indirgeme olarak da adlandırır” (Tepe, 2010: XIX).

Husserl’e göre nesnelere bize dışımızdaki bir kaynaktan verili olma tarzı ile bilincin kendi kendine verili olma tarzı arasında temel bir ayrım vardır. Bize verili olan nesnelere zorunlulukla sahip oldukları zaman-mekansal düzlemde kendisini yalnızca belirli bir biçimde bize sunabilmektedirler. Burada “perspektif” kavramı önem kazanmaktadır. Algılayan bilinç kendisine sunulan nesneyi yalnızca belirli bir perspektiften algılamakta, bu iki unsurun zaman-mekansal konumu gereği bilinç bu nesnenin sayısız mümkün algısından yalnızca bir tanesini deneyimleyebilmektedir. Bu tarz bir ilişki yapısı, bilincin -kendine verili olması bağlamında- kendisi ile ilişkisinde söz konusu değildir. Çünkü bilinç bir refleksiyon ile kendi üzerine düşünürken bunu tek bir perspektif dolayısıyla gerçekleştirmez, aksine onu kendi içkinliğinde kuşatıcı bir tarzda

düşünür (Husserl, 1983: 186). O böyle bir refleksiyonu mümkün kılan şeyi “mutlak bilinç<sup>8</sup>” olarak adlandırmaktadır.

Başlangıç noktası olarak bu tarz bir içkinlik ya da öznellik, Descartes etkisinin yanı sıra Kant ile de benzerlik göstermektedir. Fakat öncelikle belirtilmelidir ki Kant ile Husserl’in vurgulamış olduğu öznelğin nasıl bir özne düşüncesi temelinde oluşturulduğu, ikisi için farklı açıklamaları beraberinde getirmektedir. Kant için özne, bireysel bir özne yerine daha genel ve ideal bir öznedir. Daha doğru bir şekilde ifade etmek gerekirse Kant öznenin kişiden kişiye değişen yapısına odaklanmak yerine onun tüm insanlarda ortak olan a priori özelliklerine daha belirgin bir şekilde dikkat çekmektedir. Husserl ise özne ya da bilincin ortak a priori özelliklerini göz ardı etmese de, bilinç edimlerinde onun tek bir özne olmakla sahip olduğu kendine has, biricik özelliklerinin belirleyiciliğini göstermeye çalışmaktadır. Bu odak noktası farklılığı ve sonrasında belirledikleri özne anlayışına göre geliştirdikleri düşünceler dikkate alındığında birbirinden oldukça farklı iki düşünceyle karşı karşıya kalsak da, yine de bilginin dışsal ayağı yok sayılarak belirli bir içsellikte, özne tarafından kurulduğu ortak olarak dile getirilebilmektedir. Bu bağlamda nasıl Kant için öncelikle bu bağlamda içsellik anlamına gelen zihin ya da aklın bilgisel açıdan tüm yapısının ortaya koyulması

---

<sup>8</sup> Burada Husserl’in “mutlak bilinç” olarak adlandırdığı bilinç tarzından bahsetmek için bir parantez açmamız uygun olacaktır. Aslında aksiyemiş gibi görünse de o, bu kavramla bilinçten farklı bir şeyi kastetmeyi amaçlamamaktadır. Burada vurgulanmak istenen şey, öznelğin ya da bilinçli olmanın kendi başına öz-bilinçli olduğudur.

Mutlak var olan, yönelimsel bir yaşam formunda var olandır -ki bu, aslında neyin bilincinde olursa olsun aynı zamanda kendisinin bilincidir. Tam da bu nedenle (daha derinlemesine düşündüğümüzde görebileceğimiz gibi) o her zaman, kendisi ve öne çıkan tüm yapıları üzerine derinlemesine düşünme yeteneğine sahiptir: kendini temalaştırmak, kendisiyle ilgili yargılar ve apaçıklıklar üretmek için temel bir yetenek. Onun özü “kendini inceleme” olanağını içerir -bulanık anlamlardan başlayarak bir açığa çıkarma süreciyle orijinal benliğine dönen bir kendini inceleme (Husserl, 1969: 241).

Ona göre her bilinç, bir şeyin bilinci olduğu kadar kendinin de bilincidir. Mutlak bilinç, bilincin yalnızca kendisi üzerine düşündüğü zamanlarda ortaya çıkan ya da etkin hale gelen bir yeti değildir; aksine, bilincin tüm yaşantılarını kuşatan bir sürekliliğe sahiptir. Husserl’e göre bilincin bu mutlak tarafı, bilinçdışı bir yaşantı söz konusu olmadığı sürece daima etkindir. Dolayısıyla yaşantılanan tüm edimlerde kendisinin bilincinde olan örtük bir öz bilinç söz konusudur.

gerekiyorsa, Husserl’de de bilincin öncelikle kendisine ve diğer tüm nesnelere yönelik edimlerini araştırmak bir önkoşul olarak zorunlu ilan edilmektedir.

Bu düşünce Husserl’de “doğal tavrın askıya alınması” ya da “epokhe” olarak ifade edilen düşünce ile beraber düşünüldüğü zaman asıl anlamına ulaşmaktadır. Ona göre bilincin refleksiyon yardımıyla kendisine yönelerek oluşturduğu bütünsel düşüncesi ve kendini bilince sunan nesnelere üzerine perspektifi düşüncesi, dışsallık dolayısıyla açıklanabilen süreçler olarak değil, tam anlamıyla içsel, bilincin içsel edimleri olarak kendilerini göstermektedir. Bu da bilince aşkın olan ve doğal olan şeylere dair tüm bilginin bir kenara bırakılarak bu tarz konularda bir “yargıda bulunmama” hali takınmamız gerektiğini dile getiren Husserl’in epokhe düşüncesine karşılık gelmektedir.

## 2.2. HUSSERL’İN TRANSCENDENTAL FELSEFESİ

Böylece Husserl tarafından ortaya koyulan yeni yöntem ya da yeni bilgi kuramı için çıkış noktası belirlenmiş olmaktadır. Aşkınlığın askıya alınmasıyla beraber artık “*cogitationun* varlığı, dahası, bilgi fenomeninin kendisi soru konusu değildir ve aşkınlık bilimcesinin dışındadır” (Husserl, 2010: 35). Descartes’ın düşüncesi temelinde bilinç edimlerini imleyen ‘*cogitatio*’ ile bilince aşkın olarak değil bilince verili olarak tanımlanan bilgi fenomenini göz önünde bulundurduğumuzda, tüm bu süreçlerde bilincin temel bir yeri olduğunu görmekteyiz. Bu sebeple öncelikle bilincin yapısı ve özellikleri hakkında konuşmak gerekmektedir.

Doğal tavrı askıya aldığımızda geriye kalan şey “saf bilinç”tir. Çünkü “*bu bilinç, ... fenomenolojik indirgeme tarafından müdahale edilemezdir*”. Ayrıca Husserl’in doğal tavrı ve bu tavrın sunduğu varlık anlayışını askıya alma tavrı sonrasında geriye kalan, onun “fenomenolojik kalıntı (*phenomenological residuum*)” olarak da adlandırdığı “saf bilinç”e varma süreci, aynı zamanda “transcendental indirgeme” olarak da adlandırılmaktadır (Husserl, 1983: 59). Çünkü böyle bir indirgemeyle deneyin bize

sağladığı tüm bilgileri bir kenara bırakarak yalnızca algılama, düşünme, sevme gibi bilinç hallerimizi gerçekleştirme olanağını taşıyan fenomenolojik bir kalıntı ile karşı karşıya kalırız. Dolayısıyla herhangi bir nesnesi olmadığında, sahip olduğu işlevleri yalnızca potansiyel olarak nitelendirebiliriz. Bu bağlamda bilincin yapısını ve temel edimlerini incelemek, fenomenoloji açısından temel bir önem arz etmektedir.

Epokhe ve indirgeme yöntemi ile ulaşılmış olduğumuz “saf bilinç” ya da “saf ben” Husserl’in fenomenolojisi için tam anlamıyla bir çıkış noktasıdır ve tüm bilgi süreçlerini mümkün kılan -ve hatta tüm bu süreçlerin kendinde içkin olduğu- salt varlık alanı olarak kendini göstermektedir (Husserl, 1983: 109). Ayrıca ona göre “hiçbir yaşantının zorunlu olarak sürekli olması gerekmez, ama saf Ben ilke olarak zorunlu olandır; çünkü Kant’ın da dediği gibi, onun tüm tasarımlara eşlik edebilmesi gerekir” (Husserl, 2010: XX). Böylelikle Husserl’deki saf ben kavramı ile Kant’ın saf tamalgı ya da özbilinç olarak ifade ettiği düşünce arasında bir benzerlik olduğu dikkatimizi çekmektedir.

Kant’ta tüm düşünceye eşlik eden “ben düşünüyorum” tasarımı sayesinde bu düşünce süreçlerindeki bilinçlilik durumu açıklanmaya çalışılmaktaydı. Ona göre özbilinç sayesinde görüleme ve düşünme süreci birlik kazanmakta, tüm bu süreçlere bilinçli bir farkındalık eşlik etmekteydi. Husserl’de ise bilinç daha farklı ve merkezi bir öneme sahiptir. Onun doğal tavrın tüm varsayım ve önkoşullarını bir kenara bırakmak için önerdiği epokhe tavrı sonucu elimizde kalan temel unsur saf bilinçtir ve bilincin en belirleyici özelliği olan yönelimselliğidir. Tüm bilgi ilişkilerinin üzerine inşa edileceği bir temele, bu bağlamda da dolaylı ve apaçık olan mutlak verilmişliğe ulaşmaya çalışan Husserl için bilinç kesin, a priori ve saf çıkış noktası olarak kendisini göstermektedir.

Burada vurgulanması gereken bir diğer nokta ise, Husserl’in transsendental fenomenolojisi ile Kant’ın transsendental felsefesinin amaçları bakımından birbirlerine benzer olduklarıdır. Kant’ın temel amacı bilgiyi mümkün kılan tüm koşulları göstermek ve bilginin nasıl meydana getirildiğini ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaktı. Aslında bu ortaklık, iki düşünürün de araştırmalarını “transsendental” olarak nitelendirmeleri göz önünde tutulduğunda rahatlıkla görülebilmektedir. Buradaki ortak amaç, felsefi ya da

bilimsel bir bilgi ortaya koymak veya henüz başlamamış bir bilgi kuramının yargılarını sunmak değildir. Bu iki düşünce nin ortak özelliği, öncelikle duyusallığımızın nasıl işlediği ve şeyleri nasıl algıladığımızı ortaya koyarak, bilgi nesnesinin yapısı ve belirleniş biçimini saptamaktır. Yani sahip olduğumuz algı ya da duyularımız ve bilgi nesnelere üzerine yargıda bulunmak yerine bu ilişkilerin nasıl olanaklı olduğundan ve bu bağlamda bilgiyi mümkün kılan koşulları araştıran bir tarzda felsefeden söz etmekteyiz. Bunun temel sebebi ise hem Kant hem de Husserl'e göre, -yaşadıkları dönemde- geçerli görülen bilgisel etkinliklerin temelinde bulunan yanlışlıkların giderilebilmesi için, en genel anlamda "bilgi"nin tüm unsurlarının ve süreçlerinin en başından itibaren eleştirel bir şekilde yeniden düşünülmesi gerekliliğidir. Böyle bir çalışma ise yapısı gereği "transsendental" bir felsefe olmak durumundadır.

### 2.2.1. En Temel Unsur Olarak "Öznellik"

Yukarıda bahsettiğimiz epokhe yöntemi bizi nihai olarak öznelliğe götürmektedir. Husserl'e göre "transsendental epokhenin temel fenomenolojik yöntemi, transsendental-fenomenolojik indirgeme olarak adlandırılır" (Husserl, 1960: 21). Fakat böyle bir indirgeme sonucunda nasıl bir öznelliğe ulaştığımızı tam olarak betimleyebilmemiz için öznellik ya da öznenin iki farklı tarzını göstermemiz gerekmektedir. O, bu ayrımı bize "Doğal ve Transsendental Düşünüm" başlığı altında açıklamaktadır (Husserl, 1960: 33).

Gündelik yaşamdaki "doğal düşünüm"de, bunun yanı sıra psikoloji biliminde (yani, kendi psikişik süreçlerimizin psikolojik deneyiminde) gündelik yaşamda, nasıl varsa öyle verili olan dünyanın temelleri üzerinde dururuz, "Orada bir ev görüyorum" ya da "Bu melodiyi duyduğumu anımsıyorum" deriz. (Husserl, 1960: 33-34)

Burada bahsedilen "doğal düşünüm" öznenin dünyadaki bir nesne olarak çevresindeki diğer nesnelere yönelişini betimleyen bir düşünüm tarzıdır. Hepimizin zaten aşına olduğu bu düşünümün, bilgi kuramı ve bilincin yapısı hakkında temel bir bakış açısı kazanma konusunda bize yardımcı olmayacağı kolayca görülebilmektedir. Bundan

ziyade öznenin gündelik hayattaki doğal ilişkilerde takınmış olduğu bir tavrı işaret eden doğal düşünümün karşısına koyulan kavram ise “transsendental düşünüm”dür. Adından da anlaşılacağı üzere transsendental ya da saf düşünümünden bahsederken; tüm doğal ve aşkın ilişkilerde mevcut olan düşünceyi mümkün kılan, bu ilişkilerden sıyrılmış bir düşünüm tarzından bahsetmekteyiz. Ona göre böyle bir düşünümü mümkün kılacak tek unsur ise epokhe yöntemi olarak kendini göstermektedir.

Bu epokhe yöntemi bizi aynı zamanda, bu iki düşünüm tarzı ile kendini gösteren “transsendental özne” ile “empirik özne”ye götürmektedir. Nitekim Husserl’e göre “epokhe’nin içeriksiz genelliği kendi başına hiçbir şeyi açıklığa kavuşturmaz; o yalnızca saf özneliliğin yeni dünyasını keşfedebilmek için geçilmesi gereken bir giriş kapısıdır” (Husserl, 1970: 257). Dolayısıyla bu yöntemle esas ulaşılmak istenen şey, doğallaştırılmış ve kurulmuş olan empirik özne değil, kurucu olan saf ya da transsendental öznedir.

