T.C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

KESİN BİR BİLİM OLARAK FENOMENOLOJİ VE DOĞALLAŞTIRMA YAKLAŞIMLARI

(DOKTORA TEZİ)

Mehmet ESENDEMİR

Danışman:

Prof. Dr. Emre ŞAN

İSTANBUL

2026

T.C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

KESİN BİR BİLİM OLARAK FENOMENOLOJİ VE DOĞALLAŞTIRMA YAKLAŞIMLARI

(DOKTORA TEZİ)

Mehmet ESENDEMİR

Danışman:

Prof. Dr. Emre ŞAN

İSTANBUL

2026

TEZ ONAY SAYFASI

T.C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Anabilim Dalı'nda 200220DR06 numaralı Mehmet ESENDEMİR'in hazırladığı "*Kesin Bir Bilim Olarak Fenomenoloji ve Doğallaştırma Yaklaşımları*" konulu doktora tezi ile ilgili tez savunma sınavı 13/02/ 2026 günü (11:00 – 13:00) saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. Emre ŞAN
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Doç. Dr. Selami VARLIK
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Doç. Dr. Abdullah BAŞARAN
Hitit Üniversitesi

Doç. Dr. Ömer Behiç ALBAYRAK
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Kaan ÖZKAN
Altınbaş Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Mehmet ESENDEMİR

13.02.2026

ÖZ

Bu tez, Husserl'in kesin bir bilim olarak fenomenoloji fikrinin deneysel bilimlerle nasıl bir ilişki kurabileceği sorusunu fenomenolojiyi doğallaştırma yaklaşımları bağlamında ele almaktadır. Çalışma bir yandan Husserl'in *LU*'dan *Krisis*'e uzanan fenomenolojik kavramları kesin bir bilim olarak fenomenoloji fikri bağlamında ele almakta diğer yandan fenomenolojiyi doğallaştırma yaklaşımlarının dayandığı ontolojik ve metodolojik doğalcı argümanları analiz etmektedir. Bu doğrultuda tez doğallaştırma yaklaşımlarının arka planındaki doğalcı zemini sistematik biçimde görünür kılmak üzere doğalcılığı iki başlık altında yapılandırır: Ontolojik doğalcılığın argümanlarının kavramsallaştırılmış ifadesi olarak süreklilik argümanı ve metodolojik doğalcılığın argümanlarının kavramsallaştırılmış ifadesi olarak doğalcı temellendirme argümanı. Tezin temel iddiası doğalcı yaklaşımların ontolojik ve metodolojik yönelimlerinin fenomenolojinin transandantal boyutunu ve kesin bilim iddiasını mümkün kılan özsorumluluk temelli entelektüel praksisini askıya alarak fenomenolojiyi kökensel anlamından uzaklaştırdığıdır. Bu iddiayı doğalcılık perspektifinden de iki şekilde gösterir. İlk olarak doğallaştırma yaklaşımlarının kökensel yanılsama içinde olduğunu ifade eder. İkinci olarak da çağdaş doğalcılık tartışmaları dikkate alındığında doğalcılığın kendi içinde sorunlar barındırdığını gösterir. Bu çerçevede çalışma fenomenoloji ile deneysel bilimler arasında kurulacak bir ilişkinin ilkesel olarak reddedilmesini savunmamakla birlikte böyle bir ilişkinin ancak fenomenolojinin kurucu motivasyonu olan özsorumluluk fikrini dışlamayan bir felsefi zeminde anlamlı olabileceği sonucuna varmaktadır.

Anahtar Kelimeler:
Fenomenoloji, Doğalcılık, Bilim, Transandantal, Özsorumluluk

ABSTRACT

This thesis examines the question of how Husserl's idea of phenomenology as a rigorous science can be related to the experimental sciences within the context of approaches to the naturalization of phenomenology. On the one hand, the study reconstructs Husserl's phenomenological concepts from the *Logical Investigations* to the *Crisis* in light of the project of phenomenology as a rigorous science, on the other hand, it analyzes the ontological and methodological naturalistic arguments underlying attempts to naturalize phenomenology. In this context, the thesis systematically explicates the naturalistic framework presupposed by naturalization approaches by structuring naturalism under two main headings: the *continuity argument* as a conceptual formulation of the claims of ontological naturalism, and the naturalistic foundation argument as a conceptual articulation of the claims of methodological naturalism. The central claim of the thesis is that naturalistic approaches, through their ontological and methodological orientations, suspend the self-responsibility based intellectual praxis that makes phenomenology's transcendental dimension and its claim to be a rigorous science possible, thereby distancing phenomenology from its original meaning. This claim is demonstrated from within the perspective of naturalism in two ways. First, it is argued that naturalization approaches involve a form of *originary illusion* that leads to an unavoidable circularity. Second, by taking contemporary debates on naturalism into account, the study shows that naturalism itself is marked by internal theoretical difficulties. In this framework, while the dissertation does not argue for a principled rejection of any relation between phenomenology and the experimental sciences, it concludes that such a relation can be meaningful only on a philosophical ground that does not exclude *self-responsibility* as the constitutive motivation of phenomenology.

Key Words:
Phenomenology, Naturalism, Science, Transcendental, Self-Responsibility

ÖNSÖZ

Bu tez Husserl'in kesin bir bilim olarak fenomenoloji fikrinin deneysel bilimlerle nasıl bir ilişki kurabileceğine dair yürütülen çağdaş tartışmaların bende uyandırdığı sorulardan hareketle ortaya çıkmıştır. Son yıllarda fenomenoloji ile deneysel bilimler arasındaki ilişkinin çoğu zaman uzlaşma, entegrasyon ve karşılıklı uyum gibi söylemler eşliğinde ele alındığını, bu çerçevede fenomenolojiyi doğallaştırmaya yönelik çeşitli yaklaşımların giderek görünür hale geldiğini gözlemledim. Husserl'in kesin bilim fikrinin kökensel olarak doğalcılığa yönelttiği eleştirel tavra rağmen bu tür doğallaştırma girişimleriyle nasıl bir ilişki içinde düşünülebileceği sorusu bu çalışmanın benim için çıkış noktasını oluşturmuştur.

Bu soru doğrultusunda fenomenolojik ilgim zamanla fenomenolojiyi doğallaştırma yaklaşımlarının daha yakından incelenmesine yöneldi. Bu yaklaşımlarda fenomenolojinin kavramsal zenginliğinin ve betimleyici gücünün deneysel araştırmalar açısından yararlı olabileceği varsayımıyla fenomenolojinin belirli yönlerinin dönüştürüldüğünü fark ettim. Ancak ilerleyen süreçte bu dönüşümün hem fenomenolojinin kendi felsefi iddiaları hem de doğallaştırma yaklaşımlarının dayandığı varsayımlar bakımından önemli sorunlar barındırdığını düşünmeye başladım. Bu sorunların yalnızca belirli kavramsal uyarlamalardan ya da yöntemsel tercihlerden kaynaklanmadığı, daha temelde fenomenolojik soruşturmanın taşıdığı felsefi talebin nasıl anlaşıldığıyla ilişkili olduğu fikrini benimsedim. Bu bağlamda fenomenoloji ile deneysel bilimler arasında kurulacak bir ilişkinin fenomenolojinin kökensel anlamını ve askıya alınamaz bir talep olarak ortaya çıkan özsorumluluk kavramını dikkate almadan düşünülemeyeceği fikri bu çalışmanın temel yönlendirici motivasyonu haline geldi.

Bu tartışma süreç içerisinde yalnızca teknik bir mesele olmaktan çıkarak benim için fenomenolojinin kendisine dair daha genel bir soruya dönüştü. Fenomenoloji ile deneysel bilimler arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı meselesi ilk anlamıyla teknik bir problem gibi görünse de daha derinde fenomenolojinin felsefe tarihindeki konumunu dikkate almayı zorunlu kılmıştır. Bu nedenle söz konusu tartışma fenomenolojinin felsefe sahnesinde anlamlı kalabilmesi için önemli bir noktada durmaktadır. Bununla birlikte bu çalışmanın amacı, bu tartışma bağlamında fenomenolojiyi savunmak ya da deneysel

bilimlerle karşı karşıya getirmek değildir. Aynı şekilde fenomenolojinin deneysel bilimlerle ilişki kuramayacağını savunmak da değildir. Amaç fenomenoloji ile deneysel bilimler arasındaki ilişkinin fenomenolojinin kökensel anlamını mümkün kılan felsefi motivasyonlar göz ardı edilmeden düşünülmesi gerektiğini; aksi takdirde bu ilişkide geriye kalan şeyin fenomenolojinin kendisi olmaktan uzaklaşacağını göstermektir. Neticede çalışmanın motivasyonu olan fenomenolojinin özsorumluluk kavramı tezin konusunu şekillendirdiği gibi benim de fenomenolojiye karşı ilgimi şekillendirmiştir. Özsorumluluk bu anlamıyla, hem fenomenolojiyi doğalcılık karşısında ele alış biçimimi belirleyen bir praksis olarak hem de düşünmenin ve iyi yaşamın sorumluluğunu üstlenme talebini canlı tutan bir yönelim olarak bu çalışmaya eşlik etmiştir.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında, lisans yıllarımdan beri örnek aldığım ve kendisinin öğrencisi olduğum için şanslı hissettiğim değerli danışmanım Prof. Dr. Emre ŞAN'ın katkısı benim için göz ardı edilemezdir. Tez yazım sürecinde tartışmacı ve sorgulayıcı rehberliği, benimle kurduğu açık iletişimi, literatüre dair hakimiyeti ve ufku ile bu çalışmanın profesyonel bir şekilde ilerlemesine büyük katkıları olmuştur. En önemlisi ise tezime dair ilginin yanında fikirlerime her zaman ihtimam gösterip güven ve motivasyonumu yüksek tutmamda oynadığı rol nedeniyle kendisine içtenlikle teşekkür ederim.

Tez izleme komitesinde yer alan, değerlendirmeleriyle çalışmanın farklı yönlerini görmemi ve bu süreci profesyonel bir şekilde sürdürmemi sağlayan Doç. Dr. Selami VARLIK ve Doç. Dr. Abdullah BAŞARAN'a; Tez savunmasında bulunarak tezime dair eleştirileri ve yönlendirici soruları ile bu çalışmanın daha verimli bir biçimde tamamlanmasına katkıda bulunan Doç. Dr. Ömer Behiç ALBAYRAK ve Mustafa Kaan ÖZKAN'a teşekkür ederim.

Manisa Celal Bayar Üniversitesindeki meslek hayatımda arkadaşım olan, sahip olduğu yüksek çalışma disiplinini örnek aldığım; hem iş hayatında hem akademik hayatta sergilediği erdem ve sorumluluk bilinci ile kendisiyle yol yürümekten mutlu olduğum Doç. Dr. Osman Gazi BİRGÜL'e teşekkürü borç bilirim. Tez yazım sürecinde kendileriyle fikirlerimi paylaştığım birlikte tartıştığımız ve bu sayede zaman zaman karşılaştığım zorlukları aşmamı sağlayan ofis arkadaşlarım Arş. Gör. Dr. Haluk DOĞAN ve Arş. Gör. Sinan TANRIKULU'ya teşekkür ederim. Akademik desteğin yanında sunduğu manevi destekle her zaman yanımda olan dostum Özkan KÜÇÜKBAŞ'ı

özellikle anmak isterim. Duygularımı ve düşüncelerimi açıkça paylaşabildiğim bu dostluk, sürecin zorlayıcı anlarında benim için önemli bir dayanak olmuştur. Eşi ve ikiz yavrularıyla o sıcak yuvalarında bana da hep yer açtıkları için hayatımda özel konumda olmuşlardır.

Son olarak her koşulda desteklerini hissettiren, anlayışları ve sabırlarıyla bu sürecin sessiz ama en güçlü destekçisi olan aileme en içten teşekkürlerimi sunarım. Varlıkları ve güvenleri olmaksızın bu çalışmanın mümkün olmayacağını biliyorum.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ii
BEYAN iii
ÖZ iv
ABSTRACT v
ÖNSÖZ vi
İÇİNDEKİLER ix
KISALTMALAR x

GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM
KESİN BİR BİLİM OLARAK FENOMENOLOJİ 19
1.1. Mantık ve Bilim 19
1.1.1. Temellendirme ve Önvarsayımsızlık 22
1.1.2. Bilim Düşüncesi ve Bilgi Eleştirisi 27
1.1.3. Psikolojizm Eleştirisi 34
1.1.4. Mantığın Saf Formu: Mathesis Universalis 40
1.2. Transandantal Görev 48
1.2.1. Sezgi 52
1.2.2. Birinci Şahıs Perspektifin Radikalleştirilmesi 70
1.2.3. Transandantal Öznelliğin ve Nesnelliğin Kuruluşu: Zamansallık 84
1.2.4. Yeni Bilim Alanı: Transandantal Öznelliğin Ontolojisi 91
1.3. Kesin Bilim Fikrinin İmkanı Olarak Kurucu Öznellik 102

İKİNCİ BÖLÜM
FENOMENOLOJİYİ DOĞALLAŞTIRMA YAKLAŞIMLARI VE DOĞALCILIĞIN FENOMENOLOJİK SINIRLARI 107
2.1. Fenomenoloji, Doğalcılık ve Kesin Bilim Talebi 107
2.1.1.Felsefi Doğalcılık 115
2.1.2.Husserl ve Doğallaştırma Fikirleri 128
2.2.Ontolojik ve Metodolojik Doğalcılık 139
2.2.1. Doğalcılığın Argümanları 147
2.2.2.Süreklilik Argümanı 148
2.2.3. Doğalcı Temellendirme Argümanı 170
2.3.Kökensel Yanılsama ve Döngüsellik 190
2.4.Doğalcılığın Tutarsızlığı ve Kesin Bilim Olarak Fenomenolojinin Pratik Motivasyonu 195

SONUÇ 204
KAYNAKLAR 211
ÖZGEÇMİŞ 222

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
çev.	çeviren
der.	derleyen
ed.	editör
s.	sayfa
ve diğer.	ve diğerleri
vb./vs.	ve benzeri / vesaire

GİRİŞ

Husserl'in kesin bir bilim olarak fenomenoloji fikri bir felsefi sistem olmak ile birlikte dönemin hem felsefe hem de bilim anlayışı için bir krizin tespiti olarak görülebilir. Husserl pozitif bilimlere yakın ilişki içerisinde bulunduğu genç döneminden felsefe fikirlerinin olgunlaştığı döneme kadar bir bilim insanı olarak bilimin içinde bulunduğu teorik problemleri çözmenin yolunu aramıştır. Öncelikle dönemin güçlü bilim alanı olarak psikoloji ile bu çözüm arayışlarına girişmiş ardından sorunun psikolojiyle çözülemeyecek büyük bir temel, zemin sorunu olduğunu görmüştür. Bu sorunu meydana getiren naif yaklaşımı fark etmekle birlikte söz konusu problemi bir tür kriz olarak adlandırmıştır. Bu kriz her şeyden önce bir zemin eksikliğine dayanmaktadır. Çünkü bilimin pratik başarıları insanın sorgulama faaliyetinin üstünü örterek sadece kazanımlara odaklanılmasını sağlamıştır. Böylece Husserl entelektüel faaliyetin her taraftan temelsizleşmesine neden olan naif kabullerle sarıldığını fark etmiştir. Bu suretle Husserl söz konusu naif tavrı sorgulama ve bu tavrın devre dışı bırakıldığı felsefi bir araştırma sürecine girer. Bu araştırma bilimin dayandığı sorgulanmamış kabulleri açığa çıkarmayı ve böylece bilimleri temelsizlikten kurtarmayı hedeflemektedir. Dolayısıyla çözüm arayışının itici gücü bu temel zeminin ön yargılar ve naif kabullerden kurtarılmasıdır.

Bilim pratik başarılarını sürdürebilmek adına sorgulanmamış kabullerle ilerlemeyi sorunsallaştırmamaktadır. Bu naif kabuller bilimin kendi işleyişini problem haline getirmeksizin nesnelliği kendiliğinden geçerli bir ideallik olarak varsaymaktadır. Nesnelliğe dair bu varsayım bilginin öznel koşullarını bilimsel açıklamanın dışında bırakmaktadır. Ancak bilginin öznel koşullarının bu şekilde dışlanması Husserl için kendi temeline yönelik bir saldırıdır. Nitekim nesnellik sorgulanmamış kabullere dayanmakta ve doğru bilgiye yönelik gerekçelendirmelere sahip olamamaktadır. Bu noktada Husserl bilimin evrensellik ve doğruluk iddiasını yeniden düşünme gereği duymaktadır. *LU* bu düşünme biçiminin felsefi çıktısı olarak karşımıza çıkar.

Husserl için felsefe tarihinde bilim ve mantık ilişkisi göz ardı edilemez bir yakınlık içerisinde olagelmiştir. Ancak kendi bulunduğu dönemi bu ilişkinin bilimsel pratiğin başarıları ile koparıldığı bir dönem olarak görmektedir. Dahası bu ilişkinin ters yönde seyrettiğini ifade etmektedir. Başka bir deyişle bilimsel pratiğin a priori zeminini

teşkil eden mantık bugün tüm incelemelerinde doğal bir psikoloji çabasına dayanmaktadır. Husserl bu terse dönen ilişkiyi bilgi için bir tür evrensellik sorunu olarak da görmektedir. Bu durum Husserl için daha yüksek düzeyde bir naifliğe işaret etmektedir. Bilimsel etkinlik insanın gündelik yaşamında maruz kaldığı durumları öngörme özelliği sayesinde kontrol etmesini sağlamıştır. Ancak bu gündelik naifliği aşmak için kullandığı yöntemleri ilkesel olarak gerekçelendirme ihtiyacı duymayan bir teorik naifliğe neden olmuştur. Nesnelliğin ön plana çıktığı bu tavırda nesnelliğin hangi anlam yapıları içinde mümkün hale geldiği sorusu da askıya alınmıştır. Böylece öznel zemin ihtiyacı da duyulmamıştır. Prolegomena'nın merkezi görevi de nesnelliğin ve bilimsel bilginin idealliği varsaydığını göstermek olmuştur.[1] *LU* bu nedenle mantık ve bilim ilişkisini tersine döndüren bu tavrı sorgulamaktadır. Bu sorgulamanın niyeti bilimin kazanımlarını devre dışı bırakmak değildir. Bundan ziyade bilimin evrensellik ve doğruluk iddiasını mümkün kılan mantıksal zemini yeniden görünür kılmaktır. Bunun için doğru bir mantık tanımına olan ihtiyaç ile yola çıkar.

Mantığın hatalı tanımları tek başına mantığı etkileyen bir sorun olarak görülmez. Çünkü mantık bilginin imkan koşulları için dolayısıyla bilimin evrensellik zemini için temel öneme sahiptir. Nitekim Husserl için mantık yalnızca bir yöntem değildir. Aynı zamanda klasik felsefe anlayışına uygun bir kesin bilim fikrinin parçasıdır. Ancak modern dönemde yaşanan dönüşüm yalnızca bilimlerin mantıkla bağını koparmasıyla sınırlı değildir. Aynı zamanda mantığın kendisinin de tarihsel rolünden uzaklaşmasıyla derinleşir. Bilimler kendi alanlarında kapalı ve kendine yeterli disiplinler haline geldikçe mantık onlara yön veren kurucu bir ölçüt olmaktan çıkarılmış hatta çoğu zaman aşılması gereken soyut bir engel gibi görülmüştür. Mantık bilimlerin temel oluşumlarında geçerlilik, norm ve ilke sorunlarını soruşturma görevini üstlenmek yerine fiilen işleyen bilimsel pratikleri ölçüt almaya başlamıştır. Mantık artık bilimin, hangi anlam koşulları altında mümkün olduğunu sorgulayan bir disiplin olmaktan çıkarak mevcut bilimlerin fiili yönelimlerini izleyen ikincil bir konuma gerilemiştir. Böylece mantık bilimin normlarını kurmak yerine onları sonradan meşrulaştıran bir araca dönüşmüştür. Sonuç olarak ortaya çıkan tablo iki yönlü bir temelsizliktir. Bilimler mantıksal temellendirmeden bağımsızlaştıkça kendi nesnellik iddialarının anlamını açıklayamaz hale gelirken mantık

[1] Dan Zahavi, *Husserl'in Fenomenolojisi,* çev. Seçim Bayazit, İstanbul: Say Yayınları, 2018, s.27.

da bilime yön veren saf normların teorisi olma iddiasını yitirir. Husserl açısından bu durum mantığın yeniden düşünülmesini zorunlu kılar. Mantığın görevi bilimleri taklit etmek değil onların yöntemlerini, geçerlilik iddialarını ve gerçeklik tasarımlarını mümkün kılan evrensel koşulları açığa çıkarmaktır. Mantığın bu modern dönüşümüyle birlikte Husserl'e göre bilim de Platon'dan bu yana bilimlerde hayati bir öneme sahip olan hakiki bilim idealini terk etmiş ve uygulamada da bilimsel öz sorumluluğun radikalliğini terk etmiştir.[2]

Mantık üzerine yürütülen eleştirel sorgulama Husserl'de kısa sürede daha geniş bir problem alanına açılır: Bilim kendi ilerleyişini hangi koşullar altında anlamlı kılabilir? Mantıktaki belirsizlikler yalnızca düşünmenin biçimlerini değil bilimsel bilginin kendisini de etkiler. Çünkü bilim pratikte ne kadar başarılı olursa olsun teorik olarak kendi dayanaklarını açıklayamadığında bu başarıyı gerekçelendiremez. Husserl'e göre çağdaş bilimlerin yaşadığı temel sorun tam da burada ortaya çıkar. Bilimler işlevsel olarak güçlenmiş. Fakat teorik olarak kendilerini temellendirme imkanını yitirmiştir. Mantık üzerine düşünceler ve araştırmalar ile başlayan kesin bir bilim olarak fenomenoloji fikri bu çerçevede belirli bir disiplinin yöntemini kullanmaktan ve temel olmaktan muaf edilmiştir. Bunun için Husserl fenomenolojik bir perspektifte bilgi eleştirisi gerçekleştirilmesi yani ilk görevin bilgi eleştirisi olduğunu savunur.

Mantıktaki belirsizlikler yalnızca düşünmenin biçimlerini değil bilimsel bilginin kendisini de etkiler. Bu noktada bilimi aşan değil bilimi kendi üzerine döndüren bir sorgulama ihtiyacı doğar. Husserl'in bilim teorisi talebi bilimin pratik başarısını sorgulamak için değil bu başarının hangi önvarsayımlarla mümkün olduğunu görünür kılmak için ortaya çıkar. Bilim kendi öncüllerini inceleme konusu yapmadığı sürece evrensellik iddiasını yalnızca fiili başarıya dayandırmak zorunda kalır. Bu bağlamda bilgi eleştirisi Husserl'in bilim anlayışında kurucu bir rol üstlenir. Bilimde sınır çizmek ancak bilginin kendisine ilişkin bir sınırlandırmayla mümkündür. Bu sınır bilginin geçerliliğini psikolojik süreçlere ya da fiili kabullere bağlamak yerine bilginin nasıl temellendirildiğini soru konusu haline getirir.

[2] Edmund Husserl, *Formal and Transcendental Logic,* çev. Dorion Cairns, The Hague: Martinus Nijhoff, 1969, s. 3-4.

Bilgi eleştirisi ile ulaşılan bilim teorisi fikri antik felsefe bilim anlayışına uygun bir şekilde yeniden ifade edilir. Bu noktada bilim teorisi tek tek bilimlerin üzerine eklenen bir üst disiplin olmaktan çok bilimin kendi anlamını taşıyabilmesi için üstlenmesi gereken bir görev olarak ortaya çıkar. Bu anlamıyla bilim teorisi bir teknik olarak mantık fikrinden ziyade idealliklerle ilgilenen evrensel bir mantık fikrinin taşıyıcısı olur. Mantık bu bağlamda yalnızca doğru çıkarımların nasıl yapılacağını gösteren bir araç değildir. O ideal nesnelliklerin anlamların ve özlerin açığa çıktığı teorik bir alandır. Bu özellikler hiçbir zaman ruhun olgusal doğasından hareketle tesis edilemez.[3] Bu alan yalnızca a priori bilimleri değil ampirik bilimleri de kapsar. Bilim üzerine yürütülen eleştirel sorgulama bu nedenle kaçınılmaz olarak mantığa geri döner. Ancak bu dönüş dar anlamda bir teknik mantığa değil bilimin imkan koşullarını araştıran geniş anlamda bir bilim teorisine yöneliktir.

Modern felsefede bilimin kesinliği uzun süre matematiğin örnek oluşturduğu bir ideal üzerinden düşünülmüştür. Matematiksel bilginin apaçıklığı ve zorunluluğu yalnızca formel bilimler için değil tüm bilimsel etkinlikler için ulaşılması gereken bir ölçüt olarak kabul edilmiştir. Bu eğilim felsefenin ve pratik bilimlerin kendi kesinlik taleplerini matematiksel modele yaslayarak temellendirme arayışını beslemiştir. Bu bağlamda *mathesis universalis* fikri modern düşüncede özel bir yer edinir. Husserl için bu kavram matematiğin yöntemlerini felsefeye doğrudan aktarmayı değil bilimi mümkün kılan a priori ve normatif yapıların nasıl düşünülebileceğini soruşturmayı ifade eder. *Mathesis universalis* ideal gerçekliklerin alanını açığa çıkaran ve tüm bilimsel etkinlikler için geçerli olan yasaları araştıran kesin bir bilim programıdır.

Böylece Husserl mantığı, klasik anlamını ifade eden ve bilimin naif kabullerinden kurtulmuş saflığı ile ele almayı hedefler. Bilincin doğal kabullerinden kurtulmanın önündeki en büyük engel dönemin güçlü bilimlerinden psikolojidir. Husserl psikolojik verilerin doğal ve naif kabuller olması dolayısıyla bilince dair psikolojik çalışmaları psikolojizm olarak kavramsallaştırır. Saf mantık idealliklerin ve özlerin alanını belirleyen teorik bir zemin olarak anlaşılır. A priori bilimler kadar deneysel bilimler de bu zemine tabi kılınır. Hatta deneysel bilimlerin doğası gereği bu gerekli görülür. Çünkü deneysel bilimler olasılıksallık barındırmaktadır. Ancak saf mantığın ideal yasalarına dayanarak

[3] Zahavi, *Husserl'in Fenomenolojisi*, s.23

geçerliliğe sahip olabilirler. Bu nedenle saf mantık deneysel bilimler karşısında bilimsel pratiği yöneten normatif bir işlev üstlenir. Bu, bilişselliğin psikolojik zemininden kurtulmanın doğrudan bir sonucudur. Burada Husserl'in temelci yöneliminin nihai hedefi görünür hale gelir. Bilimler nesnelliklerini saf mantığın sağladığı yasalar aracılığıyla ideal anlamlar ortaya koyarak kazanırlar. Bu saf mantık anlayışı kesin bilim fikri çerçevesinde transandantal bir çerçeveye genişletilerek bilim projesinin zorunlu başlangıç noktasını oluşturur. Böylece *mathesis universalis* tartışması fenomenolojinin kesin bir bilim olarak anlaşılabilmesi için yalnızca tarihsel bir referans değil kurucu bir zemin olarak anlaşılabilir.

Saf mantık ideal anlamların ve yasaların alanını belirler. Ancak bu idealliklerin bilince nasıl göründüğü nasıl kavrandığı ve nasıl taşındığı sorusu açıkta kalır. İdeal anlamlar kendiliğinden var olan soyut nesneler değildir. Onlar bir bilince belirli bir yönelim içinde verilir. Bu nedenle bilimin kesinlik iddiası normatif yapının deneyimde nasıl kurulduğu sorusu eşliğinde ele alınmak zorundadır. Burada artık mantıksal bir açıklamadan değil daha kökensel bir dönüşten söz etmek gerekir. Bu dönüş bilimi açıklayan ilkelerden bu ilkeleri mümkün kılan bilinç edimlerine doğru bir yön değişimini ifade eder. Mantığın sunduğu ideallik alanı ancak bu alanı taşıyan ve anlamlandıran öznel yaşantılarla birlikte düşünüldüğünde tamamlanabilir. Dolayısıyla sorun artık hangi yasaların geçerli olduğu değil bu geçerliliğin kimin için ve nasıl mümkün olduğudur. Bu soru bilimi bilimin anlamını üstlenen öznenin alanında yeniden kurmayı gerektirir. Bu noktada Husserl'in düşüncesi yeni bir görevi üstlenir. Mantıkla açılan kesinlik talebi şimdi bilincin kendisine yönelir. Bu yönelim bilimi mümkün kılan anlam ufkunun kökensel olarak aydınlatılması anlamına gelir. Böylece fenomenoloji yalnızca normatif bir zemin arayışı olmaktan çıkarak birinci şahıs perspektifinde deneyimin, bedenliliğin, öznelerarasılığın ve zamansallığın analizine yönelen transandantal bir görevi üstlenir. Bu görev bilimsel bilginin geçerliliğini ve nesnelliğini doğal açıklamalara ya da olgusal nedenselliklere başvurmadan mümkün kılan anlam yapılarının ve bilinç edimlerinin araştırılmasını ifade eder. Husserl için bu görev bilimin nihai temellerini açıklığa kavuşturarak onu radikal biçimde güvence altına alma girişimidir.

Peki fenomenoloji klasik bilgi teorisi ile bu görevi üstlenebilir mi? Hayır. Bu nedenle fenomenoloji kendi kavram ve normlarını saf bir biçimde temellendirebilen bir bilgi teorisi geliştirmeyi hedefler. Bu teori tüm bilimlere geçerlilik modeli sunabilecek

ideal anlamların teorisi olarak tasarlanır. Fenomenolojik bilgi teorisi bilginin ve nesnelliğin bilincin yönelimselliği temelinde kurulduğunu gösterme niyetini barındırır. Bu nedenle Husserl öncelikle sezginin fenomenolojik anlamını açığa çıkarmaya çalışır. Sezgi, fenomenolojinin kesin bir bilim olma iddiası açısından yalnızca yardımcı bir kavram değil transandantal araştırmanın ilk zemini olarak ortaya çıkar. Bilginin nesnellik iddiasını mümkün kılan kökensel temas noktasıdır. Dolayısıyla sezgi ne bir içgüdüye ne de tekil bir bilincin kendi yaşantılarını betimleme çabasına indirgenebilir. Husserl için sezgi bilincin yönelimsel yapısına içkin, kurucu bir işleve sahiptir. Sezgi bir yandan bilince ait olması bakımından öznel diğer yandan nesnenin kendisinin verilişi olması bakımından nesneldir. Sezgi hiçbir ön kabule ya da teoriye dayanmaz. Bilincin kendisine yöneldiği şeyi olduğu gibi karşılamasını ifade eder. Bu doğrudanlık sezgiyi transandantal tavrın vazgeçilmez bir teması haline getirir. Çünkü nesnel anlam arayışında olan bir kesin bilim, bilgiyi yalnızca sonuçlarıyla değil nasıl mümkün olduğu sorusuyla birlikte ele almak zorundadır. Sezgi bu noktada yalnızca alıcı bir edilgenlik değil transandantal öznelliği de kuran dinamik bir konstitüsyonun parçası olarak anlaşılır.

O halde fenomenolojinin bilim anlayışının bilgi sürecinde öznelliğin aktif rolünü yeniden merkeze alması için sezginin önemli bir yer kapladığı görülebilir. Husserl *LU*'da her ne kadar bilince yönelik bu ilgisini açıkça belirlemiş olsa da bunu radikal bir araştırma biçimine *Ideen*'den itibaren getirir. Sezgiye dair fenomenolojik analizlerin bir parçası olan yönelimsellik, noesis-noema ve konstitüsyon gibi teknik terimler deneyimin kökenselliğini ve transandantal boyutunu ortaya koyar. Bu boyut birinci şahıs perspektifi fenomenolojideki etkinliğinin vazgeçilmez bir noktaya taşır. Dahası mantık ve bilim ilişkisinden itibaren başlayan temel, önvarsayımsızlık, bilgi eleştirisi ve sezgi fikirleri birinci şahıs perspektifin apaçıklığı için tüm doğalcı unsurlardan arındırılması gerekir. Bu niyet fenomenolojinin radikal hamlesini doğurur. Söz konusu radikallik en başından itibaren sürdürülen özsorumluluğun nihai anlamıyla gerçekleşebilmesi ile ilişkilidir. Çünkü radikallik bir tavır olmak ile birlikte entelektüel bir sorgulamanın sorumluluğunu ifade eder.

Birinci şahıs perspektif doğal tutum içinde ele alınan psikolojik bir bilinç fikrine dayanmaz. Doğal araştırma bilinci nesnel dünyanın bir parçası olarak varsayar ve bu nedenle onun kurucu anlamını görünmez kılar. Fenomenolojinin radikal hamlesi tam da bu varsayımı askıya almak ister. Deneysel bilimler Husserl'in doğal tutum olarak

adlandırdığı bu zemin üzerinde dünyanın varoluşunu sorgulama konusu yapmaksızın ilerler. Onlar için dünya zaten var olan, ölçülebilir, hesaplanabilir ve nedensel ilişkiler içinde düzenlenmiş bir alan olarak kabul edilir. Bu kabul bilimsel araştırmanın önkoşulu olarak işlev görür ve çoğu zaman bilimin başarısı sayesinde görünmez hale gelir. Deneysel bilimler nesnelerini verilmiş ve kendinde var olan gerçeklikler olarak ele alır. Bilincin bu nesnelerle kurduğu ilişkiyi ise açıklamanın dışında bırakır. Böylece bilimsel bilgi nesnel dünyanın betimlenmesi olarak şekillenirken bu nesnelliğin hangi anlam koşulları altında mümkün olduğu sorusu askıya alınmış olur.

Fenomenoloji açısından bu durum bilimsel bilginin yanlış ya da geçersiz olduğu anlamına gelmez. Ancak bilimin kendi anlam zeminini sorgulamadığına işaret eder. Doğal tutum içinde ilerleyen bilimler bilinci dünyaya yönelen bir etkinlik olarak değil dünyanın içinde yer alan bir olgu olarak kavrar. Oysa bu yaklaşım bilginin nesnel geçerliliğini mümkün kılan kurucu bilinç edimlerini tematik hale getiremez. Bu nedenle fenomenolojinin transandantal boyutu bilimlerin bıraktığı bu sorunsallaştırılmamış alanı felsefi bir problem olarak üstlenir. Sorun artık dünyanın ne olduğu değil dünyanın bilinç için nasıl anlamlı bir dünya olarak belirdiğidir. Epokhe tam da bu noktada zorunlu hale gelir. Doğal tutumun dünyayı kendiliğinden verilmiş kabul eden yönelimi askıya alındığında bilimin ve gündelik yaşamın sessizce dayandığı anlam yapıları görünür kılınabilir. Bu askıya alma bilimi ya da deneyimi geçersizleştirmez, aksine onların hangi koşullar altında mümkün olduklarını açığa çıkarmayı hedefler. Epokhe sayesinde bilinç dünyaya gömülü doğal yöneliminden geri çekilerek kendi kurucu işlevlerini tema haline getirir. Böylece fenomenoloji deneysel bilimlerin doğal tutum içinde varsaydığı nesnelliği reddetmeden bu nesnelliğin transandantal koşullarını araştırma imkânı kazanır.

Böylelikle transandantal öznelliğin kurucu özelliği epokhe ile garanti altına alınır. Başka bir okumayla fenomenoloji nesnelliği güvence altına almak için onu transandantal öznelliğin kurucu alanına bağlar. Kesin bir bilim hedefi ancak bu dönüşle anlam kazanır. Çünkü yalnızca transandantal bir bilim nihai bir bilim olabilir. Ancak bu transandantal öznelliğin doğası da fenomenoloji için önem arz etmektedir. Bu nedenle Husserl için transandantal bilince sahip ego analizleri de fenomenoloji ve deneysel bilimler ilişkisini belirleyen bir etkendir.

Bu noktadan sonra fenomenolojik analiz saf egonun araştırılmasına yönelir. *Ideen*'nin ikinci cildinde Husserl bilincin deneyim akışının taşıyıcısı olarak egoyu tematik

hale getirir. Bu çerçevede ego, beden, öznelerarasılık ve zamansallık analizleri kesin bir bilim olarak fenomenoloji fikrinin doğrudan nesnelere yönelmekten ziyade nesnelliğin kurucu koşullarını taşıyan transandantal öznelliğin açıklığa kavuşturulmasına bağlı olduğunu gösterir. Böylece transandantal görev, bilinci ve fenomeni korelasyonel bir yapı içinde içkin bir zamansallık akışı boyunca anlamaya yönelen bir kesin bilim idealine dönüşür. Fenomenoloji birinci tekil şahıs bakışını radikalleştirerek bilinci kurucu bir alan olarak tematik hale getirdiğinde deneyimin kuruluşunu da bu perspektiften ele alır. Husserl nesnenin kuruluşunu artık yalnızca statik yapılarda değil yönelimsel yaşamın tarihsel akışı içinde düşünmeye başlar. Bu, fenomenolojiyi somut bir ego düşüncesine yaklaştırır.

Husserl'in transandantal öznelliğe dair zamansal ve somutluk analizleri, *Krisis* ile birlikte nihai zeminine kavuşur. Çünkü burada mesele artık yalnızca bilginin nasıl mümkün olduğu sorusu değildir. Bu nedenle eserde bilimlerin krizi diye adlandırılan şeyin yalnızca bir yöntem sorunu ya da kuramsal bir eksiklik değil daha temelde bir öznellik krizi olduğu görünür hale gelir. Her ne kadar Husserl ve Husserl çalışmalarında krizi farklı bağlamlarda görüyor olsak da bu farklı bağlamları ortak bir meselenin dallanmaları olarak görülebilir.[4] Kriz bilginin transandantal boyutunun görmezden gelinmesiyle bilimin kendi başarısı içinde anlamdan koparak temelsizleşmesidir. Böylelikle kesin bir bilim olarak fenomenoloji fikrinin hareket noktası mantıktan ontolojik bir araştırmaya evrilmiştir. Ancak araştırma mantık iken de ontoloji iken de kriz yine öznellik krizi olmuştur. *Krisis* ile geliştirilen yaşam dünyası ontolojisi kavramı aracılığıyla kriz fikrini geliştirir.

Bu noktada yaşam dünyası transandantal egonun somut ufku olarak anlaşılabilir. Yaşam dünyasına dönüş transandantal alanın tarihsel ve zamansal boyutunu görünür kılar. Kesin bir bilim olarak fenomenoloji fikri de bu çerçevede son biçimini alır: Kesinlik, nesneleri idealleştirerek değil anlamın, geçerliliğin ve nesnelliğin öznel kökenlerine ilişkin apodiktik açıklığı hedefleyerek kurulur. Bu noktada kesin bilim fikri yeni bir anlam kazanır. Kesinlik artık matematiksel modelin taklidi ya da dışsal yöntemlerin

[4] Christoph Durt, "Subjectivity and World: The Roots of the Crisis in Husserl's The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology", *Crisis and Lifeworld*, ed. Hernan Gabriel Inverso ve Alexander Schnell, Baden-Baden: Verlag Karl Alber, 2023, 212.

kusursuzluğu anlamına gelmez. Kesinlik bilginin geçerliliğinin, onu mümkün kılan kurucu edimlerin bilinç tarafından açıkça üstlenilmesi anlamına gelir. Fenomenoloji bu anlamda nesnelliğin kökensel anlamını transandantal öznelliğin yapılarında temellendiren bir ilk felsefe olarak belirir. Bu perspektifte fenomenoloji için transandantal öznellik hem zamansal bütünlüğü hem de yaşam dünyasının somut ufku içinde kesin bilim fikrinin vazgeçilmez koşulu olarak ortaya çıkar. Transandantal görev doğal tutumun örtük kabullerini askıya alarak öznenin kendi anlam kurucu başarılarını sahiplenmesini talep eder. Kesin bir bilim olarak fenomenoloji bu anlamda yalnızca bir yöntem öğretisi değil bilginin nesnelliğin ve bilimin geçerliliğini öznenin kendi kurucu edimlerine geri bağlayan ve her türlü naif tavrı sorgulayan radikal bir sorumluluk çağrısıdır.

Husserl birinci şahıs perspektifi ön plana çıkararak kesin bilim fikri ile bilimin anlamını ve geçerliliğini doğal süreçlere değil bu süreçleri bilgi olarak mümkün kılan kurucu öznelliğe geri döndürmektedir. Böylece hakiki anlamıyla bilim yalnızca dış dünyanın nedensel açıklamalarıyla ilgilenen tek anlamlı entelektüel praksis olarak anlaşılmamaktadır. Bilim yalnızca epistemolojik kaygılarla sürdürüldüğünde içinde bulunduğu krizden kurtulamayacaktır. Anlam zemini ancak öznel göreli yaşam dünyası ontolojisiyle sağlanabilir. Bu anlamıyla kesin bir bilim olarak fenomenoloji transandantal bilincin ontolojisi olan yeni bir bilim alanını açığa çıkarır. Bu yaklaşım bilimin açıklayıcı başarıları ile ilgilenmek yerine bilimi, dayandığı öznel anlam ufku için sorgulanması gereken bir insan etkinliği olarak ele alan bir felsefi tavrı benimser.

Husserl'in bu kesin bilim fikri deneysel bilimleri dışlayan bir fikir değildir. Ters bir okuma ile deneysel bilimleri daha sarih etkinlikler olarak ele almanın imkanını kazandıran bir yaklaşımdır. Nitekim bu temelci görüş deneysel bilimlerin içinde bulunduğu krizden çıkmalarını sağlayarak doğal niyetlerini daha doğru bir şekilde gerçekleştirmelerine imkan sağlar. Şüphesiz *LU*'da da ifade ettiği gibi Husserl için deneysel bilimler de aynı zamanda bilimdir.[5] Bu anlamıyla Husserl'in kesin bilim olarak fenomenoloji ve deneysel bilimler arasındaki ilişki yapay ya da dayatmacı bir ilişki olarak görülemez. Aksine Husserl bu ilişkiyi organik bir ilişki olarak kurar. İlk anlamıyla fenomenoloji ve deneysel bilimler arasındaki ilişki bir tür hiyerarşik yapı gibi görünmektedir. Buna göre fenomenoloji kendi içgörülerini tüm pratik bilimsel etkinliğin

[5] Edmund Husserl, *Logical Investigations I*, çev. J. N. Findlay, London: Routledge, 1970, s.160.