Husserl, araştırmasının en başından itibaren bilgiyi ve bilimselliği mümkün kılan koşulları betimlemesi bakımından transsendental olan fenomenoloji yöntemi ile en temelde “saf özne”ye ulaşmaktadır. Burada vurgulanması gereken bir diğer önemli nokta ise, saf özne ile empirik öznenin özsel olarak iki farklı varlık alanını işaret etmediğidir. Bu ayrım yalnızca bir ve aynı olan özneyi inceleme tarzımızdan ortaya çıkan iki farklı yanını göstermektedir. Öznenin herhangi bir nesneyle kurmuş olduğu bilgi ilişkisinden bahsederken empirik özne söz konusu olmasına rağmen bu ilişkiyi mümkün kılan öznenin kurucu tarafı, saf öznedeki kendini açığa çıkarmaktadır.

Tüm bilgimiz verili olan şeylere, bize sunulmuş olan nesnelere, çevremizi kuşatan dünyaya dair olmasına rağmen bu süreçte özneliliğin en temel unsur olmasının sebebi nedir? Husserl’in bu soruya vermiş olduğu cevap oldukça açık ve önemlidir; çünkü öznelilik olmadan şeylere dair en ufak bir bilgi olanaklı değildir.

İlk olarak, başlangıçta algısal olarak verildiği şekliyle alınan, doğrudan verilen yaşam dünyası gelir: "normal" olarak, basitçe orada, bozulmamış, saf varlıksal kesinlikte (şüphesiz) var olan. Yeni ilgi yönü belirlendiğinde ve dolayısıyla sıkı bir epokhede, yaşam dünyası, görünüş tarzlarının çokluğunu ve bunların yönelimsel

yapılarını yeniden araştırmak için bir ilk yönelimsel yön, bir dizin veya kılavuz haline gelir. Düşünümün ikinci aşamasındaki bir başka yön değişikliği, ego kutbuna ve onun kimliğine özgü olan şeye götürür. (Husserl, 1970: 172)

Yukarıda Husserl'in bahsetmiş olduğu araştırma içerisinde ortaya koymuş olduğu öznellik empirik nitelikte değildir. Felsefi ve fenomenolojik bir bilgi kuramı (ya da bilim) başlatma amacı doğrultusunda temele almamız gereken ego kutbu, transsendental veya saf özne olmak zorundadır. Bu tarz bir özneliliğin incelenmesi ise ancak bilinç ile onun yapısı ve öğelerinin analizi ile olanaklıdır.

### 2.2.2. Bilinç ve Yönelimsellik Kavramı

Öncelikle Husserl'in transsendental fenomenolojisinin en önemli araştırma meselesini bilinç ve bilinç edimlerinin oluşturduğu ifade edilmelidir. Epokhe sonrası elimizde kalan tek dayanak noktası, Husserl'in amaçladığı dolaylımsızlığı ve apaçıklığı bize sunan bilinç alanıdır. Bu düşünce Husserl'in de açık bir şekilde itiraf ettiği gibi Descartes'ın düşüncelerini anımsatmaktadır. Fakat bu benzerlik elbette belli bir noktaya kadar söz konusudur. Bu bağlamda Husserl "konuyu Descartes'tan daha açık ve derin bir şekilde" kavradığını ve apaçıklığın "saf anlamda kavranıp anlaşıldığını" ifade etmektedir (Husserl, 2010: 41). Onun bu şekilde düşünmesinin sebebi ise Descartes'ın kendisinden şüphe edilemeyecek temel nokta olarak "*cogitationun* apaçıklığı"na ulaşmasına rağmen, daha sonrasında aşkınlık tuzağına düşmekten kendini koruyamamış olmasıdır. Halbuki ona göre "bilgi eleştirisi için bilmecemsi olan, olanaklılığı açısından aşkınlıkta da, aşkın şeylerin varlığı asla ve asla" düşünülemezdir (Husserl, 2010: 35).

Böylece Husserl, bilgisel bağlamda düşündüğümüzde kendisine kuşkuyla yer bırakmayan, kesin bir çıkış noktası bulmuş görünmektedir. Bu ise apaçık bilinç alanıdır. Fakat bu bilincin nasıl bir yapıda olduğunu ve bilinçli olmanın ne anlama geldiğini incelemeye geçmeden önce, onun bu araştırmasının -doğal bakışı temele alan bilimlerin yaptığı gibi- bilinçli olmanın empirik koşullarına ilişkin bir araştırma olmadığı belirtilmelidir. Çünkü "Husserl duyusal fizyolojiyle ya da nörolojiyle ilgilenmez, onun

ilgilendiği epistemolojidir” (Zahavi, 2018: 30). Bu bağlamda o, bilinçli olmanın, onu tüm doğal belirlenimlerinden ve dolaylı neden-etki ilişkilerinden soyutlayarak saf anlamda nasıl bir yaşantı olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Öngörülebileceği gibi böylesine bir soruşturmada hiçbir ön kabule ya da varsayıma yer yoktur, tek çıkış noktamız bilinçtir fakat “yönelimsel” bilinçtir.

Burada ikili bir ayırım mevcuttur:

- 1) *Yönelimsel ilişki*: Bana verili bir nesneye sahibim. Ben bu verili nesneye -şu ya da bu şekilde- görünüş olarak sahibim ve bu verili nesnenin görünüşüne zorunlulukla bir görüş açısından sahibim. Ben bu görünüşe sahibim fakat, ister bu nesneye yönelttiğim dikkate odaklanırım, isterse görünüşün kendisiyle ilgilenirim.
- 2) *Gerçek ilişki*: Nesne benimle -bir insan olarak benimle ya da “kendim” olarak adlandırdığım bedenimle- nedensel bir ilişki içerisindedir. Eğer bu nesne yoksa, gerçek ilişki çökecektir fakat yönelimsel ilişki var olmaya devam edecektir (Husserl, 2000:215).

Çünkü yönelimsel ilişki nesnel koşullara göre belirlenmez ya da zaten en başından böyle bir ayırımı kendisinde barındırmaz. Yönelimsel ilişki sadece bilincin öznel yaşantısını betimlemektedir ve onun dışındaki hiçbir nesnel koşul bu ilişkide belirleyici bir role sahip değildir. Farklı bir şekilde ifade etmek gerekirse, yönelimsel ilişki için tek gerekli olan yönelimsel nesne yani bilincin yöneldiği bir nesnedir; bunun dışındaki hiçbir nesnel koşul belirleyici değildir. Husserl’in *Mantık Araştırmaları* ’nda ifade ettiği üzere “temsilin yönelimsel nesnesi onun fiili ve icabında dışsal nesnesiyle aynı şeydir ve bu ikisi arasında ayırım yapılması anlamsızdır” (aktaran: Zahavi, 2018: 43). Dolayısıyla bilinç edimlerini yönelimsel yapan unsur, dışsal bir öge değildir, yönelimsellik kaynağını içsel yapısından almaktadır. Ayrıca bilinç kendine dışsal bir nesneye yönelmez, bir şeye yöneldiği anda o şey edimin yöneldiği nesne olarak içsel bir unsurdur.

Husserl’e göre her bilinç, bir şeyin bilincidir. Transsendental indirgeme sonucunda bilginin olanağının koşulu olarak saf bilincin yapısı ve temel edimlerine ulaşılmaktadır. Fakat bu bilinç, hiçbir şeye yönelmediği ve ‘bir şeyin bilinci’ olmadığı sürece üzerine



düşünmek ve konuşmak oldukça zor olacaktır. Çünkü burada yalnızca bilincin kendisini düşünmek, ‘hyle’yi düşünmeye benzer bir durum olarak kendini göstermektedir. Nasıl ki ‘hyle’, onu biçimlendirecek herhangi bir form olmaksızın tamamen belirsiz ve tanımlanamaz bir şey ise, bilinç de yönelimsellik dolayısıyla bir şeyin bilinci olmadığı yani hiçbir nesneye yönelmediği takdirde yalnızca olanak halinde bir güç olarak değerlendirilecektir. Böylece bilincin yönelimselliği düşüncesi anlam kazanmaktadır.

Önceki bölümlerde bilgi nesnesi ve bilgi edimlerinin aşkın değil içkin olarak düşünülmesi gerektiğine vurgu yapılmıştı. Buradaki içkinliğin bilinç düzeyinde bir içkinlik olması ve bilincin, edimleri aracılığıyla bilgi nesnesi ile sürekli karşılıklı bir ilişki içerisinde olması dolayısıyla bu unsurlar birbirlerinden bağımsız değildir. En azından doğal tavrın ileri sürdüğü gibi farklı varlıksal alanlara ait ögeler olarak görülmemektedir. Dolayısıyla bilinç, edimleri aracılığıyla bir nesneye yöneldiğinde, söz konusu nesneyi kendisine içkin bir öge olarak kurması bağlamında nesneyi belirlemiş, aynı zamanda artık bu nesneye yönelen yani bu nesne üzerine bir edimsellik geliştiren bir bilinç olarak da nesne tarafından belirlenmiş olmaktadır. Nasıl ki bilincin ‘sevme’ edimi ilişki kurduğu nesneyi kendi öznelliğinde farklı bir şeye dönüştürüyorsa, ‘sevme’ edimine maruz kalan nesne de kurulmuş olan bu ilişki dolayısıyla bilincin eskisinden farklı bir bilinç olmasına sebep olmaktadır. Husserl’e göre doğal tavrın gözardı ettiği bilincin bu niteliği, özellikle bilgikuramsal açıdan onun büyük bir eksikliğine ve kesin bir temelden yoksun olmasına işaret etmektedir.

Husserl’e göre bilinçteki tüm “yönelimsel zihinsel süreçlerde temel bir zorunlulukla, *noesis* ve *noema* olmak üzere ikili bir ayırım yapılmalıdır” (Husserl, 1983: 228). *Noesis* yönelen edim, *noema* ise yönelinen nesne olarak belirlenmektedir. Buradaki *noesis-noema* ayırımı yapısal bir ayırım olarak değil, ilişkiyel bir ayırım, daha doğrusu bilinçteki yönelimsellik ilişkisine dayalı bir ayırım olarak düşünülmelidir. Biraz daha açık olmak gerekirse; bilincin her an istemli ya da istemsizce kurmuş olduğu yönelimsel ilişkide, *noesis* ve *noema* ögeleri sürekli bir değişim içindedir. Bu ilişki içerisinde “sevme” edimi, herhangi bir görü fenomenine yönelerek ilişkinin *noesis* tarafında olabileceği gibi, “bilme” ediminin kendisine yöneldiği bir *noema* da olabilecektir. Bu bağlamda

buradaki ayrımın ilişkisel bir ayrım olduğu ve tüm zihinsel süreçlerde bu iki ögenin mevcut olması gerektiği vurgulanmalıdır.

Böylece yönelimsel ilişkideki iki temel unsurun neler olduğu ortaya koyulmuştur. Burada yanlış anlaşılmaları önlemek amacıyla vurgulanması gereken bir nokta söz konusudur. Husserl'e göre, bilincin yönelimsel ilişkilerinin içkin bir yapıda olduğunu ifade ederken, zamansal-mekansal olarak belirli bir yaşantıda deneyimlediğimiz nesnelere varlığının Ben'de başlayıp Ben'de biten ögeler olmadığını da belirtmek zorundayız. Buradaki yönelimsel nesnelere içkin oluşu, onların bilince mutlak, dolayimsız ve apaçık verili olması anlamına gelmektedir. Noesis-noema ayrımının da bize gösterdiği üzere düşünme, sevme gibi bilinç edimlerinin yöneldiği nesne, edimin kendisinden ayrı bir ögedir ve perspektifi algılarımız söz konusu olduğunda dışsal ya da "reel içkin olan değil, yönelimsel anlamda içkin" nesne ya da mutlak verilmişlik olarak adlandırılmalıdır (Husserl, 2010: 45).

Husserl çalışmasının başlangıcından itibaren doğal bakışı temele alan düşüncenin benimsemiş olduğu varlık görüşünün felsefi bir dayanaktan yoksun olduğunu göstermeye çalışırken, onun yalnızca öznenin ya da bilincin var olduğunu iddia eden bir solipsizm anlayışının içerisine girmekten kaçındığını özellikle vurgulamak gerekmektedir. Bu ise yukarıda ifade ettiğimiz mutlak verilmişliğin ne demek olduğunu anlaşılmasıyla mümkündür. Aslında bu düşüncenin aydınlatılması için yalnızca fenomen kavramının anlamının yeniden düşünülmesi yeterli olacaktır.

Fenomenin, kendini gösteren, kendini bilince sunan şey olarak tanımlandığından daha önce bahsetmiştik. İçinde bulunduğumuz dünyadaki şeyler kendini yalnızca bir öznelliğe, belirli bir tarzda sunarlar. Bu da demek oluyor ki, fenomeni öznellik dışında deneyimleyebileceğimiz bir alan yoktur. Fakat bu düşünce, fenomeni öznenin kendi içselliği içerisinde yarattığı anlamına gelmemektedir. Bilincin rolü, perspektifsellik ve "algılayan bedenin dinamik yapısı"<sup>9</sup> gibi faktörler bu duyum sürecinde belirleyici olsa

---

<sup>9</sup> "Burada şu da belirtilmelidir ki, şeylere dair tüm deneyimlerinde beden **işleyen** bir beden olarak (dolayısıyla salt bir nesne olarak değil) birlikte deneyimlenir ve beden, kendisinin şey olarak

da, şeyler kendilerini kesintisiz bir süreklilik içerisinde sunmaktadır. İşte bu fenomenin saltık verilmişliğidir.

Eğer ki bulunduğum ortamda ışık varsa, kendini bana herhangi bir şekilde gösterir. Benim uzaydaki konumum ya da ışığın konumu, kaynağı, rengi, gücü vs. ışığın bana nasıl bir tarzda verili olduğunu belirler ve ben özne olarak her durumda ışığı belirli bir şekilde duyumsarım. Işığa dair yapacağımız tüm incelemeler daha önce de vurguladığımız üzere, onun belirli bir tarzını ortaya koyacaktır. Burada söz konusu olan özneliğin dışındaki gerçekliği yok etmekten ziyade farklı bir gerçeklik tarzı sunmaktır. Bu ise şeylerin bilince mutlak verilmişliğidir ve bu, fenomenolojik bakışın temelini oluşturur. Husserl'e göre bundan daha güçlü bir realizm mümkün değildir.