ürünlerinden ayrı görür ve onlara ihtiyaç duymadan elde eder. Hatta deneysel bilimlerin doğru işleyişi bu iç görülere dayanmasına bağlıdır. O halde fenomenoloji ve deneysel bilimler arasındaki ilişki tek taraflı bir şekilde yalnızca fenomenolojinin diğer tarafa katkı sağlayabileceği bir ilişki türü olarak görünür. Peki fenomenoloji ve deneysel bilimler arasındaki ilişki böyle mi anlaşılmalıdır? Bahsedildiği şekliyle ilişki fenomenolojinin kesin bilim fikri ile uyuşan bir ilişki biçimi midir? Dahası eğer tek yönlü bir ilişki fenomenolojinin gerçek anlamıyla fenomenoloji tarihindeki yerini sürdürmesini sağlayabilir mi?

Birinci şahıs perspektifin radikalleştirilmesi fenomenoloji için doğalcılık eleştirisinin indirgeme yöntemi ile teorik bir düzeye taşındığı andır. Öncelikle bilimin doğal unsurları olmak üzere her türlü naif tavrın dışlandığı bilinç yaşantılarının merkeze geçtiği yaklaşım saf bir felsefe ya da hakiki bilim anlayışı için gerçekleştirilir. Her ne kadar bir tür doğalcılık eleştirisi olsa da hedef doğrudan bilimin kendisi değildir. Başka bir ifadeyle Husserl'in doğalcılık eleştirisi deneysel bilimlerin kendisi değil, kullandığı doğal yönteme yöneliktir. Bu anlamıyla deneysel bilimlerle ilkesel bir çatışmadan söz edilemez. Fakat diğer anlamıyla doğalcılık karşısında böyle bir ilkesel duruşun olduğu açıktır. Bununla birlikte deneysel bilimler doğalcı teorik zeminde işlerliğini sürdürmekte ve fenomenoloji ile kurulacak ilişkinin mahiyeti tartışmalı mahiyettedir.

Husserl'in bu fikirleri yirminci yüzyıldan günümüze kadar yeni bir tartışma alanı doğurmuştur. Özellikle analitik çalışmalar bilinç araştırmalarında deneyim ve bilinç arasındaki boşluk problemini çözebilmek için fenomenolojinin kavramsal bir çerçeve sağlayabileceğini düşünmüşlerdir. Böylece fenomenolojinin bilimsel çalışma için uygun ve faydalı olabileceği düşünülmektedir.[6] Özellikle bilişsel bilim, sinirbilim ve zihin felsefesi bağlamında gelişen bu tartışmalar fenomenolojik betimleme ile bilimsel açıklamanın hangi koşullarda ilişkilendirilebileceği sorusunu gündeme taşımıştır. Bu çerçevede bazı yaklaşımlar fenomenolojiyi bilimle süreklilik içinde düşünmeye ve bilimsel açıklamalarla fenomenolojik içgörülerin revize edilebileceğini savunmaya başlamıştır. Beraberinde karşılıklı ilişki için öne sürülen argümanlar dolayısıyla ortodoks fenomenolojik görüşler tarafından da eleştireler oluşmaya başlamıştır. Bu bağlamda bir yandan fenomenolojinin çağdaş bilimlerle uyumunun onun açıklayıcı gücünü artıracağı

[6] Shaun Gallagher ve Dan Zahavi, *Phenomenological Mind*, London: Routledge, 2008, s.10.

düşünülürken diğer yandan doğalcı varsayımların fenomenolojinin transandantal boyutu devre dışı bırakacağı endişesi dile getirilmektedir. Bu gerilim bugün fenomenoloji için dinamik bir tartışma alanı meydana getirmekle birlikte fenomenolojik sınırlar üzerine düşünmeye neden olmaktadır.

Pozitivizmin yükselişi ile felsefenin bilim karşısındaki konumunda yaşanan dönüşüm bugün fenomenolojinin doğalcılıkla karşı karşıya kaldığı durumu anlamak açısından aydınlatıcı bir arka plan sunar. Pozitivist düşüncenin yükselişiyle birlikte felsefe, hakikat ve anlamın ilk ilkelerini araştıran özerk bir etkinlik olmaktan giderek uzaklaşmıştır. Bilginin meşruiyeti deneysel doğrulama ölçütüne bağlanmıştır. Bu bağlamda felsefe doğayı açıklayan bir üst perspektif olmaktan ziyade doğa bilimlerinin diline eşlik eden açıklayıcı bir faaliyet olarak yeniden tanımlanmıştır. Böylece felsefenin bilimleri temellendiren bir disiplin olma iddiasından vazgeçilir. Felsefe bilimin yanında ve onunla uyumlu olduğu ölçüde anlam kazanan bir konuma yerleşir. Tarihsel olarak bakıldığında bu durum felsefenin bilim karşısında bir sınır noktasına itilmesi olarak okunabilir. Fenomenoloji ile deneysel bilimler arasındaki ilişkinin doğalcı perspektiften yeniden kurulma çabası bu tarihsel tabloyla bir benzerlik taşır. Doğalcı yaklaşımlar fenomenolojinin deneysel bilimlere önsel bir zemin sunan özerk konumunu problemli bularak onu bilimsel araştırmanın içine çekmeye veya bilimsel açıklamalarla uyumlu hale getirmeye yönelir. Bu bağlamda fenomenoloji ya deneysel veriler tarafından desteklenmesi gereken betimleyici bir yöntem olarak ya da bilimsel teorilerin kavramsal netliğini artıran tamamlayıcı bir araç olarak yeniden tanımlanır. Böylece fenomenoloji bilimi temellendiren bir felsefi tavır olmaktan ziyade bilimin yanında konumlanan bir etkinliğe dönüştürülür. Bu noktada fenomenoloji ve deneysel bilimler ilişkisi basit bir ilişki biçimi sorusu olmaktan ziyade iki farklı felsefi tavrın gerilimine dönüşmektedir. Bu nedenle muhtemel bir ilişki biçiminin temel sorusu fenomenoloji ve doğalcılık tartışmasına geri çekilmektedir.

Fenomenoloji ve doğalcılık arasındaki gerilim çağdaş felsefenin güçlü tartışmalarından biri olmakla birlikte hem felsefi hem de bilimsel katkısı göz ardı edilemez bir gerilimdir. Bu nedenle tezin bu tartışmayı konu edinmedeki amacı bir fenomenoloji savunması yapmak değildir. Aksine söz konusu tartışma teze göre fenomenolojinin kökensel içgörülerinin anlamını daha belirgin hale getiren verimli bir tartışmadır. Zahavi'nin de ifade ettiği gibi fenomenolojiyle ilgili tartışmalarla siper

savaşına girmek yerine fenomenolojik girişimin paylaştığı şeyi açıkça ortaya koyabilmeye ve güçlendirmeye yardımcı olduğu düşünülmelidir.[7] Bu bağlamda yukarıda ifade edilen geri çekilme fenomenoloji için olumlu bir tarihsel gelişme olarak görülmesi gerekir. Tez de bu gerilim perspektifinde fenomenoloji düşüncesini açıkça ortaya koymayı niyet etmektedir.

Fenomenoloji ve doğalcılık arasındaki tartışmalar iki taraf için de bazı kavramlar ve fikirler açısında gerilimlere neden olur. Bu tartışmalara neden olan doğallaştırma yaklaşımları öncelikle bilimsel bir niyet barındırmaktadır. Nitekim onlara göre fenomenoloji kavramsal zenginliği ve içgörüler ile bilimsel açıklamayı zenginleştirmektedir. Husserl *Ideen*'de fenomenolojinin özünde yeni bir bilim olduğunu ve doğal düşünceden uzak olduğunu ifade eder.[8] Buna rağmen doğallaştırma yaklaşımları fenomenolojinin deneysel bilimlerle ilişkisi için doğallaştırılmasına yönelik fikirler oluşturmaktadır. Fenomenoloji mantığı bilimin ve bilginin imkan koşullarını açığa çıkaran kurucu bir disiplin olarak ele alınırken doğalcı yaklaşımlarda mantığın konumu bilimi temellendiren önsel bir normlar alanı olarak değil bilimsel pratiğin içinde açıklanması gereken bir yapı olarak belirlenir. Dolayısıyla fenomenoloji için belirli bir disipline dayanmamak suretiyle evrenselleşen mantık fikri doğalcılık için belirli disiplinlerin taşıyıcısı haline gelir. Dahası fenomenolojinin kurucu öznellik fikri doğallaştırma yaklaşımları tarafından özsel anlamının dışında bir tür yöntem olarak kabul edilir. Nitekim doğalcılık için nesnelliğin imkan koşulu üçüncü şahıs perspektife indirgenebilir olmaktır. Bu bağlamda fenomenolojinin transandantal zemini de kayganlaşır. Bununla birlikte bir özsorumluluk praksisi olarak fenomenoloji doğalcı yaklaşımların teorik çerçevesi içinde kendisini yer bulamayan fenomenolojik artık niteliğine bürünür.

Sonuç olarak doğallaştırma yaklaşımları fenomenolojinin deneysel bilimler ile ilişkisi için fenomenolojiyi bir anlamıyla tercihler yapmak zorunda bırakmaktadır. Fenomenolojinin asli niyetini gerçekleştirebilmek için tek yolun doğallaşması olduğu düşünülür. Fakat bu fikirler fenomenologları yeni soruların eşiğine getirmektedir. Eğer doğalcılığın talep ettiği gibi fenomenoloji doğalcı çerçevede bilimsel açıklamayı

[7] Dan Zahavi, *Fenomenoloji: İlk Temeller*, çev. Seçim Bayazit İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020, s.163.
[8] Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy III,* çev. Ted E. Klein ve William E. Pohl, The Hague, Martinus Nijhoff Publishers, 1980, xvii.

zenginleştiren bir yöntem haline geldiğinde asli içgörüleri ve buna bağlı temel kavramları benimsemeyi sürdürebilir mi? Doğallaştırma yaklaşımlarının fenomenoloji ve deneysel bilimler arasındaki ilişkiye dair önerileri Husserl'in talebiyle uyum içerisinde midir ve olmak zorunda mıdır? Nihayetinde fenomenoloji ve deneysel bilimler ilişkisi için doğallaştırılmış fenomenoloji fikri husserlci anlamıyla kesin bir bilim olarak fenomenoloji fikrini sürdürmenin imkanlarını barındırmakta mıdır?

Bu tez, yukarıda problematikleştirilen fenomenoloji ve deneysel bilimler ilişkisini Husserl'in kesin bir bilim olarak fenomenoloji fikri ve doğalcılık gerilimi çerçevesinde konu edinir. Bu niyetle fenomenolojinin kesin bilim fikri perspektifinden doğalcı yaklaşımların temel argümanlarını sistematik biçimde analiz etmeyi ve bu analiz neticesinde kesin bir bilim olarak fenomenoloji ile doğalcılık temelinde deneysel bilimler ilişkisini değerlendirmeyi hedefler. Tezin temel sorusu güncel bir felsefi problem etrafında şekillenmektedir. Fenomenoloji ile deneysel bilimler arasındaki ilişkinin husserlci bir talep olduğu yaygın biçimde kabul edilmekle birlikte bu ilişkinin nasıl kurulabileceği ve hangi felsefi koşullar altında anlamlı olabileceği meselesi hala tartışmalıdır. Doğallaştırma yaklaşımları fenomenolojiyi deneysel bilimlerin açıklama çerçevesiyle ilişkilendirmeyi hedeflemiştir. Bu girişimler çoğu zaman indirgemeci olmayan bir doğalcılık vaadiyle sunulmuş, fenomenolojinin birinci şahıs betimlemelerinin bilimsel açıklamalarla uyumlu hale getirilebileceği ileri sürülmüştür. Bu tartışmalarda fenomenolojinin doğallaştırılıp doğallaştırılmayacağı birinci sorun olmakla birlikte ikinci sorun doğalcılığın kendi argümanlarının geçerliliğidir. Bu bağlamda tez doğallaştırma yaklaşımlarını hem Husserl'in kesin bir bilim olarak fenomenoloji fikrini temel niyetler çerçevesinde değerlendirmekte hem de doğalcılığa kendi iç argümanlarından hareketle kavramsal bir analiz gerçekleştirmektedir.

Çalışmanın hareket noktası fenomenoloji ve deneysel bilimler arasındaki ilişki imkanından olmakla birlikte bugün bu tartışmaların önemli bir bölümü fenomenolojinin doğallaştırılması başlığı altında yürütüldüğü için gerilim fenomenoloji ve doğalcılık arasında kurulmuştur. Doğallaştırma yaklaşımları genel olarak fenomenolojik kavramların ve yöntemlerin doğa bilimlerinin araştırma programları ile ilişkilendirilmesini ve fenomenolojik analizlerin deneysel araştırmalarla birlikte kullanılmasını savunmaktadır. Bu nedenle doğallaştırma yaklaşımları felsefi doğalcılığın arka planında ele alınmakta ve bu çerçeveden fenomenoloji ve deneysel bilimler arasında

kurulabilecek muhtemel bir ilişki için imkan sağlayıp sağlamadığı sorgulanmaktadır. Daha açık bir deyişle bu çalışma kesin bir bilim olarak fenomenoloji ile deneysel bilimler arasındaki ilişki sorununu, çağdaş literatürde bu ilişkinin kurulma biçimi olarak ortaya çıkan fenomenolojiyi doğallaştırma yaklaşımları üzerinden incelemektedir.

Tezin temel eleştirisi, doğalcı yaklaşımların ontolojik ve metodolojik temalarının fenomenolojinin transandantal boyutunu ve kesin bilim fikrini mümkün kılan entelektüel praksisini, özsorumluluk tavrını askıya aldığıdır. Bu doğrultuda çalışmanın amacı doğallaştırma yaklaşımlarının dayandığı doğalcı felsefi temeli açığa çıkararak bu yaklaşımların fenomenolojik niyetle bağdaşmazlığını göstermek ve doğalcılığın kendi iç tutarlılığını ve sınırlarını görünür kılmaktır. Bu çerçevede tezin vardığı sonuç kesin bir bilim olarak fenomenoloji ile deneysel bilimler arasındaki ilişkinin ancak özsorumluluğu askıya almayan bir felsefi zeminde anlamlı olabileceğidir. Doğalcılık bu felsefi zemini teorik olarak dışarıda bıraktığı için fenomenolojiyi doğallaştırma yaklaşımları bu ilişkiyi özsel anlamıyla gerçekleştirememektedir.

Yukarıda ifade edilen niyet doğrultusunda fenomenoloji ve deneysel bilimler ilişkisi bağlamında kesin bir bilim olarak fenomenoloji ve doğallaştırma yaklaşımlarını konu edinen bu tez iki ana bölümden oluşmaktadır.

"Kesin Bir Bilim Olarak Fenomenoloji" başlıklı birinci bölüm Husserl'in fenomenoloji düşüncesinin tarihsel gelişimini dikkate alarak kesin bir bilim olarak fenomenoloji fikri çerçevesinde sistematik bir inşasını gerçekleştirmektedir. Bu bölüm fenomenolojinin kesin bilim fikrini temel alarak *LU*'dan başlayarak *Krisis*'e uzanan bir hatta fenomenolojiyi şekillendiren temel kavram ve ilkeleri kesin bir bilim olarak fenomenoloji anlayışıyla ortaya çıkarmayı amaçlar. İlk olarak Husserl'in erken dönem çalışmaları olan mantık ve bilim ilişkisini konu edinir. Burada Husserl'in kesin bilim projesine mantık eleştirisi ile yola çıktığı ve bu projenin saf bir mantık fikri ile gerçekleşebileceğini savunduğu görüşleri incelenecektir. Bu inceleme ile birlikte kesin bilim fikrinin en başından itibaren temellendirme, önvarsayımsızlık ve psikolojizm eleştirisi ile başladığı gösterilmeye çalışılacaktır. Bu sayede Husserl'in kesin bilim fikrinin temel özelliklerinin mantığın eksik ve hatalı tanımlarına neden olan naif tavırlardan kurtularak ve böylece bilime temel olacak önyargısız bir mahiyete sahip olarak ortaya çıktığı ifade edilecektir.

Birinci bölümün ikinci alt başlığı bu mantık ve bilim ilişkisini transandantal bir çerçeveye oturtur. Bunun için öncelikle fenomenolojinin epistemolojik kısmını oluşturan sezgi fikrinden yola çıkar. Bu fikir dahilinde fenomenolojik terminolojinin yönelimsellik ve noesis-noema gibi kavramlarını transandantal dönüşüm bağlamındaki yeri irdeler. Sezgi fikri ile nesnellik için öznelliğin önemi gösterildikten sonra bunun saf transandantal bir fenomenolojiye dönüştüğü an birinci şahıs perspektifin radikalleştirilmesi fikri ile gösterilmeye çalışır. Bu bölümde fenomenolojinin bu radikal hamlesinin bilinci nesnel dünyanın doğal bir parçası olarak sayan doğalcı tavrı askıya aldığı gösterilir. Böylece söz konusu radikallik ve saflık için epokhe yönteminin nasıl bir rol oynadığı açığa çıkarılır. Bu bağlamda deneyim, bedenlilik, öznelerarasılık, zamansallık ve yaşam dünyası ontolojisi gibi kavramlar fenomenolojinin yalnızca betimleyici bir yöntem değil bilimin anlamını mümkün kılan ilk felsefe projesi olarak nasıl konumlandığını göstermek üzere incelenir. Bu transandantal proje kriz fikri ile nihayete ulaşır. Böylece bilimlerin krizinin Husserl'de yalnızca metodolojik ya da epistemolojik değil temelde transandantal öznelliğin göz ardı edilmesine bağlı bir anlam ve temellendirme krizi olduğu gösterilmektedir. Bu krizi aşmak üzere Husserl'in yaşam dünyası ontolojisini ortaya koyduğu ve bu sayede transandantal proje kurucu öznelliğe yönelen ontolojik bir dönüşüm gerçekleştirdiği ifade edilmektedir.

Birinci bölümün son alt başlığı kesin bilim fikrinin imkanı olarak kurucu öznellik başlığıyla fenomenolojinin tarihsel ve sistematik analizleri neticesinde varılan sonucu ifade etmektedir. Bu bölümün temel amacı fenomenolojinin kesin bilim talebinin özsorumluluk tarafından motive edilen transandantal bir tavra dayandığını açığa çıkarmaktır. Fenomenolojinin kesin bir bilim olma iddiasının dünyanın öznel göreli yapısını dışlamadan, tersine bu yapıyı koruyan bir felsefi praksis üzerine kurulu olduğu iddia edilir. Bu nedenle bu bölüm ile birlikte tezin kesin bir bilim olarak fenomenoloji fikrine yaklaşımın nihai kavramsal çerçevesi açığa çıkarılır. Ve fenomenolojinin deneysel bilimlerle kuracak ilişkinin fenomenolojinin asli anlamını hangi anlamlarıyla sürdürmesi gerektiği belirlenmiş olur. Fenomenolojinin kesin bilim fikri için özsorumluluk kavramının merkezi bir yerde durduğu gösterilerek doğal tutumun naif kabullerine karşı geliştirilen eleştirel refleksiyonun motivasyonunun da özsorumluluk tavrında temellendiği savunulmuştur.

Tezin “Fenomenolojiyi Doğallaştırma Yaklaşımları ve Doğalcılığın Fenomenolojik Sınırları” başlıklı ikinci ana bölümü fenomenolojiyi doğallaştırma yaklaşımlarını birinci bölümde inşa edilen fenomenolojinin kesin bilim fikri bağlamında incelemektedir. Bu bölümde genel olarak Husserl’in bu eleştirel mirasının çağdaş felsefede fenomenolojinin deneysel bilimlerle nasıl ilişkilendirileceği sorusunu gündeme getirmekte ve bu sorunun fenomenolojiyi doğallaştırma tartışmaları çerçevesinde yeniden ele alındığı göstermektedir. Bunun için fenomenolojiyi doğallaştırma girişimlerini tekil metodolojik öneriler olarak değil doğalcılığın belirli felsefi argümanlarının fenomenoloji alanına taşınma biçimleri olarak ele alınması gerektiğini ileri sürer. Fenomenoloji ile doğalcılık arasındaki ilişkinin yöntemsel uyum ya da karşıtlık sorununun ötesinde iki farklı felsefi konumun karşılaşması olduğu savunulmaktadır. Bu nedenle tez doğalcılığı öncelikle bir bilim anlayışı değil bir felsefi konum olarak analiz etmeyi ve bu konumun fenomenolojinin transandantal iddiasını hangi noktalarda dönüştürdüğünü ya da sınırlandırdığını açığa çıkarmayı hedeflemektedir. Çağdaş doğalcılığın klasik pozitivizmden farklı olarak tek bir kuram ya da yöntemden ibaret olmadığını bilişsel bilim, sinirbilim ve zihin felsefesi gibi disiplinlerin kesişiminde gelişen farklı argüman çizgilerini bir araya getiren dinamik bir felsefi konumlanış olduğunu ortaya koymaktadır. Bu arka plan fenomenolojiyi doğallaştırma tartışmalarının yalnızca metodolojik bir uyum meselesi değil felsefenin bilim karşısındaki konumuna ilişkin daha geniş bir problem alanı içinde anlaşılması gerektiğini temellendirmektedir.

Bölümün ikinci alt başlığı ise fenomenolojiyi doğallaştırma tartışmalarını yalnızca fenomenolojik kavramların yeniden yorumlanması düzeyinde ele almanın yeterli olamayacağını ve doğallaştırma girişimlerinin onları mümkün kılan doğalcı ontolojik ve metodolojik varsayımlar açısından analiz edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu nedenle izlenen yöntem doğallaştırma projelerini doğalcılığın temel argümanları çerçevesinde yeniden okumaya dayanır. Böylece doğallaştırma girişimlerinin hangi öncüller üzerinde yükseldiği ve fenomenolojinin transandantal iddialarıyla bu öncüller arasında nasıl bir uyum ya da gerilim bulunduğu tartışmanın teorik zemini içinde daha açık biçimde görünür hale getirilmektedir. Bu çerçevede bölüm doğalcılığın ontolojik ve metodolojik temalarının fenomenolojiyi doğallaştırma projelerinde nasıl işlev gördüğünü, bu projelerin fenomenolojik yöntemi ve kurucu öznellik anlayışını hangi varsayımlar üzerinden dönüştürdüğünü ortaya koymayı

hedeflemektedir. Bölümün sonunda doğalcılığın bu iki temel yönelimi dikkate alınarak çağdaş doğallaştırma yaklaşımlarının dayandığı argümanlar sistematik biçimde yeniden yapılandırılmaktadır. Ontolojik doğalcılığa ilişkin argümanlar "süreklilik" başlığı altında, metodolojik doğalcılığa ilişkin argümanlar ise "doğalcı temellendirme" başlığı altında ele alınmaktadır. Bu argümanlaştırma doğalcılığın kendi iç tartışmalarından hareketle fenomenolojiyi doğallaştırma projelerinin teorik öncüllerini açığa çıkarmayı ve sonraki bölümlerde yürütülecek eleştirinin kavramsal zeminini kurmayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede öncelikle ontolojik doğalcılığın önermeleri süreklilik argümanı olarak kavramsallaştırılarak doğallaştırma yaklaşımlarının fenomenoloji ile ilişkisi bu perspektiften analiz edilir. Ardından doğalcı temellendirme argümanı ile doğallaştırma yaklaşımlarının temelinde bulunan metodolojik doğalcılığın temel önermeleri açığa çıkarılır.

Üçüncü alt başlık ise doğalcılığın argümanları temelinde analiz edilen doğallaştırma yaklaşımlarının, gerilimi yalnızca uygulama düzeyinde üretmediğini ontolojik ve metodolojik doğalcılığın birlikte işlediği bir çerçevede fenomenolojik tavrın kurucu zemini üzerinde etkide bulunduğunu göstermeye çalışır. Bu çerçevede bölüm söz konusu analizler neticesinde bir sonuca ulaşır. Fenomenolojiyi doğallaştırma yaklaşımlarının dayandıkları doğalcı argümanlar nedeniyle kökensel bir yanılsama içerdiği ve bu yanılsamanın kaçınılmaz olarak döngüselliğe yol açtığını ileri sürer. Bu döngüsellik doğallaştırma projelerinin yalnızca fenomenolojiyi dönüştürmekle kalmayıp aynı zamanda kendi felsefi meşruiyet zeminlerini de istikrarsızlaştırdığını göstermektedir.

İkinci bölümün son alt başlığı ise buraya kadar yapılan tartışmalara sonuç mahiyetinde iki temel fikri ön plana çıkarır. İlk olarak fenomenolojinin deneysel bilimlerle ilişki kurabilmesi için doğalcılığı benimsemesi fikrinin doğalcılığın içinde bulunduğu kendi krizleri dolayısıyla hatalı ve eksik bir fikir olduğu ileri sürülür. Bu iddia doğalcılığın çağdaş görüşleri dikkate alınarak bu görüşlerde bulunan doğalcılık eleştirileri ile temellendirilir. Bu çerçevede fenomenoloji ve doğallaştırma yaklaşımları arasındaki tartışmanın ağırlık merkezinin değiştiği savunulur. Buna göre artık mesele fenomenolojinin doğallaştırılıp doğallaştırılamayacağından ziyade kendi iç gerilimlerini çözemeyen bir düşünme biçiminin fenomenolojiyi dönüştürme talebinin ne ölçüde meşru olduğudur. İkinci fikir de fenomenolojinin doğallaştırılmasının özsorumluluğun sürekli etkin olduğu transandantal tavırla bağdaşmayan yapısal bir gerilim içerdiğidir. Bu iddia

özsorumluluk tavrının Husserl tarafından Sokrates'e kadar geri götürülen felsefi bir praksise dayandırılması suretiyle temellendirilmektedir. Bunun için Husserl'in kesin bilim fikrini klasik anlamda bir ilk felsefe anlayışıyla ilişkilendirmesi ve bu anlayışı Sokrates'in naif yaşama karşı geliştirdiği pratik muhalefet ve Platon'un özsel sezgiye dayalı bilim idealinde temellendirmesi ayrıntılandırılmaktadır. Böylece kesin bilim talebinin, öznenin her adımda kendi iddialarının gerekçesini üstlendiği etik bir praksisle iç içe olduğu açığa çıkarılmaktadır. Husserl'in bilim anlayışında nesnelliğin öznenin praksisinden bağımsız bir statüye sahip olamayacağı vurgulanarak doğalcılığın nesnellik iddiası altında gizlenen varsayımlarının sorgulanmamış kabuller olduğu ileri sürülmektedir. Bu nedenle fenomenoloji ile deneysel bilimler arasındaki muhtemel bir ilişkinin neden özsorumluluğu temel alması gerektiğine dair antik fikri Husserl'in kesin bir bilim olarak fenomenoloji fikrinin merkezine nasıl geçtiği gösterilmeye çalışılmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM
KESİN BİR BİLİM OLARAK FENOMENOLOJİ

1.1. Mantık ve Bilim

Husserl *LU'*ya tarih boyunca süregelen bir mantık tanımı çabasına değinerek giriş yapar. İlk ifadesinde tanımın niteliğine dair bir yargıda bulunmadan ortak bir tanımın yapılamadığını dile getirmiş olsa da bu çabanın negatif bir sıfatı haiz olması onun hareket noktası olacaktır. Bu hareket kitabın tüm araştırmalarının motivasyon kaynağıdır. Nitekim Husserl felsefe tarihindeki tartışmalı birçok konunun çözüme kavuşamamasının temelinde mantığa dair hatalı kavrayışların bulunduğunu düşünür. Bilim, bilgi, hakikat, olgu vb. kavramların doğru analizleri mantığın doğru analizleri ile elde edilebilecektir. Bu bağlamda *LU*'nun girişinde karşılaşılan mantık tanımı sorunu Husserl'in daha sonra kesin bir bilim olarak fenomenoloji fikrinde sistematik biçimde geliştireceği bilim anlayışının ilk problem alanını oluşturmaktadır. Mantığa dair bu tanımsal belirsizlik yalnızca teknik bir inceleme olarak kalmayıp bilimin ve felsefenin evrensel geçerlilik iddiasını temellendirmeyi imkansız kılan yapısal bir eksiklik fikrine doğru genişletilir. Dolayısıyla *LU*'da mantık üzerine başlatılan bu eleştirel sorgulama fenomenolojinin ilerleyen aşamalarda üstleneceği bilimlerin bilimi olma iddiasının zorunlu başlangıç noktasıdır. Bu çerçevede Husserl günümüze kadar birçok mantık çalışmasında bu niyetin korunmuş olması ve mantığa dair kapsayıcı bir tanım yapma çabalarına rağmen bugün bile mantığın tanımı ve onun temel öğretilerinin içeriği konusunda tam bir anlaşmadan çok uzak olduğumuzu ifade eder.[9] Peki neden böyle bir tanım önemli? Böyle bir tanıma uzak olmak neye neden olmaktadır?

Husserl'e göre mantığın gerçek anlamını belirlemek yapılacak işin ilk adımıdır. Çünkü eksik tanımlar yapılacak çalışmayı daha en başından hataya sürükleyecektir. Bu durum araştırmacıyı yanlış sonuçlara götürerek felsefi problemler arasında da çatışmalar ve anlaşmazlıklar meydana getirecektir. Söz konusu anlaşmazlıklar tam da ideal bir mantığın önüne geçmek isteyeceği nedenleri tetikleyen anlaşmazlıklardır. Bu istenmeyen unsurlar şahsi inançlarla inşa edilen ve evrensel bir yasa açığa çıkarmaya engel olan

[9] Husserl, *Investigations I*, s.11.

kanaatlerdir. Şu durumda eksik ve hatalı mantık tanımlarının nihayetinde tam da açığa çıkarması beklenen evrensel yasa ve ilkelerin önündeki en büyük engel olduğu Husserl tarafından tespit edilmektedir. Bununla birlikte mantığın temel kavramları göreceli bir konuma düşeceği için felsefi anlaşmazlıkların da temel nedeni olacaktır. Söz konusu bu anlaşmazlıklarla dolu olan felsefe tarihinin evrensel ilke ve yasalarla işleyebilecek bir hale yeniden gelmesi gerçek anlamda bir mantık tanımına duyulan ihtiyacı doğurmaktadır. Husserl'in bu düşünsel keşfi fenomenolojiye ilk görevi yükleyen keşiftir: Kişisel kanaatleri evrensel ilke ve yasalardan ayırmaya izin vermeyen bu durumu aşmak ve temel sorunlara geri dönmek her zaman yeniden ele alınması gereken bir görevdir.[10] Bu görev, yani mantığın doğru tanımına yönelik istek, bilime dair görüşler arasındaki ayrılıkların da çözümü için önemli noktada durmaktadır. Bilim kelimesinin birçok düşünür için farklı anlamlar ifade etmesinde ve pratikte farklı işlevler kazanmasında düşünürlerin mantığa dair tanımları belirleyici bir noktadadır. O halde doğru bir mantık tanımı arayışı gerçek anlamıyla bir bilim anlayışı için dikkate alınması gereken bir ihtiyaçtır. Bununla birlikte böyle bir tanımdan uzak olmak felsefenin talep edilen anlamıyla bilim kavramından mahrum olmak anlamına gelecektir.

*LU'*nun girişinde Husserl'in mantığa dair görüş ve analizlerinin doğru bir mantık araştırmasına yönelik olduğu kadar felsefenin bilime sınır çizme çabası ile ilişkili olduğu söylenebilir. Dahası gerçek anlamıyla bir bilimin yapılabilmesi için doğru mantık araştırmasına yönelik olduğu da söylenebilir. Ancak ifade edilen sınır çizme çabasının Husserl için bilimin alanına dair bir kısıtlama olmadığını vurgulamak gerekmektedir.[11]

> Bir bilimin amaçlarına ilişkin kavrayış, onun tanımında ifadesini bulur. Doğal olarak, bir disiplin üzerinde başarılı bir çalışmanın, alanının önceden kavramsal olarak sınırlandırılmasını gerektirdiğini düşünmüyoruz. Bir bilimin tanımları, o bilimin gelişim aşamalarını yansıtır; bir bilimin nesnelerinin kavramsal karakterine, alanının sınırlarına ve yerine ilişkin bilgi, bilimi takip eder ve onunla birlikte ilerler.[12]

[10] Husserl, *Investigations I,* s.12.
[11] Husserl, *Investigations I,* s.12.
[12] Husserl, *Investigations I,* s.12.

Bu haliyle *LU*'nun mantık ve bilim görüşlerinde tanım problemiyle başladığı artık ileri sürülebilmektedir. Araştırmalarının devamında kesin bilgi için analizlere başlamadan önce söz konusu tanıma dair bu eksiklik vurgusu doğru anlamda mantık ve bilim yapmanın önündeki ilk engeldir. Bununla bağlantılı olarak da söz konusu engel gerçek anlamıyla bilimsel idealin önündeki bir engeldir. Böylece yeni bir felsefe biçiminin girişini yapan Husserl öncelikle bir sorun tespitinde bulunmaktadır. Devamında bu tespiti betimlemeye çalışmaktadır. Bu betimlemeyi kendi döneminde mantık ve bilime dair hatalı ve eksik kavrayışların ortaya çıkmasına neden olduğu psikolojizm olarak kavramsallaştırmaktadır. Ona göre çağdaş mantık psikoloji temelli mantıktır. Bilişsel süreçlere dair ampirik yaklaşımları ideal bilimin ilkelerini gerçek anlamıyla bir ilke olmaktan alıkoymaktadır. Bu nedenle "teorik ilkelerin yanlış yorumlanması ve bunun sonucunda alanların karıştırılması yoluyla, mantıksal bilgideki ilerleme ciddi biçimde engellenmiştir."[13] Buraya kadar prolegomenanın girişi için hazırlanan bu giriş söz konusu bölümün konu, problem, amaç ve yöntem kısımlarını açığa çıkarmaya çalışmıştır. Kısaca tekrar edilecek olursa *LU* mantık ve bilim kavramlarının birbirleri ile ilişkisini ve tanımlarını kendisine konu edinmektedir. Düşünmenin nesnesi kılınan bu konuya dair problemler ise tanımlardaki eksiklik ve hatalar ve bunların neden olduğu felsefi çıkmazlardır. Bu haliyle Husserl'in belirlediği konu ve ona dair problemlerin yeni felsefe için açığa çıkardığı hedef de bu sorunlara neden olan yanlışlıkları aşmak üzere ilkelere ve sorunların kaynaklarına geri dönmektir. Son olarak da ideal bilimlerin ilke ve yasalarına dair bu hatalı durumların ortaya çıkmasına neden olan çağdaş görüşlerden psikolojizmin aşılması niyetin gerçekleştirilmesi için hedefe giden yol olarak belirlenmiştir.

Buraya kadarki tespitler prolegomenanın sistematik bir inşasını hedeflemiştir. Bu çerçevede *LU*'nun prolegomenasında yürütülen mantık eleştirisi Husserl'in kesin bir bilim olarak fenomenoloji fikrinin önkoşullarını açığa çıkaran kurucu bir işlev üstlenmektedir. Mantığın psikolojist yorumlardan arındırılması yönündeki bu çaba bilimin geçerliliğini doğal açıklamalara değil ideal ve a priori yapılara dayandırma gereğini temellendirir. Böylece *LU* fenomenolojinin ilerleyen aşamalarda üstleneceği transandantal görevin ilk sistematik ifadesi olarak anlaşılabilir. Bu anlamda burada ortaya konulan mantık ve bilim ilişkisine dair analizler fenomenolojinin yalnızca bir yöntem

[13] Husserl, *Investigations I,* s.13.

olmadığını aynı zamanda kesinlik iddiası taşıyan bir ilk felsefe olarak konumlandırılması gerektiğini de gerekçelendirmektedir. Bu doğrultuda Husserl'in yukarıda bahsedilen unsurlarını daha anlaşılır kılmak için bazı temel açıklamalara ihtiyaç duyulmaktadır. Başka bir deyişle tüm bu süreç bazı felsefi kavramların fenomenolojik analizine ihtiyaç duyacaktır. Bu çerçevede yeni düşünme biçimine kapı aralayacak öncelikli tartışmalar bu kavramlara dair bazı kavrayışlar çerçevesinde gerçekleşmektedir.

1.1.1. Temellendirme ve Önvarsayımsızlık

Husserl için mantığa dair araştırmalar ilke ve yasaların evrenselliğini sağlayacak temel bir zemine dair araştırmalardır. Yeni felsefe biçimi talebiyle çıktığı yolda mantığın bu formülasyonu bir bakıma disiplinlere temel olacak bir zemin arayışıdır. Böyle bir arayış felsefe tarihinin birçok döneminde kendisini göstermektedir. Husserl kendi döneminde de disiplinlere temel olma rolünü psikolojinin üstlendiğini ifade eder. Bu nedenle kendi arayışı çerçevesinde mantığın bu anlamda psikolojik bir temelden arınması gerektiğini savunur. Psikolojik olanın devre dışı kalmasının neticesinde ancak bir temel elde edilebileceğini düşünür. Bu temel kavramı Husserl'e dair felsefi çalışmalarda iki bakımından ele alınmıştır. Bir yandan klasik, tüm alanlara dair bir temelci olduğu fikrini savunanlar bir yandan da söz konusu kavramı felsefi analizlerinin yalnızca bir yöntemi olarak görenler. Bunlarla birlikte ikinci görüş beraberinde, Husserl'in temelci olmadığını savunanları da içinde barındırmaktadır. Neticede Husserl'in temelci olup olmaması ile ilgili tartışmaların verdiği cevaplardan ziyade bu tartışmaların konuyu ele alış biçimi bizi burada daha çok ilgilendirmektedir. Bir yandan Follesdal Husserl'in temelci filozof olduğu görüşünü evrensel olarak kabul görmüş bir görüş olarak adlandırmaktadır.[14] Bir yandan da önemli fenomenologlar (Zahavi ve Drummond) temelci yoruma meydan okumaktadırlar. Husserl'in bir temelci olduğu hatta bütün fenomenolojisinin tek amacının mutlak temel arayışı olarak görülebileceğini en güçlü şekilde savunan isim Elisabeth Ströker'dir. Ona göre Husserl Aritmetik Felsefesinden ölümünün ardından kalan el

[14] Follesdal. Dagfinn. "Husserl on Evidence and Justification", Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition, ed. Robert Sokolowski, Washington D.c.: The Catholic University of America Press, 1988, 115.

yazmalarına kadar bu amacı gerçekleştirmek için çalışmıştır.[15] *LU*'da analize konu olan birçok kavramın ya temel sağlama ya da gerçek anlamı için temellendirilmiş olma fikriyle birlikte ele alındığını görmek mümkündür. Araştırma sürecinde bilgi, varlık, bilinç gibi kavramların anlamlarını açığa çıkarmak için bu kavramların kökensel açıklaması Husserl için temellendirilmiş bir açıklama olarak görülebilir. Dahası böyle ilerleyen bir araştırma sürecinin kendisinin de gerçek anlamıyla bir mantık anlayışının inşası ile birlikte diğer disiplinlere temel olacak bir süreç olarak kabul edilebilir. Nitekim Ströker de temel sorununu yalnızca ideal nesnelliklerin matematiksel ve mantıksal bilgisiyle sınırlı olmadığı tüm bilimlerin bilgisine olduğu kadar gündelik bilgiye de atıfta bulunması gerektiği şeklinde genişletmektedir.[16] Husserl'in mantığa dair çalışmaları bu bağlamda temelci bir felsefi sistemin başlangıcı olarak da yorumlanmaktadır. Buna benzer şekilde hem erken dönem hem de geç dönem Husserlci mantık anlayışıyla ilgilenen Richard Tieszen için de Husserl *LU*'nun ilk baskısının ardından mantığın felsefi bir temelini sağlamak amacıyla fenomenolojik bir incelemesini yaptığını ifade etmektedir.[17] Bölümün ilerleyen kısımlarında da değinileceği gibi Husserl'in transandantal dönüşümü olarak adlandırılabilecek tavır değişikliğinin ardından yazdığı mantık eserlerinin bu tavır çerçevesinde yine temellendirme çabasındaki bir mantık arayışı olduğu bu bağlamda desteklenebilir.

Şu halde buraya kadar Husserl'in temelci bir tavır takındığı görüşünün savunulabilecek önemli bir fikir olarak karşımızda durduğunu söyleyebiliriz. Bu fikrin önemini açığa çıkarmak nedenlerini daha belirgin hale getirecektir. İlk haliyle temelcilik Husserl'in mantığa dair araştırmalarının girişinde bahsettiği tanım problemiyle ilişkilendirilebilir. Buna göre felsefe tarihinde çatışmalara neden olan şey mantığa dair eksik ve hatalı tanımlamalarımıza dayanmaktaydı. Bu yanlışlık ilke ve yasaları açık bir şekilde sunamayan mantık anlayışı dolayısıyladır. O halde üzerinde tam bir anlaşma sağlayamadığımız mantık aynı zamanda temel olma vasfını sağlayamayan bir mantıktır. Eğer bunun aksini yani kendisinden beklediğimiz şeyi sağlayacak ise bu ancak mantığın

---

[15]Elisabeth Ströker, "Phenomenology as First Philosophy: Reflections on Husserl". *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition*. ed. Robert Sokolowski. Washington, D.C., The Catholic University Press, 1988, 249.

[16] Ströker, "First Philosophy", s, 255.

[17]Richard Tieszen, "Logic". *The Routledge Companion to* Phenomenology. ed. Sebastian Luft ve Soren Overgaard. London: Routledge, 2012, 440.

temellendirmesi olacaktır. Bu nedenle Husserl için temel arayışının felsefe, bilim ve kesin bilgi için elzem bir yerde durduğunu düşünüyoruz.