Bundan daha güçlü bir realizm olamaz, eğer bu kelime bundan başka bir anlama gelmiyorsa: "Bu dünyada yaşayan bir insan olduğumdan eminim ve bundan zerre kadar şüphe duymuyorum". Fakat asıl problem burada "apaçık" olanı tam olarak anlamaktır (Husserl, 1970: 187).

Burada apaçık olan ise, bu dünyanın saltık olarak özneliğe verili olduğu ve bundan öte bir gerçekliğinin söz konusu olmadığıdır. Böylece Husserl dünyanın algılanmasının, öznelik içerisinde baştan aşağı meydana getirilen bir yaratım süreci olmadığını ifade etmektedir. Buna karşın bu süreç, nötr bir kameranın perspektifindekileri kayda alması gibi bir tarafın tamamen kayıtsız olduğu bir ilişki de değildir. Özne, kendisine mutlak olarak verilen fenomenleri kendi içselliğinde -yaratmamakta fakat- kurmaktadır.

### 2.2.3. Nesnenin Kuruluşu ve Zamansallık

"*Kurmak*", -oluşturmak ve imal etmek anlamında- üretmek demek değildir; *var olanın kendi nesnelliğinde görülmeye bırakılmışlığı* anlamını taşır. (Heidegger, 1985: 71)

---

deneyimlendiği durumda bile ikilenir ve işleyen bir beden olarak deneyimlenir." (aktaran: Zahavi, 2018: 161)

Heidegger'den aktarmış olduğumuz yukarıdaki cümle, Husserl'in düşüncesini oldukça yalın ve uygun bir şekilde temsil ettiği için değerlidir. Ona göre nesnenin kuruluşunun bir yaratma ya da meydana getirme süreci olmadığını ifade etmiştik. Kendini görülmeye bırakan fenomenlere yönelen bilinç edimleri, kendi öznelliğinde -ve noesis/noema ilişkisi içerisinde- nesneyi kurmaktadır. Tanımlamaya çalışıldığında belirsiz ve bize yabancı gibi görünen bu süreç, tüm yaşamımız boyunca bilinçli olduğumuz her an durmaksızın gerçekleştirdiğimiz bir edimdir.

Örneğin, şu anda önümde bulunan kitap benim dünyama girdiğinden beri ya da benim öznelliğime ilk defa verildiğinden beri bilincim tarafından birçok kez, birçok farklı bakış açısıyla algılandı. Özne olarak ben, önümde duran bu kitap bana verili olduğundan beri -görsel ya da maddi olarak olmak zorunda değil- her defasında onu bir nesne olarak yeniden kurmaktayım. Bu süreç elbette aynı fenomen üzerinden gerçekleştiği için bütünsel anlamda devamlılığa sahiptir fakat burada asıl vurgulamak istenen şey, nesnenin kurulmasının tek bir anda başlayan ve biten bir süreç olmadığıdır. Bu kitapla münasebetim devam ettiği sürece bu kurma işlemi de devam edecektir.

Husserl'e göre "zaman-bilinci, özdeşliğin birliğinin veya nesne benzeri bir oluşumun kuruluşunun, ayrıca bilince verilen tüm nesne benzeri oluşumların bir arada varoluşunun ve ardışıklığının bağlantı biçimlerinin temeli"dir (Husserl, 2001a: 128). Dolayısıyla nesnenin ya da fenomenin kuruluşunu, her zaman ona eşlik eden bir zaman bilinci ile düşünmemiz gerekmektedir. Şeyleri algılayışımız süregelen ve kesintisiz bir zaman diliminde gerçekleştiği için algılarımızın tekil momentlerinin -ki böyle bir şeyin var olup olmadığı ayrı bir problemdir- ondan önce ve sonra gelenlerden ayrı bir şekilde ele alınması söz konusu değildir.

Örneğin olay örgüsü doğrusal olarak ilerleyen ve karmaşık olmayan bir sinema filmini ele alalım. Bu filmi başından sonuna kadar kesintisiz izlediğimizde muhtemelen filmi bir bütün olarak anlarız. Film durdurma imkanımızın olmadığı bir durumda, kısa sürelerle filmi izlemeyi bıraktığımızı düşünelim. Bu durumda filme dair çeşitli kayıplara sahip olacak olsak da yine de filmi bütünsel olarak anlayabiliriz. Çünkü kaçırdığımız sahnenin öncesi ve sonrasını art arda ve uzun bir zaman geçmeden deneyimlemiş oluruz

ve zihnimiz bu kayıp zamanı -bu zamanın öncesi ve sonrası yardımıyla- tamamlar. Fakat bu filmin birkaç saniyelik parçalara bölünüp, bu parçaların rastgele karıştırılmış olduğu bir versiyonunu izlersek eğer bu filmi anlayabilmemiz pek olanaklı olmayacaktır. Nihai olarak baktığımızda aslında aynı duyu verilerine maruz kalmış olsak da zamansallığın bozulması, sinema filmini bütün olarak kurmamızı engelleyecektir. Çünkü biz filmdeki bir sahneyi izlerken bilincimiz yalnızca o sahneye çakılı halde değildir. Dolayısıyla bilinç o sahneyi, ondan önce gelen ve sonra gelmesi muhtemel sahnelerle birlikte algıladığı için zamansallık ve ardışıklık, “kurma” işleminde tam anlamıyla belirleyicidir.

*Böylece, zamansal bir nesnenin orijinal bilinci olarak somut algının (orijinal verililik), -kök izlenim olarak tanımlanan- anlık algıların içsel bir şekilde kendinde bir akış sistemi olarak yapılandırıldığı açık hale gelir. Ancak bu türden her bir anlık algı, bir sürekliliğin atomik aşamasıdır, bir yanda anlık kademeli tutmaların bir sürekliliği ve diğer yanda gelmekte olanın bir ufku: öngörmenin ufku; sürekli kademeli bir geliş. Her kök izlenime ait bu tutma ve öngörmenin anlık sürekliliği, kök izlenimin akışı içerisinde betimlenmesi güç bir değişikliğe uğrar; her halükarda zamanın doğrusal uzantısının görünümünün çeşitliliği çok boyutludur. (Husserl, 1977: 202)*

Husserl yukarıdaki alıntıda da görüleceği üzere anlık algılarımızı “kök izlenim” olarak tanımlamaktadır. Söz konusu bu izlenimler tek başlarına zamansal bir nesneyi kurabilmemiz için yeterli değildir. Nasıl ki bir film sahnesinin tek bir anını görmek bizim için anlam ifade etmeyecekse, tek bir nesnenin ya da zaman içinde yayılmış bir fenomenin kök izlenimi de tek başına değerlendirdiğinde anlamlı bir kurma işlemi gerçekleşmeyecektir. Tam olarak burada kök izlenimden önce gelen algıları “tutma” ve sonra gelebilecek olan algıları “öngörme” kavramları devreye girecektir. Dolayısıyla yaşam içinde etrafımızdaki şeyleri kurduğumuz zamansallık tek boyutlu değildir. “Şimdi”nin öncesine ve sonrasına doğru perde perde açılan fenomenal bir dünyaya sahibizdir. Merkezinde kök izlenimin bulunduğu bu fenomenal dünya, bilinç tarafından tutulan ve öngörülen algılarla beraber deneyimlenmektedir.

Sonuç olarak söyleyebiliriz ki, Husserl’e göre fenomenin kurulması işlemi, tek boyutlu ve basit bir süreç değildir. Bir yandan zamansallığın eşlik ettiği ve çeşitli geçmiş deneyimlere sahip olan yönelimsel bir bilinç, diğer yandan ise belirli bir yerde olma

zorunluluğundan kaynaklı nesnenin perspektifselliği ile o nesneyle aynı ortamda ve koşullarda bulunan, ayrıca kendine özgü bir yapısı ve dinamizmi olan beden, fenomenin kurulmasında eşzamanlı olarak etkindirler. Ona göre fenomenoloji yöntemi eksiksiz bir bilgi teorisi ortaya koymak için buradaki tüm unsurları göz önünde bulundurmaya zorundadır.

#### 2.2.4. Fenomen Kavramı ve Başkasının Beni Problemi

Fenomenoloji yöntemi bağlamında bilgi teorisinin olanağının koşulu olan ve öznellikteki en saf düşünce olarak *cogitatio* ile birlikte kuşku dışı kalan bilinci ve onun yapısını ele aldıktan sonra, bu bilincin yönelmekte olduğu nesnelere kuruluşundan da bahsettik. Bilinç, hiçbir kaynaktan gelmeyen, tamamen kendi içkinliğinde bulunan öğeleri de nesneleştirilebileceği gibi, kendisini bilince -aşkın değil- saltık olarak sunan nesnelere de yönelebilmektedir. Bu nesnelere ise “fenomen” olarak adlandırılmaktadır. Husserl’e göre buradaki fenomenolojik yöntem için belirleyici olan “fenomen”i belirlemek ve doğabilimsel psikolojinin nesnesi olan “psikolojik fenomen”den ayrı tutmak büyük bir öneme sahiptir. İşte bu ayrım, fenomenen özlere giden yolu açan, fenomen temelinde gerçekleştirilecek bilim ya da bilimsel bir yöntem olarak *fenomenolojiyi* mümkün kılan ayırmadır.

Nesnel gerçeklik gibi bir şey ister varolsun ister varolmasın, bu tür aşkınlıkların varsayılması ister haklı ister haksız olsun, biz olan ve geçerli olan şeyden söz ediyoruz. İşte tam da bu tür saltık verilmişliklerden söz ediyoruz; bu saltık verilmişlikler nesnel gerçeklikle ilintili olsalar bile, ilintili-olmak onlarda herhangi bir özniteliktir, bununla *gerçekliğin varolduğu ya da varolmadığı* konusunda hiçbir yargıda bulunulmuş olunmaz. Böylece şimdiden fenomenoloji kıyılarına demir atmış bulunuyoruz; bilimin araştırma alanını varsayması gibi, fenomenolojide de nesnelere varolduğu varsayılmış, ama bu nesnelere bir Ben’in içinde, bir zamanlı dünya içinde varsayılmamış, yalnız saf içkin bakışla kavranan saltık verilmişlikler [olarak] varsayılmışlardır: Saf içkin olan burada, öncelikle, *fenomenolojik indirgemeye* belirlenmelidir: Ben bununla, aşkın olarak kastedileni değil, kendinde verilmiş olanı ve olduğu gibi verilmiş olanı kastediyorum (Husserl, 2010: 37).

Husserl'in doğal tavrın tüm düşünce ve açıklamalarını askıya alması, bilgi kuramından bilince aşkın olan her şeyi soyutlaması böylece daha anlaşılır hale gelmiştir. Dolayısıyla ona göre öznedeki bilgikuramsal nesnelere, öznenin dışında herhangi bir gerçekliğin temsili olarak değil, bilince kendinde ve olduğu gibi verilmiş olan fenomen olarak düşünüldüğünde anlam kazanmaktadır. Burada askıya alınmış olan doğal bakışın yanılığına düşmemeye çalışılarak, tüm bilgisel süreçlerin öznellik içerisinde kurulduğu iddia edilmektedir.

Önceki bölümlerde ifade edildiği gibi mutlak veriliş olarak fenomen ile onun kaynaklandığı dışsal gerçeklik şeklinde bir ayırım yapmanın hiçbir manası yoktur. Dolayısıyla Kant'ın "görünüş-kendinde şey" ayrımı Husserl'e göre bir anlam ifade etmediği gibi, onun soruşturmasının önünde engel oluşturabilecek bir unsurdur. Çünkü ona göre böyle bir ayırım doğrudan bir şekilde "iki ayrı dünya" düşüncesini beraberinde getirecek, dolayısıyla da bize görünen şeylerin ötesinde hiçbir zaman ulaşamayacağımız bir sözde "özler dünyası" varsayılmış olacaktır. Böyle bir varsayım doğrultusunda ise görünüşlerden ya da bilincimize verili olan fenomenlerden, tüm bu şeyler hakkında kesin bilgilere ulaşabileceğimiz iddiası daha baştan ölü doğacaktır. Sonuç olarak bizim için şu noktada kesin bir şekilde ifade edebileceğimiz tek bilgi, fenomenin bilincimize mutlak olarak verili şeyler olduklarıdır.

Husserl'in düşüncesinde solipsizme saplanmayan bir öznelliğin belirleyici olduğunu vurgulamış olsak da, burada söz konusu olan tek bir bilinç tarafından kurulan bir fenomen düşüncesi değil midir? Bir önceki bölümde vermiş olduğum kitap örneği üzerinden devam edersek, benim kurmuş olduğum bu kitap, öznelliğimin bir parçası olarak benim dünyama aittir. Bu kitaba benim dışımda başka özneler de yöneliyor olsa da bunların hiçbiri bu kitaba benim perspektifimden ya da benim yönelimsel bilincimin yaşantılarıyla yönelmemektedir. Dolayısıyla diğer öznelerle ortak bir dünyanın içinde yaşasalar da her bir bilincin yaşamı boyunca kurmaya devam ettiği öznel bir dünyası vardır. Öyleyse başkalarıyla ortaklığı nasıl bir zemin üzerinden inşa edebiliriz? Husserl burada "öznelerarasılık" düşüncesini cevap olarak sunmaktadır.

Somut ve eksiksiz transsendental öznelik; içten gelen, saf, transsendental olarak uyumlu olan tüm evrendir ve ancak bu şekilde açık bir ego topluluğunun somut bir bütünlüğüdür. Transsendental öznelerearasılık mutlak ve tek bağımsız varlık alanıdır (Husserl, 1997: 344).

Bu düşünceyle beraber öznelliğime verili olan bu fenomenal dünyanın, başka öznelere de içinde bulunduğu ve -belki perspektifsel olmasa da- varlıksal olarak aynı fenomenleri deneyimlediğimiz bir zemin olarak tanımlandığı görülmektedir. Fakat benim gibi başka egoların da var olduğu düşüncesi fenomenolojik yöntem içerisinde nasıl temellendirilebilir? Ona göre başka benlerin içselliği bizim için tam anlamıyla ulaşamazdır. Zaten böyle olmasa “başkası” diye tanımlanmaz, egomuzun bir parçası olurlardı. Öyleyse başka benlerin -ya da daha doğru bir ifadeyle “bedenlerin”- de tıpkı yalnızca mutlak verili olan fenomenler gibi görülmesi gerekmez mi? Husserl, başlangıçtan itibaren bilgikuramsal olarak kesin olmayan hiçbir şeyi kabul etmeden ilerlettiği soruşturmasında ilk kez bir sınır ihlali mi yapmaktadır?

Burada “başkasının beni” olarak adlandırılan sorunu çözüme kavuşturmadan, “öznelerearasılık”tan bahsetmemiz olanaklı değildir. Başka bir deyişle, öznelere arasında bulunan bir ortak evrenin mümkün olabilmesi için öncelikle başka öznelere ya da benlerin varlığını ortaya koymak gerekmektedir. Bu noktanın aydınlatılabilmesi için Husserl, daha önce kullanmış olduğu epokhe’den farklı bir epokhe tarzına başvurmakta, bu ise “konusal epokhe” olarak adlandırılmaktadır (Husserl, 1960: 124). Bu yöntem ile yapılması amaçlanan ise, “transsendental yapının bana ‘başka’ olarak sunduğu her şeyi, kendi transsendental kendilik alanımdan ya da ‘transsendental ben’den soyutlama ile gerçekleştirilen” bir “indirgeme”dir (Husserl, 1960: 125). Husserl’in başkasının beni sorununu çözüme kavuşturmak için başlangıçta böyle bir indirgemeye başvurması ise, bir önceki paragrafta sormuş olduğumuz sorunun yanıtını bize vermektedir. Çünkü onun kullanmış olduğu tüm indirgemelerde olduğu gibi burada da amacı hiçbir şekilde aşkınlık tuzağına düşmeden, araştırma konusu yapılan şeyin izin verdiği ölçüde en temelden işe başlayabilmek ve soruşturmasını, hiçbir sınır ihlaline izin vermeden yürütebilmektir.



Buna göre Husserl'in erişmeyi dilediği ve eriştiği şey, şöyle dile getirilebilir. Transzendental ben'imde: transzendental birer anlambütünü olarak tasarlanabilen herşeyi içinde taşıyan, olabilen herşeyi konstitue eden bu uçsuz bucaksız fenomenolojik evrende bir *ayıklama* yapmak gerekmektedir. Yabancı ben'lerle (transzendental-fenomenolojik anlamdaki yabancı ben'lerle), başka öznelliklerle şöyle ya da böyle bir ilişkisi olan herşey biryana ayrılacak; sanki bunlar 'yokmuş' gibi davranılacaktır. Demek oluyor ki, ilkin, transzendental ben'imde bir intentionalite olarak varolan başkasını-deneme ya da *Einführung* başarısı; sonra, bu intentionalitenin başarısını gerektiren bütün öbür transzendental sentetik anlam-bütünlere: herkes için ortak bir temel olarak konstitue edilen doğa, herkesin payaldığı toplumsal çevre, kültür-bilim-tarih-töre düzeni; daha sonra da bu anlam bütünlereyle uzak yakın herhangi bir alıp vereceği olan herçeşit anlam bütünlere dikkat konusu yapılmaktan vazgeçilecektir. Böylece, Husserl'e göre geriye son derece zengin bir kosmos olan transzendental fenomenolojik alanın *yalnızca belli bir kesiti* kalır. Bu, doğrudan doğruya ego'nun öztemelini kuran bir alandır. Husserl, bu alanı göstermek için, aslında bir çok anlamlara gelebilen ancak burada verilen açıklamayla iyiden iyiye belirli bir anlam kazanan birkaç söz kullanmaktadır. Bunların en bellibaşlıları arasında: "benim olan", "bana yapışık olan", "yabancı-olmayan", "özümde olan", "özce bana ilişkin olan alan", "orijinal alan", "primordial alan" (...) çeşidinden tüm ayrıntılarıyla Almancadan başka bir dile çevrilmeyen deyimleri saymak gerekir. (Uygur, 2021: 108)

Nermi Uygur'dan alıntılanan ve Husserl'in konusal epokhe sonucunda primordial alana nasıl ulaştığını betimleyen yukarıdaki uzun paragrafta belirtildiği üzere bu alan "egonun öz temelini kuran bir alan" olarak ortaya konmaktadır. Ona göre bu alan ben'in kendisini ve ben'in kurucu rol üstlendiği çevresini ifade etmektedir; yani ben'e ya da özneye ilişkin olan şeyi. Ben olmayan, benden başka bir şey olan ya da başkası olarak ifade edebileceğimiz özneye yabancı olan alan ise bu epokheyle birlikte yadsınmakta ve dışarıda bırakılmaktadır. Bu tarz bir indirgeme sonucunda ise elimizde kalan alan ben ve benin çevresi olmaktadır. Benin çevresini "doğa" olarak ifade etmek ise, "herkes için ortak olan doğa" anlamını çağrıştırabileceği için pek uygun olmayacaktır. Bu yüzden Husserl bu doğayı "katıksız doğa" olarak adlandırmaktadır (Husserl, 1960: 128). Bu katıksız doğa içerisinde ise diğerlerinden farklı ve özel bir öge bulunmaktadır: ben'in bedeni.

Husserl'de başkasının beni problemini çözüme kavuşturma yolunda, "beden" in önemli bir rol üstlendiğini vurgulamak gerekmektedir. Beden 'ben'in, katıksız doğasındaki fenomenleri kurabilmesi için buraya açılan yegâne kapısıdır. Fakat bedeni "kapı"

benzetmesiyle açıklamak yetersiz kalacaktır. Çünkü beden, çevremizdeki dünyayı bize açan bir kapı olmanın ötesinde, ben'imizin dünyayı algılama organıdır. Beden ben'in dünya üzerindeki izdüşümüdür, ben'in tek evidir. Bedenlilik durumu dışında çevremizi deneyimleyebileceğimiz ve fenomenleri kurabileceğimiz farklı bir düzlemimiz bulunmamaktadır. Öznemi bedenimden ayrı ve bağımsız olarak tasarımıyaymam. Beden ve ben arasındaki bu karşılıklı mecburiyet ilişkisi, başka benlerin ortaya konabilmesi açısından bize yol gösterici olacaktır.

Husserl'e göre beden "alelade bir cisim" olarak görülemez; o "özel çeşitten bir şeydir" (Husserl, 1960: 128). Öncelikle benimiz çevresindekileri algılamak, beden üzerindeki tek bir organa ya da bedenim tek bir işlevine bağlı olarak bu işlemi gerçekleştirmez. Beden bir bütün halinde benim algı organıdır. Bana verili olan bir nesnenin özelliklerini duysal olarak ayrı ayrı deneyimlemek yerine, beden aracılığıyla tüm özelliklerini eş zamanlı olarak duyumsarım. Aynı zamanda bedenim hem algılanan bir cisim hem de algılayan bir organizma olma özelliği mevcuttur. Bu da demek oluyor ki, "bedenim bana pek karmaşık bir ilişki içinde çift olarak verilmiştir." "Bedenim, kendini, herçeşit nesneden ayrı olarak çift bir verilişle konstitue eder" (Uygur, 2021: 121).

Kendi bedenimizin bu biricik yapısı, onu primordial alanımızdaki diğer cisimlerden hemen ayırt etmemize sebep olmaktadır. Böylece bedenim kendine özgü yapısına odaklanarak onu tüm cisimlerden farklı bir yere koymamız kaçınılmaz olacaktır.<sup>10</sup> Nitekim bu, günlük hayatımızda sürekli yaptığımız bir şeydir. Örneğin, beklediğimiz asansörün kapısı açıldığında karşımızda, kendi bedenimizle oldukça benzer formda bir cisimle karşılaşarsak, anlarız ki o an başka bir öznenin primordial alanına dahil olmuşuzdur. Karşımızda gördüğümüz cisimse alelade bir cisim değil, başkasının bedenidir. Daha da açık kılabilmek adına başka bir örnek verirsek eğer, karşımızda balmumundan bir insan heykeli gördüğümüzde -bu heykelleri görebilmek için bilinçli olarak bir sergiye ya da müzeye gitmediyse eğer- bir an karşımızda bir özne olduğunu sanabiliriz. Bu örnekler, Husserl'in bedeni neden "özel çeşitten bir şey" olarak

<sup>10</sup> Burada bahsedilen beden; "insan bedeni"dir. Diğer hayvanların bedenleri ile onlarla insan bedeni arasındaki benzerlik ve farklılıkların fenomenolojik incelemesi ise, araştırmamızın konusunun dışında kaldığı için göz ardı edilecektir.

tanımladığını bize açık bir şekilde göstermektedir. Bu ilişkiyi tersine çevirdiğimizde de aynı şekilde beden-özne birlikteliğinin karşılıklı zorunlu yapısı anlaşılabilir. Telefon ya da başka bir iletişim aracı vasıtasıyla bizimle iletişimde olan bir özne söz konusu olduğunda, onu görmesek de bu öznenin bir bedene sahip olduğundan emin oluruz. Bu bağlamda Nermi Uygur'un Husserl'in yayınlanmamış elyazmalarından yapmış olduğu alıntıyı aktarmak, meselenin tam anlamıyla anlaşılır kılınmasına yardımcı olacaktır:

Başka bedende dilediğimce sözümü geçiremem; başka bedeni kinestetik olarak kımıldatamam; başka bedeni, kendi bedenim gibi, orijinal olarak denediğim biricik beden gibi deneyemem. Ama buna karşın başka bedeni de sıkıntısızca, bir beden, bir organ olarak başka bir ben-subjekt'inin (Ichsubjekt'in) organı olarak kavrarım... (Aktaran: Uygur, 2021: 126)

Böylelikle konusal epokhe yöntemiyle kendi bedenim ile bedenli ben'im in etkileşimde bulunduğu katıksız doğanın içerisinde, diğer cisimlerden ayrı olduğu anında fark edilen başka bedenlerin, başka ben'lerin organı olduğu açıkça gösterilmektedir. Dolayısıyla Husserl'in fenomenolojisi içerisinde başkasının beni'nin varlığı kuşkuya yer bırakmayacak şekilde ortaya konmaktadır. Dahası onun felsefesinin bir tür solipsizm olduğu eleştirisi de böylelikle bertaraf edilmektedir. Bu problem çözüme kavuşturulduğuna göre artık "öznelerarasılık" düşüncesini ele almak gerekmektedir.

### **2.2.5. Öznelerarasılık Düşüncesi ve Öz (Eidos) Kuramı**

Bir önceki bölümde vurgulandığı üzere fenomen, kendisini bilince saltık olarak sunan şeydir. Bir özne olarak, kendisini bize gösteren fenomenleri sahip olduğumuz beden aracılığıyla algılarız. Fenomenler bilince öznellik içerisinde verili olsalar da, kendi ben'im dışında öznelerin de mevcut olduğu Husserl tarafından gösterilmiştir. Fakat Husserl'in düşüncesi bu haliyle halen tek tek öznelerin fenomenal dünyalarının yerleştiği ortak bir zeminden yoksundur. Hal böyle olursa öznelerin birbiriyle etkileşime geçmesi; ortak bilimsel, sanatsal ve kültürel bir birikim yaratmaları mümkün olmayacaktır. Bu durum ise onun felsefesinin temel amacına ters düşmektedir.

Özneye verili olan fenomenlerle bilincin içkinliğinde sahip olabileceğimiz bilgi oldukça sınırlı olacaktır. Bilimsel bir yöntem, hatta kesin bir bilim olma amacıyla ortaya koyulan fenomenoloji, bu noktada bize yalnızca “tekil yargılar” sunarak amacından uzak görünmektedir. Husserl buradaki meselenin “Kant’ın ünlü *algı yargıları-deney yargıları* ayrımını” anımsattığını vurgulayarak, “tekil yargılar olarak fenomenolojik yargıların bize öğretecekleri” pek bir şeyin olmadığını itiraf etmektedir (Husserl, 2010: 40). Öyleyse Kant’ın söz konusu ayrımındaki *deney yargıları* tarzında yargıların -ya da tekil olanın değil genel olanın bilgisinin- fenomenolojik yöntem içerisinde nasıl oluşturulması gerektiği ortaya konmalıdır. Ele aldığımız yöntem dolayısıyla bu bilgi, özneye aşkın bir şeye işaret etmemeli ya da yönelmemelidir. Peki bu bilgi bilincin öznelliğinden kurtularak nesnelliği nasıl yakalayacaktır? Bu noktada bir önceki bölümün başlangıcında sözünü ettiğimiz “psikolojik fenomen” ile fenomenoloji tarafından belirlenen “saf fenomen” arasındaki ayırmadan bahsetmemiz gerekmektedir.

Husserl’e göre fenomen, onu algılayan kişinin yaşantısı bağlamında saptandığında psikolojik fenomen olarak kendisini göstermektedir. Başka bir ifadeyle “algı, bunu yaşayan Ben’e, dünyada olan ve zamanını (deneysel kronometrik araçlarla ölçülebilen bir zaman) geçiren Ben’e ait olarak, *datum*<sup>11</sup> olarak nesnel zaman içinde” algılandığı zaman burada algılanan nesne doğa bilimi anlamında fenomendir (Husserl, 2010: 36). Fakat Husserl’in saf fenomen olarak adlandırdığı şey tüm bu belirlenimlerden, olguyu saptayıp analiz etme çabalarından bağımsız bir fenomen kavramıdır.

Ama ben algımlarken, saf görmeyle algıya, olduğu gibi algının kendisine bakarak Ben’le olan ilişkiyi bir yana bırakabilirim veya bu ilişkiyi göz ardı edebilirim: Görmeyle bu biçimde kavranan ve sınırlanan algı, saltık, her türlü aşkınlıktan sıyrılmış bir algı, fenomenoloji anlamında saf fenomen olarak verilmiştir.

*O halde fenomenolojik indirgeme yolunda, her psikolojik yaşantıya, kendi için özünü (tek tek alındığında) saltık verilmişlik olarak ortaya koyan, saf bir fenomen karşılık gelir* (Husserl, 2010: 36-37).

Bu noktaya kadar fenomen kavramı yalnızca öznel bir algı olarak düşünülmüştü. Öznel olduğu elbette doğrudur fakat şu anda açıkça görülmektedir ki, burada sözü edilen “saf fenomen”, aynı zamanda bize kendisi hakkında “özsel” bir şey sunan bir fenomendir.

---

<sup>11</sup> Veri, verili şey.