Temel kavramının önemli olduğu bir diğer husus pozitif bilimlerle ilişkisi bağlamında ele alınabilir. Mevcut hakim bilim anlayışın anladığı şekliyle temellendirme görevi pozitif bilimlere ait bir görevdir. Bu bağlamda Husserl'in temelciliğe dair görüşleri mantığın ampirik bir çerçeve içerisinde gerçek anlamıyla anlaşılamayacağına yapılan bir vurgu olarak da yorumlanabilir. Bir bütün olarak felsefi bilginin aydınlatılması onun ideal ile gerçek olan arasındaki ayrımın belirginleşmesini talep eder. Gerçek anlamıyla bilim ve bilgiye uygun olan ideal alanlar iken pozitif bilimler bunu gerçek olana indirgeyen bir yöntemi benimsemiştir. Bu nedenle Husserl bilim ve bilgi kavramını doğa biliminin bu yöntemleri ile sınırlandırmak istemez. Buna bağlı olarak Ströker de Husserl'in pozitif bilimlerin temel kavramının ilişkisel bir karaktere sahip olduğunu düşündüğünü söyleyerek bilimin nihai temeli için fenomenolojik bir araştırma yaptığını savunur.[18] Benzer şekilde Shaun Gallagher Husserl'in doğa bilimi ile olan tartışmasının nedenini onu reddetmek değil onun epistemolojik temellerine dair bir endişe olarak yorumlamaktadır. Ona göre Husserl bilimin ve doğa yasalarına ilişkin bilgimizin sağlam temellere dayandığından emin olmak istiyordu.[19] Dolayısıyla Husserl'in temele dair vurgulu felsefesi pozitif bilimlerin kendi hakimiyetinde tuttuğu bilim kavramını gerçek anlamına geri döndürmeyi hedeflemektedir. O halde *LU* ile başlayan fenomenolojik hareket ilk anlamıyla temelci bir felsefe olmayı arzulamaktadır. Fakat söz konusu iddianın daha iyi anlaşılması için bu temel kavramının analizine ihtiyaç duyulmaktadır. Fenomenolojiye temelci olma sıfatını yüklemek onu klasik bir kartezyen tavra geri döndürmek midir? Fenomenolojinin temelcilik talebi halihazırda doğa bilimlerinin işlevlerinden ne anlamda farklılaşacaktır? Eğer fenomenoloji yeni bir temelci görüşü savunuyorsa Felsefe tarihinin temelci fikirlerinden farklı olarak ne ileri sürmektedir?

Husserl'in fenomenolojiyi bütün bilimlere temel olabilecek bir kesin bilim olarak ilan etmesine ve mantık düşüncelerinde saf ve ideal olanın olanaklılığına ilişkin araştırmalar gerçekleştirmesine rağmen onun temelci oluşuna da bazı eleştiriler

[18]Elisabeth Ströker, "Edmund Husserl's Phenomenology as Foundation of Natural Science", *The Later Husser and The Idea of Phenomenology*, ed. Anna-Teresa Tymieniecka, Dordrecht: D.Reidel Pupblishing Company, 1972, 247.
[19]Shaun Gallagher, *Phenomenology*, New York: Palgrave Macmillan, 2012, s.25.

getirilmiştir. Yukarıdaki sorular temelci bir Husserl'i tartışma konusu yapmış ve onun temelci olmadığını ya da bunun yalnızca yöntemsel bir tavır olduğunu savunan görüşler de olmuştur. Mohanty temel kavramını parçalı bir şekilde ele alarak bunu tartışmaya açar. Bu bağlamda Husserl'in mantıksal ve ontolojik bir temelcilik yapamayacağını temelci tavrının kendisinin epistemolojik bir tavra dayanabileceğini ifade eder.[20] Benzer şekilde Lee Hardy bütüncül bir temelciliğin Husserl için doğru olmayacağını düşünür. Ona göre Husserl'in bilim düşüncesi fenomenolojiyi güçlü bir temel arayışı içindeki felsefe gibi gösterse de fenomenolojinin nihai hedefi o olmamıştır. Husserl'in geç dönem fikirlerini dikkate alan Hardy deneyim, öz, ideallik gibi kavramların zamansallık çerçevesinde yeniden düşünülmesini bütüncül bir temelciliğin olgun fenomenoloji için savunulamayacağını düşünür. Son kertede Husserl için bir temelcilikten bahsedilecekse bu tözsel olmaktan ziyade işlevseldir.[21] Hardy'nin bu tespiti Husserl'in düşüncesinde genetik fenomenoloji olarak adlandırılacak bir dönemi dikkate almaktadır. Bir noktada haklılık payı taşıyor olsa da çalışmanın savunduğu görüşe çok uzak değildir. Hardy'nin bu tözsel ve işlevsel olmak üzere yaptığı ayrım epistemolojik temelciliğe dair eleştirilerin yoğunlaştığı bir dönemde ortaya çıkan ayrımdır. Bize göre buraya kadar *LU*'nun yapmak istediği şey öncelikle zaten işlevseldir. Bu araştırmalar da aşağıda değinileceği gibi bilim, mantık ve bilgi kavramlarına dair yapılan tanımlar ve temel kavramı ile kurulan ilişki onun işlevselliğinden soyutlanamamaktadır. Bu çerçevede *LU*'nun bize çerçevesini sunduğu mantık ve bilim öncelikle işlevsel anlamıyla temelcidir. Bununla birlikte bu ayrıma uygun bir görüş sürdürmek gerekirse de aynı zaman da tam da işlevsel olması dolayısıyla tözsel bir temelciliktir. Nitekim henüz ilk kısımlarda fenomenolojiye biçilen ilk görev olarak vurgulanan kişisel kanaatleri bir kenara bırakarak temel sorunlara geri dönmenin her zaman yeniden ele alınması gereken bir görev olduğu bize göre bu düşüncenin bir vurgusudur. Neticede temel kavramı üzerinden disipliner ayrımlar da yapılsa kategorik ayrımlar da yapılsa strökerci bir ifadeyle, bunun fenomenoloji için bir hedef olmaktan uzaklaştırılamayacağı savunuyoruz. Philipp Berghofer bu tartışmalara ılımlı temelcilik kavramını katmıştır. Ona göre Husserl tüm gerekçelendirilmiş

[20]Jitendra Nath Mohanty, *The Philosophy of Edmund Husserl*, New Haven&London: Yale University Press, 2008, s.177.
[21] Lee Hardy, *Nature's Suite Husserl's Phenomenological Philosophy of the Physical Sciences*, Ohio: Ohio University Press, 2013, s.39

kanaatlerin yanılmaz başka kanaatlere dayanması gerektiğini savunmaz. Önemli olan bir tür temellendirme faaliyetinin gerçekleştiriliyor olmasıdır. Temellendiren ilkelerin değişebilmesine kapı her zaman açıktır. Bu nedenle mutlak değil ılımlıdır.[22] Bize göre de Husserl'in temelcilik eleştirisine dair eleştiriler onun nihai gerekçelendirmeleri savunamayacağından hareket eder. Ancak sorun Husserl'in mutlak hakikatlerin olduğunu söylemesi değil bir edim türü olarak temellendirmenin bilimsel faaliyetin parçası olduğudur. Buradaki yazar da buna benzer şekilde bu durumu ılımlı temelcilik olarak adlandırır. Fakat isim ne olursa olsun. Husserl temelciliği fenomenolojik bir tema haline getirmeyi başarmıştır.

Son olarak temelci bir felsefi anlayışı beraberinde önceden kabul edilmiş hiçbir görüşün içkin olmadığı saflığı varsayar. Nitekim *LU* idealliğin keşfinin önündeki engelin ampirik varsayımlar olduğu kanaatindedir. Dolayısıyla gerçek anlamıyla bir mantık temelci olduğu kadar saf olmak anlamında önvarsayımsız olmak durumundadır. Erken bir ifadeyle önvarsayımsızlık fenomenolojinin en temel ilkelerinden biridir.[23] Nitekim Husserl'e göre deneysel bilimlerin güçlü işlevselciliğine rağmen kendini temellendirememesi rasyonel bir kusurdur. Bunun nedenlerinden biri de tüm kavramlarının ve önermelerinin işlevinin tam olarak anlaşılır olmaması ve tüm önvarsayımlarının tam olarak analiz edilememiş olmasıdır.[24] O halde temelci bir felsefi düşünce öncelikli olarak kendi kavramlarını, önermelerini, dayandığı ilke ve yasalarını analiz etmeli ve bu suretle önvarsayımsız bir durumu elde etmelidir. Peki gerçekten bir felsefi düşünce tam anlamıyla önvarsayımsız olabilir mi? Bütün kavram ve önermelerini ne metafizik ne epistemolojik ne de ontolojik vs. bir boyut olmadan kökensel olarak analiz edebilir mi? Bu sorular fenomenolojinin önvarsayımsızlık iddiasına yönelik literatür sorularıdır. Ancak bu konuda kastedilen şeyin boş ve yüklemi olmayan kavram ve önermeler olmadığı vurgulanmalıdır. Husserl'in de ifade ettiği gibi önvarsayımsızlık bir anlamda tam olarak analiz etmek olduğu ileri sürülebilir. Benzer şekilde bu tartışmalarda Ströker söz konusu durumun tam bir boşaltma değil temalaştırma olduğunu düşünür. Ona göre önvarsayımsız bir felsefe önvarsayımın kendisinin nasıl

[22] Philipp Berghofer, "Why Husserl is a Moderate Foundationalist", *Husserl Studies* 34 (2018): 8.
[23] Burt Hopkins, *The Philosophy of Husserl*, London: Routledge, 2011, s.6.
[24] Husserl, *Investigations I*, s.16.

temalaştırılacağı sorununa karşılık gelmektedir.[25] O halde bu işlevsellik fenomenolojinin onu önvarsayımsız kılan teorik tarafını oluşturur.

1.1.2. Bilim Düşüncesi ve Bilgi Eleştirisi

LU'ya göre mantıktaki bahsedilen sorunlar bilimsel ilerlemeyi de engelleyen bir durum olmuştur. Yeni felsefe ise gerçek anlamıyla bilimsel felsefeyi inşa etmelidir. Bu çerçevede mantığa dair tartışmalar bilimsel bilgiye dair eleştirel bir araştırma ihtiyacını da doğurmaktadır. Bu eleştirel yaklaşım öncelikle pozitif bilimlerin anlayışını hedef almaktadır. Nitekim temelci olma niyetindeki bir felsefe temelci olmayı başaramayan bir bilimin yöntemleri ile yoluna devam edemez. Husserl'e göre günümüz bilimleri işlevsel bakımdan kendi gücünü arttırsa da teorik olarak kendisini temellendirememektedir. Bu bilimlerin hakimiyeti nedeniyle tüm disiplinlere temel olmayı isterken içeride rasyonel olarak kusurlu bir sistem meydana getirir. Hatta Husserl için bugün en yüksek kesinlik iddiasında bulunan matematik ve fizik dahi bu kusurları barındırmaktadır.[26] Şu durumda bu kusurlar bilimler içerisinde teorik bir tatminsizlik meydana getirmekte ve bu tatminsizlik bir bilim teorisi (*Wissenschaftslehre*) ihtiyacını doğurmaktadır. Bu ihtiyaç bilimlerin pratikteki işlerliğinin dayandığı birtakım önvarsayımların inceleme konusu edildiği ve bu pratiğe gerçek evrensel ilkelerin kazandırılacağı bilimin ihtiyacıdır. Bu önvarsayımlar ve metafizik kalıntılar bugün bir takım epistemolojik araçlar olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle Husserl'in bilim teorisi için ilk eleştirisi bilgi eleştirisidir. Nitekim bilime dair açıklamalarında onun ilk anlamıyla bilgi ile ilişkili bir kavram olduğunu ifade eder.[27] Ancak Husserl klasik bir epistemolojik tartışma gerçekleştirmez. Bilginin neliğinden ziyade olanaklılık koşulu ile ilgilenir. Bu nedenle araştırmasını klasik bir idealizm realizm tartışması içerisinde yürütmeyi tercih etmez.[28]

Husserl'e göre bilim düşüncesi önyargısız olmak ve ideal nesnelerin keşfi ve bunların betimlenmesi açısından çok önemli iki niteliği vardır.[29] Bu nitelikleri karşılayan

[25] Ströker, "First Philosophy", s.255-256.
[26] Husserl, *Investigations I,* s.16.
[27] Husserl, *Investigations I,* s.16.
[28] Dan Zahavi, *Husserl'in Fenomenolojisi* çev. Seçim Bayazit, İstanbul: Say Yayınları, 2018, s.22.
[29] Jeff Kochan ve Hans Bernhard Schmid, "Philosophy of Science", *The Routledge Companion to* Phenomenology, ed. Sebastian Luft ve Soren Overgaard, London: Routledge, 2012, 462.

bir bilim anlayışı için o, bilginin fenomenolojik olarak analiz edilmesini öncelikli talep olarak ortaya koyar. Bu nedenle rasyonel kusurlara neden olan pozitif bilimin mutlak bir temele sahip olmaması dolayısıyla güvenilir bilgi türü olmadığını düşünür. O halde fenomenolojiyi bu bilim anlayışından ayıracak bir bilgi teorisine geçmek gerekmektedir. Ona göre bilgi onaylama veya reddetme gibi yargı eylemleri çerçevesinde nesnenin duruma dair bir ilişkisidir. Ancak onun varlığı veya yokluğu ile ilgilenmez. Söz konusu olan bilen tarafın nesnesine dair olasılıksal yargısıdır gibi gözükmektedir. Bu olasılık yükseldikçe kesinliğe yaklaşılır. Bu tavır bir anlamıyla Husserl'in bilginin öznel boyutuyla ilişkisinin ilk ifadesidir. İleride bahsedeceği gibi nesnelleştirilmiş tüm bilgi böyle bir kesinlikten mahrum kalacaktır. O bu anlamıyla bilimde sınır çizmek için öncelikle bilgide bir sınır çizmektedir. Bu sınır çerçevesinde kesinliğe dair adımı içsel bir yolculuk olarak başlatacaktır. Nitekim şöyle ifade edecektir: "Doğruluğun en mükemmel işareti içsel kanıttır; bizzat gerçeğin doğrudan bir iması sayılır."[30] İçsel kanıt ile ilişkilendirilen bilginin ilerlemesi de içsel kanıtın genişlemesi ile ilişkilendirilir. Dolayısıyla öznel bir ilişkiye dayandırılan bilgi öznenin kendini geliştirme ve olasılığı arttırma faaliyeti ile ilişkilendirilerek dinamik bir zemin kazanmaktadır. Bu anlamıyla içsel kanıt her yargı fiilinin bir durumun ne olduğu ve ne olmadığı arasındaki farkı geliştirmeye muktedirdir ve dahası geliştirdikçe kesinleşmektedir. Kendi deyimiyle kelimenin en dar anlamıyla bilgi belirli bir durumun var olup olmadığının içsel olarak açık olmasıdır. Buraya kadar Husserl yalnızca bilgiye dair açıklamalar yaptığının farkındadır. Bu açıklamalar ancak bilim kavramına bağlanmasıyla değer kazanacaktır. O halde bir ilişkinin de kurulması gerekir. Buna göre bilgi her ne kadar içsel bir kanıt ile ilişkilendiriliyor olsa da bu ilişki yargının ilkesiz eylemini ifade etmez. Ayrıca başlangıçta bilime duyulan ihtiyaç çerçevesinde ifade ettiği teorik eksiklik ve sistematik tutarsızlıklara hala daha cevap verilmemiştir. O halde bu iki mesele birbiriyle ilişkilendirilmelidir.

> Teorik anlamda sistematik tutarlılık, yani kişinin bilgisi için temeller bulması ve bu tür temellendirmelerin sırasını uygun şekilde bir araya getirip düzenlemesi anlamına gelir. Bu nedenle bilimin özü, temel bağlantıların birliğini içerir: yalnızca izole edilmiş bilgi parçaları değil, aynı zamanda bunların temellendirilmiş doğrulamaları ve bunlarla birlikte,

[30] Husserl, *Investigations I,* s.18.

> teoriler olarak adlandırdığımız bu tür doğrulamaların daha yüksek düzeyde iç içe geçmesi, sistematik birliğe ulaşmalıdır.[31]

Böylece anlaşılmaktadır ki içsel kanıt psikolojik bir imada bulunmamaktadır. Moran'a göre de Husserl'in içsel kanıt düşüncesi psikolojik bir duygu ya da gizemli, irrasyonel bir önsezi olmaktan ziyade hakikatin kendisinin dolaysız imasıdır.[32] Nitekim bu kavram bir tür sistematik tutarlılık ile ilişkilendirilmektedir. Öyle ki ifade ettiği gibi eğer bilgi yalıtılmış parçalardan ibaret olmayıp temellendirilmiş doğrular ise söz konusu temellendirmeyi sağlan ilkeler bütünü olan yüksek birliğe ihtiyaç vardır. Husserl'in hedeflediği bilim ideası tam anlamıyla bu sistematik birlikteliğe işaret etmektedir. Fenomenolojik olarak ifade edilen bu yüksek birlik pozitif bilimlerin sahip olmadığı temellendirmenin imkanını sağlar. Bilgide temellendirilmiş doğrulamalara ihtiyacımız olması yalnızca bilimleri mümkün ve gerekli kılmakla kalmaz aynı zamanda bunlarla birlikte bir bilim teorisini, bir mantığı da sağlar.[33] Bu nedenle bilgi teorisi eksiksiz bir bilim teorisi için vazgeçilmez bir tamamlayıcıdır.[34]

Bilim teorisi bilimsel bilginin temellendirilmiş bilgi olma ihtiyacını karşılayan bir sistematik birlik olarak karşımıza çıkar. Bu durumda artık bilimsel bilgi belirli bir durumun belirli yasalar ve öncül koşullardan nasıl çıktığın görme meselesidir.[35] Söz konusu yasalar ideal yasalar olması dolayısıyla aklın düzenine göre belirlenir. Bu yasal düzenin ara bağlantı biçimleri de tümdengelimsel düzen sergilerler. Ancak Husserl'in bilgi işlemleri ve yasalar arasında çizgi çektiği de görülmektedir. Biçimsel düzenlilikler adını verdiği ve bilginin tabi olduğu kanunlar ona göre üst düzey bir mantık alanını ifade etmektedir. Bu ayrım Husserl'in tam da bilim teorisine imkan açtığı alanı oluşturur. Kendi ifadesiyle "bir bilim teorisini mümkün kılan da biçimin bilgi alanından geniş ölçüde bağımsız olmasıdır."[36] Bu ayrım bir bilim teorisinin oluşumuna iki açıdan fayda sağlamaktadır. İlki bu ayrımın olmaması durumunda sistematik ve bütüncül bir bilim için gerekli olan tümel mantık anlayışından bahsedilemezdi. Çünkü Husserl'e göre bilimlerde

---

[31] Husserl, *Investigations I,* s.18.
[32]Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology*, London: Routledge, 2000, s.95.
[33] Husserl, *Investigations I,* s.19.
[34]Denis Fisette, "Husserl's Programme of a Wissenschaftlehre in the Logical Investigations", *Husserl's Logical Investigations Reconsidered*, ed. Denis Fisette, Dordrecht: Springer, 2003, 44.
[35] Hardy, *Nature's Suite,* s.17.
[36] Husserl, *Investigations I,* s.22.

sistematik ve bütünsel yapı her bilimsel pratiğin ayrı ayrı mantığa dayanmasına değil onlara bu yapıyı kazandıracak temelci bir düzen ile sağlanır. İkinci olarak da farklı bilimlerin kendi yöntem ve araştırma nesnelerine uygun daha spesifik bir mantığın geçerliliği de bu genel mantığa dayanacağından kesinliği ve doğruluğu güvence altına alınır. Nihayetinde bilgi parçaları ve onun tabi olduğu biçimsel düzenlilikler arasındaki ayrım bir anlamıyla bilgiye dair mantıksal yaklaşımı şekillendirmektedir.

Yukarıda ifade edildiği gibi Husserl için bilim fikri ilk anlamıyla bütünlüklü bir birliği ifade eder. Bu durum ona bilim olma vasfını kazandıran gerekçelendirme ve doğruluk için temel şartı oluşturmaktadır. Bu şart şüphesiz bilime bir amaçsallık kazandırır. Bu doğrultuda bilimin "doğrulayıcı karşılıklı bağlantının ve geçerliliği sağlayan argümanlarını belirli bir birliğini gerektiren ve tüm bilimlerin çabasını yönlendiren teleolojik anlamı vardır."[37] Bilimin bu anlamının yanında teori de söz konusu teleolojik nitelik ile ilgilidir. Teori bilimin hedeflediği şeyi ona kazandıracak temel yapıyı ifade eder. Bu çerçevede bilim teorisi bilimin hedeflerini yerine getirmede bir görev sahibi olur. Husserl'e göre bilim teorisinin görevi ise "bilimleri, sistematik bütünlükler olarak başka bir deyişle onları bilim olarak nitelendiren biçimsel özelliklerle ele almaktır."[38] Yine bir ayrım ile karşı karşıyayız. Öyle ki Husserl pratik olarak bilimsel çabanın kendisi ile bu çabanın teorisini ifade eden bilim teorisini birbirinden ayırmaktadır. Bilim teorisi kavramının en başından beri inşa etme faaliyetine bakılacak olursa bu kavramın tek tek bilimlerin dayandığı ve onların hedefini gerçekleştirmesi için ihtiyaç duyduğu zemin olduğu hatırlanacaktır. Bilim teorisine tek tek bilimler karşısında bir görev yükleme niyeti beraberinde mantığa tekrar dönüşü gerektirecektir. Nitekim Husserl de bu dönüşü gerçekleştirmekte ve mantığın uygulayıcı karakterini incelemektedir. Buna Husserl mantığın teknolojisi olarak bakmaktadır. Ve mantığın bilim ile ilişkisinin doğurduğu bir sonuç olarak görmektedir.

Prolegomena mantığın sınırlarının genişletilmesinin eleştirel bilgi teorisi çalışması bağlamında gerçekleştirir. Bu çalışma doğalcı olmayan bir bilim anlayışını ortaya çıkarır. Bununla birlikte Husserl her ne kadar bilimsel bilgiyi ideal yasalar bağlamında değerlendirse de prolegomenanın sonunda deneysel bilimleri de tartışmaya

[37] Husserl, *Investigations I,* s.24-25.
[38] Husserl, *Investigations I,* s.24-25.

açar. Shaun Gallagher alman felsefesinde bilim teriminin, bilgi arayan her türlü girişimi (doğa bilimleri ve insan bilimleri) kapsaması nedeniyle Husserl için de bilim teriminin çok geniş bir anlama sahip olduğunu söyler.[39] Bu çerçevede Husserl'in bilim anlayışı felsefe tarihindeki özcü olan ve tümelleri dikkate alan bilim felsefelerine yakın olarak ele alınsa da deneysel bilimlere dair ilgisi bakımından onlardan ayrılmaktadır. Buraya kadar bilimi gerekçelendirici yasalar ve tümdengelimsel bağlantılar temelinde ele almakla birlikte prolegomena saf mantık fikrinin genişletilmesi niyeti çerçevesinde olasılık teorisinden de bahseder. Buna göre deneysel bilimlerin konu edindiği gerçek nesneler hakkındaki önermeler ideal nesnelerin yapılarından farklıdır. Gerçek bilimlerin nesneleri deneyim ile sunulur. Bu sunumlar dolaysız olarak verilirken zaman içerisinde süreksizlik sergiler. Bilgi ilerledikçe gerçek olgusal içerik değişir ve bu değişimdeki nesnelliği kavramak için ikinci bir kavrayışa ihtiyaç duyulur. Bu kavrayış bilginin ampirik nesnesini nesnel olarak belirlemek ve onu bilimsel kılacak yöntemdir. Çünkü ampirik nesnenin değişen olgusal içeriği onu tümdengelimsel bağlarla analiz edilemez kılar. O halde ideal bilimlerin nesneleri ile olgusal bilimlerin nesneleri arasında bir fark bulunmaktadır. Bu farkın bir tarafı belirli genel kavramlarda sezgisel kesinliğe dayanan ideal yasaları ortaya koyan a priori bir düzen sergilerken bir tarafı bir olgu alanına ilişkin gerçek genel yasalar oluşturan ampirik bir düzen sergiler.[40] Bu fark deneysel bilimlerin zorunlu değil olasılıksal olduğunu ortaya koyan bir farktır. Bu farkın dikkate alınması ile birlikte deneysel bilimlerin açıklama yapıp yapamadığı sorulabilir. Nitekim eğer bilimlerin açıklayıcı faaliyeti onların tümdengelimsel yasaları aracılığıyla gerçekleştirilebiliyorsa deneysel bilim açıklayabilir mi? Açıklayamaz ise deneysel bilimler hala bir bilim midir?

Husserl bu soruyu kendisi de sorar gibi deneysel bilimlerin olasılıksal doğasını mantık düşüncesi ile ilişkilendirmektedir. Buraya kadar Husserl'in bilime dair düşüncesi temelci bir tavır benimseyen bir teoriye dayanmadan hiçbir açıklamanın mümkün olamayacağını ileri sürmüştür. Dahası söz konusu bilim teorisi olgusal nesnenin düzeninden hiçbir unsur barındırmamak anlamında saf bir mantığa dayanmaktaydı. Fakat buna rağmen bilim kavramını en genel haliyle kullanan Husserl için "deneysel bilimler de aynı zamanda bilimdir."[41] O halde bir bilim olan deneysel bilimler de açıklayıcı

[39]Gallagher, *Phenomenology*, s.24-25.
[40] Husserl, *Investigations I,* s.113-114.
[41] Husserl, *Investigations I,* s.160.

olacaktır. Ancak onun açıklama gücü teorilerinin kendinde sergilediği tümdengelimsel bir düzene dayanmaz. Onların açıklayıcı gücü dayandıkları tümdengelimsel yasalardır ve bunlar deneysel bilimler için temellendirici yasalardır. Söz konusu yasalar yukarıda bahsedilen bilim teorisinin mantıksal yasalarıdır ve bunlar olgusal olanın psikolojik yasaları ile açıklanamazdır. Bu ilişki deneysel bilimlerin açıklayıcı niteliğini gösterir. Bir bilim olarak açıklama yapabilir ve bilgi sürecine katkıda bulunabilir. Ancak buna rağmen teorileri olasılıksal olması bakımından nihai değil geçicidir.[42] Bu durum deneysel bilimleri önemsiz değil sadece zorunlu olmayan kılar. Nitekim Husserl'e göre deneysel bilimlerin açıklamaları değişiklik gösterebilir. Ancak bu değişim teorilerinin de kendisini değiştirmesine ve nesneyi anlamaya gittikçe yaklaşmasına fayda sağlamaktadır. Yine de bu süreç olgu bilimlerinin nesnelliğini de sağlama almak istiyorsa psikolojik bir olumsallık ile değil ideal bir normla yönetilmelidir. O halde Husserl için deneysel bilimler tümdengelimsel olarak düzenlenmiş birleşik yasalar sistemine dayanmaları ve bilgide olasılıksal olsa da kesinliği ideal hedef olarak belirlemeleri bakımında bilim sayılırlar.[43] Dolayısıyla Husserl için bilim kavramı ampirik nesnelerin alanında yani olasılıklar alanında bile ideal unsurların ve yasaların gerekliliğini varsayar.[44]

Husserl'in bilim anlayışı teorik bir birliği benimseyen gerekçelendirilmiş önermelerin meydana getirdiği sistematik bir kavrayıştır. Bu anlamıyla bilimlerin pratik işlerliğini argümanlarını ve yöntemlerini temellendiren onlara teorik zemini sağlayan bir mantık anlayışı bilimsel düşüncenin imkanı için elzemdir. Çünkü Husserl'e göre mantık yalnızca bir uygulama biçimi değil aynı zamanda ideal nesnelliğin, anlamların ve özlerin açığa çıkarıldığı teorik bir alandır. Gerek a priori bilimler gerekse de deneysel bilimler bu teorik alana tabidir. O halde mantık ile başladığımız noktada bilim ve epistemoloji eleştirileri ile seyrederken yeniden mantığa geri dönmüş bulunmaktayız. David Woodruff Smith bu durumu *LU'*daki meta-teori olarak adlandırır. Ona göre eser farklı felsefi tartışmalarla boğuşurken bir teorik birlik ortaya çıkarır ve bu birlik eserin kendi meta-

[42] Husserl, *Investigations I,* s.160.
[43] Hardy, *Nature's Suite*, s.36.
[44] Husserl, *Investigations I,* s.161.

teorisidir.[45] Yine benzer şekilde Mohanty *LU*'da Husserl'in bir mantık sistemi değil sistematik bir meta-mantık inşa ettiğini ifade eder.[46]

LU kesin bir bilimin olanaklılık koşullarını incelemek isteyen eleştirel bir çalışmadır. Bu eleştiri zeminini bir tür mantık anlayışından alır. Ancak söz konusu mantık fenomenolojik araştırmaya yöntem sağlarken aynı zamanda fenomenoloji tarafından kökensel anlamıyla inşa edilmektedir. Bu anlamda Husserl'in odak noktası artık mantıktır; ancak bir akıl teorisi, bir wissenschaftslehre olarak çok geniş anlamda mantıktır.[47] Bir bilim teorisi olarak saf mantık her şeyden önce bilimin imkanına dair koşulları sağlamak ile görevlendirilir. Fenomenolojinin bu anlamda bir saf mantığa yönelik iddiası onu diğer tüm bilimlerin temel kavramlarını kurmaya yönelmek gibi bir niyeti de beraberinde getirmiştir.[48] Bilimin olanaklılık koşullarını inceleme esnasında ileri sürülen bilim teorisi genişletilmiş mantık anlayışıyla birleşir. Bu ortak ilişkide Mantık bilim ideasının yapısını analiz ederken aynı zamanda bir bilim halini alır. Bu analiz bilimi bilim yapan ideal nesnelliklerle eş değer anlamıyla mantıksal yapılarla ilgilenmektedir. Böylece analiz edilen mantıksal yapıların açığa çıkaracağı gerçeklik aynı zaman da bilimlerin gerçekliği olacaktır. Çünkü bilimin mantıksal doktrininin (diğer tüm bilimlerin doktrini ve meta-mantık olmak üzere iki anlamda da) teorik çekirdeği saf mantığın ideal nesneler arasındaki olası bağlantılara ilişkin yasaları formüle etmesinde yatar.[49] O halde Husserl için söz konusu bu mantık ve bilim ilişkisi mantığın iki niteliği bakımından temellendirilebilir. İlki mantığın ideal nesnelliklerin, tümdengelimsel ve a priori bağların bilişsel incelemeleri bilimler için ilke konumunda olmasıdır. Bu nedenle diğer bilimler için temel olan şeyin, bilim teorisini motive eden ilginin, teorik ve bilişsel olduğu söylenebilir.[50] İkinci olarak da olgusal bir kaynağa dayanmaması nedeniyle a priori yani saf olmasıdır. Bu anlamıyla da mantığın nihai olarak yerine getirmekle yükümlü olduğu

---

[45] Smith, David Woodruff. "The Unity of the Logical Investigations: Then and Now". *Husserl's Logical Investigations Reconsidered*, ed. Denis Fisette, Dordrecht: Springer, 2003, 22.
[46] Jitendra Nath Mohanty, *Edmund Husserl's Theory of Meaning*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1976, s.103.
[47] Richard Tieszen, *Phenomenology, Logic and the Philosophy of Mathematics*, Cambrdige: Cambridge University Press, 2005, 24
[48] Theodore J. Kisiel, "Phenomenology as the Science of Science", *Phenomenology and the Natural Science*, ed. Joseph J. Kockelmans ve Theodore J. Kisiel, Evanston: Northwestern University Press, 1970, 23.
[49]Rudolf Bernet, "Different Concepts of Logic and Their Relation to Subjectivity", *Husserl's Logical Investigations Revisited*, ed. Dan Zahavi ve Frederik Stjernfelt, Dordrecht: Springer, 2002, 21.
[50] Fisette, "Husserl's Programme", s.41

görev: tümdengelimli sistemlerin bir teorisini ya da nomolojik teorilerin biçimlerinin bir teorisini ortaya koymaktır.[51] Ancak bu iki niteliğin açığa çıkması mevcut mantık anlayışları ile mümkün olmayacaktır. Husserl'in buraya kadar inşa etmeye çalıştığı ilişki öncelikle epistemolojik bir eleştiri sürecinden geçmiş, neticede mantığın ideal yapısını bilişsel çerçevesinde ele alma gerekliliği doğurmuştur. Ancak Husserl'in mantığa çizdiği ideal ve saf olma özellikleri onun ampirik olmayan doğasını açığa çıkarmakla mümkün olacaktır. Bu imkanın önündeki engel Husserl için kendi zamanının da güçlü bir tavrı olan psikolojizmdir. Bu çerçevede eğer genişletilmiş ve bir bilim teorisi olarak saf mantıktan bahsedilecekse ona dair ideal yapıların ve bilişsel kavramların ampirik bir doğasının olup olmadığı sorgulanmalıdır.

1.1.3. Psikolojizm Eleştirisi

Psikolojizm mantığın ampirik psikoloji anlamında zihinsel varlıklar veya süreçlerle ilgili olduğu görüşüdür.[52] Başka bir deyişle mantığın ilke ve yasalarının ampirik psikoloji biliminin olgusal yöntemleri ile elde edilen tümevarımsal genellemeler olduğu fikridir. Ana fikri ise bilmenin bilişsel doğasına dair incelemenin psikolojik yöntemlerle yapılabileceği ve bu nedenle mantığın da psikolojinin bir parçası olması gerektiğidir.[53] Bu bağlamda ampirik psikolojik yöntem entelektüel faaliyetin bilimsel yöntemi olarak kendisini vazeder. Bu nedenle de bilimin talep ettiği yasalar psikolojik analizler neticesinde elde edilen yasalar olacaktır. Psikolojizm kavramı bu anlamda bir bilimsel yöntemi adlandırsa da Husserl için negatif bir anlama bürünür. Çünkü söz konusu yöntem tam da bilimin hedeflediği şeyi yapamamakla sonuçlanır. Bu anlamıyla psikolojizm kendi hedefini gerçekleştirmeye muktedir olmayan şüphecilik, görelilik, metafizik varsayımlar vs. gibi içinden çıkılamaz çatışmalara düşen zayıf bir iddia olarak kalır. Yine de ampirik bir bilim olarak psikolojinin analizlerinin ve ürünlerinin önemsiz olduğunu düşünmemektedir. Psikolojizm bu disiplinin hedeflerini ve kabiliyetlerini aşan bir girişimdir. O nedenle Husserl'in eleştirisi psikoloji biliminden ziyade yukarıda tanımlandığı şekliyle psikolojizmedir.

---

[51] Fisette, "Husserl's Programme", s.43.
[52] Tieszen, "Logic" s.440.
[53] Zahavi, *Husserl'in Fenomenolojisi*, s.23.

Husserl kendi zamanının baskın bir eğiliminin mantığa ait teorik temellerin ve mantığa karakteristik yapısını veren önermelerin psikolojide yattığına dair inanç olduğunu söyler.[54] Psikolojist olarak adlandırdığı bu argümanı savunanlar için mantık ve bilişsel unsurların inşası için bir araştırmacının teorik zemini psikolojidir. Buna göre hiçbir mantık araştırmasında psikoloji dışarıda bırakılamazdır. Ancak Husserl olgular ve tümevarımsal nedenselliklerle iş gören deneysel bilimlerin saf bir teorik alanı meydana getiremeyeceğini düşünür. Eğer saf mantık alanı ideal nesnelliklerin alanı ise bunlar da saf içerikler olmalıdır. Fakat saflık olgusallık ile bir ayrım gerektirmektedir. O halde psikolojinin hangi anlamda saf olamayacağının gösterilmesi gerekmektedir. Bu nedenle öncelikle psikolojizmin ampirik sonuçlarını incelemeye koyulur.

Ona göre psikolojinin yasaları deneyimlerden elde edilen genellemeler olduğu için temel olacak mantık ilkelerini sağlayamaz. Psikolojideki yasa adı verilen önermeler deneyimlerden elde edilen genellemelerdir. Husserl için bunlar ardışıklığın yaklaşık düzenlilikleri hakkında ifadelerdir. Bununla birlikte psikolojinin yasalarının deneyimden elde edilmiş genellemeler olduğunu söyleyerek bunun ciddi sonuçlara neden olduğunu ifade eder. Bunlardan ilki psikolojinin deneyimden elde edilmiş genellemelerinin muğlak teorik temellere dayanacağıdır. Kesinlikten yoksun olan sözde yasalar a priori bir zemin sağlamazlar. Buradaki ilke deneyim tarafından tümevarımsal olarak kurulan şeyin deneyim tarafından yıkılabileceğidir. Başka bir deyişle ispat ve çürütme aynı düzeydedir. Bu nedenle tümevarım bir yasanın varlığını değil yasanın olasılığını ortaya koyar.[55] Dolayısıyla psikolojinin kazandırdığı bilişsel reçete mantığın saflığını zedeler ve onu temelsiz kılar. Prolegomena'nın başında bahsedilen tanımdaki eksik ve hatalı durumun nedenlerinden biri söz konusu durumdur. İkinci olarak psikolojinin yasalarının deneyim kaynaklı olması nedeniyle gerekçelendirme yolu tümevarım olacaktır. Husserl'e göre tümevarım yasanın geçerli olduğunu belirlemez yalnızca yaklaşık bir durumu ifade eder. Buradaki mevcut durum da yasa olmayı ifade etmez ifade edilen şey yalnızca bir olasılıktır.[56] O halde psikolojinin vadettiği yasallık Husserl'in talep ettiği mantık düşüncesini kapsayacak bir yasallık olamayacaktır. Bu anlamda psikoloji mantığa bir zorunlu yasalar sistemi sunamaz. Çünkü psikolojizm bilgi nesnesi ile bilgi edimi arasında

[54] Husserl, *Investigations I,* s.40.
[55] James Richard Mensch, *Husserl's Phenomenology*. Dordrecht: Springer, 2023.s.6.
[56] Husserl, *Investigations ı,* s.47.

ayrım yapmamak gibi temel bir hataya düşer.[57] Ancak saf mantık zorunlu olarak açık, geçerli ve kesin olan yasaların bulunduğu bir alandır. Dolayısıyla mantık yasalarının a pirori geçerliliğe sahip olması gerekliliği Husserl için apaçık hale gelir. Neticede söz konusu gerçeklik de tümevarımla değil apodiktik içsel kanıtlarla kurulur ve doğrulanır.[58] Psikolojizmin üçüncü bir sonucu ise eğer mantık yasalarının epistemolojik kaynakları psikolojik olgulardan kaynaklanıyorsa bunlar hem zihinsel durumların yasaları olmaları hem de bu tür durumların varlığını varsaymaları veya ima etmeleri bakımından içerik olarak psikolojik olmalıdırlar.[59] Ancak Husserl bu durumun açıkça yanlış olduğunu düşünür. Çünkü hiçbir mantıksal yasa gerçeklik yargısında bulunmaz. Onlar ideal ve saf olduğu için zihnin olgusal deneyimleri ile birleştirilemezler. Fakat Husserl'in saf mantık anlayışı doğrudan bu ayrımı öncelikli olarak varsaymaktadır. Psikolojizm bu ayrımı kabul etmediği için mantığın temel yasalarını sağlayamaz. Son olarak da Husserl psikolojizmin ampirik yönteminin doğruluğu varoluşsal içeriklerden soyutlayamamak gibi bir hataya düştüğünü söyler. Ona göre doğru, soyutlanmış içeriklere dayanır. Bu durumda tümevarıma ihtiyaç duymayız ve onun kusurlarından muaf oluruz. Dolayısıyla zihnimizin yasaları olasılıksal ya da muğlak değil zorunlu kesinlik niteliğindedir. Fakat ideal ve gerçek nesneler arasındaki temel ayrım ve buna karşılık gelen ideal ve gerçek yasalar arasındaki ayrım göz ardı edilir veya yanlış anlaşılırsa bu tür saçmalıklar kaçınılmaz olur.[60]

Psikolojizmin ampirik sonuçları öncelikle onun olasılıksal olduğunu açığa çıkarır. İkinci olarak olasılıksal bir düzenin olduğu alanda hiçbir iddia kesin sonuç elde edemez. Üçüncü sonuç mantıksal yasaların (çelişmezlik ilkesi vs.) ampirik nedenselliklerle işleyen bir tür teknik gibi kabul eder. Son olarak da yasaların doğasını anlayamadığını gösterir. Böylece Husserl dört ampirik sonucun kendi mantık anlayışına uymadığını göstermeye çalışmıştır. O halde bilimsel bir çerçevede anlaşılacak olan mantık psikolojinin anladığı mantık olmayacaktır. Nitekim takip eden bölümde psikolojist mantık anlayışını savunan bazı isimler üzerinden bu ayrıldığı noktaları derinleştirmektedir. Ancak bu sonuçların önemli bir çıktısı da şüphecilik kavramıyla kurulan ilişkisidir. Psikolojizmin sonuçlarına

[57] Zahavi, *Husserl'in Fenomenolojisi*, s.24.
[58] Husserl, *Investigations I,* s.47.
[59] Husserl, *Investigations I,* s.51.
[60] Husserl, *Investigations I,* s.55.

dair tartışmaların ardından Husserl için açığa çıkan durum psikolojizmin felsefe tarihinde mevcut şüphecilik türleriyle karşımıza çıktığı görüşü olur. Çünkü ampirist sonuçlar mantıksal yasaların göreliliğini düşündürmüş ve mantığı evrensel yasalardan uzaklaştırmıştır. Bu durumda mantığın ideal anlamıyla dikkate alınması bilimin bu tür şüpheci durumlardan kurtulmasının bir yolu haline gelmektedir. Bu çerçevede bazı şüphecilik türlerine değinmekte ve psikolojik bağlamda incelemektedir.

Ona göre kesin şüphecilik teorinin ideal koşullarının bilinemezliğine yönelik öznellik temelli bir eleştiridir. Bu eleştirici biçiminde şüpheci tavır ihlali herhangi bir tezin rasyonel olasılığının ve herhangi bir tezin kanıtının bağlı olduğu yasaların reddedilmesini içerir. Çünkü onlar için gerçek yoktur, bilgi yoktur, bilginin gerekçesi yoktur vs.[61] Metafizik şüphecilik epistemoloji perspektifini varoluş ile sınırlayan bir tavrı isimlendirir. Buna göre bilgi zihinsel varoluş ile sınırlandırılarak kendinde şeylerin varlığı veya bilinebilirliği inkar edilir.[62] Bir diğer şüphecilik biçimi görelilik anlamında şüpheciliktir. Bu şüphecilik türü özel bir yer tutar. Çünkü doğrudan tür olarak insan zihni ve insanın bildiği doğrulara dair bir tartışma yürütmektedir. Buna göre görelilik protogorasçı formülün dönüşümüdür. İnsan her şeyin ölçüsüdür deyimi tekil olarak insanın ölçü olduğu forma dönüşerek bilgi tekil insanın bilgisi haline getirilir. Husserl'e göre bu şüphecilik türü kendi kendini de yıkan bir türdür. Bir insan için geçerli olan durumun tam tersinin başka bir insan için geçerli olması kabul edilemezdir. Ancak iddiadaki zayıf nokta bir şüphecinin teorisini oluştururken başkalarını ikna etme iddiasıdır. Eğer yalnızca kendi için geçerliyse kendisinden başkasının kabul etmeyeceği bir durum olur. Ancak şüpheci bu teorisini oluştururken başkasını iddia etme niyeti taşımakla kendi tezinin gerçeğini inkar etmek gibi bir çelişkiyi görmemektedir. Nitekim teori bu niyeti önceden varsaymaktadır.[63]

Bu tavrın ikinci boyutu ise insan formunun bilginin ölçüsü haline geldiğini ifade eden başka bir görelilik türüdür. Husserl bunu antropoloji olarak adlandırır. Antropolojinin kendi döneminin düşünürleri için etkileyici olduğunu ifade eder. Antropolojik merkezli şüphecilik birkaç tarzda kendini göstermektedir. Belirli bir yargı sahibi varlık türü için kendi yapıları ve düşünce yasaları gereği doğru sayılması gereken

[61] Husserl, *Investigations I,* s.76.
[62] Husserl, *Investigations I,* s.77.
[63] Husserl, *Investigations I,* s.78.

her şeyin doğru olduğu doktrini bu dönüşümün örneğidir. Bu doktrine göre aynı önermenin veya yargı içeriğinin homo türünün bir öznesi için doğru olabileceği ancak farklı şekilde oluşturulmuş bir türün başka bir öznesi için yanlış olabileceği onun anlamının bir parçasıdır. Ancak Husserl bunun anlamsız olduğunu düşünür. Çünkü ona göre doğru olan mutlak olarak doğası gereği doğrudur. Mantıksal yasalar, ırkların, bireylerin ve deneyimlerin gerçek çokluğuna karşı oluşturulan bu ideal birlik içindeki hakikatten bahseder ve görecelik yüzünden kafamız karışmadığında hepimiz bu ideal birlik hakkında konuşuruz.[64] Hakikat insan doğasına ilişkin olgular da dahil olmak üzere hiçbir olguya bağlı değildir. Çelişmezlik yasası yalnızca Homo sapiens türünü yöneten bir yasa değildir.[65] Aksi bir durumda mantığın saf ve ideal yasalarının evrenselliğinin imkanına dair argümanlar geçersiz kalacaktır. Dolayısıyla Husserl'e göre eğer fikirleri belirli bir biyolojik yapıya ya da onun tesadüfi varyasyonlarına ilişkin salt olgular olarak görürsek radikal bir şüphecilik ifadesine eşdeğer bir duruş sergilemiş oluruz. [66] Ancak bu şüphecilik de anlamsızdır. Bununla birlikte hakikati olgusal bir türün yapısına dayandırmak hakikatin kendisine de olgusal boyut kazandırır. Husserl için bu da kabul edilemezdir. Çünkü her olgu bireyseldir ve zamansal olarak belirlidir.[67] O halde Husserl'e göre ideal olanı olgusallaştıran her türlü tavır şüphecilikle sonuçlanacaktır. Çünkü belirli bir temellendirmeden yoksun olacak ve kendi kendini çürütecektir. Bu eleştirilerinin ardından Husserl buraya kadar olan açıklamalarından kendisi için mantığın saf hakikatlerinin bütün temellerini hakikat kavramlarının anlamında özünde veya içeriğinde olan ideal yasalar olduğunu tekrar hatırlatır.[68] Böylece Husserl için herhangi bir olgusallıktan mantıksal ilkeler çıkaran herhangi bir teori saçma olmaktan kurtulamayacaktır.

Şüphecilik ve göreceliliğin bu analizleri Husserl için psikolojizmi de anımsatmaktadır. Ona göre tüm alt türleri ve bireysel değerlendirmeleriyle psikolojizm aslında görelilik ile aynıdır.[69] Nitekim psikoloji ampirik bir bilim olmakla olgusal

---

[64] Husserl, *Investigations I,* s.78-79.
[65] Moran, *Phenomenology*, s.105.
[66] Andrea Zhok, "The Ontological Status of Essences in Husserl's Thought". *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*. ed. Burt Hopkins ve John Drummond. London: Routledge, 2011, 98.
[67] Husserl, *Investigations I,* s.80.
[68] Husserl, *Investigations I,* s.82.
[69] Husserl, *Investigations I,* s.83.

deneyimden türetilen genellemelerle iş görmektedir. Yukarıda da gösterildiği gibi Husserl için mantıksal ilkelerin idealliği bu tür olgusal çıkarımları kabul etmemektedir. Buraya kadarki eleştiriler psikolojinin neden olduğu sonuçlar ya da yakın olduğu ilişki biçimleri aracılığıyla gerçekleştirilmektedir. Husserl bu sonuçların bir takım ön yargılara dayandığını düşünerek psikolojinin bu ön yargılarını analiz eder.

Buna göre ilk önyargı bilginin normatif ilkelerinin bilgi psikolojisine dayanmasıdır.[70] Buradaki önyargı norm görevi gören yasalar ile düşünce içeriklerinde normatifliği içeren yasalar arasındaki ayrımın gözden kaçırılmasıdır. İkinci önyargı mantığın içerik, yöntem ve bilişsel unsurlarının psikolojik bir biliş biçiminden geldiğini düşünmektir. Üçüncü önyargı ise tüm gerçeklerin yargı ile ilgili olduğu fikridir.

Husserl'in Felsefe tarihinde mantık ve epistemolojiye temel bulma girişimlerin biri olarak kabul ettiği psikolojizm birinci eleştirisidir. Bunun yanında her ne kadar neticede bir tür psikolojizm ile eşdeğer kılacak olsa da *LU*'da ikinci bir eleştiri biçimine de kısaca değinmektedir. Husserl'in ikinci eleştirisi biyoloji temelli olan düşünme ekonomisidir. Ancak bunun da neticede bir psikolojizm haline dönüştüğünü ifade etmektedir. Düşünce ekonomisi biyoloji temelli bir psikolojizmdir. Bu doktrine göre her düşünme ve yargılamanın nihai olarak tabi olduğu temel norm düşünme enerjisinin mümkün olan en tasarruflu şekilde kullanılmasıdır.[71] Dolayısıyla felsefenin evrensellik talebi bu düşünce biçimi için erişilemeyecek ve düşünme enerjisinin sarfedilmemesi gerektiği bir alandır. Değerli bir bilimsel ilgi nesnesi haline gelmenin tek yolu düşünceyi tasarruflu kullanmaya sahip olduğunu göstermektir. [72] Bu neden Husserl ampirik bilgiye olan ilgi nedeniyle yetersiz olduğunu düşünmektedir. Düşünme ekonomisi bilime olgusal bir pencereden baktığı için bilimin nesnelerini ve ideal anlamları görememektedir.

Bu eleştirilerin nihayetinde Husserl tüm niyetinin ampirist ve psikolojik mantığın herhangi bir biçiminin savunulamayacağını göstermek olduğunu söyler. İlk meselelerle irtibatlandıracak olursak da bu durumun bilim teorisi tartışmalarından hareketle çıktığını söyleyebiliriz. Mevcut mantık görüşlerinin bilim anlayışında meydana getirdiği hataların kendilerindeki bir eksiklikten kaynaklandığı ifade edilmişti. Kesin bir bilim için ihtiyaç

[70] Husserl, *Investigations I,* s.101.
[71] Rudolf Bernet, Iso Kern ve Eduard Marbach *An Introduction to Husserlian Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press, 1993, s.29.
[72] Husserl, *Investigations I,* s.133.

duyulan şey bu hataların düzeltildiği evrensel bir mantık anlayışıdır. Böyle bir mantık için Husserl önündeki engelin psikolojist görüşler olduğunu fark ederek onların hangi anlamda bu temeli sağlayamayacağını öncelikle göstermeye çalışmıştır. Çünkü bir bilim olarak mantık kendi döneminde ampirik psikoloji ile temellendirilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla mantık ilkeleri ve bilişsel süreçler de psikolojinin parçaları haline gelecektir. Ancak psikolojinin yöntemi kesin sonuçlardan ziyade olumsal olduğu için çelişmezlik ilkesinin, modus barbaranın modus ponensin vb. ve tüm saf matematiksel ilkeler yalnızca olasılıksal bir nitelik kazancaklardır.[73] Bu nedenle bir bilim teorisi olarak saf mantık fikrinin ampirik olandan ve dolayısıyla psikolojik olandan bağımsız olduğunu göstermeye çalışmıştır. Burada psikolojinin nesnelerinin deneyimin olguları olması nedeniyle buradaki tikellerden evrensel yasalar meydana getiremeyeceğidir. Bununla birlikte psikolojik olguları konu edinen zihinsel süreçlerin tamamen psikolojik bağlamda ele alınamayacağı savunulmuştur. Dolayısıyla mantığın bu hatalara düşmemesi için psikolojik anlamından bağımsız ele alınması ihtiyacı kendisini göstermiştir. Nitekim *LU'*nun psikolojizm eleştirisinin ardından gelen saf mantık ve matematiğin incelediği alan olan soyut alanın bilgisine nasıl sahip olunabileceği sorusu söz konusu alanın psikoloji tarafından incelenen zihinlerin olmadığı görüşünden hareketle sorulmaktadır.[74] Bunu yaparken Husserl felsefe tarihinden kopuk bağımsız bir mantık teorisi ileri sürmediğini ancak bununla birlikte eski mantığın yeniden inşasını savunmadığını da vurgular. Bu bağlamda mantık araştırmalarında Kant ve Leibniz gibi isimler ile olan bağlantılarını da kısaca ifade eder. Neticede buraya kadar ki çaba "saf mantığın saflık ve bağımsızlık içinde tam olarak açıklanması gerektiği de bu temel felsefi bilim için hayati öneme sahip olduğunu göstermek olmuştur.[75]

1.1.4. Mantığın Saf Formu: Mathesis Universalis

Modern felsefede matematiğin ilke ve yöntemlerin kesinliğini tüm bilimler için benimseyen eğilim güçlü bir yerde durmaktadır. Bu eğilim kesinlik talebindeki felsefe ve

[73] Kisiel, "Phenomenology", s.7.
[74] Mirja Hartimo and Leila Haaparanta "Philosophy of Mathematics". *The Routledge Companion To* Phenomenology. ed. Sebastian Luft ve Soren Overgaard. London: Routledge, 2012, 453.
[75] Husserl, *Investigations I,* s.141.

pratik bilimlerin matematik modeli üzerine inşa edilmesini hedeflemekteydi. Özellikle Descartes ve Leibniz ile birlikte tüm formel a priori bilimleri birleştiren evrensel bir matematik bilimini ifade etmek için mathesis universalis terimini kullanmak geleneksel hale gelmiştir.[76] Husserl'in felsefesi de yukarıda anlatılan mantık programı çerçevesinde bir bilim olarak mathesis universalis anlayışını benimsemektedir. Söz konusu program ideal gerçekliklerin alanını açığa çıkaran ve tüm bilimsel faaliyetler için a priori yasaları temin eden kesin bir bilimdir. Başka bir deyişle Husserl için mathesis universalis hem kendi içinde bir bilgi bütünü hem de formel ya da maddi tikel bilimlerin hizmetinde bir araştırma aracıdır.[77] Bu bağlamda mathesis universalis tartışması Husserl'in kesin bir bilim olarak fenomenoloji fikrinin ilk aşamalarına işaret eder. Modern felsefede matematiksel kesinliğin bilimsel ideal olarak benimsenmesi Husserl için bilimin olanaklılık koşullarının hangi tür ideallikler üzerinden kurulabileceğine dair temel bir sorudur. Bu nedenle prolegomenada geliştirilen mathesis universalis anlayışı matematiksel bir modelin felsefeye aktarılmasından ziyade bilimin normatif ve a priori temellerinin nasıl mümkün olabileceğini soruşturan bir kesinlik programı olarak anlaşılmalıdır. Saf mantığın bu çerçevede üstlendiği rol fenomenolojinin ilerleyen aşamalarda geliştireceği transandantal soruşturmanın formel önkoşullarını belirlemektedir. Başka bir ifadeyle *LU*'da ifade edilen saf mantık fenomenolojinin ilerleyen aşamalarda transandantal öznellik ve yaşam dünyası analizleriyle genişleteceği bilim anlayışının zorunlu başlangıç noktasını oluşturur. Böylelikle prolegomenadaki mathesis universalis tartışması fenomenolojinin kesin bir bilim olarak anlaşılması için önemli bir tarihsel zemin kurar.

Saf mantık mathesis universalis olarak geleneksel bir kesin bilim anlayışının mirasçısıdır. Mathesis universalis felsefe tarihinde birçok filozofun kendi felsefi öğretisi için tercih ettiği bir kelime olmuştur. Descartes onu matematiğin çeşitli alanlarında özellikle de geometri ve aritmetikte ortak olan özellikleri belirtmek için kullanmıştır. Leibniz ise formel disiplinleri belirtmek için kullanmıştır. Husserl için de bu kavram yalnızca matematik veya diğer tekil disiplinler için değil formelleştirilebilen tüm

[76] Stefania Centrone ve Jairo Jose Da Silva, "Husserl and Leibniz: Notes on the Mathesis Universalis", *Essays on Husserl's Logic and Philosophy of Mathematics*, ed. Stefania Centrone, Dordrecht: Springer, 2017, 5.
[77] Centrone ve Da Silva, "Notes on the Mathesis Universalis", s.21.

disiplinleri kapsayacak şekilde geniş anlamıyla kullanılmıştır.[78] Richard Tieszen Husserl'in mathesis universalisinin bu gelenekten farkının mantık ve matematiğin bilimsel kesinlik için birleştirilmesi olduğunu ifade eder. Ona göre matematikçiler matematiksel nesnelere odaklanmış ancak bunlara dair yargılarla ilgilenmemişlerdir. Mantıkçılar ise yargılara ve onların mantıksal özelliklerine ve birbirleriyle olan ilişkilerine odaklanmışlardır. Mathesis universalis ise bu ikisini birleştiren bir görüştür.[79] Bu birleşme mathesis universalis olarak saf mantığın ideal nesneler ve anlamlarla olan ilgisini normatif bir boyuta taşımıştır. Bu bir anlamıyla bilişselliğin psikolojik zemininden kurtulmanın neticesinde elde edilen sonuçtur. Çünkü ideal nesneler veya mantığın düşünme yöntemleri olgusal olarak kabul edilmeyecektir. Yasallık arz eden alan saf anlamıyla ideal nesnelerin anlamıdır. Eş deyişle matematik mantığın saflığı için aracılık etmektedir. Mathesis universalisin ikinci bir sonucu ise ideal yasalarla işleyen bilimlerin gerçek anlamıyla ideal nesnelerini belirlemesini sağlamaktır. Moran çalışmamızda ifade ettiğimiz bu sonucu prolegomenanın temel amacı olarak kabul eder. Ona göre temel amaç Leibniz ve Bolzano'da bulunan eski saf mantık fikrini yeniden canlandırmak ve sadece matematik ve mantıkta değil ideal yasalar ortaya koyan ve bunlarla işleyen tüm bilimlerde ideal nesnellikler ortaya koyma ihtiyacını savunmaktır.[80] Bununla birlikte prolegomena ideal alemle nasıl temas kurduğumuzu araştırmaz; amacı ideal varlıkları ortaya koyma ihtiyacını gerekçelendirmek ve mantığı bu varlıkların bilimi olarak açıklamaktır.[81]

Mantık araştırmaları bilim ve bilimsel bilgi üzerine incelemelerinde sistematik birliği önceden duyurur. Bir bilgi parçasının, ait olduğu bütünden ayrı bir şekilde olmaması gerektiği ve bilimlerin geçerliliği için teorik bir birliğe ihtiyaç duyduğu düşünceleri normatif bir misyon yüklenecek teorik bir zemin fikrinin imalarıdır. Saf mantığa dair araştırmalar ise tam anlamıyla bu fikir için gerçekleştirilmektedir. Mantığın yanlış anlamlarının önüne geçmek ve saf mantığı inşa etmek için bu normatif misyonun ideal bir anlamlar alanıyla tesis edilmesi gerekmektedir. Bu nedenle mantık ampirik bir bilim olan psikoloji ile değil mathesis universalis olarak anlaşılmalıdır. Bu da mantığın genişletilmesi anlamına gelmektedir. Bu çerçevede deneysel bilimlerin teorileri

[78] Michael Roubach, "Mathesis Universalis and Husserl's Phenomenology", Axiomathes 32 (2022): 628.
[79] Tieszen, *Phenomenology,* s.25.
[80] Moran*, Phenomenology*, s.99.
[81] Moran*, Phenomenology*, s.99.

olasılıksal olsa da saf mantığın ilkelerine dayanacaktır. Bu anlamıyla Husserl mantık ve bilim ilişkisini dönüştürür. Artık deneysel bilimler mantık rolünü üstlenemez veya ilke ve yasalar için araç olamazlar. Deneysel bilimler yalnızca kendi nesneleriyle ilgilenen ve yöntemi tümevarımsal genelleme olan olasılıksal gerçeklerin bilimidir. Tersine mantığın normatifliği tarafından yönetilirler. Tüm ampirik işleyiş psikolojik olumsallık tarafından değil ideal bir norm tarafından yönetilir.[82] Prolegomenanın "Saf Mantık Fikri" başlıklı 11. Bölüme kadar olan kısımda Husserl artık böyle bir mantık anlayışına hazır olduğunu düşünür. İlgili kısma kadar geçen tartışmalar saf mantık fikrine zemin hazırlamıştır. Yalnızca prolegomenanın değil kitabın kalan kısımları artık bir bilim olarak saf mantığın kavramlarına ve yöntemlerine ilişkin araştırmalar olarak devam eder. Böylece Husserl saf mantığın yapısının programatik bir taslağını ortaya koyarak özerk bir felsefe biliminin tanımlanması ve inşa edilmesine yol açan saikleri açığa çıkarmayı hedeflemiştir.[83]

Saf mantık fikrine dair incelemeler fenomenolojik analizin teknik terimlerini doğuran ve tanıtan incelemelerdir. Çünkü Husserl her ne kadar felsefe tarihinden bir kavramı kullanıyor olsa da bunun fenomenolojik tavır içerisinde bir dönüşüme tabi tutmayı da istemiştir. Nitekim Farber klasik anlamda mathesis universalisin doğal bir bakışa sahip olması nedeniyle fenomenolojik analize ihtiyaç duyduğunu savunur. Ona göre fenomenolojik olarak açığa kavuşturulursa varlık ve bilinç arasındaki ilişkiden kaynaklanan sorunlar çözülebilir ve bu temel kavram ve ilkelerin açıklığa kavuşturulmasıyla birlikte mathesis universalisi naif bir mantıktan felsefi bir mantığa dönüştürür.[84] Kisiel de bu dönüşümün olgun Husserl'de transandantal mantığa dönüşeceğini söyler.[85]

Her bilimsel disiplin kendi araştırma nesnesine sahip olmakla birlikte bu nesneye ilişkin bir dizi önermeye de sahiptir. Bilim bir alana ait önermeler sistemedir. Bilim için türlü içeriklere sahip önermeler saf mantığa konu olduğunda yalnızca formel anlamları bakımından incelenir. Bu haliyle saf mantık önermeler ve ideal nesnellikler ve a priori anlam yapılarıyla ilgilenen saf ve teorik bir bilimdir. Saf mantık, felsefi bilim olarak bilimlerin kendi önermeleri için kullanacağı bir yasalar bütünü sağlar. Bilimler bu yasalar

[82] Marvin Farber, *The Foundation of Phenomenology*, New York: State University of New York Press, 1968, s.146
[83] Farber, *Phenomenology*, s.146.
[84] Farber, *Phenomenology*, s.204.
[85] Kisiel, "Phenomenology", s.12.

aracılığıyla ideal nesnelliklere bağlı bir işleyiş kazanırlar. Dolayısıyla da saf mantığın kendisi her türlü araçsal içerikten soyutlanmış ve apodiktiktir. Husserl'in temelciliğinin nihai hedefi de burada açığa çıkar. Bilimler nesnelliklerini saf mantığın temin edeceği yasalar aracılığıyla ideal anlamlar ortaya koyarak kazanırlar. Husserl böylece mantığın ideal anlamlarla ilgilenen a priori bir disiplin olarak ortaya koyduktan sonra ona üç görev yükler.

Prolegomenanın saf mantığa yüklediği üç görevden ilki bazı kavramların anlamlarının ve bunlara dair içgörülerin açığa kavuşturulmasıdır. Teorik birliği mümkün kılan kavramlar saf anlamlarıyla incelenmelidir. Bu kavramlar anlam kategorileriyle bağlantılı kavramlardır. Ancak bu onun psikolojik kökenini ifade etmez. Husserl tekrar vurgular: "Biz fenomenolojik bir kökenle ilgileniyoruz, ilgili kavramların özüne dair içgörüyle ilgileniyoruz."[86] Bilgi ve bilime dair tartışmaların netleştirilmesi için bu kavramlara dair iç görülerin açığa kavuşturulması elzemdir. Bu kavramların anlamlarının açığa çıkarılması teorik birlik için gereklidir. Bir bilim teorisi her şeyden önce anlamlı bir sistematik birliğe işaret etmektedir. Bu birlik geçerli tümdengelimsel önermelerin birliğidir. Husserl'in saf mantığa biçtiği bu görev mantık ve ontoloji ilişkisi olarak yorumlanmaktadır. Hardy Husserl'in bahsettiği kavramların genel anlam kategorisi altında yer aldığını ifade eder. Ona göre nesne, özellik, durum, sayı ve bağıntı gibi nesnel kategoriler altında yer alan kavramlar açıklanması gereken genel anlam kategorisinin kavramlarıdır. Bu nedenle de saf mantık sadece formel bir mantığı değil formel bir ontolojiyi de içermektedir.[87] O halde Mathesis universalis aynı zamanda bir ontolojidir. Çünkü nesnelerin tamamen rasyonel eidetik bir bilimini ifade eder. Genel olarak nesnelerin ve buna bağlı olarak genel olarak anlamların a priori bilimi olarak nitelendirilir.[88] Husserl formel nesnellikleri a priori anlam yapıları ile ilişkilendirmektedir. Bu ilişki yani anlam kategorileri ile nesne kategorileri arasındaki ilişki ideal yasalar tarafından yönlendirilir. Buna göre de belirli formların anlamları belirli formların nesnelerini temsil eder hale gelir.[89]

---

[86] Husserl, *Investigations I,* s.154.
[87] Hardy, *Nature Suite* s. 54-57.
[88] Farber, Phenomenology, s.205-206.
[89] David Woodruf Smith, "What is "Logical" in Husserl's Logical Investigations? The Copenhagen Interpretation". *Husserl's Logical Investigations Revisited*. ed. Dan Zahavi ve Frederik Stjernfelt. Dordrecht: Springer, 2002, 56.

Saf mantığın ikinci görevi bu kavramların ve anlam kategorilerinin dayandığı yasaların araştırılmasıdır. Kısa ifadeyle ikinci görev nesnel geçerlilik ile ilgilidir. Çünkü burada görev mantıksal kategorilerin evrenselliği ile ilgili yasalar hakkındadır. Bu yasalar temellendirme görevi gören ilkel yasalardır. Burada Husserl saf mantığın fenomenolojik olarak anlamları açığa çıkarılmış temel kategorilerine dayalı bir bilim teorisini hedeflemektedir. Açık kavramlar ve ideal anlamlara dayalı üst teoriler bilimsel nesnelliği açığa çıkaracağı için aynı zamanda bir bilimi bilim yapacak olan şeydir. Nitekim Husserl burada her özel teorinin veya bilimin geçerli olması için uyması gereken tüm olası anlam ve nesneleri kapsayan yasaların alanıyla ilgilendiğini söylemektedir.[90] Saf mantığın ikinci görevi mantığın diğer görevlerinden farklı olarak keskin bir ayrıma dayanmaktadır. Prolegomenanın ilk kısımlarında mantığın düşünmeye dair evrensel yasalarını araştırmasının kesinlikle psikolojik bir olgusallık ile gerçekleştirilemeyeceğini vurgulamıştır. Ona göre her ne kadar düşünme evrensel mantıksal yasalar tarafından düzenlenen psişik bir süreç olsa da bu yasalar olgusal bir doğaya sahip değildir.[91] Devamındaki psikolojizm eleştirisi ile birlikte gelen çürütmenin şimdi saf mantığın görevini teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla psikolojizm eleştirisinin saf mantığa yüklenen ikinci görev nedeniyle yalnızca mantık fikrinin dönüşümü için bir epistemoloji eleştirisi olmadığı aynı zamanda temelci fenomenolojik düşüncenin kurucu unsuru olduğu söylenebilir. Üçüncü görev ise teorinin mümkün formlarına dair teorilerdir. Artık gösterilen kategorik kavramlardan teorilerin saf biçimlerini oluşturma görevi ile meşgulüzdür. Bir teorinin formlarının yasal bağlantıları vardır. Ve bunlar karşılıklı değişim ve dönüşüme açıktırlar. Bu değişim ve dönüşümü yönetecek evrensel önermeler söz konusudur. Bu genel olarak teorik bir teori bilimi için en son ve en yüksek hedeftir. Ayrıca Husserl için bu metodolojik bir değer kazandırır ve bilginin pratik yönünü de önemser. Çünkü tümdengelimsel teorik alanın genişlemesiyle birlikte teorik araştırmanın canlılığı ve özgürlüğü de artar: yöntemin zenginliği ve verimliliği artar.[92] Husserl'in bu son çabası bir disiplinde meydana gelen problemi onun teorik formuna başvurarak çözüm sağlamamızı bize sunan bir çabadır. Bu anlamıyla bilimin hedefi olan temel olma özelliğinin de gerekli koşuludur.

[90] Husserl, *Investigations I,* s.155.
[91] Bernet ve diğer., *Phenomenology,* s.30.
[92] Husserl, *Investigations I,* s.156.

Husserl için mantık teknik olmanın ötesinde bir anlama sahiptir. O matematiksel bir formelliği benimsemiş ideal anlamlarla ilgilenen mathesis universalistir. İdeal anlamlarla ilgilendirdiği için a priori ve saftır. Bu nedenle formel bir yapı sergilemektedir. Bu yapı bir teoriler teorisidir. Benzer ifadeyle teori olmanın ötesindedir. Çünkü bir teori yalnızca kendi konusuyla ilişkili önermelerin düzenleyici teorisidir. Ancak mantık tüm teoriler için yasa teşkil edecek ideal anlamların teorisidir. Bu nedenle de herhangi bir bilimin, teorinin olanaklılık koşuludur. Husserl'in deyimiyle "temellendirilmiş açıklama olmaksızın, yani teori olmaksızın hiçbir bilim mümkün olmadığı ölçüde, saf mantık genel olarak bilimin mümkün olmasının ideal koşullarını en genel biçimde kapsar."[93] Saf mantık aynı zamanda evrensel bir bilim doktrinidir. Saf mantığın kendisi de dahil tüm bilimlerle olan düzenleyici ilgisini yalnızca olası anlamların ve olası nesnelerin biçimleriyle ilgilenmesine borçludur. Kendisi de bilimin mantıksal doktrini olduğu için bir bilimdir. Bu doktrin iki çekirdeklidir. İlki mantık olması, ikincisi metamantık olmasıdır. Bu iki çekirdeğin birleşim noktası ideallikler alanıdır. Saf mantığın ilgilendiği ideal anlamlar ya da kavramlar, düşünsel soyutlama yoluyla kurulur. Bu ideal yargı içerikleri ya da anlamlar da düşünme adı verilen bir öz sezgisinde(wesensschau) kavranır.[94]

Mathesis Husserl'in prolegomenanın son bölümünde sunduğu manifoldlar teorisidir: Manifoldlar Teorisi'nin en genel fikri, olası teorilerin ya da teori kaynaklarının temel türlerinin formunu kesin olarak ortaya koyan ve bunların birbirleriyle olan yasal ilişkilerini araştıran bir bilim olmaktır.[95] Nomolojik her disiplinin teorilerinin ve yasalarının formelleştirilebileceği, bunların tümevarımsal genellemelerle elde edilen yasalara tabi olmak zorunda olmadığı fikri saf mantığın genişletilmiş bir bilim teorisi olarak hedefidir. Söz konusu fikir aynı zamanda Husserl'in mathesis universalis mirasının fenomenolojiye mal edilişinin ifadesidir.

Husserl Prolegomena ile öncelikli olarak kesin idealliklerden müteşekkil bir sistem olarak bilim anlayışı için bu doğrultuda genişletilmiş bir mantık ihtiyacına dair giriştir. Söz konusu bilim her şeyden önce mantığın tanımına dair yanlışlıkların giderildiği bilim olmaya uygun bir mantığı talep eder. Bu mantık hiçbir çatışmaya yer vermeyen ve

[93] Husserl, *Investigations I,* s.160.
[94] Bernet, "Different Concepts", s.24.
[95] Roubach, "Mathesis Universalis", s, 630.

teorik ya da pratik tüm bilimlerin temeli olma mahiyetine sahip olan bilimsel bir mantık olmalıdır. Bununla birlikte geçici olmayan kesin yargılara sahip olması gerektiği için kendi ilkelerini ampirik bir tavır ile değil saf tümdengelimsel bir yöntem ile benimser. Bu yöntemin tesisi de ampirik köklerin eleştirisini gerektirir. Bu doğrultuda psikolojizm eleştirisi ile kendi kendini tesis eder. Nitekim psikolojizm eleştirisi mantığın yanlışlıklarını gidermeyi ve ideal nesnellikleri elde etmemi sağlayacak yöntemin niteliklerini açığa çıkmayı sağlar. İdeal ve saf nesnelliklerle ilgilenen mantık bir tür mathesis universalis olur. Artık *LU* bu anlamda bir mantığın kavramsal ve yöntemsel incelemesi olarak devam eder. Nitekim Prolegomenanın ardından Husserl takip eden araştırmaların bu hedefi gerçekleştirmek için hazırlanmış olan zeminde girişilen bir çaba olduğunu söyler.

LU öncelikle fenomenolojik bir bilgi teorisi oluşturmaya yönelik araştırmalardır. Bu teorinin görevi tüm bilginin nesnel anlamının ve teorik birliğinin bağlı olduğu kavramlara ve yasalara kesin bir açıklık kazandırmaktır.[96] Fenomenolojik bilgi teorisinin bu görevi iki basamaklıdır: İlkin tekil olguların genel yasalar aracılığıyla ve ikinci olarak genel yasaların da bazı temel yasalar aracılığıyla anlaşılır kılınmasıdır.[97] Burada Husserl hem gerçeklik alanında a posteriori bir bilgi biçimini hem de ideal alanda a priori bilgi biçimini kuşatmaya çalışmaktadır. Birinci alanda belirli koşullar altında, doğa yasalarına göre, zorunlu sonuçların gerçekleştiği gösterilmeye çalışılırken ikinci alanda tekil yasaların kapsamlı genel yasalar açısından ve nihayetinde aksiyon denilen en ilkel ve evrensel ilişki yasaları açısından temellendirilmesi çalışır. Burada teorik açıklamaya biçilen rol bir açıklama ve anlama faaliyetidir. Nitekim bilgi teorisinin bu teorik anlamda açıklayacak hiçbir şeyi yoktur ne tümdengelimli teoriler oluşturur ne de herhangi birinin kapsamına dahil olur.[98] Bu anlamıyla bilgi teorisi formel bir teoridir. Saf mantık ise bir teoriler teorisi olmakla birlikte fenomenolojik bilgi teorisi ile aydınlatılır. Böylece hedef bilgi ideasını kurucu unsurları ve yasalarıyla birlikte onu nesnel, ideal düzeyde anlamaktır.[99] O halde saf mantığın eş deyişle kesin bir bilim idesinin bilgi fenomenolojisine ihtiyaç duyduğu anlaşılmaktadır. Fenomenolojik bir bilgi teorisi ise bu

[96] Husserl, *Investigations I,* s.166.
[97] Husserl, *Investigations I,* s.178.
[98] Husserl, *Investigations I,* s.178.
[99] Husserl, *Investigations I,* s.178.

çerçevede doğal ve naif bilimlere uygulanabilir ve bunları felsefi bilimlere dönüştürür. Böylece *LU*'daki altı araştırma da bu hedefe engel olacak metafizik, bilimsel ve psikolojik varsayımlardan bilgi teorisini kurtararak onu bir tür özgürlüğe ulaştırmayı amaçlamaktadır.[100]

1.2. Transandantal Görev

LU Husserl'in kesin bir bilim olarak fenomenolojinin ilk çabalarının eseridir. Söz konusu çaba öncelikle mantığın mathesis universalis olarak anlaşılmasını ve bu çerçevede felsefi bir anlama kavuşturulmasını hedeflemektedir. Bu felsefi niyet mantığın arazları olarak kabul ettiği doğalcı eğilimleri sorgulamak ve neticede ona karşı saf bir mantığı işaret eden olgusal olandan bağımsız a priori teorik bir bilimin olasılığıdır. Felsefi bağlamında yeniden düşünülmüş bu mantık saf formlar ve ideal anlamlarla ilgilenen ve deneysel bilimlere kesin bir metodoloji kazandırmakla birlikte hem epistemolojik hem de ontolojik bir zemin kazandıran mantık olacaktır. Bu yüzden Husserl bu yeni bilim fikrine bilimlerin bilimi demektedir. Böyle bir bilim de yalnızca bilgiye teorik birlik kazandıran kavram ve yasaların değil ideal birliklerin kaynaklarının da aydınlatılmasını hedeflemektedir.[101] Fakat saf mantığın idealliklerini güvenceye alma girişimi yalnızca formel bir sistem inşasıyla tamamlanamaz. Bunun için idealliğin bilince nasıl verildiği ve geçerliliğin nasıl kurulduğu sorusu Husserl'i transandantal bir araştırma programına yönlendirir. Bu geçiş Husserl'in kesin bir bilim olarak fenomenoloji fikrinden vazgeçmesinin değil tersine fikrin radikalleştirilmesinin yansımasıdır. Dolayısıyla kesin bilim yalnızca ideal yapıların açıklanmasını hedeflemez aynı zamanda bu yapıların kurucu koşullarının açığa kavuşturulması başka bir deyişle temellendirilmesini hedefler. Bu nedenle transandantal görev kesin bir bilim olarak fenomenolojinin bilimsel bilginin geçerliliğini ve nesnelliğini doğal açıklamalara dayanmadan mümkün kılan ideal anlam yapılarının ve kurucu koşullarını açığa çıkarma talebini ifade eder. Husserl için bu görev bilimin nihai temellerini açıklığa kavuşturarak onu radikal anlamda güvence altına alma girişimidir.

[100] Husserl, *Investigations I,* s.179.
[101] Kisiel, "Phenomenology", s.23.

Bir anlamıyla saf mantığın temelleri üzerine düşünmek suretiyle çıkılan bu yol mathesis universalis fikrinin rehberlik ettiği fenomenolojik yoldur. *Ideen III*'te Husserl bu durumu "fenomenolojiye giden yolum esasen mathesis universalis tarafından belirlendi"[102] diyerek tarif etmektedir. Dolayısıyla fenomenoloji mantığı yalnızca belirli bir dil anlayışının disiplini olarak kabul etmekten öteye geçer. Mantık bilimsel bilginin ilgi alanı olan ideal anlamların keşfi ile ilgilenen saf teorik bir çabaya dönüşür. Böylece bilimsel bilgi her türlü psikolojik içerikten soyutlanarak bilincin içeriklerini dikkate alan bir tavra dönüşür. Bu anlamıyla mantığın fenomenolojik düşünce içerisindeki ilk dönüşümü epistemolojik kökenli bir dönüşüm olarak kendisini göstermektedir. Nitekim *LU* prolegomena'dan sonra bilgi teorisi üzerine refleksiyonlar gerçekleştirerek devam etmektedir. O halde mathesis universalis fikrinin fenomenolojide yeni bir epistemoloji anlayışının önünü açtığı söylenebilir.[103] Fenomenolojik epistemolojinin ana teması bilginin gerekçelendirilmesidir. Bu bağlamda fenomenoloji öncelikle bir bilgi teorisi geliştirmektedir. Söz konusu bilgi teorisi kendi kavram ve normlarını saf bir şekilde gerekçelendirebilen ve buradan hareketle tüm bilimlere geçerlilik modeli olmayı hedefleyen ideal anlamların teorisidir. Husserl'in mantığın genişletilmesine yönelik vurgusu da böyle temelci bir bilim anlayışı talebine dair bir vurgudur. Bu anlamda Husserl'in mantık anlayışı sınırlı bir amaç için ortaya koyulmamıştır ve Husserl bu anlayışın genişleme imkanına sahip olduğunun hem *LU* döneminde hem de daha sonraki fenomenoloji çalışmalarında net bir şekilde farkındadır.

Bir bilim teorisi olarak mantığın fenomenolojik bir bilgi teorisi ile genişletilmesi Husserl'in felsefi dönüşümünün ilk işaretidir. Kesin bilimin koşullarına dair arayış ile başladığı felsefi yolculuk Husserl'i ideal anlamların niteliğine dair düşünmeye iter. Bu düşünme Husserl'i bir anlamıyla ideal anlamların deneyim ile ilişkisine götürmektedir. Böylelikle Husserl için kesin bilim söz konusu olduğunda yalnızca ideal bir yapının formel incelenmesinin yetersiz kaldığı görülerek bilincin bu yapıları nasıl deneyimlendiğinin önemli olduğu açığa çıkar. Nihayetinde ideal anlamların bilinç alanında keşfedilebileceğini düşünmeye başlar. Başka bir deyişle bu dönüş bilginin nesnelliği için saf bilinç incelemesine dönüştür. Bu noktada Husserl'in felsefi düşüncesi transandantal bir dönüşüm gerçekleştirir. Böylece Mantık bilimler bilimi olmak

[102] Husserl, *Ideas I,* s.49.
[103] Roubach, "Mathesis Universalis", s.629.

anlamında salt bir sistem olmaktan öte transandantal bir araştırmaya yani bilicin deneyimlerinin ve öznel yapılarının araştırılmasına dönüşür. Kesin bir bilim olarak fenomenoloji de bilincin özsel yapılarının araştırılması temelinde bir niyet haline gelir. Hem tavır hem de metodolojik bir kırılma gerçekleştiren Husserl'in araştırmaları bilginin ve bilimsel karakterin oluşumunun olanaklılık koşulları üzerine radikal bir düşünme şeklini alır.[104] Başka bir deyişe Husserl 1901'de fenomenolojiyi özellikle mantık ve epistemoloji sorunlarıyla ilişkili olarak düşünmüşken giderek fenomenoloji alanını tüm bilinçli deneyimleri, onların bağıntılarını ve özsel yapılarını kapsayan tüm özsel olasılıkların bilimi olarak düşünmeye başladı.[105] Bu çerçevede kesin bir bilim olarak fenomenoloji transandantal ana hatları ortaya koymaya başlar. Böylece fenomenolojik araştırma *Ideen* eseri ile transandantal bir epistemolojik tavır ile devam etmektedir. Söz konusu tavır içerisinde bilimin nihai temelleri belirli transandantal koşulların açığa çıkarılması yoluyla elde edilmektedir.[106] Bu koşullar bilincin özsel yapılarının bağlantılarını araştırmak suretiyle özne nesne ilişkisini yeniden anlamlandırmaya çalışır. Bu bağlamda transandantal tavır epistemoloji ile başlayıp ontoloji ile sonuçlanan bir bilim anlayışını ortaya koymaktadır. Nitekim her anlamda bilginin temelde bilincin yönelimselliği üzerine kurulu olduğunu ve nesnelliğin bu ilişki üzerinden anlaşılabileceğini göstermeye çalışmaktadır. Bu anlamıyla transandantal dönüş her türlü psikolojik epistemoloji ve pozitif ontololoji anlayışlarını aşan dünya kurucu bir öznellik alanına dönüştür.

Husserl *LU*'nun ardından felsefi çalışmalarına transandantal bir görev yükler. *LU*'nun nesnellik ve yasallık için bir bilinç araştırması ile sonlandığı yerde sonraki tüm çalışmalar bu araştırmayı radikal bir tavır ile gerçekleştirmeye çalışır. Bu bağlamda transandantal görev nesnelliğin ve geçerliliğin saf bilincin kurucu işlevlerine nasıl bağlı olduğunu açığa çıkarmaktır. Bunun için mantık tartışmalarında yapıldığı gibi idealliklerin görülmesine engel olan saf olmayan doğalcı tutumların devre dışı bırakılması önem arz etmektedir. Nitekim *Ideen I* giriş kısmında düşünme ve deneyimdeki doğal tutumun aksine tamamen değiştirilmiş bir tutuma ihtiyaç olduğu ve tüm çalışmanın bunun yollarını

---

[104] Victor Eugen Gelan, "Husserl's Idea of Rigorous Science and Its Relevance for the Human and Social Sciences", *The Subject(s) Of Phenomenology: Rereading Husserl*, ed. Iulian Apostoleoscu, Dordrecht: Springer, 2019, 99.