Bu ise Husserl'e göre ancak algıya yöneltilen saf -apaçık, dolaysız, sezgisel- bir görme ile mümkündür. Şeylere dair tüm algılarımız perspektifi, belli bir açıdan ve onu bütünsel bir şekilde sunmayan algılar olsa da, o şeye saf bir görme ile bakarsak tüm perspektiflerin ötesine geçerek onun bize sunmuş olduğu “kendi içkin özü”nü apaçık bir şekilde kavrayabiliriz. Bu düşünce bize, bilimin bekletilerek soğutulmuş, dolayimli yollardan geçirek kendi yaratmış olduğu varsayımlara göre belirlenmiş bilgisi yerine canlı ve aracısız hakikati sunacaktır. Gerçek hayatta fenomenlere dair bilgiye ulaşma biçimimiz tam da bu şekildedir ve en kesin bilim olarak fenomenoloji de bu temel üzerine inşa edilmelidir.

Husserl'in “özü görüleme” ya da “eidetik indirgeme” olarak adlandırdığı, fenomenlerden hareketle özlere, genele, türsel olana (*in specie*) ulaşma çabası olarak ifade edilebilecek etkinlik tarzı, fenomenoloji yöntemi için nihai amaç olarak ortaya konulmaktadır. Nitekim onun için “bir tanrı, sınırsız bir bilme yetisi, kırmızının neliğine ilişkin ona genel olarak bakan kişiden daha fazlasını bilebilir mi?” sorusunun cevabı açıktır (Husserl, 2010: 47). Burada ifade edildiği şekliyle “genel olarak bakmak” ise ancak fenomenlerden özlere doğru ilerleyen bir indirgeme ile mümkündür.

Kırmızıya ilişkin tek bir görüye veya birçok tek görüye sahibim, saf içkinliği elimde tutuyorum, fenomenolojik indirgeme yapıyorum. Kırmızılığın, masanın üzerindeki bir kurutma kağıdının kırmızılığındaki gibi aşkın bir şey olarak tamalgılanabilecek başka anlamlarını bir yana bırakıyorum ve saf görmeyle kırmızı düşüncesinin anlamını, *in specie* olarak kırmızıyı, şu ve bu görmede *kendisiyle özdeş geneli* kavriyorum; artık tekler, şu veya bu kastedilmiyor, kastedilen kırmızının kendisidir. Bunu gerçekten saf görmeyle yapsak da, hâlâ kırmızının kendisinin ne olduğundan, bununla ne kastedildiğinden, onun özü gereği ne olduğundan kuşku duyabilir miyiz? Onu pek âlâ görüyoruz, işte orada, bizim kastettiğimiz şey, bu kırmızı çeşidi.

...

Kırmızıyı görerek ve onu kendine özgü doğası içinde kavrayarak, kırmızı sözcüğüyle tam da kavrananı ve görüleni kastettiğimizde, hâlâ kırmızının neliğinin veya kırmızının anlamının ne olduğunu sormak ve bundan kuşku duymak nasıl anlamsız ise, aynı biçimde, bilginin neliği ve bilginin ana yapısına ilişkin olarak, eğer saf görme ve ideleştirici bakışla fenomenolojik indirgeme alanı içerisinde ilgili örnek fenomenler göz önündeyse ve ilgili tür verilmişse, onun [bilginin] anlamının ne olduğundan hala kuşku duymak da anlamsızdır (Husserl, 2010: 47, 48).

Böylece Husserl fenomenlerden hareketle özlere nasıl ulaştığımızı betimlemektedir. Onun “özü görüleme” olarak adlandırdığı yöntemi, apaçık, dolaysız ve sezgisel bir verilmişlik olarak ifade etmek yanlış olmayacaktır. Nasıl ki fenomenler kendilerini bilince apaçık bir şekilde sunuyorsa, özlere ya da *eidolar* da kendilerini fenomenler aracılığıyla göstermektedirler. Bu işlemin Husserl tarafından “özü görüleme” olarak adlandırılmasının anlamı da burada aranmalıdır. Özleri fenomenlerde dolaysız bir şekilde görülmektedir. Dolayısıyla nasıl ki fenomenler kendilerini apaçık bir şekilde sunuyorsa aynı özellik *eidolar* ya da tüm genellikler için de geçerlidir. Çünkü “*genel nesnelere* ve *nesne durumları* bizde kendinde verilmişlik haline geliyorlar, onlar da aynı anlamda kuşkusuz verilmiştir; tam da en kesin anlamda, tam uygun olarak kendi kendilerini vermişlerdir” (Husserl, 2010: 50,51).

Tam da bu noktada Emmanuel Levinas’ın *Husserl Fenomenolojisinde Görü Teorisi* adlı eserinde eidos hakkında sorduğu sorular, üzerine düşünmeye değer görünmektedir. “Bizi dolaylısızca bireysel varlıklar dünyasına oturtmaktan ibaret olan görü, eidetik görüye dönüşerek bu dünyanın somut görünümüyle kurduğu teması kaybetmeyecek midir? Eidetik görü, hareketli ve değişken olduğu için hatları belirsiz bu gerçeği ölü ve sabitlenmiş bir gerçeklikte dondurmuyor mu?” (Levinas, 2016: 154). Bu sorulara verilecek olan cevaplar belki de, Husserl’in alışıldık olan “idea” kavramı yerine “eidos” kavramını kullanmasının gerekçesini de gösterecektir:

Hiç ilgisi yok. *Logische Untersuchungen*’den itibaren Husserl, Kantçı anlamdaki idea ile Platoncu anlamdaki ideayı birbirinden ayırır; ‘*Ideen*’de yeni bir ‘Eidos’ terimiyle adlandırır. ‘Eide’ kendi somut görünümünde düşünülen, bizi çevreleyen bireysel nesnelere özleridir. Bunlar ne kesinlik ne de geometrik kavramların mükemmel belirlenimidir, bunlara bir çeşit kararsızlık, bilginin sorumlu olmadığı bir kararsızlık içkindir. Bu kesin olmayış, bu belirlenmemişlik kimi nesnelere özüne aittir. ‘Algıda kendisine tekabül eden şey olarak kabul edilen, yani görü nesnesinin bir momenti olarak kabul edilen, ağacın mekânsal görünüşü geometrik bir şekil değildir, ne idealdir ne de kesin geometrideki anlamıyla kesindir. Aynı şekilde görülenmiş renk, ideal bir renk değildir.’ Algının kesin olmayan verilerini kesin bir şekilde açıklama isteği onlara somut ve yaşayan görünümünü kaybettirir. Kendi yaklaşık ve belirsiz doğalarında *büyük* ve *küçük*, *yuvarlak* ve *eğik*, *sıcak* ve *soğuk*, *ağır* ve *hafif* gibi mefhumlar, işte bunlar algımızın somut dünyasını tarif eder, bu mefhumlar geometrinin veya bilimin doğru ya da daire, sıcaklık ya da yerçekimi mefhumları gibi kesin değildir. Her şeyden önce dünyanın özü bu kavramlarla belirlenir: gösterdiğimiz gibi, bilimin kesin kavramlarının dünyası türetilmiştir. (Levinas, 2016: 154-155)

Apaçık bir şekilde kavranmaya çalışılan bu özler ya da “eidos”lar, elbette tek bir özne için söz konusu olamazlar. Her birinin içinde bulunduğu farklı yaşamları dolayısıyla bambaşka edimsellik ve zamansal koşullarla yöneldikleri aynı nesnenin özü, tüm özneler arasında transsendental bir bağ kuran “öznelerarasılık”ta ortak bir özelliği sunmaktadır. Bu bağlamda dile getirilen öznelerarasılık düşüncesi, eidetik bir etkinlik olan fenomenolojinin en temel problemini çözüme kavuşturmaktadır. Nitekim Husserl’e göre “eğer fenomenoloji aynı zamanda saf eidetik bir bilim olarak yürütülürse, sonuçta yalnızca bir monada değil fakat monadların bütün olarak bir iletişimselliğine ait olan temel yapıların ve temel bağlantıların bir bilimi olacaktır” (Husserl, 1977: 217). Burada “monadların bütün olarak bir iletişimselliği” olarak adlandırılan durum ise “öznelerarasılık” kavramıyla birebir ilişkilidir.

Bir önceki bölümde vurgulandığı üzere primordial alanımda, bedenim ile ben'im arasındaki çözülemez olan ilişkiselliğin farkında olarak başka bedenleri deneyimlerim. Bu noktada bir tür “empati” anlayışı devreye girmektedir. Nasıl ki benim bedenim kendi özne sıklıkla sıkıya bağlıysa, bana verili olan diğer bedenlere bağlı başka özneler olmak zorundadır. Böylece özne-özne ilişkisinden, yani öznelerarasılık zeminini oluşturan temel ilişki tarzından bahsetmekteyiz. Bu ilişki ya da daha doğru bir ifadeyle başka ben'in varlığı, öznel olarak deneyimlenen dünyaya “nesnel” bir nitelik kazandırmaktadır. Böylece bir anlamda öznelliğe içkin, bir anlamda ise aşkın olan öznelerarası bir nesnellik alanı açılmaktadır; içkindir çünkü kendi *egom* tarafından kurulmaktadır, aşkındır çünkü başka ben'lerin de primordial alanında bulunabilirler. Bu aşkın nesnelliliği mümkün kılan en temel unsur az önce vurgulandığı üzere, başka ben'dir. Fakat,

bir başkasına yönelik her deneyiminin başkalarının deneyiminin geçerliliğini ima etmesi yanlış anlaşılmalıdır. Tabii ki, Husserl ihtilaftan ya da görüş ayrılığından söz etmenin artık mümkün olmadığı iddiasında bulunmadığı gibi (aynı zamanda tüm itilaflar müşterek bir dünyayı varsayar) bir başkasına dair deneyimize başkasının tecrübi içeriğinin tematik olarak *yeniden-sunumunun [re-presentation]* daima eşlik ettiği iddiasında da bulunmaz. Husserl'in iddiası yalnızca şudur: Başkasının deneyiminin *geçerliliğinin*, onu deneyimlediğimizde, örtük olarak kabul edilmesi ve deneyim nesnemizin sonuç olarak, başka öznelerin de

deneyimleyebileceği bir şey olarak kavranmasıdır, bu nedenle o aşkın olmalıdır (Hua 6/308, 13/469). Topu karşılayan tenis partnerimi deneyimlediğimde, benim algıladığım aynı topu onun da algıladığını örtük olarak varsayarım. (Zahavi, 2018: 185)

Bu anlamıyla tüm nesnellik kuruluşu bakımından ilkin başka-ben'e, "başkaları" yani "başka ben" biçimindeki ben-olmayanın formunda olan ben'e atıfta bulunur. (Husserl, 1969: 213)

Husserl'in büyük bir titizlikle, yalnızca bilinçten ve bilince verili olan fenomenlerden yola çıkarak betimlemeye çalıştığı bu yapı, artık son dokunuşlarla kendini açığa çıkarmaktadır. Onun transsendental fenomenolojisi içerisinde şu noktada, çevremde başka benler olmasa dahi öznelarası bir dünya içerisindeyim. Çünkü primordial alanımda bulunan tüm fenomenler başka özneler tarafından da -benim algıladığım gibi olmasa da- algılanabilirler. Örneğin hakkında hiçbir şey bilmediğim bir aletle karşılaştığımda, onun şeklinden ve yapısından ne amaç -ya da amaçlar- için kullanıldığını veya hangi sebeple icat gerekliliği doğduğunu tahmin etmeye çalışabilirim. Fakat bu düşüncelerle hiçbir sonuca ulaşamamış olsam bile yine de bu aletin belirli bir ihtiyacı karşılayabilmesi için çeşitli özneler tarafından icat edildiğini, o zamandan bu yana birileri tarafından çeşitli sebeplerle değişikliğe uğratıldığını ve yine birileri tarafından çeşitli nedenlerle birçok kez kullanıldığını rahatlıkla söyleyebilirim. Bunu söyleyebilmemi sağlayan ise başka benlerle ortak bir öznelarasılıkta bulunduğumun bilincinde olmamdır. Aynı zamanda böyle bir düşünce süreci, bu fenomenin özünü yakalayabilmek için ilk adım olarak değerlendirilebilir.

Artık bu noktada Husserl'in transsendental öznelliğiyle solipsizm düşüncesi arasındaki tüm köprüler atılmıştır. Çünkü ona göre "bu andan itibaren, deneyim nesnelere artık yalnızca benim-için-varlığa indirgenemez. Başkası aracılığıyla, bu nesnelere özneye-aşkın bir geçerlilikle kurulmuştur" (Zahavi, 2018: 186). Ayrıca öznelliğin kendisi de öznelarasılık aracılığıyla asıl anlamını kazanmaktadır. Çevremizdeki her şeyi anlamlandırma biçimi olarak öznellik, başka benlerin mevcut olduğu bir öznelarasılık zemininin bilincinde olarak etkinliğini sürdürmektedir.



Burada vurgulanması gereken bir diğere nokta ise, öznelarasılığın, bilincin yönelimselliği üzerinde de belirleyici bir rolü olduğudur. Nasıl ki bu öznelarası zeminde hiçbir nesneyi, kendisini yalnızca bana sunan bir varlık olarak göremiyorsam, salt benim bilincimin yönelimselliğinin mevcut olduğu düşüncesini de sorun haline getirmem gerekmektedir. Bu açıklamayla beraber fenomenoloji yönteminin ontoloji alanında gri kalan hiçbir alan bırakmamayı amaçladığımızı ifade edebiliriz.

Dolayısıyla, bir deneyimde ve ilkin bir algıda gözümüzün önünde duran nesnel her şey kendimin ve başkasının aperspektif bir ufkuna, olanaklı bir deneyimine sahiptir. Ontolojik olarak konuştuğumuzda, sahip olduğum her görünüş başlangıçtan bu yana açık bir sonsuzluğun, ancak ayının mümkün görünüşlerinin açıkça fark edilemeyen kapsamının bir parçasıdır ve bu görünüşlerin özneliği açık öznelarasılıktır (aktaran: Zahavi, 2018: 190).

Şu anda önümde duran ve görünüşü bana verili olan kitap, nesne olma serüvenine başladığından beri -yani şu an olduğu haliyle bir “bütün” haline geldiğinden beri- mevcut bilinçlere sunabileceği sonsuz sayıda görünüş olanağına sahiptir. İşte bu kitabın sahip olduğu sonsuz varyasyon ufkuna, onun ontolojik mevcudiyeti hakkında söylenebilecek her şeyi kapsamaktadır. Israrla vurgulamak gerekir ki, Husserl bu noktada halen nesnenin kendinde varlığından değil, görünüşünden söz etmektedir. Ayrıca bu düşünce, kültür varlığımızın bilindik bir ögesi yerine hiçbir bilincin -henüz- görülemediği şeyler üzerine de uygulanabilir. Şu noktada farklı yollardan aynı sonuca varmış gibi gözükse de Husserl’in fenomenolojisi, doğal bakışın ve bu bakış doğrultusunda oluşturulan bilimlerin temelinde bulunan naif inancın yerine tüm yönleriyle kuşku dışı kalan felsefi bir ilksav yerleştirmiştir.

Özetlemek gerekirse; Husserl’e göre nesneyi tüm perspektifleriyle beraber kuşattığını ve onun kendinde ne olduğunu açıklayabileceğini iddia eden doğal bakış ve doğal bilimler, en başından itibaren bir yanılgı içerisindedir. Ona göre yalnızca, kendisini özneye belirli bir tarzda ve dolaysız olarak sunan fenomenler hakkında bilgi sahibi olabiliriz. Bu fenomenlerden hareketle yapılan eidetik indirgeme sonucu ise onların özüne ulaşırız. Benim için yalnızca bir fenomen olan başka bedenler ise, özneliğimle kendi bedenim arasında tüm yaşamımı kuşatan kökensel ilişki dolayımıyla başka öznelere varlığımı bana göstermektedir. Bu durum ise Husserl’e göre başka benleri de

içine alan fenomenal bir öznelarasılığı, diğer bir deyişle “yaşam dünyası”nı bize açmaktadır.

### 2.2.6. Yaşam Dünyası

Bana a priori ve zorunlu olarak verilmiş olan -ve mutlak zorunlulukla var olduğunu öne sürebileceğim tek şey olan- *egom*, ancak kendisi gibi olan başkalarıyla birliktelik içinde olarak dünyayı deneyimleyen bir *ego* olabilir; yani bir monadlar topluluğunun üyesi olarak. Nesnel deneyim dünyası kendini tutarlı bir şekilde gösterdiği için, diğer monadlar da tutarlı bir şekilde varlıklarını gösterirler. Aksine, doğrudan ya da dolaylı bir birliktelik dışında, bir monad çoğulluğunu tasavvur edemiyorum. (Husserl, 1960: 166)

Buradan hareketle diyebiliriz ki, Husserl için öznelarası dünya ya da nesnel deneyim dünyası yalnızca mümkün değil, aynı zamanda zorunludur da. Çünkü var olduğu mutlak olarak dile getirilen *ego*, ancak böyle bir dünya içerisinde deneyimleyen olarak nitelendirilebilir. Böylece ona göre *ego* topluluğu içinde yaşam -bize daha tanıdık olan bir ifadeyle, sosyal yaşam- *egonun* kendisi kadar elzem bir unsurdur. Başka öznelarası birliktelikte ortak bir nesnellikte yaşadığımızıza dair örtük bilincimiz, “ben”in yönelimselliğini her edimde zorunlu olarak belirlemektedir. Husserl’in betimlemiş olduğu bu öznelarası alan, “yaşam dünyası” olarak adlandırılmaktadır. Bu düşüncenin ne anlama geldiğini anlayabilmemiz içinse Husserl’in çıkış noktasına, başka bir deyişle onun temel amacına tekrar göz atmamız gerekmektedir.

Nasıl ki tüm felsefi kuramlar, düşünürün dert edindiği bir problemten kıvılcımlanarak ortaya çıkıyorsa, Husserl için de durum farklı değildir ve bu bağlamda söz konusu probleme geri dönmek bir zorunluluk arz etmektedir. Bilindiği üzere onun en temel amacı, kendimize ve içinde yaşadığımız dünyaya karşı en kesin ve dolaysız bilgiye ulaşmak, bu bilgiye hangi yöntem ya da disiplinle ulaşılabilineceğini göstermektir. Diğer yandan o, soyunmuş olduğu bu kulvarda halihazırda en büyük başarılarla ulaşmış ve kendisini çoktan kanıtlamış bir rakibinin olduğunun gayet farkındadır. Bu ise apaçık modern bilimdir. Fakat ona göre modern bilim, temele “doğal bakış” olarak adlandırdığı

ve felsefi kesinliğe sahip olmayan düşünceyi koyarak gerekli güveni sağlama konusunda yetersiz görünmektedir. Sahip olduğu itibar veya ulaşılmış olduğu başarılar bu durumunu değiştirebilmek için geçerli bir gerekçe değildir.

Halihazırda çalışmamızın ikinci bölümünün başlangıcında Husserl'in modern bilimlere yönelik negatif eleştirisini zaten sunmuştuk. Fakat şu noktada, bu bölüm boyunca onun doğal bakış yerine önermekte olduğu “fenomenolojik bakış”ın özelliklerini de ortaya koyarak eleştirinin pozitif yanını da göstermiş bulunmaktayız. Başka bir deyişle, onun şeylere geri dönmeyi öneren, nesnelere doğrudan ve apaçık şekilde yönelerek onlara dair bilgimizi bilinçte kurduğumuzu ifade eden düşüncesi, modern bilimin “doğal bakış”ı karşısına güçlü bir alternatif olarak “felsefi bakış”ı yerleştirmektedir. Burada onun modern bilimlere sunmuş olduğu eleştiriye ve bu eleştirinin gerekçesini ana hatlarıyla gösterebilmek için, son dönem eseri olarak tanımlanabilecek *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transsendental Fenomenoloji*<sup>12</sup>'ye göz atmak gerekmektedir.

Eserin isminden de anlaşılacağı gibi Husserl'e göre mevcut bilimler bir kriz içerisindedir. Fakat ona göre bu krizin yapısını tam anlamıyla betimleyebilmek için kökenlerini araştırma konusu haline getirmemiz gerekmektedir. Çünkü bu yirminci yüzyılda oluşan bir kriz değil, Rönesans döneminde bilimsel düşüncede ortaya çıkan ve günümüzde son safhasına gelen bir krizdir. Bu fitili ateşleyen olay ise, bilim tarihi açısından büyük bir devrim olarak görülen Galileo'nun “doğayı matematikselleştirme” fikrinin kendisidir.

Platonculuk'a göre, gerçeğin idealle neredeyse kusursuz bir *metheksisi*<sup>13</sup> vardır. Bu, Eskiçağ geometrisini ilkel bir biçimde gerçekliğe uygulama olanağı veriyordu. [Fakat] Galileo'nun doğayı matematikselleştirme yoluyla, doğanın kendisi de yeni matematiğin rehberliği altında idealleştirilmiştir; doğanın kendisi -modern bir şekilde ifade etmek gerekirse- matematiksel bir çeşitlilik [*Mannigfaltigkeit*] haline gelmektedir. (Husserl, 1970: 23)

<sup>12</sup> *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendental Phänomenologie*

<sup>13</sup> *Metheksis* (Yun.): Pay alma, katılma. Platon'un idea öğretisinde algılanan nesnelere idealarla olan ilişkisini belirlemede kullandığı terim: Nesnelere ideaya -bu gerçek varlığa- katılmakla, ondan pay almakla belli bir şey olurlar. (Akarsu, 1975: 121)

Burada asıl vurgulanması gereken nokta, doğanın matematik aracılığıyla idealleştirilmesidir. Eskiçağdaki doğa kavrayışı -tam da fenomen kavramının imlediği biçimde- kendisini bize gösteren dünya ile sınırlıydı. Bu dünya üzerinde gelişen doğa felsefesinin sahip olduğu bilgi ise dolaysız ve aracısız olmaktadır. Husserl'in ifadesiyle, "bilim öncesi olarak, gündelik duyu deneyiminde dünya, öznel olarak göreceli bir şekilde verilidir". Bu durum öznel ve birbirinden farklı dünya tasarımlarımızın olmasına sebep olmaktadır. "Ancak bu nedenle birçok dünyanın var olduğunu düşünmeyiz. Yalnızca her birimize farklı görünen, fakat aslında aynı olan dünyaya zorunlulukla inanırız" (Husserl, 1970: 23).

Burada bilim öncesi olarak tasvir edilen dünya anlayışının, bir önceki bölümde bahsedilen öznelarası dünya düşüncesi ile benzerliği kolaylıkla görülecektir. Nitekim Husserl, bu doğa kavrayışının, Galileo'nun doğanın bir kitap, dilinin ise matematik olduğunu söylemesiyle terkedilmeye başlandığına işaret etmektedir. Bu durum ise doğanın matematik aracılığıyla idealleştirilmesine sebep olmuştur. Bu idealleştirme ile birlikte bilimin ele aldığı doğa, bizim algı ve duyumlarımızdan -ya da primordial alanımızdan- bağımsız bir nesnellığe, perspektifsellikten muaf bir kendindeliğe bürünecektir. Böylece modern bilimlerin düşünsel anlamda egemen olduğu bir dönemde yaşayan bizler, duyuşsal olarak hiçbir zaman deneyimlemediğimiz -ve belki de deneyimleyemeyeceğimiz- bir dünya -ve hatta evren- tasarımına sahibiz.

Her ne kadar bilim başlangıçta dünyayı şüpheciliğin saldırısından kurtarmaya koyulsa da, öyle görünüyor ki neredeyse tanımadığımız bir dünyayı bize geri vererek bunu gerçekleştirmiştir. (Zahavi, 2018: 202)

Yukarıda alıntıladığımız cümle, Husserl'in bilimleri neden bir kriz içerisinde gördüğünü açıklar niteliktedir. Kendi yapısını, kurmuş olduğu ideal dünya tasarımıyla ve matematikle açıklayan, dolayısıyla reel dünyaya başvurmaksızın ilerleyebilen bu etkinlik haliyle yaşamdan kopuk olacaktır. Bu da günümüzdeki krizin temelinde yatan nedendir. Çünkü diğer tüm insan etkinliklerinde olduğu gibi bilim de köken itibariyle yaşam dünyası üzerine kurulmuştur ve bilimsel teorilerin kaynağı yaşam dünyasıdır (Husserl, 1970: 128). Tüm öznellikten ve perspektifsellikten sıyrılmış bir şekilde, cismin yapısını tam anlamıyla nesnel ve nötr bir göz aracılığıyla görebileceğini iddia

etmeden önce bilim, bilimsel teorileri ortaya koyan insan ve onun yaşam dünyası ile hesaplaşmalıdır.

Yukarıda bilimin yaşam dünyası üzerine kurulu olduğunu söylemiş olsak da bunun karşılıklı bir ilişki olduğunu vurgulamamız gerekmektedir. Husserl'e göre yaşam dünyası bilimsel teorileri zamanla içine almaktadır. Bilime duyulan ortak güven, onun teorilerini yaşam dünyamızın bir parçası olarak kabul etmemizi sağlar (Husserl, 1970: 128). Bilim öncesinde -ya da Rönesans öncesinde- yaşam dünyamızın bize açık bir şekilde sunduğu üzere dünyanın düz olduğu inancı hakimdi. Fakat daha sonra dünyanın yuvarlak olduğu inancı bilim tarafından gösterildiğinde, bu düşünce zamanla yaşam dünyamızın bir parçası haline geldi. Buradan anlaşılan ise Husserl'deki "yaşam dünyası" statik bir dünya kavrayışından ziyade dinamik ve tarihsel-kültürel değişikliklere göre yenilenebilen bir kavrayıştır.

Husserl, modern bilimlerin içinde bulunduğu krizi aşabilmeleri için öncelikle bu bilimlerin -insanla alakalı her şeyde olduğu gibi- yaşam dünyası üzerinde filizlendiğini ve mevcudiyetini de bu yaşam dünyası üzerinde sürdürdüğünü kabul etmesi gerektiğine inanmaktadır. Dolayısıyla mevcut krizin asıl sebebi bilimler değil, onların temelinde yer alan doğal bakış ya da nesnelcilik anlayışıdır. Bunun yerine ise çalışma boyunca ortaya koymaya çalıştığımız transsendental fenomenoloji yöntemini önermektedir. Çünkü ona göre bizim dünyamıza dair hiçbir şey öznellikten, öznenin yönelimselliğinden ve öznelarası yaşam dünyasından ayrı bir şekilde düşünülemezdir.

### 3. BÖLÜM

#### KANT ve HUSSERL'DE FENOMEN KAVRAMI

Tek bir kavram üzerinden de olsa, farklı çağlarda yaşamış olan iki filozofun düşüncelerini karşılaştırmanın belli başlı zorlukları bulunmaktadır. Bir düşünce sistemini öncelikle belirleyen şey, düşünürün yaşamış olduğu tarihsel dönemdeki meselelerden birini problem olarak ele almasıdır. Bu problemin ele alınış biçimi, düşünce sisteminin ilerleyişi, bu sistem içindeki kullanılmış olan kavramlar ve hatta bu kavramlara yüklenen anlamlar, filozofun ait olduğu çağ ile birlikte değerlendirilmelidir. Biz ise bu çalışmada incelediğimiz “fenomen” kavramını böylesine geniş bir bağlamda araştırma amacını gütmüyor olsak da, bu durumun farkında olarak değerlendirme yapmamız gerekmektedir.

Daha önce belirtildiği üzere 18. yüzyılda doğa bilimlerinin elde etmiş olduğu üstün başarılar ile felsefenin olduğu yerde saymasına sebep olan metafizik alanındaki kısır tartışmaların arasındaki uçurum, Kant'ın yönelimini en temelden belirlemiştir. Bu sebeple bilginin sınırını ve hangi tarz bilginin olanaklı olduğunu göstermek için öncelikle eleştirel ve transsendental bir düşünce sistemi ortaya koymayı amaçlamıştır.

Husserl'in yaşadığı dönemde ise bilimlerin artık sorgulanamaz bir başarısı söz konusuysa, teknik anlamda sürekli yeni alanlarda ilerlemek yerine bilimin temellerini sorgulamak kimsenin aklının ucundan geçmemektedir. Ayrıca 20. yüzyılın başlarındaki siyasi ve düşünsel ortam, yaşayan bir özne olarak insanın ön plana çıkmasına sebep olmuştur. Onun “kriz” ve “yaşam dünyası” düşüncelerini bu bağlamda değerlendirmek yerinde olacaktır.