105 Moran, Phenomenology, s.124.

106 Elisabeth Ströker, The Husserlian Foundations of Science, Dordrecht: Springer, 1997, s.3.

aramak olduğu vurgulanmaktadır. Benzer şekilde *Formal and Transcendental Logic* de mantık konusunun transandantal bir bağlamda ele alınması gerektiğine yönelik bir ihtiyacı ön plana çıkarır. Ona göre başlangıçta mümkün biliş ve bilimin saf ilkelerinin teorisi olduğunu iddia eden mantık bu tarihsel görevini kaybetti ve gelişiminde çok geride kaldı. Modern bilimlerle birlikte mantık bilim ile olan ilişkisindeki görevini kaybetti. Bu sorunun temelinde Platon'dan bu yana bilimlerde hayati bir öneme sahip olan hakiki bilim idealininin ve bilimsel özsorumluluğun radikalliğini terk etmesi bulunmaktadır. Eğer transandantal bir felsefi anlayışı yeniden düşünmek istiyorsak hakiki bilim idealine sahip olmak gerekir. Bunun yolu da doğal tutumdan farklı bir tutuma geçmemizi sağlayacak bir radikalliği ve bu tutumu sürdürmemizi sağlayacak özsorumluluğu yeniden kazanmak gerekir.

Şu halde *LU* ile başlayan bilimlerin temeli olacak saf mantık arayışının radikal bir özsorumluluk talebinin rehberliği ile yoluna devam ettiği söylenebilir. Bu yol *LU* da dahil olmak üzere en genel anlamıyla bir tutum değişikliğini ifade eder. Bu tutum değişikliği, gerçekleştirdiği bilgi eleştirisi ile epistemolojik araştırmayı bıraktığı yerden söz konusu rehberlik çerçevesinde sürdürür. Husserl'in buradaki amacı fenomenolojik araştırmaları transandantal bir bilinç ve transandantal bilincin anlam kurucu edimleri üzerine bir düşünme sürecine yöneltmek olmuştur. Bu süreç *Krisis*'e geldiğimizde anlam krizi bağlamında bir tür ontoloji araştırmasına dönüşmektedir. Başka bir deyişle radikal bir öz sorumluluğa dayalı bilim olarak fenomenoloji son dönemlerinde özel olarak bilimsel düşünmenin genel olarak da rasyonelliğin unutulmuş anlam temeli olarak yaşam dünyası analizlerine yönelmektedir. Böylelikle *Krisis* radikal ve kökensel bir ontoloji ile anlam arayışını tamamlamayı hedeflemiştir. Söz konusu anlam arayışı pozitif bilimlerin etkisiyle radikal öz sorumluluğu terk eden felsefi tavrı düşünmeyi radikalleştirmek suretiyle yaşam dünyasına çekmek ve saf bilincin transandantal bir keşfini elde etmekle gerçekleşmektedir. Bu bağlamda ontoloji saf bilincin ontolojisi olarak transandantal fenomenolojiyi olgunluğa eriştiren nihai araştırma halini alır.

Psikolojizm eleştirisi ile başlayan *LU* deneyimimin bilinç içeriğine ait psikolojik bir süreç olmadığını aynı zamanda deneyimime yön veren koşulların bulunduğunu göstermiştir. Bu koşullar Husserl için deneyimin normatif boyutunu anlamayı gerektirir. Böylece deneyimlerdeki bu normatiflik dikkate alındığında fenomenoloji tüm aşkın nesnelerin bilinç için geçerli anlam birlikleri olarak nasıl oluşturulduğunu açıklamak için

transandantal bir görev üstlenmiştir.[107] Söz konusu görev deneyim alanını önceden verili kabul etmek yerine bunun koşullarını bilinç analizi aracılığıyla sorgulayan felsefi bir tavrı niyet eder. Bu çerçeveden transandantal sorgulamalar dünyayı doğru, geçerli ve nesnel olarak ve kendimizi de bu dünyadaki varlıklar olarak anlamımızı sağlayan imkan koşulları ile ilgilidir.[108] Bu imkan koşullarının incelenmesi bilincin deneyimlerine geri dönmek suretiyle gerçekleştiriliyor olsa da deneyimi anlamak öznelliğin a priori değişmeyen temel yapıları aracılığıyla anlamayı ima etmez. Aksine söz konusu deneyimin transandantal öznesi tüm aşkın nesnellik ve anlam yapıları ile iç içe geçen dinamik bir konstitüsyonun öznesidir. Bu bağlamda bilimlere temel olacak felsefi bir mantık transandantal öznelliğin mantığı olacaktır. O halde tüm felsefi sorgulama transandantal bir tema haline getirilmelidir. Husserl'in *Ideen* eserinde gerçekleştirdiği analizler bu anlamıyla felsefi kavramların söz konusu tema bağlamında yeniden yorumlanmasını ifade eder.

1.2.1. Sezgi

Transandantal görev bilincin deneyimlerini inceleyerek anlam birliklerini açığa çıkarmaya çalışır. Bu nedenle ilk adım bilinç alanının belirlenmesi için sezgiyi bu bağlamda anlamak olacaktır. Husserl'in sezgiye yaklaşımı dikkate alındığında kesin bir bilim olarak fenomenoloji fikri bilginin nesnellik iddiasını mümkün kılan zeminin kökensel olarak temellendirilmesi talebidir. Bu talep transandantal görevin yönünü bilincin deneyimlerine geri döndürmek suretiyle anlam birliklerinin nasıl kurulduğunu göstermek olarak belirler. Tam da bu nedenle sezgi fenomenolojinin kesin bir bilim projesinin transandantal mahiyeti için ilk zemin olarak iş görür. Çünkü sezgi şeyin kendisinin herhangi bir temsil ya da aracı olmadan doğrudan verilişi için temel oluşturur. Böylece araştırmayı teorik varsayımlara, dolaylı açıklamalara ya da psikolojik betimlemelere başvurmadan bilginin iddia ettiği nesnelliği doğrudan verili olan üzerinden

[107] Steven Crowell, "Transcendental Phenomenology and the Seductions of Naturalism: Subjectivity, Consciousness, and Meaning", ed. Dan Zahavi, *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, Oxford: Oxford University Press, 2012, 28.
[108] Sara Heinämaa, Mirja Hartimo, Timo Miettinen, "Methodological, Historical, and Conceptual Starting Points", *Phenomenology and the Transcendental*, ed. Sara Heinämaa , Mirja Hartimo ve Timo Miettinen, London: Routledge, 2014, 1.

soruşturma imkanı verir. Bu anlamıyla sezgi bir yandan mantığın saf anlamına giden yolu açarken öte yandan fenomenolojinin psikolojizm eleştirisiyle hedeflediği şeyi güvence altına alır. Dolayısıyla kesin bir bilim olarak fenomenoloji projesi bağlamında sezgi psikolojik bir süreç değil transandantal öznelliğin yönelimsel yapılarına içkin bir kurucu bir yapıya bürünür.

Sezgi en genel anlamıyla bir şeyin kendi kendisinin verili olduğuna dair bilinçtir. Başka bir deyişle özne tarafından algılanan bir nesnenin doğrudan bilincidir.[109] Bilincin deneyimlerini meydana getiren ilk temadır. Çünkü özneyi ve nesneyi doğrudan algılamanın yoludur. Bu anlamıyla sezgi Husserl için bilincin sezgisi olması bakımından öznel ve nesnenin kendisinin verilişi olması bakımından nesneldir. Ancak bu iki niteliğiyle birlikte önemli özelliği doğrudan oluşudur. Başka bir deyişle sezgi hiçbir önyargı ya da teori dolayımından geçmeyen öznenin bilincidir. Bu nedenle bilincin deneyimlerini inceleyecek bir transandantal tavrın önemli temalarından biridir. Bununla birlikte nesnel anlam arayışındaki bir kesin bilim düşüncesinin başladığı epistemolojik bir temeldir. *LU* da prolegomenanın ardından sezgiye önemli bir yer ayırır. Fenomenolojik bilgi teorisi başlığı altında gerçekleştirdiği incelemelerde sezgiyi nesnel bilgi ile ilişkilendirir. Ancak *Ideen* ile yeniden ele aldığı sezgi kavramına hem epistemolojik hem ontolojik mahiyet kazandırır. Bu bağlamda sezgi transandantal felsefe için hem nesnel bir epistemolojinin hem de her bilimin kendi alanını konumlandıran bölgesel bir ontolojinin imkanıdır. Böylelikle Husserl *LU*'da gerçekleştirdiği sezgi analizlerinin eleştirdiği psikolojizm tehlikesine düştüğü yönündeki eleştirilerden kurtulmanın yolunu da bulmuş olur. Nitekim sezgi yalnızca alıcı olan aktif bir özne için pasif verilişi ifade eden deneyim olarak anlaşılmamaktadır. Daha ziyade transandantal öznelliği de oluşturan dinamik konstitüsyonun aracıdır. Böylelikle psikolojik bir sürecin unsuru olmaktan çıkarılmaktadır.

LU'nun hedeflerinden biri olan saf mantığın temel kavramlarının ve ideal anlamları kavramanın yasalarının keşfedilmesi nihayetinde sezgi analizi ile gerçekleştirilmektedir. Nesnel bilginin koşulları sezgi yoluyla ile ortaya çıkarılmaya çalışılmaktaydı. Bu çerçevede mantık eksiklik ve hataların giderildiği saf anlamını bu yol ile kazanacaktır. Böylece ideal anlamlar öncelikle deneyimimizi doğrudan ele alan bir

[109] David Woodruff Smith, "Perception, Context, and Direct Realism", ed. Dan Zahavi, *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, Oxford: Oxford University Press, 2012, 153.

epistemolojinin konusu haline getirilmektedir. Bu girişim mantığın kavramsal dünyasını dolaysız deneyimdeki kaynaklara geri götürmeye çalışmıştır.[110] Buradan itibaren Husserl için doğal dünya duyuda oluştuğu şekliyle tüm nesnelliğin temelidir. Dolayısıyla sezgi diğer tüm edimlerin içinde kurulduğu temel bir edim olarak görülür.[111] Ancak bu edim birçok psikolojik anlamı öncelikle dışarıda bırakır.

Kant'tan Bolzano'ya ve Husserl'e kadar algı bir sezgi biçimi olarak anlaşılmış ve bu sezgi biçimi algı aracılığıyla bana duyusal olarak mevcut belirli bir nesnenin doğrudan farkındalığı olması bakımında söz konusu nesneyle bir tür ilişki biçimi olarak görülmüştür.[112] Dolayısıyla bu çizgide sezgi bilincin transandantal yapısını görmenin kavramıdır. Ancak bu yapıyı kavramak psikolojik bir içgüdüye işaret etmez. Tekil bir öznel bilincin kendi yapılarını, duygularını, algılarını vs. anlama çalışan psikolojik bir süreci adlandırmaz. Aksine bilincin evrensel yasalarını ve deneyiminin normatif boyutunu görmeyi talep eder. Bu anlamıyla bilincin transandantal yapısını görmek için deneyime konu olan şeyin apaçık halini saf bir şekilde görmek suretiyle fenomenolojinin temel bir ilkesidir.[113] Bununla birlikte sezgi kavramlarımın ya da idelerin bir temsili değildir. Husserl için deneyimde verilen şey görünüşler ya da gerçekliğin diğer temsilleri değil dolaysız olarak bana verildiği ölçüde gerçekliğin kendisinin bir yönüdür.[114] Bu anlamıyla sezgi fenomenoloji için bilgi kaynağıdır. Ancak yalnızca olgusal olanın bilgisini değil aynı zamanda a priori formlara dair bilgimizin de kaynağıdır. Tüm kavramlarımızın kaynağı olan somut deneyime dönmeyi talep eder ve buradan hareketle özlerin saf biçimini kavramamızı sağlar. Bu anlamıyla fenomenolojik epistemolojinin görevi bilgimizin sezgisel kökenlerinin açığa çıkarılmasıdır.[115] Dolayısıyla kesin bir bilim çabası bilgi olarak amaçladığı şeyin sezgisel kökenlerini dikkate aldığı kadarıyla gerçek bir çaba olmaktadır.

Husserl için şeyin fiziksel özelliği bizi deneyimin sonsuzluğuna çekmektedir. Bu sonsuzluk içinde meydana gelen sezgi tamamlanmamış ve yeni belirlenimlerini açık

---

[110] Jaakko Hintikka, "The Notion of Intuition in Husserl", *Revue Internationale de Philosophie* 57/224 (2003): 173.
[111] Ströker, *Foundations,* s.13.
[112] Smith, "Perception", s.146.
[113] Gallagher, *Phenomenology*, s.24.
[114] Hintikka, "Notion", s.175.
[115] Henning Peucker, "Husserl's Foundation of the Formal Sciences in his ''Logical Investigations'', *Axiomathes*, 22 (2012): s.141.

bırakıyor olsa da bir özü görmeye dönüşebilir.[116] Bu görme özü şeyin tekil mevcudiyetinde yakalayan bir sezgidir. Dolayısıyla bilimsel bir felsefi bilgi bu görme biçiminin edinilmesiyle mümkün olacaktır. Bu çerçevede transandantal fenomenoloji *LU*'da eleştirilen şüpheci felsefi tavırların üstesinden gelmekle birlikte tüm nesnelliği bilinçteki oluşumu bakımından incelemeyi amaçlar. *Ideen*'de ideal anlamları işaret eden öz(wessen) kavramını yeniden kurmaya çalışır. Bu süreçte hem yanlış felsefi görüşlerle hesaplaşır hem de ifade edildiği gibi oluşum biçimlerini göstermeye çalışır. Ampirik ve idealist fikirlerin öz anlayışlarını eleştirmekle birlikte transandantal tavır için özün nasıl anlaşılacağını göstermeye çalışır. Ona göre özler ideal olmakla birlikte olgusal bağlantıları da içermektedir. Çünkü her tekil şey onu kapsayan bir özün türüdür. Bu ilişki şeyin neliğini belirleyen özsel bir ilişkidir. Aynı zamanda sezginin vazgeçilmezliğini tekrar gösterir. Tekrar sezgi kavramının anlamı dikkate alındığında bu özsel ilişkinin yanında bir ayrılık da söz konusudur. Şeyin, özü ile olgusallığı birbirine karıştırılamayacak iki farklı kategoridir. Bu sayede fenomenolojik epistemoloji şüpheciliğe neden olan psikolojik ve tarihselci tavırların düştüğü hatadan kurtulmaya çalışır.

Husserl'e göre "doğal biliş deneyimle başlar ve deneyimin içinde kalır."[117] Araştırma alanı dünyadır. Bu nedenle doğal bilişin bilimleri teorik tutumlarını dünya üzerine inşa eder. Her bilimin de bu dünyada bir nesne alanı, bölgesi vardır. Bu bölgenin deneyimsel kökeni de sezgidir. Dolayısıyla dünya bilişimize konu olan somut algıları meydana getiren verilişlerin toplamıdır. Ancak dünya yalnızca doğa bilimlerinin alanı değildir. Aynı zamanda *geisteswissenschaften* olarak adlandırılan tüm bilimler de buraya aittir. Husserl için asıl soru doğa bilimleri gibi mi ele alınmaları gerektiği yoksa esasen yeni bir türün bilimleri olarak mı görülmeleri gerektiğidir. Deneysel bilimlere bakıldığında bu bilimler olgusal durumları kendisine konu edinir. Deneyimlemenin kurucu bilişsel edimleri gerçek bir şeyi bireysel olarak ortaya koyar; onu zamansal ve fiilen var olan bir şey olarak kendine ait bu süreye ve özü bakımından başka herhangi bir zamansal konumda da bulunabilecek bir gerçeklik içeriğine sahip bir şey olarak ortaya

[116] Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a phenomenological Philosophy I*, çev. F. Kersten, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1983, s.9.
[117] Husserl, *Ideas I,* s.5

koyarlar."[118] Bu şeylerin en büyük özelliği olumsal varoluşlarıdır. Nitekim zamansal ve özü bakımından değişmeye açık bir durum arz eder. Ancak Husserl bu olumsallığı eidetik evrensellikle bir ilişkiye sahip olan bir zorunlulukla ilişkili olması bakımından sınırlandırır. Böylece tekil bir nesneyi salt olumsallıkla ilişkilendirip onu tek seferlik deneyimlenebilen bir şeye dönüştürmez. Böyle bir durumda göreli olmayı aşamayacağı için belirli eidetik yüklemler altındaki deneyiminin önünü açar. Böylece her maddi şeyin onu anlamlandıran kendine has bir özü vardır. Bu anlamıyla "öz tekil şeylerin kendi varlığında bulunacak olanı bir bireyin Ne'si olarak belirlemektedir."[119] Tam da bu öz anlayışı nedeniyle tekil herhangi bir şey bir düşünceye dönüştürülebilir hale gelmektedir. Özler kendileri uzamsal zamansal olmayan ideal varlıklar olarak ele alınan türler, nitelikler ve kavramlardır.[120] Husserl burada sezginin ampirik temellerinden ideal anlamlara ulaşmanın imkanını oluşturan teknik terimini tanıtır: eidetik görme. "Bu gerçekleştiğinde görülen şey saf öz ya da eidostur."[121] O halde sezginin çift anlamlılığına dayanarak bireysel herhangi bir tekil şeye dair sezginin, bir özün sezgisine dönüşmesinin imkanı oluşmuştur. Husserl için özler diğer filozofların ele aldığı gibi bir inşa ya da analiz modu olarak değil bir ifşa olarak gerçekleşir. Dolayısıyla özlerin elde edilme biçimi mistik bir iç görü değil arındırılmış saf düşüncedir.[122]

Bu düşünce yöntemiyle elde edilen özler aynı zamanda a priori bir yapıyı haizdir. Ancak sezgide kavranan özler duyusal sezginin kurucu edimleri gerçekleşmeden önce var oldukları iddiasıyla ilgisi olmayan üçüncü anlamıyla a prioridir.[123] Böylelikle transandantal ve ideal anlamlarla ilgilenen bir felsefi anlayış için sezgi merkezi bir noktaya oturur. Nitekim sezgi felsefenin özlerle ilgilenebilmesi için gerekli kökensel veriyi sunmaktadır. Bu anlamda tekil şeyin deneyimlenmesi gibi tümel bir özün görülmesi de sezgidir. Ancak Husserl için bu birleştirme keyfi, başka bir deyişle teorik değildir. Bizzat sezginin felsefi düşünceye açtığı kapıdır. Kendi deyimiyle söz konusu meselelerin doğası tarafından zorlayıcı bir şekilde talep edilir.[124] Nitekim ampirik deneyimin kendi

[118] Husserl, *Ideas I,* s.7.
[119] Husserl, *Ideas I,* s.8.
[120] David Woodruff Smith, ""Pure" Logic, Ontology, and Phenomenology", *Revue Internationale de Philosophie* 57/224 (2003): 136.
[121] Husserl, *Ideas I,* s.8
[122] Jitendra Nath Mohanty, "Individual Fact and Essence in Edmund Husserl's Philosophy", *Philosophy and Phenomenological Research* 20/2 (1959): 222.
[123] Zhok, "Husserl's Thought", s.115-117.
[124] Husserl, *Ideas I,* s.9.

nesnesini kökensel olarak bir bilincin nesnesi haline getirdiği gibi bir özü görmek de özü kendisini sunduğu biçimiyle görmek, anlamaktır. Ancak bu görmenin klasik bir transandantal tavır çerçevesinde kurma olmadığı vurgulanmalıdır. Çünkü özün sezgisinin temelinde tekil bir şeyin sezgisi yani bir veriliş biçimine dayalı görünüş bulunmaktadır. Dolayısıyla özü görme bu özü kişisel benliğinde yakalayan kökensel olarak mevcut bir sezgidir.[125] Burada tekrardan bir yanlış anlaşılmanın önüne geçilmelidir. Bu haliyle özü görme biçimi ampirik verinin mutlak mevcut bulunduğu bir soyutlama faaliyeti gibi durmaktadır. Ancak Husserl için öz deneyimsel verilerde elde edilebildiği gibi salt hayalgücü ile de yakalanabilir. Bu bağlamda bir özü yakalamak deneyimsel verilerden başlanabileceği gibi olgusal bir sunuşu olmayan imgesel verilerden de yola çıkılabilir. Bu noktada Husserl için sezgi iki görme biçiminin de merkezinde durur. Nitekim tekil şeyin verileri deneyimsel sezgilerden elde edilirken hayalgücünün verileri imgesel sezgilerden hareketle keşfedilir. Dahası hiçbir deneyimde meydana gelmemiş olması da bu özün kökensel verilmiş olmasını değiştirmez.[126] Böylelikle Husserl için hayalgücü aracılığıyla kavranan özlerin görme biçimi deneyimden bağımsız bir tür görmedir. Görülen şeyin, görüldüğü biçimiyle bilinci vardır; ama gerçekte varmış gibi ele geçirilmez.[127] Bununla birlikte hala daha saf olarak kalır. Bu anlamıyla Husserl için özler olgusal olandan bağımsızlığını da sürdürür. Böylece özleri elde etmenin yöntemi olarak hayalgücünün etkisiyle özün özdeşliği ve olgudan bağımsızlığı net şekilde ortaya çıkarak düşünce doğal doğal bağlılığından kurtulur.[128] Böylelikle sezginin çift anlamlılığı yeniden tesis edilmiş olur ve eidetik bilimlerin olgusal bilimlerden bağımsızlığı için kapı aralanır. Bu haliyle eidetik bilimler olarak adlandırdığı saf mantık, saf matematik ve saf zaman, uzay, hareket ve benzeri teoriler olgusal bilimlerin varsayımlarından ve verilerinden bağımsızlaşır. Bununla birlikte aynı şey olgusal bilimler için geçerli olmaz. Her bir öze onun olgusal tekilleştirmeleri olabilecek olası bireyler karşılık geldiği gibi her bir nesne de bir özün altına düşer. Bu nedenle deneysel bir bilim de nesnelere yönelik olduğundan nesnel olan herhangi bir şeyin özüne ait olan yasalara evrensel olarak bağlı olmalıdır.[129]

[125] Husserl, *Ideas I,* s.10.
[126] Husserl, *Ideas I,* s.11.
[127] Husserl, *Ideas I,* s.13.
[128] Mohanty, "Individual Fact", s.225.
[129] Husserl, *Ideas I,* s.18

Husserl'in muğlak konumlandırmalar ve geleneksel felsefi önyargılardan kurtulmak ve bunun yerine açık verili olanın kaynağından hareket etme talebinin[130] *Ideen*'e bütüncül olarak bakıldığında bir öz meselesi ile birleştiği burada görülebilir. *LU* ile başlayan eksik ve hatalı tanımlardan kurtulmanın yolu olarak görülen ideal anlamlara yönelme bir anlamıyla olgusal meseleleri de belirginleştirmenin imkanını barındırır. Nitekim olgusal alanlar birbirine kolaylıkla indirgenmekte ve hem epistemolojik yöntemleri bakımından hem de ontolojik bölgeleri bakımından karışıklık içerisindedirler. Bu karışıklığın çözümü özleri açık bir şekilde ortaya koymaktır. Bu nedenle Husserl için fenomenoloji salt özlerle ilgilenmektedir. Çünkü fenomenolojinin bir tür olguyu diğerine, örneğin mantığın psikolojiye ya da dini olguları sosyolojiye indirgemekten kaçınması gerekmektedir.[131] Bu bağlamda yukarıda ifade edildiği gibi sezgiden başlayan felsefi meditasyon epistemolojik hamlelerle birlikte ontolojik düşünümlere de ihtiyaç duymaktadır. Nitekim özsel sezginin varsayımsal ve imgesel boyutundan söz edilebilmesi için ontolojik bir teze, değişen deneyimler boyunca duyusal olarak verilenin tözsel doğasını ortaya koyan kurucu bir iddiaya atıfta bulunulması gerekmektedir.[132] Öz bu anlamıyla ontolojik bir temadan bağımsız ele alınamazdır. Böylece sezginin bize ontolojik boyutu açılmaya başlar. Husserl sezgiden hareketle bölge, kategori, cins kavramları üzerinden bir ontolojik meditasyon gerçekleştirir. Ona göre herhangi bir somut ampirik nesnellik en yüksek maddi cinsin, ampirik nesnelerin bir bölgesinin içinde yerini bulur.[133] Buna göre doğada somut olarak bulunan herhangi bir nesne, örneğin bir dağdaki kaya parçası bir cinsin türü olarak mevcuttur. Bu türün en yüksek cinsi onun kategorik düzeyini belirlemekle birlikte onu bir bölgeye ait kılar. Bu örnekten hareketle kaya parçasının bölgesi maddi doğa olur. Bu anlamıyla maddi doğa söz konusu kaya parçasına ontoloji bir bölge tayin eder. Bu bölge içerisindeki tür ve alt cinsleri birbirleriyle özsel ilişki içerisinde tutar. Çünkü bu en yüksek cins olarak ontolojik bölge türlere ait saf özlerin bölgesidir. Bu nedenle bu özlerin bulunduğu bölgeye bölgesel ontoloji adını verir.[134] Bu ontolojik bölge saf özlere tekabül eden bir disiplin halini alır. Bu nedenle de

[130] Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a phenomenological Philosophy II*, çev. Richard Rojcewicz ve Andre Schuwer, Dordrecht:Kluwer Academic Publishers, 1989, s.37.
[131] Mohanty, *Husserl*, s.330.
[132] Zhok, "Husserl's Thought", s.115.
[133] Husserl, *Ideas I,* s.18
[134] Husserl, *Ideas I,* s.18

her bir ontolojik bölge eidetik bir bilim olarak kabul edilir. Böylece ontolojinin konusu fiziksel gerçeklikler değil deneyimlerin eidetik özlerine dönüşmektedir. Nitekim Husserl için ontoloji terimi naif bir şekilde bakıldığında nesnelerin bölgelerinin eidetik yapısına gönderme yapmaktadır.[135] Bununla birlikte söz konusu ontoloji bütüncül tek bir ontolojiyi de adlandırmamaktadır. Sezgide bize sunulan doğal deneyime ait olup bu deneyimin içerisinden gelmeyen yüksek cinsler ve farklı teorik alanlar söz konusudur. Her bir bölge kendi türlerine ait eidetik bir yapı arz eder ve dolayısıyla her bir bölge farklı bir bilimsel disipline dönüştürülür. Bu nedenle her bir bölge farklı bir bilimsel araştırma alanına işaret etmektedir. *LU*'dan sonra bilimler sınıflandırması sorunu *Ideen*'de bölgesel ontoloji olarak kendisini gösterir.[136] Dolayısıyla Husserl'in ontoloji anlayışı bilim anlayışı ile iç içedir. Her bir ontolojik bölgenin sahip olduğu özler bölgeye ait nesnelerin özsel yapısını anlamlandırmanın yolunu belirlemektedir. Nitekim Husserl'e göre deneysel bilimin eidetik ontolojide teorik temelleri vardır.[137] Böylece varoluşun tüm olasılıklarını içermesi bakımından bölgesel ontoloji anlayışı bilimler için mutlak bir temel oluşturur. Ancak bu temel ampirik bir temel olarak görülmemelidir. Bölgesel bir ontolojinin kendisi olguların ampirik bir bilimi değil bir öz bilimidir.[138]

Bölgesel ontolojilerin eidetik yapısı ve ampirik olana önceliği onun a priori yapısını vurgulamak içindir. Ancak bu bölgesel ontolojinin dünyadan önce de verili kabul edildiği şeklinde bir anlama gelmemelidir. Nitekim her bölge sezgide yakalanan veriler üzerine düşünmek suretiyle elde edilen özlerden hareketle kurulur. Her tekil deneyimin koşulları üzerine gerçekleştirilen düşünüm ile o şey belirli bir özellik sergiler ve bu özellikler bir bölgeyi meydana getirir. Bu özelliği dolayısıyla da bir bilim o bilim içinde ortaya çıkan her tikel, eidetik tümellikler hiyerarşisine göre belirlenir. Bu süreç Husserl için deneysel bilimlerin rasyonelleştirilmesi için gerekli bir koşuldur.[139] Böylece varlıkların bu bölgesel ayrımlarının temelinde basit farklılıklardan elde edilen basit bir kategorik hamle olmadığı vurgulanabilir. Sezgi ile başlayan süreçte doğa üzerine gerçekleştirilen meditasyonlar neticesinde her bir türün özüne ait meydana gelen cinsler bağlamında bölgeler meydana gelir. Bu nedenle eidetik olduğu tekrar ifade edilmelidir.

[135] Farber, *Phenomenology*, s.204.
[136] Fisette, "Husserl's Programme", s.51.
[137] Husserl, *Ideas I,* s.18.
[138] Ströker, *Foundations,* s.14.
[139] Hardy, *Nature's Suite,* s. 60.

Bu eidetik ontolojiyi meydana getiren bölgelerin görevi nesnesinin kendisini bilince sunduğu farklı yolları ya da nesne olmanın farklı biçimlerini keşfetmektir.[140] Dolayısıyla bölgelerin oluşumunda nesneye dair yönelme ve anlamlandırma çabasının gerçekleştiği bir iç görü etkindir. Landgrabe bölgesel ontolojinin bu niteliğini dikkate alarak Husserl'in varlık bölgelerine ilişkin düşünümlerini transandantal bir felsefi soruşturma olarak varlık ve bilincin zorunlu bağıntısına ve varlığın bilinç için oluşumuna ilişkin bir araştırma olarak geliştirmek durumunda kaldığını belirtir.[141] Benzer şekilde Ströker de bölgesel ontolojinin transandantal fenomenoloji için indirgeme öncesi bir tür hazırlık araştırması olarak görülebileceğini düşünür.[142]

Husserl için sezgi felsefe tarihinin anladığından farklı olarak özleri kavramanın kaynağı olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla özlerin bilimi olmayı hedefleyen fenomenoloji için temel hareket noktası dış dünyada deneyime konu olan her şeyin tüm yüklemlemelerden önce olduğu haliyle kabul edilmesidir. Nitekim fenomenoloji özlerin bilimi olmak istiyorsa tüm varsayımlardan kurtulmuş kökensel bir bilim normunu inşa etmelidir. Sezginin bu özel yeri fenomenoloji için ilkelerin ilkesini meydana getirir: sezgide bize sunulan her şeyin kökensel olarak ve sadece olduğu gibi sunulduğunu kabul etmek.[143] Böylelikle şeylerin kendilerine geri dönüş gerçekleştirilmektedir. Tüm yüklemlerden bağımsız bu kendiliklerin sezgisi her anlamıyla bir bilincin deneyimi olarak artık kendisini göstermektedir. Şan, bu dönüşü betimsel yöntemin temel ilkesi olarak her türlü ön yargıdan önce sunulduğu şekliyle dünyanın varlık anlamının ortaya çıktığı görev olarak nitelendirmektedir.[144] Bu bağlamda sezgi öncelikle şeyin doğasında olmayan her türlü teorik ve metafizik yargıların dışarıda bırakılacağı bir zemini hazırlamıştır. Bu bağımsız kendilikler böylece sezgide bilince sunulan sezgiler olması bakımında doğrudan bilincin nesnesi haline dönüşür. Bu bakımdan her bir sezgi ile doğrudan bilinçte karşılaşırız ve böylece her bir edim bilincin nesnesine yönelik edimi olarak açığa çıkar. Tersinden bir bakışla şöyle ifade edilebilir: Bilinç her zaman bir şeyin bilinci olarak kendisini gösterir. Bu bağlamda düşünmek her zaman bir şeyi düşünmektir; hayal etmek

[140] Kisiel, "Phenomenology", s.25-26.
[141] Ludwig Landgrebe, "Regions of Being and Regional Ontologies In Husserl's Phenomenology", *Edmund Husserl*, ed. Rudolf Bernet, Donn Welton ve Gina Zavota, London: Routledge, 2005, 273.
[142] Ströker, *Foundations,* s.14.
[143] Husserl, *Ideas I,* s.44.
[144] Emre Şan, "Fenomenolojik Bir Sorun Olarak Kriz: Husserl ve Heidegger", *Felsefi Düşün* 8 (2017): s.240.

her zaman bir şeyi hayal etmektir; sevmek her zaman bir şeyi sevmektir, istemek her zaman bir şeyi istemektir vb. Böylece Husserl için nesne asla bilincin ilgisi olmayan bir sıfatı haiz değildir. Her bakımında nesne bilincin dünyasına aittir. Dahası ona göre görünmeyen fiziksel bir şey olsa da hatta deneyimlenmemiş ama deneyimlenebilir bir şey dahi olsa çevreleyen dünyaya ait bir şeydir.[145] O halde şey, kendinde nasıl ise öyle sezilen şey her tür veriliş biçimiyle birlikte bir bilinç durumu olarak kendisini gösterir. Böylece Husserl şey ve bilinç arasında özel bir ilişki kurmakta ve bu ilişkiyi kuran fenomenolojinin ana teması diye ifade ettiği teknik bir terim olarak yönelimsellik adını vermektedir. Artık bir şeyin bilincinde olmak bir cogito olarak kendi cogitatumunu kendi içinde taşımak anlamına gelmektedir.[146] Bu bilinç ile şey arasında kurulmuş bir yapay ilişki değil aksine bilinç doğası gereği yönelimseldir. Bu çerçevede yönelimsellik her algılanan nesnenin bilincin yönelimsel nesnesi olduğunu ve her bilinç ediminin bir şeyi niyet ettiği anlamına gelen doğal bir ortaklığı adlandırır. Yönelimselliğin ardından sezgi ile başlayan bilinç ve nesnesi arasındaki kökensel ilişki hiçbir aracının olmadığı doğrudan ilişki haline gelir. Bu nedenle bilincin temel özelliği olarak adlandırılır. Bu anlamıyla bilinç yönelimsellik ile karakterize edilir. Bilinç böylece bir şey ya da töz olarak değil daha ziyade bir ilişki olarak kavranır.[147] Bu ilişki dolayısıyla da yönelimsellik şeylerin kendilerini sundukları farklı tarzların birliği olmasının da imkanı haline gelir. Nitekim her veriliş bilinç ile doğrudan ilişki ile bir veriliştir ve verilişlerin çeşitliliği bu ilişki ile anlam kazanır. Böylece fenomenoloji felsefi sorunlara karşı bilincin dikkate alındığı doğal olmayan bir tavır değişikliği gerçekleştirmiştir. Buna göre artık nesnelere dikkat etmek yerine bilinç edimleri üzerine düşünmeli, onları temalaştırmalı ve analiz etmeliyiz.[148] Başka bir deyişle yönelimsellik sayesinde bilinç ve nesne ilişkisi artık durağan bir ilişki olarak anlaşılamazdır. Bunun yerine birinci tekil şahıs bakışın merkezde olduğu anlam kurucu ve doğal bir ilişki olarak anlaşılmalıdır. Nihayetinde tavır değişikliği önermesi tersten yeniden ifade edilecek olursa fenomenoloji tüm bilinç edimlerinin yönelimsel sıfata büründüğü bir öz sorumluluğa dair felsefi tavır değişikliği gerçekleştirmiştir.

---

[145] Husserl, *Ideas I,* s.106.
[146] Edmund Husserl, *Cartesian Meditations,* çev. Dorion Cairns, Dordrecht: Springer, 1960, s.33.
[147] Ströker, *Foundations,* s. 83-84.
[148] Dan Zahavi, *Husserl'in Fenomenolojisi*, Çev. Seçim Bayazit, İstanbul: Say Yayınları, 2018, s.28.

Fenomenoloji için yönelimsellik klasik epistemolojinin nedensellik ve temsilcilik gibi sorunlarından da kurtulmanın bir yolunu açmaktadır. Husserl için yönelimsellik doğrudandır çünkü temsil gibi hiçbir dolayımdan geçmemektedir. Benzer şekilde yönelimsellik bilincin doğası olduğu için dış bir nedenselliğe de tabi değildir. Bu durum bilincin varlığının ayrılmaz bir parçası olmak bakımından onun yönelimsel açıklığıdır.[149] Yönelimsellik kendi ötesini işaret etmeyi anlatan bir kavramdır.[150] Böylelikle bilincin kendisine aşkın bir varlık alanına dair yargıların geçerliliğine dair şüpheler yönelimsellik kavramı ile geri plana atılmaktadır. İlk anlamıyla birinci tekil şahıs bakışın merkeze alındığı yaklaşımın dış dünyanın algısı sorununu nasıl çözdüğü bir şüphe konusu olabilir. Ancak söz konusu şüphe bilinç edimleri ve nesnenin algısı arasına çizilen sınırdan kaynaklandığı ifade edilmelidir. Bu bağlamda yönelimsellik söz konusu sınırın olmadığı bir anlayışa işaret etmektedir. Daha doğru ifadeyle fenomenoloji için zihin sadece kendi sınırları içinde değil alenen hareket eden kamusal bir şeydir. Bu perspektiften iç ve dış ayrımı artık geçerli değildir.[151] Bununla birlikte yönelimsellik yalnızca fiziksel olarak var olan nesnelere yöneldiğimizi ifade etmez. Aynı zamanda hayal ve fantezileri de kendisine nesne olarak konu edinir. Çünkü yönelimsellik olağanüstü bir nesneyle kurulan sıradan bir ilişki değil sıradan bir nesneyle kurulan özel bir ilişki türüdür; nesne var olmasa bile var olabilen ve nesne yok olsa bile varlığını sürdürebilen özel bir ilişkidir.[152] Bu anlamıyla henüz varolmamış ve hatta varolmayan şeyler de fenomenolojinin yönelimsel nesnesi olarak adlandırılır. Her iki durumda da yönelinen nesne bilincin kendisinin bir parçası değildir ve bilinçte içerilmemektedir.[153]

Sezginin anlamı dikkate alındığında yönelimsel bilinç boş bir kutu gibi anlaşılmamalıdır. Her bir edim kendi nesnesi ile doğrudan ilişkilidir ve dolayısıyla pasif bir alıcı değildir. Bununla birlikte yönelimim bir görü tarafından doldurulduğu gibi görünün olmadığı durumlarda doldurulmayabilir ve her iki durumda da yönelim anlamlı olur.[154] Bu durum bilinç ediminin nesnesinin fiziksel varlığından bağımsız gerçekleşir.

---

[149] Zahavi, *Husserl'in Fenomenolojisi,* s.41.
[150] Dan Zahavi, "Yönelimsellik ve Bilinç" çev. Çağlar Koç, *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 22 (2014): 168.
[151] Robert Sokolowski, *Introduction to Phenomenology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s.11.
[152] Gallagher ve Zahavi, *Mind*, s.113.
[153] Zahavi, *Husserl'in Fenomenolojisi,* s.39.
[154] Zeynep Direk, *Çağdaş Kıta Felsefesi,* Ankara: Fol Yayınları, 2021, s.43.

Ancak bu bilincin nesnesine dair basit bir inşa faaliyeti gerçekleştirdiği anlamına gelmez. Çünkü yönelimsel bilinç aynı zamanda karşılık gelen bir nesne türü tarafından şekillenir. Bu nesnellik türleri tezahür ettiği bilinç tarafından anlamlandırılması bakımından bir bağıntısallık arzeder. Bu bağıntısallık ilkelerin ilkesi dikkate alındığında a priori bir korelasyon olarak adlandırılır. Bu korelasyonel ilişki içerisinde nesnellik bilincin içerisinde psikolojik süreçlerle anlamlandırılan bir şey olmaktan ziyade bilinç ediminin karakterini belirleyen bir duruş sergiler.[155] Bu çerçevede tüm nesneler ancak bir bilinç yaşantısının korelatları olarak oldukları gibi olurlar.[156] Dolayısıyla nesnelliğin bilinçte anlamlandırılması sürecine işaret eden bir konstitüsyon faaliyeti açığa çıkmaktadır. Yani konstitüsyon şeylerin bilince kendilerini sunmalarını sağlayan bir sürecin adıdır.[157] Bu süreç Husserl için öznelliğin anlam verme işlevini yerine getirme biçimini adlandırmaktadır.[158] Bu işlev öznel olmakla birlikte keyfi değildir. Teknik bir terim olan konstitüsyon nesnelliği kurar fakat bu bir tür yaratma anlamına gelmez. Daha ziyade nesnelerin tezahürüne izin vermek suretiyle onların neyse o olarak görünmesi ve kendisini sunması olarak anlaşılmalıdır.[159] Böylece nesnenin bütünlüğünün sezgisel olarak elde edildiği bir anlam birliğinin açığa çıkması hedeflenmektedir.[160] Ve açığa çıkan her nesnenin onda gerçekleştirilen eylemden bağımsız olarak varolmaktadır.[161] Ancak bununla birlikte konstitüsyon nesnelliğin öznellik ile ilişkisini evrensel a priori yapı olarak güvence altına almaya çalışır. Bu anlamıyla yönelimsellik dünyanın nesnelliğini a priori yapıları aracılığıyla garanti eden bilincin temel bir özelliği olarak anlaşılmaktadır.

Şeyleri bilince verili olması bakımından ele almak olarak anlaşılan yönelimsellik bir anlamıyla sezginin fenomenoloji için temel oluşunun tekrar ifadesidir. Her bilinç edimi bir verilişi niyet eder. Bu suretle şeyin tezahürüne izin verir. Ancak burada verilen şey tek ve bütünlüklü bir şey değildir. Aksine bilinç bir veriliş çokluğuna maruz kalır. Başka bir deyişle nesne kendisini bir bütün olarak sunmamaktadır. Her yönelimsel

---

[155], Klaus Held, "Husserl's Phenomenological Method", *The New Husserl*, ed. Donn Welton, Bloomington: Indiana University Press, 2003, 14.
[156] Eylem Hacımuratoğlu, "Fenomenoloji ve Analitik Felsefe", *Felsefe Arkivi* 59 (2023): 88.
[157] Direk, *Çağdaş*, s.46.
[158] Robert Sokolowski, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution,* Dordrecht: Springer, 1970, s.196.
[159] Zahavi, *Fenomenoloji,* s.36.
[160] Richard Timothy Murphy, "Husserl and Pre-Refleksive Constitution", *Philosophy and Phenomenological Research* 26/1 (1965): 102.
[161] Wolfgang Huemer, "Husserl and Haugel and on Constitution" *Synthese* 137/3 (2003): 351.

deneyim nesne perspektifinden sunumsaldır. Nitekim konstitüsyon ile temalaştırılan şey nesnelerin çoklu veriliş biçimleridir. Çünkü Husserl için fiziksel bir şey her zaman eksik algı ile bilince konu olur. Bu durum algıda bir eksiklik değildir Algının özsel olarak sunumsal olmasıdır ve onun özüne dairdir. Fiziksel şey görünüşleriyle sunulur ve sunulan şey o şeyin görünüş biçimleri olmak bakımından özüne aittir. Fiziksel şeye dair deneyimlerimizde ne kadar keskin olursak olalım şeyin veriliş biçimleri ne kadar çok olursa olsun Husserl için bu tamamlanamazlık, bu eksiklik her zaman mevcut kalır. Fiziksel şeyin bu eksikliği onun özünü açığa çıkaran egoya aşkın oluşundan gelir. Aksi takdirde onu içkin bir nesne olarak anlamak gerekirdi. Böylece nesnellik adına fiziksel şeyin önemli özelliği onun aşkınlığı olur. Çünkü fiziksel şeyden farklı olarak içkin olan şey sunumsal değildir. Husserl zihinsel bir duygu sürecini örnek vererek burada sahip olunan şeyin mutlak olduğunu ifade eder. Burada bazen bir modda bazen başka bir modda sunulabilecek yani çokluğu meydana getirecek taraf yoktur.[162] Ancak yine de bazı durumlarda ona dair algı da içkin olmayabilir. Fakat bu durum aşkın şeyin eksik oluşundan kökten farklıdır.[163]

O halde yönelimsel ilişkilerden bahsedilirken perspektifsel verilişi dikkate almak gerekmektedir. Her yönelim nesneye belirli bir biçimde yönelmek anlamına gelir. Dolayısıyla bilinç her zaman nesne üzerinde belirli bir perspektife sahiptir. Bu nedenle nesne özneye her zaman bir açıdan bir şekilde sunulur. Bir elma ağacı örneğini ele alacak olursak özne elma ağacını her zaman bir tarafından bakar. Bu ağacı bütün olarak göremez. Bununla birlikte elma ağacı sürekli verilişlerle çokluklar meydana getirir. Bu çokluklar bilinçte bir birlik içerisine getirilir ve aynı şeye dair geçmiş deneyimlerde bir birlik oluşur. Husserl nesnenin sunumsal verilişini epistemolojisi için temel bir noktaya yerleştirir. Düşüncesinin ilerleyen dönemlerinde de bu fikrini sürdürerek yönelimselliğin öteyi işaret etme fikri ile yakınlaştırmaktadır.[164] Tam da bu nedenle bilinç nesne ilişkisinin korelasyonel yapısı sunumsal veriliş bağlamında temellendirilmektedir. Yine bu nedenle konstitüsyonun motivasyonun sunumun çoklu karakterine dayanır. Nihayetinde tüm eksik sunum ve çokluklara rağmen algılanan nesnenin tek ve aynı nesne oluşu bilincin öznel

[162] Husserl, *Ideas I,* s.96.
[163] Husserl, *Ideas I,* s.97.
[164] Edmund Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis,* çev. Anthony J. Steinbock, Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 2001, s.56.

edimleri ile gerçekleştirilmektedir. Nesnenin sunumsallığı ve perspektifsel verilişi ona dair algının özdeşliğinin öznellik tarafından garanti altına alındığını ifade eder. Fenomenolojik tavır öznel nesnel deneyimin yapısına odaklanarak nesnelerin oldukları gibi görünmeleri için söz konusu olan öznel edimlerin ve yönelimselliğe dair farkındalığı açığa çıkarır.[165] Gelinen noktada sezgi yönelimsellik kavramı üzerinden bilincin nesne ile ilişkisi problemine dönüştürülerek anlamlandırılmaya çalışılır. Bu noktada bilinç ve edimler üzerine gerçekleştirilmiş fenomenolojik düşünümlerin tamamlanması nesne üzerine düşünmek üzere gerçekleştirilmektedir. Başka bir deyişle sezgi yönelimsellik kavramı ile birlikte anlam teorisine doğru kayar. Nitekim fenomenoloji için yönelimsellik bir anlam meselesidir ve bir nesneye onu anlamlandırmak niyetiyle yöneliriz. Tam bu noktada söz konusu analizler Husserl için noesis ve noema kavramları ile tamamlanmaktadır.

Sunumsallık yönelimsel nesne ile yönelimin gerçekleştirildiği nesne arasında bir ayrımı doğurur. Bu ayrım üzerine gerçekleştirilmiş analizin kavramsallaştırılması noesis ve noema olarak kendisini gösterir. Bu ayrım bir noktada *LU*'da 5. araştırmalarda da vardır. Ancak daha teknik bir şekilde *İdeen*'de kavramsallaşır. Buna imkan veren, *Ideen*'de erkenden bahsettiği indirgeme yöntemidir. Epokhe ile doğal tutumdan fenomenolojik tutuma geçilir ve bu tutum içerisinde nesne varoluşu paranteze alınmış bir şekilde içkin olarak konu edinilir. Nesnenin sunumsallığı ilk anlamıyla onun fiziksel varoluşundan kaynaklanıyor görünse de bu bir anlamıyla bilince transandantal bir nesnelliğin kapısını açmıştır. Noema transandantal fenomenolojinin bu anlamıyla yeni nesnesidir. Şüphesiz burada noema bilincin nesnesidir. Ancak hala daha bilincin aşkın nesnesinin noemasıdır. Bu yeni nesne aşkın nesneden farklı olarak bilincin mutlak nesnesidir. Husserl bunu daha anlaşılır kılmak için elma ağacı örneği verir. Bu ağaç yok olabilir ancak bilincin noeması olan elma ağacı artık bilince aittir. Bununla birlikte noema ideal ve soyut da olabilir. Örneğin somut duyu verilerinden meydana gelmiş ancak dış dünyada gerçek bir varlığı olmayan nesneler de bilincin noeması olabilir. Dolayısıyla noemanın bir nesnesi olabileceği gibi nesnesi olmayan noemalar da olabilir.

Noema yönelimsel bilincin nesnellik problemi için fenomenolojiye dahil olur. Husserl realizm ve idealizmden farklı olarak hem bilinç edimi hem de bu edimin

[165] Zahavi, *Fenomenoloji,* s.38.

nesnesinin nesnellik probleminde beraber ele alınması gerektiğini düşünür. Noesis en genel anlamıyla bilincin transandantal deneyimini adlandırırken noema bilincin transandantal nesnesini adlandırır. Fenomenolojik bir ifade ile noesis bilincin yönelimsel bir şekilde nesneye yöneldiği edimi ifade ederken noema bu yönelimsel bilincin içkin nesnesidir. Çünkü noesis bilincin amaçladığı aşkın nesneye yönelik edimdir. Burada yönelimin gerçekleştiği nesne aşkın fiziksel nesne olarak o şeyin kendisi olabilir. Ancak noema deneyimin bağıntısı olmak bakımından yönelimsel bir nesnedir. Bu anlamıyla Noesis deneyimin reel özelliklerine atıfta bulunurken noema, deneyimin irreell içeriğine işaret eder.[166] Husserl'in verdiği örneğe tekrar dönecek olursak bahçedeki elma ağacına yönelik deneyimin noesis anı elma ağacının somut deneyimidir. Bu elma ağacından bir noema olarak bahsedildiği takdirde artık bu bahçedeki elma ağacı değildir. Noema bu bahçedeki elma ağacının noeması olmakla birlikte kendisi bu bahçedeki elma ağacı değildir. Çünkü varoluş kiplerinden soyutlanmış ve bu bahçedeki elma ağacının yönelimsel deneyimi ya da bağıntısı olmak bakımından bilincin içkin nesnesidir. Husserl'e göre her algının bir noeması, yani algılanan olarak algılananı vardır.[167] Her noema da bir içeriğe yani duyuya sahiptir ve onun aracılığıyla kendi nesnesiyle ilişkilidir. Noemada içkin söz konusu içerik nesnenin bağıntılar birliğidir. Bilinç ediminin yönelimsel oluşu yani bir nesneye yönelmesi onun belirli bir noemaya sahip olmasına dayanmaktadır. Bu niyetle bir bilinç ediminin noeması yönelinen nesneyi belirler ve böylece edimin yönelimsel olmasına aracılık eder.[168] Bir anlamıyla fenomenolojinin ana teması olan yönelimselliğin garantörü durumundadır. Nitekim fenomenoloji nedensel anlam teorisinin doğal tutumun teorisi olduğunu düşünerek dışarıda bırakmaktadır. Noema kavramı bu dışlanan teoriden geride kalan boşluğu da yönelimsel bir şekilde doldurmaktadır. Nedenselliğin paranteze alındığı yerde bilinç edimlerinin nesnesine yönelimine felsefi anlam kazandırmaktadır. Bu bağlamda noema kavramı bir edimin bir nesneye nasıl yöneldiği sorusuna yöneldiği nesnenin ne olduğunu belirleyen, noemaya içkin bir yapıya sahip olduğunu söyleyerek cevap verir.[169] Başka bir ifadeyle noema

[166] John J. Drummond, "Intentionality", *The Routledge Companion To* Phenomenology. ed. Sebastian Luft ve Soren Overgaard. London: Routledge, 2012, 126.
[167] Husserl, *Ideas I,* s. 214.
[168] Ronald McIntyre ve David Woodruff Smith, "Husserl's Identification of Meaning and Noema", *The Monist* 59/1 (1975): 115.
[169] Jitendra Nath, Mohanty, "Intentionality and Noema", *The Journal of Philosophy,* 78/11 (1981): 715.

dolayısıyla bilinç, bir nesneye yönelmek suretiyle edimleri anlamlı olur. Bu çerçevede o nesneye dair anlamın gerçekleşmesi için alt zemini teşkil eder. Bilincin nesneye dair tüm deneyimlerin içeriği bu nesneye dair noemayı meydana getirmekle birlikte bilinçte meydana gelen veri çokluğu nesneye dair anlamı da oluşturur. Bu çerçevede noema nesnellik probleminin birinci tekil şahısın ön plana çıktığı evrensel bir anlam teorisi olarak fenomenolojiye dahil olur. Bu teoride sezgi evrensel bir nitelik kazanarak öznellik ile birleşmektedir.

Doğal tutumda elma ağacı bizim için uzamsal gerçekliğin aşkın aleminde var olan bir şeydir. Fenomenolojik tutum ise elma ağacının uzamsal gerçekliğini paranteze alınır ve burada tüm fiziksel ve psişik dünya ile birlikte algılayan ve algılanan arasındaki gerçek ilişkinin fiili varlığı dışlanır ve yine de algılayan ve algılanan arasındaki ilişki kalır.[170] Başka bir deyişe geriye yalnızca saf içkinliği içinde, saf bir ego olarak Ben'e ait deneyim akışına ait olan deneyimin kendisidir. Ve artık fenomenolojinin ilgi alanı bu olacaktır. Artık tüm algı fenomenoloji tarafından noematik açıdan tanımlanır.[171] Böylece indirgenmiş algı tüm doğadan ve fizikten ve bunlardan daha az olmamak üzere psikolojiden ayrılarak eidetik tutuma dahil edilir.[172] Nihayetinde geriye kalan, noetik tarafta saf bilincin açıkça sonsuz yaşamı ve noematik tarafta buna karşılık gelen yönelimsel bir dünya kalır.[173] Bu dünya her bir noetik anın kendisine ait bir noematik ana sahip olduğu saf bilincin dünyasıdır. Husserl için saf bilincin dünyasında noesis ve noema arasındaki bu korelasyon koparılamazdır. Bu korelasyon eidetik yasalardan doğan özler alanının gereğidir. Ona göre bu özler alanında tesadüfi hiçbir şey yoktur; her şey eidetik ilişkilerle, noesis ve noema ile bağlantılıdır.[174]

Husserl noemayı daha fazla tanıtmaya çalışır ve "tam noema", "x" gibi terimler kullanarak bir analiz gerçekleştirir. Husserl için her noema bir duyuya sahiptir. Ancak noema aslında bir sistem gibi anlaşılır. Bu sistemin bütüncül haline tam noema adını verir. Çünkü noemayı anlatırken kullanılan duyu sözcüğü noemanın tüm anlamını kapsamadığını düşünür. Ona göre tam noema bir noematik anlar kompleksinden oluşur. Tam noemanın öne çıkan özelliği ise onun diğer anlardan ayrışmasıdır. Bu ayrışmayı

[170] Husserl, *Ideas I,* s.215.
[171] Husserl, *Ideas I,* s.216.
[172] Husserl, *Ideas I,* s.217.
[173] Husserl, *Cartesian,* s.37.
[174] Husserl, *Ideas I,* s.227.

noemanın bir çekirdeği olduğu fikri üzerinden gerçekleştirir. Ona göre her noemanın en asli özelliği olan bir çekirdeği vardır. Çekirdeğe ulaşmak için dış kabuğu soymalı ve içinde yatan çekirdeği, deneyimlenen nesnenin anlamını ya da çekirdeği açığa çıkarmalıyız.[175] Söz konusu çekirdek nesnelerin farklı duyu biçimlerinin çokluğunu barındırmakla birlikte onların değişimlerinden soyut özdeş bir yapıdır. Tam da bu yapısı dolayısıyla noematik anlamın açığa çıkmasının imkanını taşımaktadır. Tekrardan Husserl anlam teorisini, bilinç edimlerine yüklediği radikal bir görev ile olgunlaştırmaktadır. Mevcut teorinin *LU*'dan geliştirildiği göz önünde bulundurulduğunda noema kavramının analizi parça-bütün analizlerinin geliştirilmiş hali olarak anlaşılabilir. *LU*'da deneyimden gelen parça ve bütünlerin yapısını teşkil eden formel yasalara dair mantık burada noematik yapıların analizi olarak genişletilmektedir. Parça-bütün mantığında söz konusu formel yasalara dair analizde öznelliğin etkin oluşu gibi[176] noemaya dair yapısal analizler bir anlamıyla öznelliğin analiziyle birleşmektedir.

Husserl'in noema kavramı filozoflar tarafından farklı yorumların doğmasına da neden olmuştur. Özellikle analitik filozofların dil felsefesi bağlamında noema okumaları yorumları çeşitlendirmektedir. Birçok yorumlama olmakla beraber Shaun Gallagher iki grup yorumdan bahsetmektedir. Ona göre bir tarafta bilincin yönelimselliğinin dilin yönelimselliğine eş değer olduğunu ya onunla yakın bir ilişki içerisinde olduğunu savunan Dagfinn Føllesdal ve Hubert Dreyfus'un ön planda olduğu batı kayası yorumu bulunmaktadır.[177] Bu yorum geleneği özellikle noema kavramını Frege'nin *sinn* ve *bedeutung* kavramları ile ilişki içerisinde anlamaya çalışmaktadır. Bu bağlamda anlam teorisinde dil ve yargısal yüklemlemenin merkezde olduğu bir görüş savunulmaktadır. Bu nedenle yönelimselliği dil çerçevesinde anlamaktadır. Bu gruba Zahavi Miller, Smith ve McIntyre gibi isimleri de ekleyerek söz konusu grup tarafından noemanın hem edim hem de nesneden bağımsız anlaşıldığını ifade eder.[178] Bir diğer grup olan Brandeis ve Gurwitsch'in temsil ettiği doğu yakası yorumu ise noemanın algıda deneyimlenen perspektifsel yönlere eşdeğer olduğunu ya da en azından onlarla yakından ilişkili

[175] Drummond, "Intentionality", s.127.
[176] Robert Sokolowski "The Logic of Parts and Wholes in Husserl Investigations", *Edmund Husserl*, ed. Rudolf Bernet, Donn Welton ve Gina Zavota, London: Routledge, 2005, 253.
[177] Gallagher, *Phenomenology,* s.69-71.
[178] Dan Zahavi, *Husserl's Legacy,* Oxford: Oxford University Press, 2017, s.82-88.

olduğunu öne sürer.[179] Bu yorum bilincin yöneldiği nesnenin aşkın anı ile yönelimsel nesne olarak içkin anı olan noema arasındaki ilişkiyi deneyimsel düzlemde anlamayı sürdürmektedir. Gallagher'e göre Batı yakası noemayı bir tür temsili varlık, edim ve nesnesi arasındaki ilişkiye aracılık eden ideal duyu ya da anlam olarak görürken Doğu yakası ise noemayı ne bir anlam ne bir kavram ne de bir önerme olarak anlar, daha ziyade aracı değil deneyimlendiği şekliyle nesne olarak kabul eder.[180] Nitekim Batı yakası için Husserl'in noema teorisi bir anlam teorisi değil aracı teoridir.[181] Karşısında Doğu yakası için ise noema fenomenolojik refleksiyon ile ele alınan nesnenin kendisidir.[182] Her iki durum da Gallagher için noemanın belirli bir anlamı ile genişletilmiş ve kapsayıcı olmayan düşüncelerin çıktılarılardır. Neticede bir alternatif olarak kendi görüşünü ifade eden Gallagher'e göre noema bilincin belirli bilgi kapasitelerine bağlı olduğu ve anlamın ne olduğunun yalnızca nesneye değil bilişsel kaynaklara bağlı olduğudur.[183] Benzer şekilde Zahavi de her iki yorumun Husserl'in eserlerindeki belirli metinlere atıfta bulunularak tercih edilen bir okuma olduğunu düşünmektedir. Buna göre Batı yakası yorumu *Ideen I* ve *III*'teki tartışmaları tercih ederken Doğu yakası yorumu Formel ve Transandantal Mantık'taki analizleri tercih etmektedir.[184] Bu farklı yorumların nedeni şüphesiz Husserl'in noemayı anlatmayı çalışırken kullandığı birbirinden farklı terimler ve metotlardır. Nitekim henüz *Ideen* I'de noemayı anlatmaya çalışırken dahi bu farklılık kendisini göstermektedir.

Tüm bu yorumlarla birlikte genel geçer ve her kesimin kabul edeceği noema kavramı ortaya koymak zor görünmektedir. Zahavi'ye göre de bu çok çeşitli yorumlardan anlaşılacak şey Husserl'in noema kavramının tek bir yorumunun kendi başına genel geçer kabul edilmesinin zor olacağıdır.[185] Ancak bu muğlaklığa rağmen Husserl'in çokluk olarak sunulmuş olan şeyin noemaya ait olduğunun kuşku götürmeyeceği fikri tezimiz bağlamında dikkate alınacak fikirdir. Bu çerçevede noema öznelliğin dahil olduğu bir felsefi tavrın evrenselliği için kilit bir kavramdır. Aşkın nesnenin perspektifsel oluşu noema teorisi ile öznelliğin anlamın oluşumunda vazgeçilemez olmasını sağlamıştır. Bu

[179] Gallagher, *Phenomenology,* s.69-71.
[180] Gallagher, *Phenomenology,* s.69-71.
[181] Zahavi, *Legacy,* s.82-88.
[182] Zahavi, *Legacy,* s.82-88.
[183] Gallagher, *Phenomenology,* s.69-71.
[184] Zahavi, *Legacy,* s.90.
[185] Zahavi, *Legacy,* s.94.

muhkemliği sağlayan fenomenolojik terim noema olmuştur. Ve her bir noema bilincin edimlerinden bağımsız anlaşılamazdır. Başka bir deyişle nesnel noematik anlamın kendini a priori olarak gerçekleştirebilme şartı bir noesise sahip olmasıdır.[186] Bu bağlamda sezgi ile başlayan transandantal fenomenoloji algıyı bilinçten hareketle anlamaya çalışmıştır. Söz konusu bilinç realist ve idealist geleneklerden farklı olarak nesnesiyle arasında a priori korelasyonel bir yapıya sahip yönelimsel bilinçtir. Bu çerçevede nesne bir anlamıyla bilincin nesnesine dönüştürülmeye çalışılmıştır. Noema bu çabayı teknik olarak gerçekleştiren bir anlam teorisi olarak devreye girmektedir. Noesis ve noema arasındaki ilişki bilincin nesnesine olan yöneliminde hem öznel hem de nesnel boyutları açığa çıkaran bir ilişkidir. Noesis bilincin edimlerini noema ise bu yönelimsel edimin içkin anlamını ifade eder. Bu ikili ilişki nesnellik problemini hem öznel deneyim hem de aşkın nesnellik arasındaki korelasyon çerçevesinde ele alınmasını sağlar. Ancak bu korelasyon bilinç edimlerinde gerçekleşen fenomenolojik andır. Kısaca noema felsefi düşünceyi bilincin varlık alanına çekmektedir. Bu alan nesnelliğin kurulduğu transandantal alandır. O halde fenomenoloji için nesnellik noematik nesnellik problemine dönüştürülerek transandantal bilinci referans etmektedir. Husserl'in deyimiyle noematik olan bilince ait ve özellikle kendine has bir nesnellik haline dönüştürülmüştür.[187] Bu dönüşüm sayesinde fenomenolojik hamle transandantal bilincin yapısal analizi haline gelir. Bir anlamıyla tüm fenomenolojik araştırma öncelikle bilincin araştırılmasıdır. Nitekim nesnellik problemi bilincin öz edimlerinden hareketle anlaşılabilecektir. Bu bağlamda kesin bir bilim olmak isteyen fenomenoloji söz konusu yapıyı kökensel anlamıyla anlamak için bu özsorumluluğu veya öz nitelikleri radikalleştirmesi gerekmektedir. Hiçbir ön yargının hiçbir tarihsel yüklemlemenin bulunmadığı anlamda bilincin radikalleştirilmesi fenomenolojinin birinci tekil şahıs bakış açısını ön plana çıkardığı radikal hamledir.

1.2.2. Birinci Şahıs Perspektifin Radikalleştirilmesi

Fenomenolojik sezgi öncelikle doğayı öznel deyimden bağımsız anlamanın hatalı olduğuna işaret etmiştir. Çünkü doğa her şeyden önce uzamsal-zamansal evrenin

[186] Diler Ezgi Tarhan, *Husserl ve Frege'de "Anlam",* İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022, s.373.
[187] Husserl, *Ideas I,* s.307.

tamamıdır, olası deneyimin toplam alanıdır.[188] Sezgi analizleri ile gerçekleştirilen doğanın fenomenolojik betimlemesi doğa deneyiminin yönelimselliğe dayalı bilinç bağıntısı olduğunu göstermiştir. Dolayısıyla doğaya dair hem teorik hem de pratik tutumlar özneye geri gönderme yapmaktadır. Nitekim fenomenolojik analiz bir şeyin özüne göre kendisini nasıl sunduğunu göstermeye çalışır. Husserl'e göre de bunu fark etmek maddi şeylerin kendilerini sezgisel olarak sunduklarını dolayısıyla deneyimleyen öznenin yapısına bağımlı olduklarını görmek anlamına gelir.[189] Kesin bir bilim olarak fenomenolojinin nesnellik hedefi nihayetinde bir tür bilinç araştırmasına dönüşmektedir. Ancak söz konusu araştırma birinci şahıs perspektifin radikalleştirildiği transandantal bir anlamın kazanacağı öznellik düşüncesi ile yönlendirilmektedir. Sezgi analizleriyle başlayan bu yaklaşım doğa deneyimini özne nesne bağıntısının aşan bir deneyim olarak değil bilincin yönelimselliğiyle kurulan bir anlam bağıntısı olarak betimler. Bu anlamıyla deneyimlenen doğa ile deneyimleyen özne arasındaki bağımlılık ilişkileri dolayısıyla fiziksel doğanın anlamının ve yapısının tam olarak açıklığa kavuşturulması için öznelliğin incelenmesi kayıtsız şartsız gereklidir.[190] Birinci şahıs perspektifine yönelik bu ilgi öncelikle doğanın deneyimsel bağıntısını gerçek anlamıyla kavramaya yöneliktir. Bu ilgi salt bir idealist ilgi olmaktan öte nesnelliğe yönelik bir anlama çabası olarak anlaşılabilir. Çünkü nesnel olana erişim yönelimsel bağıntısı nedeniyle bilincin yapısal analizlerini gerektirir ve bu analizler nesnel olanın doğasını açıklamamızı sağlamaktadır. Bu nedenle fenomenolojik araştırma nesnelliğin kendisini açtığı öznelliğin doğasını anlamaya yönelik bir araştırmadır. Ancak bu öznellik bilincin doğal araştırmasından farklı bir araştırma olmak zorundadır. Nitekim doğal araştırma nesnel olanın yapılarına bağımlı öznelliği radikal kurucu anlamıyla anlamaktan uzak bir araştırmadır. Bu noktada tüm fenomenolojik çabayı kuşatan bir hamle olarak indirgemeye ihtiyaç duyulmaktadır.

LU'dan itibaren Husserl fenomenolojik araştırma programını bir tür bilgi teorisi çerçevesinde sürdürmüştür. *LU*'daki bilim talebi fenomenolojik bilgi teorisi araştırmaları ile sürdürülür. *Ideen*'e gelindiğinde söz konusu araştırma transandantal bir araştırmaya dönüşür. Burada keskin bir kopuştan ziyade epokhe'nin devreye girmesi ile gerçekleşen bir tür tavır değişikliği olduğu hatırlanmalıdır. Nitekim *Ideen*'de geçen noesis noema gibi

[188] Husserl *Ideas II*, s.3.
[189] Husserl, *Ideas II*, s.61.
[190] Husserl, *Ideas II,* s.95.

özel kavramların ya da sezgiye dair genel düşüncelerin ilişkileri *LU*'da da keşfedilebilmektedir. Ancak *Ideen* epokhe ile özel bir tavır sergiler. Fakat bu tavır hiç şüphesiz öncelikle epistemolojik ilgiyi doğalcı anlayıştan uzaklaştırmaya yöneliktir. Bununla birlikte söz konusu tavır yalnızca nesnelere odaklanmak yerine bilincin de doğal olmayan a priori yapılarının analizine yönelir. Doğal tutumun askıya alınması dünya ve bilinç arasındaki yönelimsel korelasyonu ortaya çıkarır.[191] Her ne kadar *Ideen I*'de bilgi teorisi bağlamında ilk adım olan deneyime yönelik doğal olamayan tavır ortaya koyulmuş olsa da bilincin a priori yapılarının analizi başka bir deyişle egoya yönelik fenomenolojik araştırma kendisini gösterememiştir. *Ideen*'in ikinci cildinde Husserl bu eksikliği fark eder ve transandantal tavra uygun bir ego analizi gerekliliğini ifade ederek fenomenolojik tavrın nihai radikal tavrını oluşturacak ego analizlerini gerçekleştirir. Başka bir deyişle fenomenolojik araştırma boyunca süren indirgeme burada birinci şahıs perspektifin merkeze geçeceği bir tavır olarak uygulanmaktadır.

Husserl'e göre her şeyden önce tüm düşünceler yaşayan, nesnelleştiren, yargılayan, hisseden, isteyen insani varlıklar olarak gerçekleştirilir. Bu çerçevede uzayda sonsuzca yayılmış, zaman içinde sonsuzca oluşmuş bir dünyanın bilincindeyimdir.[192] Bu dünya her türlü bilinçli faaliyetimin içinde gerçekleştiği zemindir. Bunun o kadar bilincindeyimdir ki her sezgisel tavırda bana kendisini sunmadığını varsayamıyorum. Bu Husserl'in doğal tutumun dünyası dediği şeydir. Bu dünyada tüm varlıklarla kurduğum ilişkide söz konusu tutuma dair inanç mevcuttur. Bir anlamıyla varoluşsal bir inanç bilinçli faaliyetimin içinde gerçekleştiği inançtır. Bu varoluşsal inanç her an mevcut olmakla birlikte bir tür bilinç tutumu ile keşfedilen bir şey değildir. Tüm faaliyetlerimizde yer alan ve örtük bir biçimde bulunan; tüm zihinsel faaliyetlerin altında yatan ve onları destekleyen dünyevi varlıklarla olan tüm ilişkilerimizde üzerinde ilerlediğimiz genel bir tezdir.[193] Fakat Husserl için bunun ontolojik bir yüklem olmadığını vurgulamak gerekir. Onlara dikkat etsem de etmesem de onlarla meşgul olsam da olmasam da benim için basitçe oradadır, yani el altındadır.[194] Kendisini kavramak için bir tür teorik tavra ihtiyaç

[191] Emre Şan, "Sunuş: Fransız Fenomenoloji Hareketi", *Fransız Felsefesi ve Fenomenoloji Hareketi*, ed. Emre Şan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017, s.15.
[192] Husserl, *Ideas I,* s.51.
[193] Aron Gurwitsch, "The Phenomenological and The Psychological Approach to Consciousness", *Essays In Phenomenology,* ed. Maurice Natanson, Dordrecht: Springer, 1966, 42-43.
[194] Husserl, *Ideas II*, s.51.

olmaması gibi herhangi bir mutlak teorik olumsuzlama da gerçekleştirilemez. Ancak o tüm tavırlar içerisinde basitçe varsayılan genel bir tez olarak durur. Husserl bu örtük inancı Kant'ın "düşünüyorum"una benzer bir şekilde (tüm temsillere eşlik eden) tüm tikel eylemlere, inançlara, varsayımlara eşlik eden altta yatan varsayım olarak "genel tez" olarak adlandırır.[195]

Bu genel tez, içinde bulunduğum ve yüklemlerimin de kaynağı olarak algısal alanımı oluşturur. Bu alan basit tabirle yüklü olsa da hamdır. Başka bir deyişle doğal tutum felsefi tavrın gerçekleştirilmediği ilksel alandır. Ancak bir filozof bu alanda faaliyetini gerçekleştiremez. Bir anlamıyla felsefenin başladığı nokta bu inanca dair gerçekleştirilecek tutum değişikliğidir. Çünkü bu varoluşsal inanca dair ön kabul pozitif bilimlerin üzerinde bilim yaptığı zemindir. Dolayısıyla filozof için soru söz konusu dünyanın felsefi bir tutuma dönüştürülmek üzere nasıl aşılacağıdır. Filozof onu aşmak ile onun varlığını olumsuzlamaz. Çünkü o her zaman elaltındadır. Her ne kadar doğal dünya yaşamaya devam ettiğim sürece sürekli olarak benim için orada olsa da onu anlamak için bu dünyaya dair tutumumu dönüştürmem gerekiyor. Bu tutum doğal dünyanın varoluşsal ön yargısına yönelik bir tavır sergilese de Husserl için hiçbir şüphe doğal tutumu karakterize eden genel olumlamayı değiştirmez.[196]

Ideen ilk cildinde sezgi ve yaşanmış deneyimlere yönelik ilgi öncelikle bu tutumun dönüşümüyle transandantal bir düzeyde ele alınmaya başlar. Bu bağlamda şeylerin kökensel verilişini anlamak bu dünyayı bir bütün olarak kavrayabilmek için onun dışına çıkmamız gerektiğini savunur. Epokhe birinci ciltte bu niyetle devreye girer. Bu çerçevede bu tutumda kalmak yerine onu kökten değiştirmeyi önerir. Husserl bu önerisini Descartes'ın evrensel şüphesine benzeterek epokhe ile benzer bir girişim gerçekleştirdiğini ifade eder. Ancak bu girişimin bize fenomenolojik amaçlar doğrultusunda yöntemsel bir araç olarak hizmet edeceğini vurgular.[197] Nitekim Descartes için şüphe dünyanın mutlak bir olumsuzlamasına kadar varabilecek iken Husserl için hiçbir şüphe girişimi dünyaya dair böyle bir olumsuzlamayı gerçekleştiremez. Bu bağlamda felsefenin, doğal tutumun genel tez olmasından hareketle başlaması daha

[195] Sebastian Luft, "Husserl's Method of Reduction", *The Routledge Companion to* Phenomenology. ed. Sebastian Luft ve Soren Overgaard. London: Routledge, 2014, 245.
[196] Husserl, *Ideas I,* s.57.
[197] Husserl, *Ideas I*, s.58.

anlaşılırdır. Nitekim epokhe öncelikle bu dünyada yaşadığımı kabul eder. Bu bağlamda Husserl için kartezyen şüpheye yapılan gönderme şüphenin kendisi için değil böyle bir şüphe girişiminin ima ettiği özgürlükle ilgilidir.[198] Bu özgürlük içinde yaşadığım dünyanın bana sağladığı doğal tutuma bağlı kalmayabileceğimi gösterir. Böylece kendi irademle varoluşsal inancı dışarıda bırakabilecek özgürlüğe sahibim. Bu anlamıyla epokhe ile olumlama bir değişikliğe uğratılır. Kendi içinde olduğu gibi kalırken onu eylem dışı bırakır, dışlarız, paranteze alırız.[199] Dolayısıyla kartezyen şüphenin aksine epokhe doğal olanın olumlamasında bir değişiklik meydana getirmez. Fenomenolojik olarak gerçekleştirilen eylem yalnızca bir tutum değişikliğidir. Buradaki değişikliğin fenomenolojik olarak vurgulanmasının önemli bir nedeni epokhe'nin genel düşünce içerisinde yeni bir tavır olmadığını daha ziyade mevcut durumun teknik ifadesi olduğunu belirtmek içindir. Nitekim Husserl *LU*'dan itibaren nesnelerin fenomenolojik bir bilgi teorisi bağlamında ele alınmasıyla bu tavrı gerçekleştirmektedir. Bu hali hazırda fenomenolojik bir tutum değişikliği ile sağlanır. *LU*'daki "düşünsel soyutlama (ideierende abstraktion)" ile nesnelerin görünümlerinin analizini gerçekleştirmesi uygulamalı epokhe'nin temel bir biçimiydi.[200] Bu anlamıyla Husserl'in eserlerini takiben de anlaşılacağı üzere epokhe çığır açan veya felsefe için boyut değiştiren bir tavır olmaktan ziyade filozofun bizzat yaşadığı dünyayı anlamlandıran ve felsefi tavır sürdüğü sürece etkin halde olan bir tutumdur. Dolayısıyla askıya alınan şey dünyanın kendisi değil ona dair yargılardır. Epokheyi gerçekleştirmekle dünyadan kopmayız. Yalnızca onu felsefi bir tema haline getirmek suretiyle onun pozitif etkinliğini devre dışı bırakırız. O halde epokhe en genel anlamıyla tutum değişikliği olmak bakımında doğal dünya ile olan tüm ilişkileri temalaştırmak olarak anlaşılabilir. Bu bağlamda epokhenin psikolojik bir içe dönüş olmadığı da belirtilmelidir. Çünkü epokheyi gerçekleştiren filozof için dünya hala daha bu dünyadır. Fakat içinde yaşadığımız dünyayı yeni bir tutum ile yani bilinç için önemi ve tezahürü açısından araştırmamız için yeni bir bakış açısı kazanır.[201]

Husserl'de epokhe teknik bir terim olmakla birlikte aslında genel bir tavrın parçasıdır. Fenomenolojinin transandantal bir felsefe olması doğal tutumda ve bilince

[198] Mohanty, *Husserl,* s. 345.
[199] Husserl, *Ideas I*, s.59.
[200] Ernst Wolfgang Orth, "Phenomenological Reduction and Science", *Edmund Husserl*, ed. Rudolf Bernet, Donn Welton ve Gina Zavota, London: Routledge, 2005, 104.
[201] Gallagher ve Zahavi, *Mind,* s.23.

konu olan şeylere dair gerçekleştirdiği indirgeme prosedürü sayesindedir. Bu anlamıyla epokhe özel olarak Husserl tarafından daimi bir şekilde ele alınsa da en genel anlamıyla indirgeme prosedürü olduğu söylenebilir. Nitekim Husserl bu ikisinden farklı farklı bahsetse de birbirinden gerçekte farklı değildir.[202] Yalnızca süreç bakımından farklılıklar göstermektedir. Bu çerçevede fenomenolojik yöntem olarak genel bir felsefi tavırdan bahsedilecek olursa epokhe bu yöntemin ilk adımı olarak görülebilir. Başka bir deyişle indirgeme prosedürünün gerçekleştirildiği ilk aşamadır. İndirgeme latince kökü re-ducere olan bir geri götürme, alıkoyma veya geri çekilmedir.[203] Epokhe de benzer şekilde yargılara dair bir geri çekilmeyi ima eder. Bununla birlikte epokhe'den tekli bir şekilde bahsedilirken indirgemeler çoğul anlamda bahsedilir. Bu çerçevede fenomenolojik yöntem epokhenin ardından fenomenolojik indirgeme olarak anlaşılabilecek ikinci bir adım ile devam eder. Epokhe ile deneyimsel alan tüm metafizik önyargılardan kurtulur. Fenomenolojik indirgeme ile bu alana dair bakışımızı fenomenlerin bize kendilerinde olduğu halde verilişine doğru değiştiririz. Doğal tutumda iken nesnelerin bilinçten bağımsız temel pozisyonu ile ilgilenirken indirgemeyi gerçekleştirmenin ardından nesnelerin kendisini bilince köken olarak nasıl sunduğunu görebileceğimiz kökensel bir analizin yolu açılır. Bu bağlamda ilk adım olarak epokhe ile bilinç ve dünya arasındaki ilişkinin temalaştırılması için önemli bir girişim gerçekleştirilir. İkinci olarak dünyaya yönelik doğal ilgimizin kesintiye uğratılması ve şeylerin bilince verilişleri bakımından anlaşılmasının imkanı açılır. Böylece indirgemenin temel işlevi dünyanın kurucu işlemlerinin açıklanmasını sağlamaktır.[204] Bununla birlikte söz konusu neticenin elde edilmesi bilincin doğal olmamasını öncel kılmaktadır. Doğal bir perspektiften bilincin transandantal anlamına ulaşılamayacağı gibi bilincin kendisinin de doğal olmadığının keşfedilmesi gerekmektedir. İndirgeme bu çerçevede bilinç ile dünya arasındaki doğal ilişkiyi de askıya alır. Bilinç artık dünyevi nesnelerin etkileri ile edimselleşen nedensel ilişkiler ile açıklanabilecek bir varlık bölgesi olarak görülemez. Fenomenolojik indirgeme ile bilinç edimleri nesnelerin deneyimleri olarak nesnelerin bilinç içinde ve aracılığıyla göründükleri, kendilerini oldukları gibi sundukları deneyimler olarak ele alınır.[205] O halde

[202] Mensch, *Phenomenology,* s.68.
[203] Sokolowski, *Introduction,* s.49.
[204]Heinämaa, Hartimo ve Miettinen, "Introduction" s.3.
[205] Gurwitsch, "Phenomenological", s.45.

bilincin dünya ile doğal ilişkisinin askıya alınmasının dünya ile ontolojik ilişkisinin mutlak kopukluğu anlamına gelmediği vurgulanmalıdır. Nitekim arka planda epokhe yalnızca temayı değiştirmektedir. Söz konusu değişiklik bilincin dünya karşısındaki önceliğini ön plana çıkaran ve dünyanın anlamlandırılmasına imkan kazandıran transandantal alan olduğunu ifşa eder. Nihayetinde Epokhe ve indirgeme, amacı bizi doğalcı bir dogmatizmden kurtarmak ve deneyimlediğimiz şeye kendi kurucu katkımızın farkına varmamızı sağlamak olan felsefi bir düşüncenin yakın iki unsuru olarak görülebilir. Epokhenin amacı dünyaya karşı belirli bir doğal tutumu askıya almak ya da paranteze almak ve böylece şeylerin bize görünme biçimlerine ya da yollarına odaklanmamızı sağlamak iken fenomenolojik indirgemenin amacı öznelliğin belirli yapıları ile belirli görünüm ya da verili olma biçimleri arasındaki ilişkisel karşılıklı bağımlılığı analiz etmektir.[206]

Yukarıda değinildiği gibi fenomenolojik yöntemin transandantal tavrı indirgemedir. Husserl indirgemelerden *Ideen* birinci cildinin ardından eserlerinde düzenli olarak bahsetmeye devam etmesi bakımından çoğul anlamlarda kullanıldığı düşünülür. Ancak neticede bunun bütüncül bir yöntem olduğu ifade edilebilir. Fenomenologlar tarafından bu indirgemeler birçok bakımdan sınıflandırılmaya çalışılsa da fenomenolojik analizin ilerleyişi bakımından epokhe ve fenomenolojik indirgemenin yanına üçüncü bir adım olarak eidetik indirgeme eklenir. Eidetik indirgeme dünyaya dair tematik bakışımızın değişmesi ve bilincin kurucu boyutunun açığa çıkmasının ardından gerçekleştirilecek betimlemeyi destekleyen bir adımdır. Söz konusu adım olgusal çokluk içerisinde gerçekleştirilecek indirgeme ile özlere erişmeyi hedeflemektedir. Bu süreçte, daha sonra değinileceği üzere, Husserl eidetik varyasyon, hatırlama gibi çeşitli teknik yöntemleri dahil eder. Neticede fenomenolojik yöntemin bir diğer önemli parçasını teşkil eden eidetik indirgeme, transandantal bilinç alanı içinde fenomenin özünü kavrayabileceğimiz fikri ile ilgilidir.[207]

Husserl epokhe'yi birçok farklı şekilde karakterize etmiştir: "çekimserlik(enthaltung)", "dışlama(ausschaltung)", "göz ardı etme(einklammerung)", "eylem dışı bırakma(außer aktion zu setzen)", "tutum değişikliği(einstellungänderung)"

[206] Gallagher ve Zahavi, *Mind,* s.25.
[207] Gallagher, *Phenomenology,* s.49.