“Fenomen” Antik Yunan'dan günümüze kadar kullanılmış bir kavram olarak kendisini göstermektedir. Bu kavramın önemi, doğada bulunan şeylere dair bilginin nesne tarafıyla alakalı bize ilk veriyi sunmasıdır. Bu bağlamda bilgi felsefesi

içerisindeki “dışımızdaki şeylerin bilgisine nasıl ulaşabiliriz?” sorusu için ele alınması gereken ilk kavramlardan birisidir.

Bu bölümde “fenomen” kavramının Kant ve Husserl tarafından düşünce sistemleri içerisinde nasıl konumlandırıldıkları ve bunlar arasındaki belirgin farkların neler olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

### **3.1. BİLGİ NESNESİ OLARAK “FENOMEN” NASIL KURULUR?**

Kant ve Husserl’in düşüncelerine baktığımız zaman, ikisinin de insanın nasıl bilgi sahibi olduğunu ve bu süreçte insanın yetilerinin nasıl bir işlev yüklendiğini betimlemeye çalıştıkları transsendental bir felsefe ortaya koyma arzusuna sahip olduklarını söyleyebiliriz. Açıkça görülebilen bu ortak amacın yanı sıra “bilgi sahibi olan insan”ı betimleyiş tarzlarında belirgin bir farklılık söz konusudur. Bu bağlamda Kant’ın bilen öznesi günlük yaşamdaki bir öznenin ziyade, bilimsel bir deney için incelenen ve bireyselliğinden soyutlanmış bir özneyi çağrıştırmaktadır. Çünkü ona göre aklın bilgi sahibi olmaya yarayan yetileri tüm insanlarda ortak olduğu için, bireysel farklılıklar konu bağlamında göz önünde bulundurulmaya değer değildir. Bilgi nesnesi olarak fenomen, görü yetimizin saf formları olan zaman ve uzam aracılığı ile kendisini bize sunmaktadır. Bu saf formların, aritmetik ve geometrinin de nihai kaynağı oldukları göz önünde bulundurulduğunda neden kesin ve evrensel oldukları kendiliğinden apaçık görülebilmektedir. Tüm insanlar bu ortak görü tarzlarına sahip oldukları için herkes için ortak olan bir fenomenal dünyadan söz edilebilmektedir. Dolayısıyla bu düşünce dahilinde “öznelerarasılık” gibi bir problem mevcut değildir.

Kant ve Husserl’in bilinç hakkındaki düşüncelerinin bire bir kıyaslanması gerekirse eğer, “Kant’ın fenomenolojisi yeterli bir bilinç teorisinin eksikliğinden muzdariptir” denilebilir (Mohanty, 1996: 24). Bilinci yalnızca aklın düşünme etkinliği ile sınırlandırması, canlı duyusallığın kör bir yeti olarak değerlendirilmesine sebep

olmaktadır. Bu ise yetkin bir bilinç teorisi ortaya koyulabilmesini engellemektedir. J. N. Mohanty, *Kant ve Husserl* adlı makalesinde Husserl'in bilinç teorisinin Kant'inkinden farkını şu şekilde özetlemektedir:

Husserl'in daha kapsamlı bir bilinç teorisi vardır; buna göre bilinç duysal ve noetik olanı içerir, sentezleri hem pasif hem de aktiftir, algı, hayal gücü ve düşünme bilincin kipleridir. Bilinç (Kant'ta olduğu gibi) yalnızca düşünmek değildir, tüm deneyimleri (Erlebnisse) içerir. Dolayısıyla Husserl'de belli bir 'bilince ilişkin saflık' ("bewußtseinstheoretische Naivität") vardır, öyle ki transsendental bilincin ampirik bilince paralel olduğu söylenir. Dünyaya ait olarak ampirik olan ve dünyayı oluşturan olarak transsendental olan aynı bilinçtir (Mohanty, 1996: 24-25).

Fenomenin nasıl kurulduğunu belirlemek, onu nasıl bir öznenin kurduğunu detaylandırmadan olanaklı değildir. Bu açıdan bakıldığında Kant ve Husserl'in bilgi sahibi olan özne tasvirleri, fenomen kavrayışlarındaki ayrımı yansıtması bakımından oldukça değerlidir. Husserl'e göre özne, tüm insanlarda ortak olarak bulunan akıl yetilerine sahip bir öznenin ibaret değil, aynı zamanda yaşayan bir öznedir. Husserl'in transsendental indirgemesi ile "açığa çıkan ego kesinlikle doğal psikolojik veya psikofiziksel ego olmadığından, psikolojik öznelciliğe geri dönüş söz konusu olamaz; transsendental ego 'mantıksal olarak tasarlanan bir bilinç değil, edimsel bir bilinç' olduğundan Kantçı konuma bir geri çekilme de söz konusu değildir" (Lyotard, 1991: 51). Üstelik asıl varlıkların gölgelerinin yansıdığı fenomenal bir perde üzerinde değil, tüm o şeylerin içerisinde ve öznel zaman bilinciyle yaşayan bir özne. Görülen o ki, o, Kant'ın mahkemeye çıkararak sorguladığı ve büyük bir titizlikle öğelerine ayırarak incelemeye çalıştığı özneyi, dolaysız yönelimselliğin ve öznel bilinç deneyimlerinin alanı olan "yaşam dünyası"na çekmeye çalışmaktadır. Bilgiyi en basit ve temel haliyle, yaşam içerisinde nasıl deneyimleniyorsa öyle betimleme çabası içerisinde olan Husserl, bilimin doğal bakışı temele alan dolaylı bilgi anlayışını reddetmektedir.

Öncelikle vurgulamamız gerekir ki, Kant da Husserl de fenomenin insan zihninde kurulduğunu öne sürmektedir. Yani bilgi nesnesi olarak fenomenin ontolojik varlığı hakkında bizim ortaya koyabileceğimiz en temel yargı, onların zihne ya da bilince verili olduklarıdır. Böylece varlığın özne dışında bir gerçekliği olduğunu ve öznenin bu varlığın kendisine bakarak onun yapısı hakkında bilgi sahibi olabileceğini öne süren



düşünce tarzı, ikisi tarafından da kabul görmemektedir. Bu da subjektif felsefi sistemlerle karşı karşıya olduğumuzun bir göstergesidir. Fakat ikisinin de solipsizm yoluna sapmama gerekçeleri birbirinden farklıdır. Kant için bunun tek sebebi, insan aklının herkeste ortak, doğuştan ve a priori olarak sahip olduğu yeti ve kavramları ile fenomenin kurulması ve onun hakkında yargılar ortaya koyulmasıdır. Bu ise “önceden kurulmuş uyum” düşüncesine benzer bir şekilde, herkesle ortak olarak sahip olunan yetiler yoluyla fenomenal dünyanın öznel bir şekilde oluşturulması manasına gelmektedir. Husserl’de ise bu mesele daha farklı bir şekilde, öznelarasılık problemi dahilinde çözüme kavuşturulmaktadır.

Husserl transsendental felsefesi içerisinde karşılaştığı problemleri çözüme kavuşturabilmek için tekrar tekrar çeşitli indirgemeler yapmaktan çekinmemekte, bu sayede en temel unsurlara dönerek düşüncesini yeniden yapılandırabildiği için, boşluklara yer bırakmayan bir düşünce sistemi tasarlamayı başarmaktadır. Onun “konusal epokhe” olarak adlandırdığı indirgeme tarzı sayesinde bilinç ve bilincin etki alanı (ya da bilinci etkileyen alan) dışındaki tüm unsurlar yok sayılarak bir kenara bırakılmıştır. Geriye kalan ise “primordial alan” olarak adlandırılmaktadır. Bu noktada bırakıldığında Husserl’in bir solipsist olduğu söylenebilir fakat bu alanın fenomenolojik bir betimlemesi yapıldığında, ben ile köklü bir bağı olduğunu görebildiğimiz kendi bedenimiz ile başka bedenler arasındaki benzerlik, “başka ben” olarak adlandırılan problemin çözümünü mümkün kılacaktır. Bu sayede hem “başka ben”in varlığı ortaya koyulabilecek, hem de bu başka benlerle ortak olarak sahip olduğumuz fenomenal alanı mümkün kılan öznelarası bir yaşam dünyasından söz edilebilecektir.

### **3.2. NESNE OLARAK “FENOMEN”, DOĞRUDAN MI YOKSA DOLAYLI OLARAK MI ELDE EDİLİR?**

Kant, fenomenleri meydana getirme sürecinde bize içerik sağlayan tüm duyu verisini “görünüş” olarak adlandırmaktadır. Bu “görünüş”, “kendinde şey”in görünüşüdür. Ona göre görüye ulaşan duyumlar, şeylerin bize görünüş biçimleridir. Bilgide olduğu gibi

algıda da öznenin belirleyici ve baskın yanını sürekli vurgulayan Kant'a göre sahip olduğumuz görü yetisinin biçimlendirmesi dolayısıyla şeyler bize görünmektedir. Bu görüşlerin kaynaklandığı ve bizim görümüne hiçbir şekilde verili olmayan gerçek varlıklar ise, “kendinde şey” olarak adlandırılmaktadır. Onun başlangıçtan beri çizmek istediği bilginin sınırının dışında kalan bu “kendinde şey”ler, akıl sahibi varlık olarak insan için bilinemez kalacaktır. Bizim onun hakkında bilebileceğimiz tek şey, görümüne verili olan görüşleridir. Böylece görü ve anlama yetisi yardımıyla görüşün fenomen olarak kurulması, bilgi nesnesinin dolaylı olarak elde edildiğini göstermektedir.

Husserl Kant'ın buradaki “görünüş-kendinde şey” ayrımı düşüncesine karşı çıkmaktadır. O, böyle bir ayrımı hem gereksiz hem de yanlış bulmaktadır. Fenomenolojik indirgeme açısından temel bir öneme sahip olan “epokhe” tavrı, görümüz dışında kalan şeyler hakkındaki tüm yargılarımızı “askıya alma” olarak tanımlanmaktadır. Bu tavır ile birlikte “alışageldiğimiz, kendimizi de içinde bulduğumuz şu ‘doğal dünya’nın kapısı kapatılırken gözlerimizin önünde başka bir kapı, *mutlak varlığın ve mutlak bilgilerin* kapısı açılmakta, engelleyici bir ilk adım yol açıcı bir tutumun başlangıcı olmaktadır” (Sözer, 1976: 20). Bu bağlamda, ikinci bölümde de ifade edildiği gibi, Husserl “*tüm ilkelerin ilkesi*”ni şu şekilde açıklamaktadır: “kendini sunan tüm birincil görü, bilgi kaynağının bir meşrulaştırmasıdır, birincil olarak (deyim yerindeyse, ‘kişisel’ gerçeklik içerisinde) ‘görü’ olarak bize sunulan her şeyin basitçe varolan olarak sunulduğu kabul edilecek, ayrıca bu sınırı aşan açıklamalar ise reddedilecektir” (Husserl, 1983: 44). Burada da ifade edildiği gibi birincil görü dışında kalan şeyler hakkında yargıdan kaçınılması gerekmektedir. Çünkü Kant'ın ifadesiyle “kendinde şey” bilginin sınırını aşmaktadır.

Husserl, bize verili olanın ötesinde bir kendinde varlık konumlandırmak yerine yargısız kalmayı seçmektedir. Dolayısıyla “görünün kaynaklandığı bir kendine varlık var mıdır?”, “bu varlık ile görü arasında nasıl bir ilişki vardır?”, “bu kendinde varlığın görüşü, bize varlığı olduğu gibi göstermekte midir?” gibi sorular cevaplanması mümkün olmayan ve askıya alınması gereken sorulardır. Çünkü onun da ifade ettiği gibi, bilginin tek meşru kaynağı doğrudan, canlı ve birincil görülerdir. Kant'ın söz konusu “kendinde şey” düşüncesi, görünün, hakkında asla bilgi sahibi olamayacağımız metafizik bir

kaynağı olduğunu iddia ederek, oluşturulmak istenen bilgi kuramını olanaksız kılmakta, hedef şaşırtarak aklı bulandırmaktan başka bir işe yaramamaktadır. Böylece Husserl'e göre bilincimize verili olan fenomen, şeylerin kendisidir, aracısız bir şekilde deneyimlenir ve yegane bilgi nesnesidir.

### 3.3. FELSEFİ BİR KAVRAM OLARAK “FENOMEN”İN YOLCULUĞU

Felsefe tarihindeki tüm düşünürler, mutlaka bazılarını çeşitli bağlamlarda etkilerken başkalarından da herhangi bir biçimde etkilenmişlerdir. Fakat bu etkilenmeler neredeyse hiçbir zaman, düşünürün belirli bir konudaki düşüncesini olduğu gibi alarak gerçekleşmez. Düşünürlerin birbirlerine ilham verdikleri noktalar genellikle felsefi yargıları değil, sormuş oldukları sorulardır. Bu felsefi sorular, daha önce hiç keşfedilmemiş alanları açan çığır açıcı sorular olabilir. En önemli felsefi sistemlerin bu büyük sorulardan sonra gelmesi ise beklenmedik bir durum değildir.

Bu açıdan baktığımızda Husserl'in, Kant'ın bilgi kuramından etkilendiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Çalışmamızın konusunu da göz önünde bulundurarak bakıldığında, Kant'ın sormuş olduğu en önemli soruların “neyi bilebiliriz?” ve “nasıl biliriz?” soruları olduğunu varsayabiliriz. Bu sorulardan ilki, bilgimize bir sınır çizme gerekliliği meydana getirerek görüden gelmeyen hiçbir şeyin bilgi nesnesi olarak değerlendirilemeyeceğini göstermektedir. Bu haliyle onun deneyci bir düşünce ortaya koyduğu sanılabilecek olsa da ikinci soruya geçtiğimizde subjektif bir felsefenin söz konusu olduğu anlaşılacaktır. İkinci soru aklın ya da öznenin yetilerinin bir eleştirisini yapmayı zorunlu kılmaktadır. Böylece Kant'ın transsendental ve eleştirel felsefesinin hangi sorular sonucu ortaya çıktığı da belirlenmiş olmaktadır. Husserl'in kendi düşüncesini “transsendental fenomenoloji” olarak adlandırması elbette bir tesadüf değildir. Bilginin hangi koşulda olanaklı olabileceğini soruşturan bu iki düşünürün transsendental bir felsefe üretmemeleri düşünülemezdir.