vb.[208] Genel olarak doğal tutumda karşılaştığımız her şeyi fenomenolojik bir analize tabi tutabilmek için parantez içine alarak bu nesnelere yalnızca bilincin yaşanmış deneyimleri olmaları bakımından yaklaşmamızı sağlar. Çünkü Husserl'e göre doğanın bu psikofiziksel evreninin dışlanması ile hiçbir şey kaybedilmez aksine doğru bir şekilde gerçekleştirildiğinde tüm dünyevi aşkınlıkları kendi içinde oluşturan mutlak varlığın bütünü kazanılır.[209] Doğal olanın dışlanması ile elde kalan bu fenomenolojik tortu, mutlak bilinç alanı, kesin bir felsefe fikrinin motivasyonunu oluşturur. Kartezyen Meditatasyonlar'da Descartes'a gönderme yaparak böyle bir talebin öznenin kendisine yönelen transandantal bir felsefeyi gerektirdiğini ifade eder. Ona göre Descartes'ı izleyerek doğru bir şekilde yapılırsa yargıların nihai ve apodiktik, kesin temeli olarak transandantal öznelliğe götüren bu büyük dönüş gerçekleşir.[210] Husserl için de epokhe ile gerçekleştirilen bu dönüştür. Transandantal fenomenolojinin birinci şahıs perspektifinin deneyimine olan bağlılığı ifade eden dönüştür.[211] Bu dönüş ile cogito cogitatumunu içinde taşıyan nihai kurucu öznellik olarak anlaşılacak apodiktik bir zorunluluktur. Askıya alınamayacak tek şey budur. Artık gerçek dünya yalnızca deneyimin sürekli olarak aynı konstitüsyon tarzında devam edeceği varsayımıyla vardır. Çünkü dünyanın varlığı ya da yokluğunu ilişkin evrensel epokhe ile dünyayı kaybetmiş olmuyoruz onu cogitatum olarak muhafaza ediyoruz.[212] Husserl burada gerçekleştirileni *Meditations, Formal and Transcendental Logic ve Krisis*'te apodiktik zemin olarak ortaya koymaktan çekinmez. Çünkü epokheyi gerçekleştiren ego nesneler alanından dışlanır fakat her türlü olası şüpheyi dışlayan apodiktik zemini bulur.[213] Kesin bir bilim olarak fenomenolojinin öznelliğin kurucu boyutuna yönelik bu dönüş şüphesiz bilim hedefinin en önemli adımıdır. Çünkü Husserl'e göre yalnızca transandantal bir bilim nihai bilim olabilir; yalnızca transandantal olarak açıklığa kavuşturulmuş bir dünya nihai olarak anlaşılabilir; yalnızca transandantal bir mantık nihai bir bilim teorisi olabilir.[214] O halde indirgemeler neticesinde fenomenolojik inceleme alanının saf bilinç alanı olduğu artık kararlılıkla

[208] Moran, *Phenomenology,* s.147.
[209] Husserl, *Ideas I,* s.113
[210] Husserl, *Cartesian,* s.18.
[211] Crowell, "Transcendental Phenomenology", s.28.
[212] Husserl, *Cartesian,* s.36.
[213] Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology,* çev. David Carr, Evanston: Northwestern University Press, 1970, s.77.
[214] Husserl, *Analyses,* s.6.

savunulabilir. Bununla birlikte felsefenin "wissenschaftstheorie" veya bilim felsefesi olarak işlevi garanti altına alınmıştır.[215]

Husserl özneye dönüşü erken döneminden itibaren uygulamaya çalışsa da onu açıklama çabası *Ideen*'in ikinci cildine kadar bekler. Birinci ciltte fenomenolojik odak bilincin deneyim akışı iken ikinci ciltte bu deneyimlerin sahibi olarak ego ve onun öz kimliğine yönelik açıklamalara girişir. Artık ego bilinç akışının tüm eylemlerinde işleyen özdeşlik olarak kendisini göstermeye başlar. Ona göre ego aynı bilinç akışının tüm edimlerinde işleyen ve aynı kalan özdeş öznedir.[216] Bu noktada ego deneyimlerin merkezi haline gelerek algıların çokluğunun anlamlandırıldığı sıfır noktası olur. İlksel ve kökensel olarak deneyimlediğim her şey benim için uzamsal ve zamansal dünyada bir şey olarak kurulur.[217] Egonun kendisi ise bu uzamsal ve zamansal olana dahil olmayan saflık olarak kurulur. Böylece saf ego kendi içinde öncelikli bir varlık olarak dünyanın doğal varlığından öncedir.[218] Düşüncelerimde, temsillerimde, yargılarımda iradelerimde yani tüm bilişsel edimlerimde değişmeden bir ve aynı şey olarak kalan bu saf egodur. Saf ego nesnel bakımdan uzamsal ve zamansal olmayan bir süreklilik arz eden bilinç akışının merkezidir. Kimi edimlerde aktif kimi zaman pasif bir karakter sergilese de saf ben ortadan kalkmadan kalan şeydir. İndirgemenin ardından kalan fenomenolojik kalıntı artık saf egodur. Saf ego buna rağmen soyut bir şey değildir. İndirgeme aracılığıyla gerçekleştirilen refleksiyon ile elde edilmesi onun kendi kendisini nesneleştirebildiğini gösterir. O halde saf ego yalnızca anlık edimlerde beliren akış olmaktan ziyade kendisini bilinç yaşantılarının sahibi olarak gösteren geçmiş deneyimlerini koruyan ve mevcut akışta kendisini koyutlayan bir egodur. Nitekim ego artık salt formel bir özdeşlik kutbu olarak nitelendirilemez; tutumlarla, inançlarla doludur ve kendisine tahakkuk etmiş kanaatler ve alışkanlıklardan oluşan bir karaktere sahiptir.[219] O halde saf ego indirgemeyi gerçekleştiren özneden farklı bir ego olarak anlaşılmamalıdır. O yalnızca transandantal prosedür ile elde edilen bir tür tefekkür nesnesidir. Husserl saf egonun bir nesne olarak insan egosuna, kişiye sahip olduğunu söyler: Saf ego insanda ve kişide yine saf ego olarak

[215] Orth, "Phenomenological Reduction", s.96.
[216] Husserl, *Ideas II,* s.112.
[217] Husserl, *Ideas II,* s.116.
[218] Husserl, *Cartesian,* s.21.
[219] Moran, *Phenomenology,* s.172.

kendisiyle karşılaşır.[220] Saf egonun kişisel ego olarak kendini oluşturması indirgemeyi gerçekleştiren öznenin bu dünya ile birlikteliğini destekler. Çünkü saf ego her zaman bu dünyada kişisel egodur. Bu nedenle deneyim akışının üzerinde başka bir varlık veya töz gibi bir egodan bahsedilmemektedir.[221]

Husserl ego analizlerinde egonun somut bulunuşunu ön plana çıkarır. Kanaatleri olan kendi deneyiminin, algısının öznesi olarak egonun somut bulunuşuna yönelir ve onu duyusal algının yönelim merkezi olması bakımından bedenli bulunuşu dikkate alır. Çünkü ona göre beden tüm algının aracıdır ve zorunlu olarak tüm algıya dahildir.[222] Duyusal algılama faaliyetimde bedenim sürekli benimledir. Algıma aracılık eder ve onu ego için mümkün kılar. Duymak için bedenimi yaklaştırır, görmek için bedenimi yöneltirim. Dolayısıyla egonun dünyasındaki her şey beden ile bir yönelimsel ilişki içerisindedir. Bu yönelimsel ilişkisi nedeniyle beden kurucu transandantal öznelliğin kurucu işlevselliği için de önemli rol oynar. Nitekim Transandantal öznelliğin bu dünya ile ilişkisini korumak ve egoyu tözsel bir çokluk olarak anlamamak için egonun somutlaştırılması gerekmektedir. Husserl için Transandantal ego somut dünyevi insandan ayrı bir şey değildir.[223] O halde Husserl için deneyimleyen öznenin algısal organı olarak yer alan bedenin bedensel yapısı da transandantal öznellik için araştırılması gerekir. Husserl beden analizlerinde dokunma duyusuna öncelik verir. Dokunma duyusu diğer tüm duyular arasında farklı bir yerdedir. Bedenin analizi ve egonun transandantal yapısını anlamakla birlikte onu özne ve nesne olarak görmenin de imkanını sunmaktadır. Çünkü ona göre Beden özne ve nesneyi temsil etmesi bakımından iki yönlüdür. Bu ayrımı dokunma hissi ile elde edebiliyorum. Dokunma bedenin gerçekliğini kavramak için özelleştirilir. Ona göre dokunma diğer duyulardan farklı olarak çift yönlüdür. Dokunma hissi bedenin hem dış nesneyi kavramasını hem de bu kavrayan bedenin kendisini nesneleştirmesini sağlar.[224] Bu çifte duyum bedenin aynı anda hem nesne hem de özne olduğunu gösteren ikili doğasına işaret etmektedir. Böylece bedenli özne diğer nesnelere dokunarak onları algılarken kendisine dokunduğunda dokunan olarak kendisini de bir

[220] Husserl, *Ideas II,* s.117.
[221] David R. Cerbone, *Understanding Phenomenology,* Durham: Acumen, 2006, s.34.
[222] Husserl, *Ideas II,* s.61.
[223] Maren Wehrle, "Normality as Embodied Space: The Body as Transcendental Condition for Experience", *The Husserlian Mind,* ed. Hanne Jacobs, London: Routledge, 2022, 195.
[224] Husserl, *Ideas II,* s.155.

nesne olarak algılar. Bu algılama esnasında dokunanın yine kendisi olduğunu fark eder. Dolayısıyla kendime dokunmak, bedenimi benim olarak işaretlediği için bedenlenme hissimin oluşumu açısından hayati bir önem taşır.[225] Beden için dokunma duyusu iyi anlaşıldığı söz konusu ikili yapı bedenli öznenin kendi refleksif bilincini de açığa çıkarır. Bu çerçevede dokunma bütün varlığımıza katılır.[226]

Dokunma duyusu bize bedenin çifte kavrayışını göstermekle bedeni hem özne hem nesne olarak kavramamı sağlar. Bu çerçevede bilinçli edimlerimin öznesi olmak bakımından yaşan beden *leib* olarak adlandırılırken nesne olmak bakımından uzamsal-fiziksel beden *korper* olarak adlandırılır. Transandantal öznelliğin bilinçli tarafını ima eden *leib* indirgenmiş birinci şahıs perspektifi ile tecrübe edilen bedendir. Bedenin ikili anlamı iki farklı ontolojik alanı savunmaktan ziyade bedenin nasıl hem fiziksel nesne hem de bu fizikselliğine rağmen bilinçli bir öznellik atfedileceğini gösterir. Bununla birlikte *leib* olarak beden yönelimin merkezi olmakla birlikte özgür iradenin de merkezidir. Bu anlamıyla beden bir yetenekler ve yapabilirliklerle donanmıştır. Ego bedeni ile hareket eder konumunu ve bakışını değiştirir. Bu hareket doğadaki fiziksel şeyler gibi mekanik bir hareket değildir. Bedenin hareketi organik ve kendi özgürlüğünden kaynaklanır. Hareket için düşünmeme gerek yoktur. Çünkü bu hareket herhangi bir dış güç ya da fiziksel bilgi gerektirmeyen organik bedenin kinestetik hareketidir. Bu nedenle ego özgürce hareket ederek beden aracılığıyla dış dünyayı algılama yetisine ve bir "yapabilirim"e sahiptir.[227] Bu hareket Husserl için bu özgür edimler sayesinde ego bir nesne-dünya, uzamsal-bedensel şeyler dünyası oluşturabilir.[228] Bu anlamıyla beden duyusal dünyanın pasif alıcısı olmaktan çıkarak özgür edimlerin ve öz yönelimli hareketin merkezi haline gelir.[229]

Transandantal egonun somutluğuna yönelik çaba beden analizi ile kendisini gösterirken Husserl egoyu leibnizci bir terimle monad olarak adlandırmayı da tercih eder. Cartesian Meditations'ta egonun tam somutluğu için bu kavram özellikle tercih edilir. Ona göre somut bir ego ancak yaşamı içerisindeki yönelimsel nesnelerle birlikte

---

[225] Mensch, *Phenomenology,* s.136.
[226] Zeynep Zafer Esenyel, *Vücudun Fenomenolojisi,* Ankara: Nobel, 2020, s.58.
[227] Husserl, *Ideas II,* s.159.
[228] Husserl, *Ideas II,* s.159.
[229] Dermot Moran, *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology,* Cambridge: Cambridge University Press, 2012, s.130.

somutlaşabilir. Monad olarak somut ego dünya ile ilişkisinde özsel bir içsellikle tanımlanır. Bedenli bulunuşunun kendisine kazandırdığı yetilerle bir öznellik sergilemekle birlikte yaşamsal akışın da bir bağıntısını teşkil eder. O halde monad kavramı ile Husserl'in transandantal öznelliğin kurucu işlevselliğini somut yaşam dünyasında nasıl gerçekleştirdiğini göstermeye çalıştığı savunulabilir. Nitekim monad saf egonun kendi dünyasını kuran fiili ve potansiyel bilinçli yaşamının tamamını içerir.[230] Böylece öznelliğin kurucu edimlerinin başarısı olarak doğa artık insani bir öznellikte transandantal kökenlere sahiptir.[231] Bununla birlikte bedensel analizler saf egonun yalnızca bu dünyada somutlaşmış bir şekilde bulunduğunu göstermekle kalmaz. Husserl için nesnelliğin geçerlik zemini olan öznelerarasılık tam da somatik varoluş ile açıklanabilir. İdeen ikinci cildinde beden ile giriştiği analizler ile bedeni anlamanın tüm nesnelerin nesnel olarak kavrandığı zemin olan öznelerarasılık için de özel bir rol oynadığını ifade eder.[232] Nesnellik için öznelerarasılık önemlidir çünkü gerçek şey eğer deneyimde kimliğini koruyan bir şey ise tüm özneler için geçerli olmalıdır. Başka bir deyişle özneye göreli dünyanın solipsist olmayan biçimi tüm özneye göreli oluşunun a priori yapısı bakımında öznelerarası geçerliliğini gerektirir. O halde nesnel bir dünya herhangi bir özne tarafından aynı şekilde deneyimlenmeli ve deneyimleyen her özne diğer deneyim özneleri ile empati ilişkisi içinde durmalıdır. Husserl için bunun yolu da somut ve tek dünyaya sahip bir egodan geçmektedir.[233] Dolayısıyla öznelliğin bir başarısı olarak nesnel doğanın tamamlanması öznelerarasılığın açıklanmasını da gerektirmektedir.

Husserl için beden öncelikle hem özne hem de nesne tarafımı teşkil eder. Fiziksel dünya yaşayan bedenimin kökenselliğinde kendisini açarken bu dünyada aşkın olarak kavranan başka nesnelerle de karşılaşırım. Bu nesne kendisini bedenimin çift yönlülüğüne benzeyen tavırlarla algılamamı sağlarken aynı zamanda onu aşkın bir varlık olarak kavramamı motive eder. Bu motivasyonun kaynağı deneyimime konu olan benzer bir bedenli özne olarak bana aktarım gerçekleştirmektedir. Dünyada bedenlerle karşılaşıyor ve onları beden olarak kavrıyorum, empati yoluyla onlarda bir ego olduğunu hissediyorum.[234] Yaşan bedenimin alanını aşan bu beden tavırları aracılığıyla benim

[230] Husserl, *Cartesian,* s.68.
[231] Ströker, *Foundations,* s.182.
[232] Husserl, *Ideas II,* s.86.
[233] Husserl, *Ideas II,* s.87
[234] Husserl, *Ideas II,* s.172.

bedenimi hatırlatır. Ancak bu beden asla kendi bedenim gibi kuşatabildiğim bir varlık sergilemez. Her deneyimimde hep öteki olarak kalır. Öteki, bana işaret eder, benim bir aynamdır ancak yine de tam anlamıyla bir aynam değildir.[235] Bu nedenle arada kurduğum, benzerlik sergileyenin aşkın erişilemezliği bana bir tür empati ile anlaşılır kılınır. Ötekinin bedenini benim bedenime bağlayan benzerlik, o bedenin başka bir canlı organizma olarak, benzetilerek kavranması için motivasyon sağlar.[236] Ötekine dair bu anlamlandırma çabası aşkınlığı dolayısıyla deneyim ile ilişkilidir. Bu modifikasyon söz konusu empati ilişkisi bağlamında sezgisel kavramlaştırmalarla ilerlemektedir. Bu nedenle Husserl ötekiyi kendi beden üzerinden gerçekleştirdiği eşleştirme ile bir tür çağrışım biçimi olarak anlamaya çalışmıştır.

Öteki her zaman ve zorunlu olarak bir eşleşme içinde verilir. Husserl'e göre eşleşme çağrışım olarak adlandırılan pasif sentezin ilkel bir biçimidir.[237] İki öznel beden arasındaki eşleşme basit bir tavır benzerliği olarak anlaşılmamalıdır. Temelde bedenin çift yönlülüğü dolayısıyla kazanılan öz-bilincin bir tür modifikasyonu olduğu vurgulanmalıdır. Nitekim Husserl için ötekiye dair empatinin koşulu dokunma duyusunun çifte kavrayışı ile elde edilen bedenin ikili kavrayışı ötekinin deneyiminde de geçerli bir kavrayıştır.[238] Bedenin bu çift yönlülüğü sayesinde ötekinin bedeninin aşkınlığını sezebilir ve onu öznel bir beden olarak anlayabilirim. Çünkü onları psikofiziksel nesneler olarak bu dünyanın özneleri olarak deneyimlerim. Bunu yaparken dünyayı ve içindeki diğerlerini deneyimlediğim gibi kendimi de deneyimleyerek deneyimlerim.[239] Çünkü deneyimim yalnızca kendim için birincil özgünlük gösterir. Ötekinin psişik yaşamı benim için erişilmezdir. Fakat bu erişilmezlik aracılığıyla inşa edilen öteki ile birlikteliğim sayesinde gerçeklik garanti altına alınır.[240] Bu garanti yaşayan bedenim tarafından temin edilen transandantal bir yapıdır. Dolayısıyla öznelerasılığın oluşumun analizi transandantal bilinçteki olanağının gösterilmesidir.[241] Şu halde nesnellik ilk özgünlüğe sahip transandantal egonun kurucu başarılarından ayrılamazdır. Öznelerarasılık ile anlaşılması gereken bu egonun kurucu başarılarının çeşitliliğidir.

---

[235] Husserl, *Cartesian,* s.94.
[236] Husserl, *Cartesian,* s.109-110.
[237] Husserl, *Cartesian,* s.112.
[238] Esenyel, *Vücudun Fenomenolojisi*, s.65.
[239] Husserl, *Cartesian,* s.91.
[240] Husserl, *Formal and Transcendental Logic,* s.233.
[241] Ströker, *Foundations,* s.183.

Husserl öznelerarasılığı hem nesnel doğa için hem de öznenin bedenli ve diğer bedenli özneler topluluğunda bulunuşu için gerekli bir analiz olarak görür. Ancak neticede öznelerarasılığın da bir tür öznelliğin kurucu başarısı olduğu vurgulanmalıdır. Nitekim Husserl'in *Ideen* birinci cildinin ardından başladığı ego analizlerindeki çaba transandantal öznelliğin kurucu işlevselliğin tam bir açıklamasına yöneliktir. Husserl ego analizlerine ilerleyen dönemlerinde zamansallığı da dahil eder. Henüz erken döneminde verdiği zaman bilincinin fenomenolojisi üzerine derslerinde zamansal analizlere değinmiş olsa da yayımlanan eserleri dikkate alındığında zamansal analizlerin egonun analizleri ile birlikte geliştiği de görülebilir. O halde transandantal egonun tam bir açıklaması bu analizleri es geçemeyecektir. Nitekim Husserl saf egonun içkin deneyimlerinin akışının birliği olmak bakımından bir zaman kavramı ile ilgilenerek saf ego gibi kendisinden şüphe edilemeyecek bir akış olarak kabul eder. Ona göre algılanan zaman kendisinden şüphe etmenin anlamsız olacağı mutlak verilerdir. Bu zaman nesnel dünyanın zamanı değil bilinç akışının içkin zamanıdır. Öyle ki *Meditations'*ta zamanı tüm egolojik oluşumların evrensel formu olarak tanır. Böylece Husserl'in ego analizlerinin bir tür zamansallık ile sürdüğünü görebiliriz.

Egonun oluşumunun evrensel formu hem yaşanmış deneyim akışlarının hem de egonun yönelimsel yaşamının tekilliğini oluşturan tek yaşanmış deneyim akışının birlik formu olarak anlaşılan zamandır.[242] Egonun bilinçli yaşamı bu yaşanmış deneyimlerin birliği olarak tefekkür edilir. Ego kendi bilinçli yaşamından ayrılamazdır. Ve yaşanmış deneyimlerin birliği zamansal bir forma tabidir. O halde yaşanmış deneyimlerinin sahibi olarak ego kendi deneyimlerinin birliğini içkin zamansallığı ile kurmakla beraber kendisini de anlayacağı refleksif bir nitelik taşır. Ego'nun içkin zamansallığı neticesinde egonun tüm yaşanmış deneyimleri kendisini bu zamansallık ile kurulmuş bir şekilde bulur. Bu çerçevede Husserl'in geç dönem eserleri egoyu ve egoya dair fenomenolojik analizleri bir zamansallık formu ile sürdürmektedir. Hem deneyimlerin zamansal analizi hem de egonun zamansal kurucu işlevi transandantal öznelliğin inşasına giden bir yol olarak anlaşılmıştır.

Bu çerçevede geliştirilen ego, beden, öznelerarasılık ve zamansallık analizleri Husserl'in kesin bir bilim olarak fenomenoloji fikrinin bilim idealinin doğrudan nesneler

[242] Hopkins, *Husserl,* s.154.

alanına yönelmekten ziyade nesnelliğin kurucu koşullarını taşıyan transandantal öznelliğin açıklığa kavuşturulmasına bağlı olduğunu göstermektedir. Saf ego analizleri ile kesin bilim idealinin ampirik ya da psikolojik bir özneye değil indirgeme yoluyla açığa çıkarılan transandantal öznelliğe dayanması gerektiğini ortaya koyar. Bu anlamıyla saf ego analizleri egonun deneyime içkin olmakla birlikte deneyimin olgusal boyutuna indirgenemeyen transandantal bir unsur olarak konumlandırılmasını sağlar. Husserl bu analizlerini deneyimin kuruluşu ve bilincin yapısı bakımından zamansallığı ön plana çıkarır. Kesin bir bilim olarak fenomenoloji fikri söz konusu hedefleri çerçevesinde içkin bir zaman anlayışını da gerektirmektedir. Nitekim bilinç yapılarının araştırılması bağlamında transandantal görev bilinç ve fenomen arasındaki korelasyonel yapıyı içkin bir zamansallık akışı içerisinde inşa eder.

1.2.3. Transandantal Öznelliğin ve Nesnelliğin Kuruluşu: Zamansallık

Husserl için zaman nesnel ve bilincin içkin zamanı olmak üzere iki anlamda anlaşılabilir. Ancak hem egonun hem de deneyimlerin inşasının formu olmak anlamında zaman bilincin içkin zamanıdır. Bu zaman yalnızca şimdi ile ilgilenmez şimdide bulunan nesneye geçmişteki kuruluşun nasıl dahil edildiğini de inceler. Bir anlamıyla geçmişin şimdide temsil edilmesi niyetlenir. Bu niyet fenomenolojik anlamda bilincin kurucu işlevinin parçasıdır. Bu anlamıyla zamansal oluşum yalnızca belirli bir zaman aracılığında gerçekleşmez, esasen daha önce kurulmuş olanın mevcut oluşuma dahil edilmesi anlamına gelir.[243] Başka bir deyişle zaman belirsiz ve transandantal bir öznellikten bağımsız yani aşkın bir zaman değildir. İçkin anlamıyla zaman kavramı tüm nesnelerin bilinç akışı olarak kuruluşunun yasası olarak karşımıza çıkar. Zamanın bu içkinliği bilincin kendisinin tüm edimlerinin tabi olduğu a priori yapıyı ima eder. Dahası yalnızca nesneler değil bilincin kendisinin, mutlak olarak kendisi değil ancak verilişinin tabi olduğu bir yapıdır. Çünkü bilinç kendi öz farkındalığını, kartezyen anlamıyla, cogitatumlarında açığa çıkarmaktadır. Bu nedenle her cogitatum zamansallığa tabidir. O halde zamansallık tüm nesnelerin formel olanak koşulu olmak ile birlikte bilincin kendisinin öz verililiğinin de bir açıklamasıdır.[244] Bilincin tüm deneyimleri zamansallık

[243] Ströker, *Foundations,* s.97.
[244] Zahavi, *Husserl'in Fenomenolojisi,* s.131.

dolayısıyla bir geçmiş, şimdi ve gelecek olarak kendisini göstermektedir. Bu zamansal anlarda bilincin kurucu edimi sayesinde kopukluğun olmadığı bir süreklilik arz eder. Nitekim tüm deneyimlerde bilinç deneyimin kendisine göreliliği dolayısıyla onu koruyabilir ve tekrar şimdi olan algısına getirebilir. Bu edimler sayesinde geçmişin, şimdinin ve geleceğin bilinci birbirine bağımlı durumdadır.[245]

Bilincin böyle bir zamansal sentezi gerçekleştirmesi onun zamana içkin olmayan yapısını gerektirir. Ancak aynı zamanda deneyimlerin zamansal kuruluşu için bir tür zamansallığı gerektirir. Eğer tam anlamıyla bilinci deneyimin bizzat kurulduğu zaman içerisinde anlarsak onun transandantal faaliyetini gözde kaçırırız. Nitekim Kartezyen anlamıyla söz konusu ego hala daha saf ego olmak anlamında mutlaktır. Dolayısıyla bu bilinç zaman içinde olmamak anlamında zaman dışıdır ancak bilinç akışı bir tür zamansallık olarak daima şimdidir.[246] Başka bir deyişle bilinç zamansız bir bilinç olarak değil daha üst düzeyde sentezleyici bir etkinlik gerçekleştiren içsel zaman kuran bir bilinç olarak anlaşılmalıdır.[247] Husserl'e göre de duyusal verilerin kendileri kurucu bir sentezin ürünüdür ve sentezin içsel zaman bilincindeki işlevlerini varsaymaktadır.[248] Bu çerçevede fenomenolojiye dahil olan zamansallık transandantal öznelliğin kurucu faaliyetini radikal bir noktaya taşımaktadır. Nitekim tüm nesnelerin kuruluşunun zamansallığa tabi olmasıyla birlikte egonun kuruluş sürecindeki saflığı dışarıdan etkileneceği bir durumun söz konusu olmadığını gösterir. Dahası kuruluşun en yüksek a priori formu olmak anlamında içkin zamanın dahi göreli olduğu bir öznellik transandantal fenomenolojinin tümünü kapsamaya başlamıştır. Bu bağlamda Husserl zamansal analizlerini genişleterek öznelliğin kurucu rolünün gücünü göstermeyi hedeflemiştir.

Zamansallık analizleri ile fenomenolojide bir tür tavır değişikliğinden söz edilebilir. Husserl'in *Ideen* birinci cildi ile girdiği yolda dünyanın bilince verili oluşu ve nasıllığı ile ilgilendiği statik tavır yerini bu verilişin zamansal olması bakımından yapısının analizi olarak genetik bir araştırmaya bırakır. Daha açık ifadeyle fenomenoloji artık nesnelerin zamansal kuruluşunu dikkate alan genetik fenomenoloji olarak iş başındadır. Bilincin kurucu işlevine artık zamansallık bağlamında yaklaşılır. Statik

---

[245] Alina Ciric, "The Constitution of Time In Husserl", *Studia Philosophia* 60 (2015): 20.
[246] Zahavi, *Husserl'in Fenomenolojisi,* s.139.
[247] Sanem Yazıcıoğlu, *Husserl Fenomenolojisinde Zaman Algı Bellek,* Ankara: Fol Yayınları, 2022, s.107.
[248] Edmund Husserl, *Experience and Judgment,* çev. J. S. Churchill ve Karl Ameriks, Evanston: Northwestern University Press, 1973, s.73.

kuruluş nesnelerin bilinçte sezilmesini mümkün kılan noetik ve noematik yapıları dikkate alırken genetik oluşum nesnelerin deneyimimizin zamansal akışı içinde ortaya çıkma biçimini inceler.[249] Bu anlamıyla genetik fenomenoloji somut bir ego düşüncesine dayanan ve tüm fenomenolojik betimlemenin bilincin yaşanmış deneyimlerinin somut ve tarihsel bağlarını güçlendirdiği bir tavırdır. Bu tavrın motivasyonel dinamikleri dünyanın öznel kuruluşunun zamansal ve edimsel olasılık koşulları olarak açığa çıkarılmasıdır.[250] Bu çerçevede genetik fenomenoloji yönelimsel yaşamın tarihselliğini açıklar.[251] Husserl'in çalışmalarında 1905 içsel zaman bilinci üzerine derslerinde şekillenmeye başlayan zaman çözümlemeleri 1920 tarihinden sonra fenomenolojinin genetik fenomenoloji olarak kurulmasını sağlayarak zaman, oluş ve tarihselliğin karşılıklı ele alındığı bir araştırma biçimine dönmüştür.[252]

Transandantal egonun kurucu işlevi içkin zamansallık dolayısıyla şeylerin deneyimini geçmiş, şimdi ve gelecek olarak düzenler. Zamana ilişkin söz konusu süreç kipleri nesnel zamana ait değildir. Nitekim zaman bilincinin fenomenolojik bir analizi için her fenomenolojik analizde olduğu gibi doğal anlayışa karşı bir epokhe ile yola çıkılır. Bu çerçevede deneneyimin fenomenolojik imkanına yönelik araştırma zamanın kökenine ilişkin soru ile başlamaktadır. Söz konusu epokhe çerçevesinde zaman, doğada statik anlar olarak bulunan ve nesnelerin sıralı birlikler olarak anlaşılacağı bir kavram değildir. Husserl için zaman bilinç akışlarının önce şimdi ve sonra olarak deneyimlendiği ve nesnenin bilincin hatırlama edimi ile yeniden kurulabildiği içkin bir süreyi andırır. Husserl'in bu analizi açıklayabilmek adına en meşhur örneği tondur. Özetle bir melodiyi duyduğumda algıladığım tonlar tek tek ve sıralı biçimde duymaktayım. Her bir ton ilki, ikincisi, üçüncüsü vs olmak üzere devam eder. Bir anlamıyla her çalan ton algılanmakla birlikte geçer ve bir sonraki başka ton gelir. Ancak her zaman bu sonrakiler de geçer. Dolayısıyla aslında her anda yalnızca mevcut tonun kendisi duyulmaktadır. Buna rağmen her ton bir şekilde bir önceki ve sonraki ile ilişkili bir şekilde tarafımdan duyulmakta ve bir birlik olarak melodi şeklinde algılanmaktadır. Husserl burada kesik anlardan ziyade

[249] Moran, *Phenomenology,* s.166.
[250] Alice Pugliese, "Motivational Analysis in Husserl's Genetic Phenomenology, *Studia Phenomenologica* 18 (2018): 105.
[251] Donn Welton, "The Systematicity of Husserl's Transcendental Philosophy: From Static to Genetic Method", *The New Husserl*, ed. Donn Welton, London: Routledge, 2005, 277.
[252] Sanem Yazıcıoğlu, *Algı Bellek Zaman,* s.207.

bütüncül bir nesnellik algısını hafızaya borçlu olduğunu ifade eder.[253] Başka bir deyişle deneyimlerime yönelik içkin zamanın kurucu edimi, hafıza olmaktadır. Hafıza ilk anlamıyla anlık deneyimlerin tutulmasını(retention) sağlamaktadır. Bilincim geçmiş deneyimimi korur. Örneğin her ton geçmiş olmasına rağmen hala duyuluyormuş gibi bilince gelebilir. Bu ton artık şimdi algılanmıyor olsa da yok olmamaktadır. Geçmiş olanın şimdideki bir izlenimi olarak devam eder. Her deneyimim bir geçmiş deneyim olmak ile birlikte izlenim modundadır. Deneyimin ilk anı kendisinin kökensel izlenimi(urimpression) olmak ile birlikte hafızanın tutma edimi sayesinde geçmiş bir şimdi olarak korunabilmektedir. Bununla birlikte tutmada mevcut olan artık bu kökensel izlenim değildir. Artık mevcut olmasa da kökensel izlenim tutma sayesinde varlık ve bilincin tezahürünü mümkün kılan ve zamanın kurucu bilincini açığa çıkaran andır.[254] Bilincim bu tutmayı sürdürdüğü sürece deneyimin zamansallığını fark ediyorum. İzlenimlerimin geçip gitmesine rağmen kaybolmalarını engelleyen bilinç etkinliği bu anlık hatırlamadır.[255] Bu kökensel izlenim ve tutmaya bir de geleceğe yönelik ufuk olarak bir tür beklenti, öngörme(protention) eklenir. İçkin zamanın kurucu sürekliliği geleceğe yönelik bilinci temsil eden beklenti ile tamamlanır. Yaşanmış kökensel izleniminin geçmişte tutulması ile birlikte henüz yaşanmamış olanın gelecekteki bilinci olarak beklenti anlamına gelir. Husserl beklenti aşamasında ilk izlenimlerle birlikte birincil düzey hatırlamalarımızın bir süreklilik oluşturduğunu ileri sürmektedir.[256] Bir anlamıyla deneyimlerimizin ufku ve geleceğe yönelik beklentisi ile birleşir. Nitekim Husserl'e göre nesnesini kökensel olarak kuran her süreç gelmekte olanı gelecekteki olarak alıp yakalayan ve gerçekleşmeye doğru götüren beklentiler barındırır.[257] Örneğin bir melodiyi dinlerken kulağıma gelen tonların anlamlı bir melodi halini alması için geçmişi tutmak ile beraber sonra olanın da şimdide sezgisel canlandırmasını gerektirir. Beklenti de tıpkı tutma gibi kökensel izlenim ile ilişki içerisindedir. Bu çerçevede geçmişin ilk olarak

[253] Edmund Husserl, *On The Phenomenology of The Consciousness of Internal Time*, çev. John Barnett Brough, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991, s.25.
[254] Cric, "The Constitution", s.27.
[255] Sanem Yazıcıoğlu, *Algı Bellek Zaman,* s.71.
[256] Diler Ezgi Tarhan, "Husserl'in Transzendental Fenomenolojisinde Zaman Bilincinin Kuruluşu ve Bilincin Süreç Kipleri Üzerine", *Kaygı* 18/1 (2019): 64.
[257] Husserl, *Internal Time,* s.54.

sezgisel hatırlama ile yani henüz olmuş olarak ortaya konması gibi beklentinin kurucu başarısı da henüz olmakta olan olarak geleceğin bilinci olarak ortaya konur.[258]

Tutma zaman akışının imkanına dair ilk aşamadır. Hafızanın ilk modu olarak da anlaşılabilir. Nitekim hafıza sadece yaşanmış deneyimlerin geçmişte tutulmasını sağlamaz. İkincil olarak hafıza geçmiş deneyimi yeniden üretme/yeniden sunum(reproduktion) niteliğine de sahiptir. Buna göre bir nesnenin kendisini doğrudan duyularıma getirmeyen onu sadece bilincim için bir sunum haline getiren, imge olarak gözümüzün önüne koyan edim olarak anlaşılır.[259] İkincil hatırlama ile sunulan şey şimdide sunulmak ile birlikte gerçek bir şimdi değildir. Husserl'in ifade ettiği gibi geçmiş deneyimimin imgesi olmak anlamında şimdideki temsilidir. Hatırlama algı gibi nesneyi doğrudan vermez. Canlı, kanlı deneyimimi yeniden üretmez. Ancak nesnenin deneyimine ilişkin özdeşliği ve bilinci mümkün kılar. Bir şimdiyi oluşturmasa da geçmişin şimdisini meydana getirir. Bir anlamıyla algıyı yeniden canlandırır. Husserl ikincil hatırlama olarak andığı hafızanın yeniden üretim etkinliğini algının kendisinden koparmaz. O geçmişin kendisinin hatırlanmasıdır. Ancak aradaki fark da korunmalıdır. Nitekim algı kökensel izlenim olmak anlamında anlık ve canlı deneyimdir. Hatırlama her ne kadar geçmiş algının üretimini temsil etse de tam anlamıyla onun bir temsili değildir. Hafızada üretilen şey algı değildir, algının nesnesi ve nesnesinin şimdisidir.[260] Ancak bu tam anlamıyla nesneyi her türlü bilinç etkinliğine dahil edebildiğim öznel sürecin özsel biçimidir. Başka bir deyişle algının yeniden üretimi olarak hatırlama tüm deneyimlerimi şimdide anlamlı bir varlık olarak temsil etmenin transandantal biçimidir. Nitekim bilincin içkin zamansallığı sayesinde şeyleri bize sunulabilen ve yinelenen anılarda tanımlanabilen bir şey olarak yani yeniden üretilebilir şekilde sunulmuş karakteriyle bir şimdi olarak kavrarız. Bu nedenle Husserl zamansal analizlerinden itibaren yayınlarında nesnelliği öznelliğin içkin zaman bilincindeki kuruluşundan itibaren düşünmektedir. *Formal and Transcendental Logic'*teki ifadesiyle hatırlama kişinin her zaman geri dönebileceği ve yeniden sunum ile özdeş olarak tanıyabileceği bir şeyin varlığının kesinliğini verir.[261] Yine benzer şekilde *Passive and Active Synthesis*'te nesneler hakkındaki tüm

[258] Husserl, *Analyses,* s.115.
[259] Husserl, *Internal Time,* s.43.
[260] Husserl, *Internal Time*, s.60.
[261] Husserl, *Formal and Transcendental Logic*, s.157.

düşüncelerin bizi hatırlama edimine geri götürdüğünü ifade eder.[262] Neticede Husserl için tüm nesneleştirme faaliyetinin zaman bilincinde gerçekleşir ve zamansal olarak özdeşlik açıklığa kavuşturulmadan zamandaki bir nesnenin özdeşliği de açıklığa kavuşturulmaz.[263]

Son olarak Husserl'in içkin zaman analizleri *Ideen* birinci cildinde girişmiş olduğu epistemolojik çabaları da yönlendirmiştir. Bu bağlamda özü görme bilincin tutma ve beklenti edimleri sayesinde bir tür varyasyon özelliği kazanır. Nitekim geç dönem çalışmalarında bu meseleyi eidetik varyasyon olarak ele almaya başlamıştır. Bilincin söz konusu zamansal yapısı özleri elde etmek için değişimin sürekliliği içerisinde bir temsil çokluğu meydana getirmek suretiyle ortak özellikleri yakalamak için a priori bir yapı olarak ifade edilir. Eidetik varyasyon bilincin fantezi edimi ile işlerken bu edim hafızaya benzer işlevsellik göstermesi bakımından zamansallığı varsaymaktadır. Çünkü fantezi de geçmiş deneyimlerimin özgürce tekrar edilmesi olarak işlemektedir. Eidetik varyasyon ile tekilliklerin özgür ve keyfi çeşitlendirilmesi ile genellikler oluşturulması hedeflenir. Bu çokluk boyunca bir değişmezin zorunlu olarak genel biçim olarak korunduğu ve bir nesnenin onsuz düşünülemeyeceği genel öz, eidos ortaya çıkar.[264] Varyasyon sürecinde imgeleri çoğaltabilirim. Bu esnada bazı özellikleri değiştirebildiğimi fark ederken bazılarını değiştiremem. Değiştiremediğim özellikleri o şeyin özü olarak kabul ederim. Örneğin üç kenar bir üçgene dair çoklu sayıda imgeler üretebilirken onun üç kenarlı oluşunu değiştiremem. Bu anlamda benzerden benzere geçişler yaparak bu geçişte keyfi ayrıntılar ve örtüşen tesadüfler elde ederim. Tüm bunlar birbirinin modifikasyonları olarak sentetik bir bütünlük içinde işler.[265] Neticede bu bütünlük içerisinde özleri sezmeye yönelik bir görü elde ederim. Husserl *Inner Time'* da fanteziyi yeniden üretim olarak nitelendirilen bir tür bilinç olarak ifade etse de ilerleyen bölümler de onun yeniden üretim ile farklı olduğunu da belirtir. Fantezide yeniden üretilen şimdinin hiçbir konumu ve geçmiş bir şimdi ile çakışması söz konusu değilken hatırlama ile yeniden üretilen şey şimdi ile zamansal bir ilişki içerisinde konumlandırılmaktadır. Hatırlama yaşanmış şeyler iken fantezi algı ve hatırlamadan farklı olarak olmamış şeyin düşüncesidir.[266] Söz konusu

[262] Husserl, *Analyses* s.155.
[263] Husserl, *Internal Time*, s.66.
[264] Husserl, *Experience*, s.341.
[265] Daniele de Santis, "Phenomenological kaleidoscope: remarks on the husserlian method of eidetic Variation", *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 11 (2012): 23.
[266] Sanem Yazıcıoğlu, *Algı Bellek Zaman*, s.167.

farklılıkla birlikte varyasyon da bilincin içkin zamanı çerçevesinde temellenir. Nitekim tüm varyasyon etkinliğinde bilincin zamansal edimleri iş başındadır. Bu edimler sayesinde tüm değişimler içerisinde değişmeyen özü yakalayan, düşünümü gerçekleştiren içkin zamanın kurucu bilincidir. O halde bilincin zamansal yapısı deneyimi mümkün kılan yapı olarak Transandantal öznelliği radikal bir şekilde deneyime göreli kılar.

Husserl bilinç akışındaki sürekli değişiminde nesnelliğin hafızanın rolü sayesinde nasıl mümkün olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Anlık deneyimlerimin zamanda geçmiş olarak sezilmesi aynı zamanda onu nesne olarak bir şimdide kurmamı sağlar. Nitekim bilinç için bir nesne olmak hafızanın yeniden üretimi ile şimdide temsil edilebilir olmaktır. Böylece doğal dünyada nesnel zamanda kurulabilir ve anlamlı bir bilince sahip olabilir. Çünkü nesnenin hatırlanabilirliği onu aşkın bir zaman düzeninde var olma biçimini yakalar.[267] Zamanın kendisi ve bu çerçevede zamansallık ile verilen her şey bilincin akışı ile kurulur. Husserl bu akışın nesnel zamanda bir şey olmadığını akış olarak adlandırılacak şeyin mutlak öznellik olduğunu vurgular.[268] Çünkü her deneyim belirli bir süreklilik içerisinde verilir. Deneyimin canlandırılması geçmişin tekrar inşası ile birlikte mümkün olur. Bu nedenle yaşanmış bir deneyimi koruyan ve onu şimdide temsil eden bilinç etkinliği bu sürecin bizzat kendisinin de kaynağı durumundadır. Yani şimdiyi teşkil eden öncenin de kurucusu olan mutlaktır. İndirgemeler neticesinde elde edilen bu transandantal mutlak, zamanı kuran akış, kurulan bir nesne olmaktan ziyade zamansızlıkla karakterize edilen mutlak öznelliktir.[269] Tüm algılananlar da bilincin bu zaman kurucu edimi bağlamında zamanın ortak biçimine sahiptirler. Fakat mutlak akışın kendisi zamanda değildir tüm deneyimlerimin zamanlı olarak anlaşılmasını mümkün kılan transandantal bir yapı arz eder. Çünkü zaman ilk anlamıyla aşkın değil bilincin içkin yapısıdır. Bu nedenle her deneyimimde fark edilen ve deneyimimin kurulmasına imkan veren şeye dikkat edildiğinde bu kurucu edimin zamansal bir edim olduğu farkedilir. Söz konusu edim ise bizzat bilincin içkin süre refleksiyonu ile yakalanır. Ton örneğine yeniden dönülecek olursa, her duyunun öncesi ve sonrası ile ilişkisi ve neticesinde kurulan birliği bu süreç ilişkisinden bağımsız anlaşılamamaktadır. Bu akan süre içerisinde

[267] Patrick Eldridge, "Objective Time and the Transcendental Functions of Memory in Husserl", *Husserl Studies* 40 (2024): 260.
[268] Husserl, *Internal Time*, s.79.
[269] Tarhan, "Husserl'in", s.65.

deneyimin tutulması da arka planda deneyim üzerinde tam bir tahakküm gösteren zamansız yapıya işaret eder. Bu bağlamda zaman içerisinde tüm deneyimler gelir ve geçerken onları tutan ve kuran zamanda olmayan bir ego mutlak olarak kendisini gösterir. Dolayısıyla bu öznellik şeylerin zamansal kuruluşu için koşul olmak ile birlikte kendisinin zamansızlığını da açığa çıkarır. Neticede söz konusu transandantal öznellik zamansal değil ancak zamanlıdır.