Çalışma boyunca gösterildiği üzere buradaki ikinci soruya Husserl'in vermiş olduğu yanıt, Kant'inkinden oldukça farklıdır. Birinci soruya verilen cevabın ortak olarak "fenomen" olduğunu söyleyebilirsek de fenomenin yapısını nasıl tasarladıkları sorulduğunda bu ortaklığı yakalamamız mümkün değildir. Bu ilişkiyi bir analogi yoluyla anlatmak gerekirse, Kant'ın fenomeni tek bir düzlemde ve doğrusal bir zamanda sıralı bir şekilde ilerleyen geometrik cisimlere -örneğin küp- benzerken, Husserl'in fenomeni ise, karmaşık bir uzayda sürekli şekli değişen akışkan bir jöleye benzer. Yukarıda Kant'ın fenomenal dünyasının düz bir perdeye yansıyan gölgeler olarak betimlenmesinin gerekçesi de budur. Diğer yandan Husserl'in fenomeni adeta her bilinçte ayrı ayrı yaşayan bir canlı gibidir. Bu sebeple Husserl için "öznelerarasılık" çözülmesi gereken önemli bir problemken Kant için böyle bir sorun söz konusu değildir.

Husserl'de bilincin yaşantısı, kendisini gösteren fenomenlerle sürekli ve karşılıklı bir belirlenim ilişkisi içerisinde. Noesis-noema ilişkisi içerisinde de gösterilmeye çalışıldığı üzere bilinç, nesne olarak öznelliğine kattığı fenomeni belirlerken, ona yönelen bir bilinç olarak da onun tarafından belirlenmektedir. Böyle bir fenomen anlayışı yaşamın kendisindeki canlılığı yansıtma çabası gütmektedir ve bu yüzden fenomen, durağan, tek yönlü ve ölü bir yapıya sahip olamaz.

Bir resim sergisine girdiğimizi hayal edelim. Başlangıçta tüm resimlere belirli bir mesafeden göz gezdiririz. Resimlerden birinde herhangi bir şey ilgimizi çeker ve ona yaklaşmaya başlarız. Bu resme yaklaştıkça az önce fark edemediğimiz ayrıntıları görürüz ve perspektifimizin değiştiği her anda bu resmin fenomenini bilincimizde tekrar kurarız. Az önce uzaktan gördüğümüz resimleri ise bu sefer yakından ama yandan göz ucuyla görürüz. Şu ana kadar yalnızca resimlerden bahsettik fakat bu resimlere göz atarken bir yandan da odada bulunan sayısız duyuma maruz kalırız. Bunlar düz bir çizgide ilerlemez, birbiriyle iç içe geçmiş ve öznel zaman bilincinde kendisini sunan, parçası olduğu bütünle ya da alakalı olduğu başka bir şeyle beraber algılanan duyumlardır. Bütünsel ya da fenomen olarak algılanmadıkları koşulda muhtemelen bir kaos duygusu içerisinde olurduk.

Vermiş olduğum bu örnekle göstermek istediğim şey, Husserl'in, Kant'ın aksine, fenomenal dünyayı tıpkı yaşadığımız gibi betimlemeye çalışmış olmasıdır. Kant'ta görü yetisine bağlı a priori uzay ve zaman formları aracılığıyla algılanan fenomen -ya da görünüş- tasarımı, bize yaşamın ortasında bulunan öznenin böyle bir deneyimini sunma konusunda apaçık yetersizdir. Yaşadıkları dönemde ortaya koydukları bilgi kuramlarıyla yalnızca felsefe alanında değil, bilimlerde de büyük bir yankı uyandıran bu iki düşünür, içsel olarak kurulan bilgi nesnesi olan "fenomen" kavramıyla ve sordukları felsefi sorularla ortak bir zeminde buluşsa da, çalışma boyunca gösterilmeye çalışıldığı üzere birbirlerinden apayrı düşünce sistemleri inşa etmişlerdir. En nihayetinde Eski Yunan'dan miras kalan bu kavram, felsefe ve insanlık tarihi boyunca çeşitli anlam değişiklikleriyle ve epistemoloji disiplinindeki önemli yerini koruyarak, günümüze kadar yolculuğuna devam etmiştir.

## SONUÇ

Öncelikle belirtmek gerekiyor ki “fenomen” kavramı Eski Yunan felsefesinden bu yana birçok düşünce sisteminde kullanılagelmiştir. Fakat bu çalışma kapsamında Kant ve Husserl’de bu kavramın incelenmesinin sebebi, bu iki düşünürün de içinde buldukları dönemlerde egemen olan düşüncelere tamamen aykırı bilgi görüşleri sunarak bilgi nesnesini “fenomen” olarak belirlemeleridir. Ayrıca bilimsel olmayı ya da kesin bilgi sunmayı amaçlayan bu iki düşünürün yaşadıkları dönem bağlamında, “fenomen” kavramının kullanımındaki değişimin de ortaya konulması amaçlanmıştır.

Çalışmanın birinci bölümünde Kant’ın düşüncesi içerisinde fenomen kavramının yeri ortaya konulmaya çalışılmış, onun metafiziği bir bilim haline getirme amacı doğrultusunda gerçekleştirdiği akıl eleştirisi ve aklın sınırlarını gösterme çabası bağlamında ortaya koyduğu bilgi görüşü aktarılmış, bilgi nesnesi olarak fenomenin bu süreçteki yeri belirlenmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise Husserl’in “doğal tavır” a karşı ortaya koyduğu “felsefi tavır” ve bu tavır doğrultusunda geliştirdiği bilgi kuramı incelenmiş, onun fenomenolojik indirgeme ve bilincin yönelimselliği düşüncelerinden hareketle fenomenin nasıl kurulduğu ele alınmış, son olarak ise fenomenolojinin esas amacı olarak “öz”lere ulaşma çabası açıklanarak bu amaç bağlamında “fenomen” kavramının görevi ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde ise yeni bir şey söylemek yerine, önceki iki bölümde aktarılan düşüncelerin ilişki bir değerlendirmesi yapılmaya çalışılmış, Kant ve Husserl bağlamında “fenomen” kavramının katettiği yolculuğun kısa bir betimlemesi sunulmuştur.

Sonuç olarak, bu çalışmanın başlığı Kant ve Husserl’de ortak bir kavram olan “fenomen” e odaklansa da, burada bu iki düşünürün felsefesi arasında birçok bağlantı

ortaya çıkarılmıştır. İlk olarak söz edilen nokta, Kant ve Husserl'in esas amaç olarak belirledikleri çıkış noktaları olmuştur. Burada felsefenin bilim olma ideali ikisi için de ön plana çıkarken, bunun mümkün olup olmadığı ya da nasıl mümkün olabileceği araştırma konusu haline getirilmiştir. Bu meseleye yüzeysel olarak baktığımızda Kant için bu idealin ancak bilime yaklaşarak, Husserl için ise bilimden uzaklaşarak olanaklı olduğu sonucuna varabiliriz. Fakat Kant'ın bilimsel yargıları, yapmış olduğu akıl eleştirisinin desteğiyle bambaşka bir teorik düzlemde tekrar oluşturma çabası içerisinde olduğunu gördüğümüzde, bu çabanın Husserl'inkine oldukça benzediği dikkatimizi çekmektedir.

Burada oldukça ciddi bir önem arz eden Kant'ın "Kopernikus Devrimi" ile karşılaşmaktayız. Husserl'in, Kant'ın bu düşüncesinden oldukça etkilendiği açık bir şekilde ortadadır. Husserl'in doğal tavır eleştirisi, şeylerin yalnızca bilincimize verili olduğu şekliyle bilinebileceği ve bunun dışında doğal bakış temelinde oluşturulan tüm aşkın varsayımların paranteze alınması gerektiği sonucuna götürmekteydi. Kant'ın düşüncesi bağlamında ise bize verili olan görünüşlerin, görü ve anlama yetimizin saf yetileri tarafından belirlenen fenomen kavramının epistemolojik olarak sahip olduğumuz tek içerik kaynağı olduğunu, bunun ötesi hakkında ise bilgi ortaya koymaya çalışmanın sınırlarımızı aşacağını ifade etmek gerekmektedir. Kant burada görünüş-kendinde şey ayırımına girerken, Husserl böyle bir ayırım yapmanın gereksiz olduğu düşüncesini savunmuştur.

Husserl'in bilinç hakkındaki düşüncelerini ele aldığımızda, Kant felsefesinden radikal bir kopuşla karşı karşıya kalmaktayız. Basit olarak ifade etmek gerekirse Kant'ın "Ben"i statik ve mekanik, Husserl'in "Ben"i ise dinamik ve ilişkisel görünmektedir. Husserl genel itibarıyla bilincin yönelimsellik özelliğini ön plana çıkararak her bilincin bir şeyin bilinci olduğunu vurgularken, Kant ise anlama yetisinin saf yetilerini ve a priori kavramlarını fiziksel bir düzeneğin yapısınıymış gibi betimlemektedir.

Kant'ta fenomen, duyusallığın saf formları aracılığıyla görüye ulaşan görünüşlerin, anlama yetisi kavramlarının birliğine göre düşünülmesi sonucu oluşmaktadır. Burada söz konusu olan şey, dışsal bir kaynaktan bize ulaşan görünüş ve akıl yetisinin bu

görünüş üzerine düşünmesiyle kurulan bir fenomen kavramıdır. Fakat Husserl'e göre bu şekilde fenomenlere ya da saf fenomenlere ulaşamaz. Çünkü fenomen yaşantı içerisinde aracısız bir saf görü ile, sezgi ile kavranır. Ona göre en kesin bilim olma amacıyla olan fenomenolojinin çıkış noktası, hiçbir kuşkuyla yer vermeyecek şekilde dolaysız ve açık olmalıdır. Epokhe ve fenomenolojik indirgeme ile bilinç yaşantıları dışında kalan tüm bilgiyi güvenilir bir temele sahip olmadığı gerekçesiyle dışarıda bırakan Husserl, çıkış noktası olarak bilince verili olan yönelimsel nesnelere ve sezgi aracılığıyla özleri kavrayabildiğimiz saf fenomenleri belirlemektedir.

Böylece birbiriyle oldukça benzer problemler, çıkış noktaları ve kavramlar belirleyen Kant ve Husserl, bu kavramlara farklı anlamlar yükleyerek düşüncelerini farklı noktaya taşımışlar, dolayısıyla da birbirlerinden ayrı noktalara ulaşmışlardır. "Fenomen" ise bu iki düşünürde hem ortak olan düşünceleri, hem de birbirine karşıt düşünceleri göstermesi bakımından oldukça önemli bir kavram olarak kendisini göstermiştir.



## KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia. (1975). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Blackburn, Simon. (1996). *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Kent: Oxford University Press.
- Cassirer, Ernst. (1996). *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, (Doğan Özlem, Çev.), Ankara: İnkılap Kitabevi.
- Caygill, Howard. (1995). *A Kant Dictionary*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Deleuze, Gilles. (1995). *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, İstanbul: Payel Yayınevi
- Guyer, Paul. (2006). *Kant*, New York: Routledge.
- Heidegger, Martin. (1985). *History of the Concept of Time*, (Theodore Kisiel, Çev.), Bloomington: Indiana University Press.
- Heimsoeth, Heinz. (2014). *Kant'ın Felsefesi*, (Takiyettin Mengüşoğlu, Çev.), Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Husserl, Edmund. (1960). *Cartesian Meditations*, (Dorion Cairns, Çev.), The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- Husserl, Edmund. (1969). *Formal and Transcendental Logic*, (Dorion Cairns, Çev.), The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- Husserl, Edmund. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, (David Carr, Çev.), Evanston: Northwestern University Press.
- Husserl, Edmund. (1977). *Phenomenological Psychology*, (John Scanlon, Çev.), The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- Husserl, Edmund. (1983). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book, General Introduction To A Pure Phenomenology*, (F. Kersten, Çev.), The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.

Husserl, Edmund. (1997). *Psychological and Transcendental Phenomenology and The Confrontation with Heidegger*, (Thomas Sheehan ve Richard E. Palmer, Çev.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Husserl, Edmund. (2000). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, Second Book, *Studies in the Phenomenology of Constitution*, (Richard Rojcewicz ve Andre Schuwer, Çev.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Husserl, Edmund. (2001a). *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*, (Anthony J. Steinbock, Çev.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Husserl, Edmund. (2001b). *Logical Investigations, Volume I*, (J. N. Findlay, Çev.), London: Routledge.

Husserl, Edmund. (2001c). *Logical Investigations, Volume II*, (J. N. Findlay, Çev.), London: Routledge.

Husserl, Edmund. (2010). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, (Harun Tepe, Giriş ve Çev.), Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Husserl, Edmund. (2014). *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, (Abdullah Kaygı, Çev.), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kant, Immanuel. (1900). *Dreams of a Spirit-Seer*, (Emanuel F. Goerwitz, Çev.), London: Swan Sonnenschein & CO., LIM.

Kant, Immanuel. (1998). *Critique of Pure Reason*, (Paul Guyer, Allen W. Wood, Çev.), New York: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel. (2000). *Prolegomena*, (İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Çev.), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Levinas, Emmanuel. (2016). *Husserl Fenomenolojisinde Görü Teorisi*, (Yağmur Ceylan Uslu, Çev.), İstanbul: İthaki Yayınları.

Liotard, Jean-François. (1991). *Phenomenology*, (Brian Beakley, Çev.), New York: State University of New York Press.

- Mohanty, J.N. (1996). *Kant and Husserl*, Husserl Studies 13: 19-30, Kluwer Academic Publishers.
- Moran, Dermot. Cohen, Joseph. (2012). *The Husserl Dictionary*, London: Continuum International Publishing Group.
- Özlem, Doğan. (2015). *Kant Üstüne Yazılar*, İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.
- Sözer, Önay. (1976). *Edmund Husserl'in Fenomenoloji'si ve Nesnelere Varlığı*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Tepe, Harun. (2010). Giriş, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders: VII-XXXII*, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Türkyılmaz, Çetin. (1998). *Ontoloji Sorunu Açısından Martin Heidegger'in Kant Yorumu*, Ankara: Yüksek Lisans Tezi.
- Uygur, Nermi. (2021). *Edmund Husserl'de Başkasının Beni Sorunu*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Zahavi, Dan. (2018). *Husserl'in Fenomenolojisi*, (Seçim Bayazit, Çev.), İstanbul: Say Yayınları.