1.2.4. Yeni Bilim Alanı: Transandantal Öznelliğin Ontolojisi

Krisis Husserl'in transandantal öznelliğe dair zamansal ve somutluk analizlerinin nihai zeminini teşkil eden bir çalışma mahiyetindir. Kesin bir bilim olarak fenomenoloji çabası süresince inşa edilmeye çalışılan öznelliğin bu transandantal zemininin kriz içerisinde bulunan tüm bir bilim anlayışı için temel olacağının gösterildiği eserdir. Tezimiz bağlamında *Krisis*'in yaşam dünyasına yönelik indirgeyici sorgulamasının fenomenolojinin nihai hamlesi olarak kurucu öznelliğin yaşamının betimlenmesi girişimi olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda öncelikle Husserl'in neden bir krizden söz ettiği ve bu krizin neyi tasvir ettiği ile başlanacak neticede krizin çözümünün kesin bir bilim olarak fenomenolojinin doğal olmayan transandantal tavrının temellendirici özelliğinde bulunabileceği gösterilecektir. Bu nedenle Husserl kriz kavramını bilimlerin krizi olarak sorunsallaştırsa da aslında bu kriz bir öznellik krizi olduğu savunulacaktır. Çünkü Husserl için bilimlerin içerisinde bulunduğu kriz temelde bilişin transandantal boyutunun görmezden gelinmesi suretiyle doğallaştırılarak içine düştüğü anlamsızlık, temelsizlik krizidir. Bu bağlamda Husserl öncelikle krizin kendisini açığa çıkarmaya çalışır ve bu niyetle gerçekten bir krizden söz edilip edilemeyeceği sorusunu sorar. Ona göre bunun cevabını bulmak bilimlerin karakterini, görevini, yöntemini sorgulamaktan geçmektedir. Tüm eser boyunca ilk hamle bu sorgulamayı gerçekleştirmekten geçer. Ve bu sorgulamalar çerçevesinde evrensel fenomenolojik epokhe ve transandantal indirgeme yoluyla transandantal fenomenoloji fikrinin kurulmasına ve ortaya çıkmasına yol açan ve felsefenin yalnızca transandantal öznellik temelinde yürütülmesi gerektiğini öne sürerek sona erer.[270]

[270] Roman Ingarden, "What is New in Husserl's Crisis", *The Later Husserl and The Idea of Phenomenology*, ed. Anna-Teresa Tymieniecka, Dordrecht: D.Reidel Publishing Company, 1972, 25.

Dönemin hakim bilim anlayışı olarak pozitif bilimlere bakıldığında bu karakter insanlık için belirleyici olan sorulardan uzaklaşmak öznel olandan soyut sadece olguları düşünen bir tavır olarak kendisini göstermektedir.[271] Bu bağlamda kriz bilimler krizi olarak adlandırılsa bile aslında öznel olanın kendisiyle ilişkisinin yitmişliğini ya da kendisini anlama biçimindeki değişikliğini göstermektedir. Nitekim dönemin baskın entelektüel faaliyeti olarak bilimler için tek değerli konu olgunun kendisidir. Bilim yalnızca olgusal olan üzerine gerçekleştirilen faaliyeti önemsemekle birlikte öznel olanın kendisinin bir bilgi değeri taşımadığını düşünmektedir. Bir diğer adıyla nesnelcilik olarak adlandırdığı bu tavrın aslında büyük başarılar olarak gördüğü sonuçların dolaylı olarak felsefenin anlamsızlaştırıldığını savunmaktadır. Böylelikle bilim insanlığa dair soruların geçersizleştiği ve olgusal olmayan fenomenlerin bilgi değeri taşımadığı zihin dünyası olarak karşımıza çıkmaktadır. Husserl'e göre böyle bir anlayış içerisinde tüm teorik ve pratik yönelimlerimizi barındıran dünya idealleştirilerek onunla ontolojik ilişkimiz koparılmaktadır. Nitekim bilim için dünya nesnellik uğruna yalnızca bilimsel kavramların teorik dünyasına dönüşmektedir. Bununla birlikte söz konusu durumun Husserl için tarihsel bir durum olduğu vurgulanmalıdır. Mevcut durum geçmişi olan ve içinde bulunduğu sürecin sonuçları olmak anlamında bir zihniyeti temsil eden durumdur. Bu nedenle kesin bir bilim olarak fenomenoloji niyetiyle çıkılan yolda felsefeye biçilen görev bu tarihsel durumu sorgulama ve anlamlandırmaktır. Çünkü Husserl'e göre bir görev olarak felsefenin imkanına yani evrensel bilginin imkanına olan inanç bir kenara bırakılamaz.[272]

Husserl bu görev çerçevesinde modern bilimin tarihsel koşullarını açığa çıkarmak niyetiyle Galileo nezdinde bu anlayışı kavramsallaştırır. Husserl'in Galileo ile tarihsel bir kişi olarak değil modern bilimsel dünya görüşünün kökenlerini temsil eden bir figür olarak ilgilendiği en baştan vurgulanmalıdır.[273] Ona göre modern bilimin en önemli özelliği doğayı matematiksel olarak anlamlandırmasından geçmektedir. Bu bağlamda Galileo, Descartes ve Newton gibi isimler üzerinden süren bir geleneğin teorik temellerini ima eder. Bu anlayış çerçevesinde fizik doğa matematiğin etkisiyle ideal varlıklar alanına dönüştürülmüştür. Bu varlıklar dünyamızda doğrudan deneyimlerimizde motive ediliyor

[271] Husserl, *Crisis*, s.6.
[272] Husserl, *Crisis*, s.17.
[273] Moran, *Crisis*, s.67.

olsa da matematikselleştirilerek anlam zemininden koparılmış nesneleştirilmiştir. Nitekim Galileo'nun fizik görüşü matematiksellik öncesi dünyanın, algısal dünyanın, kusurlu oluşunu bu nedenle matematik ile idealize edilmesini talep etmektedir. Bu bakış açısından doğanın matematikselleştirilmesi aynı zamanda doğanın ontolojisi ile ilgili felsefi bir projedir. Galileo bilimi doğanın ontolojisinin yaşam dünyasından ve yaşam dünyasını oluşturan tarih ve kültür yükünden ayrı olarak bilimsel teorinin ontolojisi olduğunu iddia eder.[274] Husserl'e göre tüm bu teorik temel ilk kez Galileo ismiyle tam anlamıyla ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle söz konusu isimlendirme bir kavramsallaştırma olmakla birlikte tarihsel analizi gerçekleştirmenin figürüdür. Böylece görev bu figür üzerinden bilimlerin, doğanın kesin biliminin kökensel anlamı üzerine düşünmektedir; çünkü bu bilim tüm anlam kaymaları ve yanlış yorumlamalarıyla modern felsefenin ve genel olarak modern avrupa insanlığının ruhunun oluşumu ve varlığı için belirleyici bir öneme sahiptir.[275]

Husserl'e göre galileo biliminin doğayı matematikselleştirmesiyle doğa idealize edilmiş ve matematik bir manifold haline getirilmiştir. Matematiğin bu etkisini ilk aşamada iki biçimde anlayabiliriz. İlkin tüm algı nesnelere uzamsal-zamansal forma göre idealize edilerek yöntemsel ve evrensel olarak belirlenebilir, ideal nesnelerin sonsuz bütünlüğünü teşkil eden nesnel bir dünya yaratmasıdır. Böylece matematik ilk kez öznel göreli olanın her şeyi kapsayan a priori bir yöntemle nesnel olarak belirlenebilir olabileceğini göstermiştir.[276] Bu bağlamda bilim deneyim dünyamızın ampirik nesnelerini bilimsel yöntemiyle saf ideal nesnelere dönüştürerek onu öznel anlamın sonsuz belirsizliğinden kurtardığını düşünmektedir. Bu bilim anlayışı için söz konusu yöntem nesnelliğin teminatı olmakla birlikte bir anlamıyla kendi nesnesini yaratan yöntemdir. Dolayısıyla doğanın matematikselleştirilmesi her şeyden önce bilimsel yöntemin temel bir parçasıdır. Matematiksel yöntemin bu evrensel nesneleştirici işlevi onun ölçüm pratiğine dayanır. Bu pratik sayesinde bilim her tür pratik ilgiyi teorik düzeye taşımanın ve onu idealize etmenin imkanını kazanmış, dönüşümünü gerçekleştirmiştir. Çünkü ölçüm sayesinde uzay-zaman doğrudan matematikselleştirilebilir ve duyulur

[274] Patrick A. Heelan, "Husserl, Hilbert, and The Critique of Galilean Science", *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition*, ed. Robert Sokolowski, Washington D.c.: The Catholic University of America Press, 1988, 159.
[275] Husserl, *Crisis*, s.58.
[276] Husserl, *Crisis*, s.32.

nitelikler evrensel nesnelliğin konusu haline gelebilir. Başka bir deyişle ölçüm praksisi gerçeğin bilimin nesnesi olan ideal ile arasındaki bağlantısını kurar.[277] İkinci olarak da ölçüm pratiği sayesinde matematikselleştirme idealiteler dünyasından ampirik olarak sezilen dünyaya yeniden inerek bu dünyadaki nesnelerin yalnızca matematiği ilgilendiren yönleri bakımından yani kendi idealitelerine yaklaşan bir tarzda evrensel bilginin konusu olabileceğini savunmuştur.[278] Bir anlamıyla doğrudan deneyim dünyasında gerçekleştirilen soyutlama ideal nesnellik olarak kabul edilirken mevcut deneyim dünyası da ancak bu nesnelleştirilmeye uygun olması bakımından değer arz etmektedir. Bu bağlamda modern bilimin bir tür hiperbolik, doğal indirgeme gerçekleştirdiği düşünülebilir. Ancak söz konusu indirgeme belirli bir prosedürün önyargılarını içeren neticede saf idealliği keşfettiğini savunsa da saf olmayan bir biçimde gerçekleştirilmiştir. Burada bilim ideal nesneleri oluştururken deneyim dünyasını değiştiren ve bilgisini mevcut dolaysız deneyim dünyasını değiştiren teorik bir tutum elde eder.[279]

Husserl bu matematikselleştirmeyi bilimin yöntemi olarak ortaya koyduktan sonra onun gerçek anlamıyla duyulur dünyası üzerinden gerçekleştirmeye çalıştığı şeyin geçersiz olduğunu düşünür. Ona göre duyulur niteliklere ilişkin doğrudan bir matematikselleştirme ilke olarak mümkün değildir.[280] Çünkü cisimlere yönelik özel bir ilişkiyi duyulur olanın verileri üzerinden gerçekleştirmek bir tür niteliksel karışıklığa yol açmaktadır. Ölçüm idealize edilmiş belirli bir referansı içermek bakımından soyutlama gerçekleştirir. Dolayısıyla özel duyulur nitelikler olarak adlandırdığı plena'nın soyutlaması düşünüldüğünde Husserl'e göre doğrudan matematikselleştirmenin imkansızlığını görürüz.[281] Duyulur olanın nitelikleri yalnızca cisimsel evrenselliği içermez. Bu nedenle duyular üzerinde gerçekleştirilecek matematiksel soyutlama bir tür nicel uzalaşıma dayanır. Örneğin sıcaklığın veya sertliğin bilinci doğrudan deneyimin nesnesi olarak anlaşılabilir. Bu tür nitelikler matematikselleştirmeye dirençli özelliklerdir. Bilim doğada ölçülebilen cisimsel, geometrik özellikler üzerinden gerçekleştirdiği doğrudan matematikselleştirme duyulur nitelikler üzerinden gerçekleştirilemez. Çünkü

[277] Patrick A. Heelan, "Husserl's Later Philosophy of Natural Science", *Philosophy of Science* 54 (1987): s.376.
[278] Husserl, *Crisis*, s.32.
[279] Robert D'Amico, "Husserl on the Foundational Structures of Natural and Cultural Sciences", *Philosophy and Phenomenological Research* 42/1 (1981): 8.
[280] Husserl, *Crisis*, s.34.
[281] Husserl, *Crisis*, s.35.

duyulur nitelikler geometrik bir şekil gibi kendinde kesin ölçülere sahip değildir. Fakat bilim bu duyulur nitelikleri dolaylı olarak bir tür matematikselliğe indirgeyen evrensel bir ideallikler evreni olarak çalışmaya başladı. Bu bilimsel anlayış ile Husserl matematiksel olarak yapılandırılmış idealiteler dünyasının algı yoluyla verilen tek gerçek dünya olan gündelik yaşam dünyasının yerine gizlice ikame edildiğini söyler.[282] Ancak bilim geometrik ve fiziksel varlıklar arasındaki ayrımı kaçırdığı için burada yalnızca bir teknikleşme söz konusudur. Geometrideki ideal şekiller hem teknik hem de şematik olarak inşa edilebilirken fiziksel deneyimler sadece teknik olarak inşa edilebilir.[283] Bu teknikleştirme evrensel bir bilginin prosedürü olarak görülse bile Husserl için gerçekte yalnızca tahmine dayalı bir tümevarımsal hesaplama doğurur. Dolayısıyla matematikselleştirme çabası ile gelişen fiziksel deneyimimize yönelik ölçüm çabası kendi nesnesini bir tür tahmine dayandırmaktadır. İçinde yaşadığımız dünya bu olasılığın sonsuzluğu içerisinde dondurulmaya çalışılsa da tekniklerle elde edilenden çok daha fazlasıdır.

Galileo bilimi olarak kavramsallaştırılan bu çaba neticede deneyimlerimizin gerçek dünyasından bir soyutlama gerçekleştirmek suretiyle anlamlardan boşaltılmış bir ideallikler dünyası meydana getirmiştir. Bu düşünce biçiminin hakim olduğu bilim anlayışı dolaylı olarak felsefeyi de etkileşmiştir. Bu etki dolayısıyla ortaya çıkan düşünceye göre dünya matematikselleştirilmiş anlamıyla rasyonel bir dünya olmalı iken dünyanın evrensel bilimi olan felsefe de daha geometrik bir rasyonel teori olarak inşa edilmelidir.[284] Husserl'e göre tüm zihin dünyasının bir tür tarihselliği vardır. Yani bilimsel kavrayış dönemin mevcut koşullarında gelişen bir kavrayış olup kalıcı ve değişmez bir anlayış teşkil etmemektedir. Husserl'in bu tarihsel yaklaşımı söz konusu kavrayışın üzerine temellendiği geçici olmayan her zaman mevcut bulunan daha kökensel bir dünyayı varsaymaktadır. Bu bağlamda bilimsel başarı tarihin bir döneminde meydana gelmiş sezgisel dünya üzerinde temellenen teorik bir başarı olarak görülmelidir. Bu başarı her türlü praksisinin kaynağı olarak bir ön bilimsel, önceden verilmiş dünyayı varsaymaktadır. Nitekim bilimsel başarıların neticesi bu dünyadan hareketle kazanılmış

[282] Tieszen, *Phenomenology*, s.42.
[283] Frode Kjosavik, "Husserl's View of The Life-World and The World of Science", *Revue Internationale de Philosophie* 57/224 (2003): 201.
[284] Husserl, *Crisis*, s.61.

idealliklerdir. Dolayısıyla Husserl için galileo bilimi olarak kavramsallaştırmanın aslında kökensel dünyanın önceden verilmişliğini araştırmanın gerekliliğini kabul eden tarihsel bir analizin anahtarıdır. Bu çerçeveden nesnellik çabasındaki bilim dünyası önbilimsel ya da geçerlilik başarıları(geltungsleistungen) üzerine inşa edilmiştir.[285] Gelinen noktada bilimsel düşünceyi anlamanın yolu üzerine temellendiği söz konusu dünyayı anlamaktan geçmektedir. Böylece Husserl için yeni bir tür epokhe, tür olarak farklı olmayan ancak en radikal haliyle yeni nitelikler barındıran indirgeme biçimi, uygulanmalıdır. Bu epokhe önbilimsel ve bilimsel kipleriyle tüm dünya geçerliliğini nihai olarak ortaya çıkaran öznelliğe bir sorgulama olmak ile birlikte nesnel hakikati anlaşılır kılacak ve dünyanın nihai ontik anlamını açığa çıkaracaktır. Yeni epokhe ile Husserl indirgeme prosedürünün tüm bilimsel çabanın üstüne temellendiği ontolojik zemini ortaya koymak ister. Bu zemin Husserl için "yaşam dünyası(lebenswelt)" dır.

Husserl yaşam dünyası kavramını ilk kez *Krisis*'te teknik bir kavram olarak kullansa da anlamsal içerimleri bakımından birçok metninde karşılaşılabilir. Dolayısıyla bu kavramı Husserl'in fenomenoloji düşüncesindeki yeni bir keşif olarak görmekten ziyade kesinlik çerçevesindeki radikal epokhe'nin bir tür kavramsallaştırması olarak görülebilir. Nitekim Yaşam dünyası *Ideen I*'de doğal tutum[286] *Ideen* II'de kişisel, ruhsal veya kültürel dünyanın inşasına ilişkin araştırmalarla[287] bağlantılı bir şekilde anlaşılabilir. Daha erken dönemde kelimenin doğrudan kendisini kullandığı ilk yer de 1917 tarihli bir el yazmasında yaşam dünyasını doğal dünya, canlı yaşam olarak da tanımlamıştır.[288] Yaşam-dünyası terimi, "doğal dünya" (die natürliche Welt), "çevre dünya" (umwelt), "önceden verilmiş deneyim dünyası", "doğal yaşam dünyası" "çevre" (umgebung), "deneyim dünyası" (erfahrungswelt), "kültür dünyası" (kulturwelt), "dünya hayatı" (weltleben) gibi anlamlarla da kullanılmıştır.[289] Temelde Husserl'e göre bilimsel başarılar yaşam dünyamızdaki öznel praksislerimize borçludur. Bu praksisler her türlü teorik etkinlikten önce duyusal yaşamımızı meydana getiren ve kökensel olarak bağlı olduğumuz dünyadır. Bu dünya öznel göreli olmak bakımından bilim öncesi, modern

[285] Husserl, *Crisis*, s.69.
[286] Ingarden, "Crisis", s.30.
[287] David Carr, "Husserl's Problematic Concept of the Life-World", *American Philosophical Quarterly* 7/4 (1970): 334.
[288] Dagfinn Føllesdal, "Lebenswelt in Husserl", *Science and The Life-World,* ed. David Hyder ve Hans-Jörg Rheinberger, Stanford: Stanford University Press, 2010, 39.
[289] Moran, *Crisis* s.182.

tabire uygun bir şekilde matematiksel olmayan sezgisel dünyadır. Husserl yaşam dünyasını tüm anlamlarıyla bilimsel etkinliğin tüm aşkın çabalarına rağmen koparılamaz bir şekilde bağlı olduğu zemin olarak görmektedir. O tıpkı bilim çağında da var olmaya devam ettiği gibi bilimden önce de insanlık için hep vardı.[290] Bu öncelik dolayısıyla öznel göreli bir alan olmak bakımından nesnelleştirmeye karşı direnir. Tarihsel ve somut öznelerin bir arada yaşadığı sezgisel deneyim dünyasıdır. Nihai olarak öncel olmakla birlikte tüm algılanabilir nesnelerin ve pratik niyetlerin verili ufkudur.

Tüm teorik başarılar nihayetinde her zaman var olmuş ve başarıların büyüklüğüne rağmen var olmaya devam eden yaşam dünyasında temellenirler. Yaşam dünyasındaki ilişkiler doğrudan deneyimlenebilir iken bilim dünyasının aşkınlığı bu doğrudanlığı iptal etmektedir. Bilim için nesnel bir şeyin deneyimi geometrik bir cismin ya da aritmetik bir sonsuzluğun deneyiminden farklı değildir. Bilimin sezgisi ideallerdir. Bu model ile nesnelerin muğlak ve göreli yapısı aşılabilir. Bu modeller aslında nesnenin kendisini değil matematiksel kavranışını kolaylaştırmaktadır. Ancak bu model yine de yaşam dünyasından mutlak bir kopuşu gerçekleştiremez. Husserl için bilimler kendi özel amaçları için gerekli olan her şeyi kullanmaları bakımından yaşam dünyası üzerine inşa edilirler.[291] Bu bağlamda bilimsel praksisin temel prosedürü de bu dünyanın bir praksisi olarak keşfedilebilir. O halde somut yaşam-dünyası bilimsel olarak doğru dünyanın temel toprağıdır(der grundende boden) ve aynı zamanda onu kendi evrensel somutluğu içinde kuşatır.[292] Bilim kendi ideal nesnesini yine yaşam dünyasının kendisinden hareketle elde ettiği sürece nesnesinin kökensel ilişkisini gerçekte iptal edemez. Söz konusu tarihsel analiz transandantal indirgeme ile bu gerçek ilişkiyi açığa çıkarır. Bilimsel modellemenin yalnızca ideal alana dair bir düşünüm gerçekleştirdiği ve nesnenin kendi deneyiminin yaşam dünyasında verili oluşu değişmez bir gerçektir. Böylelikle Husserl tarafından bilim öznel göreceli alanın kendisine geri çekilerek yaşam dünyası sorunu evrensel bir sorun olarak yeniden sezgi sorununa dönüştürülür. Başka bir deyişle fenomenolojinin genetik tavrının bir örneği olarak galileo bilimine yönelik tarihsel analiz fenomenolojik soruşturmaları somut ve zamansal egonun kurucu başarıları olarak sezgisel alana yönlendirir. Dolayısıyla transandantal fenomenolojinin başladığı noktadayız. Fakat söz

[290] Husserl, *Crisis* s.123.
[291] Husserl, *Crisis*, s.125.
[292] Husserl, *Crisis*, s.131.

konusu indirgeme ile gerçekleşen bu dönüş artık ontolojik bir dönüş olarak kendisini gösterir. Bu anlamıyla öznel göreli alan olarak ifade edilen yaşam dünyası alanı felsefenin evrensel bir sorunu olarak ortaya konur. Şeyler, nesneler bizim için her durumda geçerli olarak verilidir.[293] Bilimsel tavır gibi şeylere doğru-yanlış çerçevesinde epistemolojik yaklaşımdan önce dünyayı fiilen deneyimleme ve dünyanın ontik kesinliğini fiilen gerçekleştiren bir uyanıklık içindeyimdir.[294] Bu uyanıklık durumu dünyaya karşı tutumu bütünüyle dönüştürülmesinin ifadesidir. Dünyanın kökensel anlamı ve ontik geçerliliğini belirlemede işlev gören öznelliğin anlamının açığa çıkarılması için bu dönüşümün gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Husserl için bu dönüşüm için gerekli olan şey benzersiz ve evrensel bir epokhedir.[295] Bu epokhe ile dünyaya ontik anlam kazandıran öznelliğin geçerlilikleri olarak yaklaşan yeni bir bilim ortaya çıkar. Bu yeni bilimin amacı bizim için varlık ve oluş olarak geçerli olan ve geçerli olmaya devam eden her şeyi öznel olarak nasıl geçerli olduğu açısından ele almaktır.[296]

Yaşam dünyası ile gerçekleştirilen epokhe transandantal bir indirgeme olarak egonun kurucu işlevlerini yeniden fenomenolojik ilgi alanına sokmakla birlikte benzersizliğini ontolojik açıdan kazanır. Nitekim transandantal fenomenoloji söz konusu epokhe ile ontolojik bir tutum ile yoluna devam eder. Bilimsel tutumun tüm analizleri sezgiye yönelik ontolojik bir tavır olarak belirirken sezgiye yeniden dönüşün prosedürü de şüphesiz ontolojik bir çerçeveden gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda sezgiye yönelik ilgi epistemolojik bir hedef ile öncelenmez. Nitekim fenomenoloji salt görünürdeki şeylerle değil gerçekliğin kendisiyle de ilgilendiği için bir tür ontoloji olarak da anlaşılır.[297]Her türlü bilgi teorisinden önce deneyimin ontik önceliği transandantal tavrın konusu haline gelir. Bu ontolojik tutumun Husserl tarafından doğalcı bilimsel anlayışın ontoloji kavrayışından farklı olduğu önemle vurgulanır. Bu fark için epokhenin transandantal boyutu gözden kaçırılmamalıdır. Epokhe bizim için var olan dünyanın ontik anlamını bir tür tasarı veya inşadan ziyade bizim yönelimsel yaşamımızdan aldığını fark

[293] Husserl, *Crisis*, s.143.
[294] Husserl, *Crisis*, s.143.
[295] Husserl, *Crisis*, s.148.
[296] Husserl, *Crisis*, s.157.
[297] Eylem Hacımuratoğlu, "Fenomenoloji Transandantal Olmak Zorunda mı?", *Felsefe Arkivi* 61 (2024): 8

etmemize yol açar.[298] Bunun tersine doğal ontoloji epistemolojik yöntem ile inşa edilmiş bir kavrayışa yol açar.

Epokhe bilimsel nesnelliği sağlayan bu kökensel bilinç yapılarına dönmeyi sağlar. Epokhe'nin bu işlevi onu yalnızca bir metodolojik araç olmaktan çıkararak ontolojik bir dönüşümün aracına dönüştürür. Bu bağlamda epokhe varolan dünyaya ilişkin tüm dogmatik kabullerin askıya alınarak, öznenin dünyaya anlam kazandıran kurucu işlevlerinin açığa çıkarılmasını sağlar. Bu işlevlerin araştırılması ise fenomenolojiyi bir anlamda transandantal öznelliğin ontolojisi haline getirir. O halde soru artık dünyanın geçerlilik koşullarının olasılıklarına yönelmektedir.

Yaşam dünyası öznel göreli olmak ile birlikte evrensel bir sorun olarak epokhe aracılığıyla ortaya konur. Bu epokhe transandantal bir indirgeme olarak yaşam dünyasının ontolojik anlayışı ile birleşir. Böylelikle doğal olmayan bir ontoloji kendisini gösterir. Bu ontolojiyi anlamak yaşam dünyasında şeylerin kavranışını anlamayı gerektirir. Yaşam dünyası özneye önceden verili somut ve zamansal dünyadır. Teorik aracılık yerine doğrudan deneyimin dünyasıdır. Başka bir deyişle ontik anlamını kazandığı öznelliğin bağıntısı olarak geçerlilikler dünyasıdır. Dolayısıyla her türlü bilimsel idealleştirmeden önce kendi a priori yapılarına sahip ontolojik anlamı vardır. Çünkü her türlü göreli, değişken ve öznel niteliklerine rağmen tüm yaşam ve dolayısıyla zemini olduğu tüm bilimin bağlı kaldığı özünde yasal olan tipler(types / typen) kümesine bağlıdır.[299] Tipler şeylerin bilince veriliş biçimini belirleyen ve şeyin özü olarak beliren eidoslar olarak bulunur. Tüm deneyimlerimin öznelliğine rağmen evrensel anlamının koşuludur. Başka bir deyişle zamansal ve akışkan doksatik bir yapının a priori anlamında sabitliğidir. Bu çerçevede veriliş a priori tiplerle bir veriliştir. Husserl'in geç dönem fenomenolojisinde önemli bir yere sahip olan tip kavramı genellikle doğrudan şeylerin bilince veriliş biçimini şekillendiren yapısal kalıplar olarak değerlendirilir. Ancak bu tipler klasik anlamda eidos yani öz kavramıyla özdeşleştirilmemelidir. Eidos her ne kadar fenomenolojik indirgeme yoluyla kavranabilen evrensel öz yapısını ifade etse de tipler daha çok deneyimin tarihsel, kültürel ve zamansal bağlamlarında oluşan anlamlardır. Tipler bilinç akışındaki tekrar ve süreklilikle oluşan pratik anlam yönelimlerinin yapı taşlarıdır. Tipler, somut ve zamansal deneyim ile ilişkili anlam yapılarının temeli olarak

[298] Husserl, *Crisis*, s.181
[299] Husserl, *Crisis*, s.173.

görülebilir. Nitekim türler her türlü yüklemlemeden önce doxa alanındaki ön verilmişlik ile temellendirilir. Tüm teorik praksisin üzerine inşa edildiği yaşam dünyasının herkes için geçerliliğinin imkanını sağlamak ile birlikte yaşam dünyasının tüm özelliklerini de haizdir. Doğrudan deneyimlerimin ufku olarak yaşam dünyasının evrenselliğini oluşturur. Nitekim tipler deneyimimin zamansallığı içerisinde meydana gelen değişimler ve deneyimimde oraya çıkan beklentilere rağmen nesnenin kendisini özsel bir birlik içerisinde anlamamı sağlar. Örneğin bir köpeğin belirli özelliklerinin değişebileceğini ancak yeni ve ilginç özelliklere sahip bir köpeğin yine de bir köpek olduğunu bilmemizi sağlayan bu birliktir.[300] Bu anlamıyla hem birlik hem de beklenti ufku dolayısıyla tipler bir dizi homojen deneyim yoluyla oluşur ve daha sonra bir nesnenin tekil, sezgisel olarak verilen unsurlarının sentetik kombinasyonlarını yönlendirebilir.[301] Dolayısıyla tipler şeylerin özüne dair sabit ve evrensel bir yapıdan çok, bilinçteki anlam kurulumunun zamansal ve göreli yapısal formlarını temsil eder. Bu niteliklerin gözetilmesi tiplerin transandantal öznellik içerisindeki işlevini daha anlaşılır kılar. Lohmar'ın deyimiyle, tip nesnelerin oluşumu için Transandantal bir koşuldur.[302]

Söz konusu durum öncelikle fenomenolojinin transandantal bir felsefe olarak ifadesi iken bu tiplerin ontik anlamı transandantal tavrın ontolojik çerçevesini de belirlemektedir. Çünkü yaşam dünyasındaki tipler dolayısıyla şeyler bilincimin kurucu işlevsellikleri ile geçerli olurlar. Böylelikle tipler şeylerin bilinçte belirme tarzının a priori yapısal bir koşulu olarak kendi eidoslarıdır. Neticede epokhenin ontolojik hamlesi dolayısıyla var oluşun bilince veriliş koşulları transandantal fenomenolojinin konusu haline gelir. Geçerlilik kavramı dolayısıyla bu koşullar özneye göreceli olması bakımından transandantal öznelliğin kurucu başarıları olarak anlaşılır. Böylelikle epokhe ile gerçekleştirilen yaşam dünyasına yönelik bir indirgeme öncelikle sezgisel deneyimimize geri dönüşü talep eden bir indirgemedir. Bu indirgemenin temel işlevi yaşam dünyası deneyimimizin olanaklılık koşullarını yansıtan bir ontoloji

[300] Emiliano Diaz, "Transcendental Anticipation: A Reconsideration of Husserl's Type and Kant's Schemata", *Husserl Studies* 36 (2020): 15.
[301] Dieter Lohmar, "Husserl's type and Kant's schemata: Systematic reasons for their correlation or identity", çev. J. Jansen ve G. Zavota, *The new Husserl: A critical reader,* ed. Donn Welton, Bloomington: Indiana University Press., 2003, s.106.
[302] Lohmar, "Husserl's type", s.106.

geliştirilmesidir.[303] O halde yaşam dünyası husserlci transandantal ego kavramına karşıt olmaktan ziyade tam da onun bağıntısıdır.[304] Her ne kadar fenomenoloji bilimlerin temelini oluşturan yaşam dünyasına yönelik bir dönüşü ifade etse de bu dönüşü transandantal öznelliğin ontolojisi şeklinde adlandırmak önemli bir ayrımı gerektirmektedir. Öncelikle Husserl klasik anlamda bir ontoloji kavramı ile yani nesnelerin varlık ve yokluk problemi ile ilgilenmemektedir. Daha ziyade şeylerin bilince verilişinin kökensel anlamı ile ilgilenmektedir. Bu bağlamda transandantal ontoloji varlığın kendisine ilişkin değil varlık anlamının öznel bilinç yapıları içerisinde nasıl geçerli hale geldiğine ilişkin bir soruşturmayı ima eder. Dolayısıyla burada söz konusu olan ontoloji metafizik bir tözsel yapıdan ziyade anlamın bilinçteki kuruluşuna dair apriori yapıları araştıran bir anlam ontolojisidir. Fenomenolojinin bu bağlamda sunduğu ontolojik yaklaşım doğalcı ontolojilerin nesnel-dışsal varlığa yönelmiş anlayışlarından farklı olarak anlamın fenomenal verililiği temelinde kurulur. Bu nedenle transandantal öznelliğin ontolojisi, fenomenolojik anlamda, ontolojiyi bir tür anlam sorunu olarak gören bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım geçerlilik (geltung) kavramı ile daha belirgin hale gelir. Bir şeyin bizim için anlam taşıması, onun belirli bir bilinç yapısında geçerli olması anlamına gelir. Husserl'e göre bu geçerlilik salt öznel bir keyfilik değildir öznel yapının belirli yasallıkları içinde işleyen a priori tiplerin sonucudur. Tipler deneyimin akışkan dokusunda özün sürekliliğini ve tekrarlanabilirliğini sağlayan nesnelerin bilince veriliş biçimlerini belirleyen yapısal kalıplardır. Bu yönüyle tipler fenomenolojik araştırmanın yalnızca genetik değil aynı zamanda ontolojik boyutunu da belirler. Nesnelerin bilince verilişinin koşulları bu tipler aracılığıyla belirlenir ve bu nedenle tipler transandantal öznelliğin ontolojik işleyişinin asli unsurları olarak değerlendirilmelidir.

Yaşam dünyası tüm bilimsel idealleştirmelerin, geçerlilik iddialarının ve nesnel anlamların transandantal öznelliğin kurucu işlevleri içerisinde temellendirilen bir anlam ufku olarak anlaşılmalıdır. Bu yönüyle yaşam dünyası fenomenolojinin indirgeme yoluyla ulaştığı transandantal alanın somut tarihsel ve zamansal boyutunu görünür kılan öznel göreli zeminini ifade eder. Yaşam dünyası ontolojisinin bu şekilde temellendirilmesi kesin

[303] Joseph J. Kockelmans, "The Mathematization of Nature in Husserl's Last Publication *Krisis", Phenomenology and the Natural Sciences*, ed. Joseph J. Kockelmans ve Theodore J. Kisiel, Evanston: Northwestern University Press,1970, 67.
[304] Moran, *Crisis*, s.198.

bir bilim olarak fenomenoloji fikrini de nesnelerin idealleştirilmesi suretiyle değil anlamın, geçerliliğin ve nesnelliğin öznel kökenlerine ilişkin apodiktik bir açıklık talebi üzerinden anlaşılır kılar. Bu noktada kesin bir bilim olarak fenomenoloji dünyanın bizim için nasıl geçerli hale geldiğini ve bu geçerliliğin hangi öznel yasallıklara dayandığını temellendiren bir bilim olarak belirir. Böylece fenomenoloji bilimlerin bilimi olma iddiasını bilimsel anlamın kökensel koşullarını açıklığa kavuşturan transandantal bir soruşturma olarak yerine getirir. Bilimlerin öznel göreli zeminini açığa çıkaran yaşam dünyası ontolojisi bir yandan bilincin anlam kurucu yapılarının ontolojik incelemesi bir yandan da tüm bilimsel pratiğin askıya alınamaz öznel temelidir. Bu temel transandantal öznenin dinamik bir özelliği olarak indirgeme ile elde edilir. Buna göre transandantal özne birinci şahıs perspektifin sürekli devrede olmasını sağlayan bir özsorumluluk ile motive edilir. Başka bir deyişle bilincin anlam kurucu edimlerinin geçerliliğini doğal bir nedenselliğe dayanmadan reflektif olarak üstlenmesi ve gerekçelendirmesi anlamına gelen özsorumluluk kesin bir bilim olarak fenomenoloji fikrinin pratik ilkesidir. Bu anlamda kesin bir bilim olarak fenomenoloji transandantal öznelliğin ontolojisi olarak hem bilimlerin unutulmuş anlam zeminini yeniden görünür kılar hem de felsefeyi özsorumluluk ile sürekli bir kökensel temellendirme faaliyeti olarak yeniden kurar.

1.3. Kesin Bilim Fikrinin İmkanı Olarak Kurucu Öznellik

Birinci bölüm boyunca takip edilen çalışma husserlci transandantal öznelliğin ne psikolojik içe dönüklüğe ne de klasik epistemolojinin dış dünyaya ilişkin nesnellik arayışına indirgenebilir bir temellendirme çabası olarak düşünülebileceğini göstermektedir. Aksine transandantal görev ile başlayan felsefi hamle öznelliğin epistemolojik anlamın ve ontolojik geçerliliğin içkin olarak temellendiği kurucu bir alan olduğunu göstermektedir. Ego analizlerinden içkin zaman bilinci fikirlerine ve buradan yaşam dünyası incelemelerine kadar uzanan fenomenolojik araştırmalar transandantal öznelliğin kesin bilim fikri bağlamında kurucu bir praksis özelliği taşıdığı görülmektedir. Transandantal öznellik öncelikle zamansal deneyimi mümkün kulan kurucu bir yapıya sahiptir. Bununla birlikte bilimsel nesnelliğin anlam zemini olarak öznel göreli yaşam dünyasına sahiptir. Böylece transandantal öznelliğin anlam kurucu başarıları doğal naifliğin devre dışı bırakıldığı kesin bir bilim olarak fenomenoloji fikrinin özsel

karakterini oluşturur. Bu bağlamda birinci bölümün ulaştığı nokta transandantal öznelliği hem zamansal bütünlüğü için hem de yaşam dünyası ontolojisinin somut ufkunda kurucu bilinç olarak kavrarken kesin bilim fikrini de transandantal öznelliğin bu kurucu praksis karakteriyle düşünmenin gerekliliğini gösterir.

Husserl'in kesin bir bilim olarak fenomenoloji düşüncesi yalnızca metodolojik bir yenilik değil aynı zamanda felsefenin temellerini yeniden kurma girişimidir. Bu girişim *LU*'dan başlayarak *Krisis*'e kadar uzanan geniş bir felsefi hatta yayılır. Husserl'in temel hedefi felsefeyi pozitif bilimlerin etkisinden kurtararak onu özsel anlamın ve kökensel bilginin alanı haline getirmektir. Bu bağlamda fenomenoloji yalnızca bir nesne teorisi değil bilginin, anlamın ve nesnelliğin olanaklılık koşullarını araştıran transandantal tavır içerisinde bir ilk felsefe olarak şekillenir. Kesin bir bilimin imkanı olarak gördüğü transandantal felsefe arzusu Husserl'i deneyimin sezgisel yapısından hareketle bilincin kurucu edimlerini sistematik bir biçimde analiz etmeye sevk etmiştir. Bu analizler yalnızca epistemolojik değil aynı zamanda ontolojik bir yön taşır. Çünkü fenomenolojik sezgi yalnızca özlerin verili oluşunu değil aynı zamanda onların varlık kiplerinin ve anlam yapıların açıklığını da talep eder.

Bu bağlamda sezgi fenomenolojinin hem çıkış noktası hem de yöntemsel referansıdır. Sezgi tekil algıdan özsel sezgiye, özsel sezgiden noematik yapıların ifşasına kadar ilerleyen bilinçteki anlamın nasıl inşa edildiğini açığa çıkaran asli bir işleve sahiptir. Sezgiden yola çıkan fenomenolojik analiz transandantal bilinci yalnızca deneyimin öznesi değil aynı zamanda anlamın kurucu zeminine dönüştürür. Bu bağlamda Husserl sezgiyi salt betimleyici değil aynı zamanda kurucu bir edim olarak konumlandırır. Noesis ve noema ayrımıyla düşüncenin yöneldiği nesne yalnızca dışsal bir şey değil bilincin içkin yapılarında anlam kazanan bir varlık kipidir. Dolayısıyla fenomenoloji nesnelliği salt epistemik bir problem olarak değil anlamın kuruluşu bakımından ontolojik bir problem olarak ele alır. Bu da onun eninde sonunda bir transandantal öznellik ontolojisine evrilmesini beraberinde getirir. Husserl'in epokhe ve indirgeme kavramları etrafında şekillenen felsefi dönüşüm öznel olanın bilgisel değeri ve kurucu işlevini görünür kılar. Epokhe bilincin dünyaya yöneliminde doğal tutumu askıya alarak deneyimin kendisini açıklayan yapıları görünür kılar. Bu yapılar yalnızca bireysel bilinçte değil öznelerarası ilişkilerde ve zamansal yapıların bütünlüğünde anlam kazanır. Özellikle *Ideen II*'de ortaya konulan beden analizi bilincin yalnızca zihinsel bir süreç olmadığını aynı zamanda

bedensel bir yönelimsellik içerdiğini göstermesi bakımından önemlidir. *Leib* ve *körper* ayrımı transandantal öznelliğin somutlukla ilişkisini kurmakla birlikte kurucu işlevin somutluğunun önemini de ortaya koyar. Bedenin kurucu rolü öznelerarası dünyada başkalarının varlığının da nasıl mümkün olduğunu açıklamak için kritik bir işleve sahiptir.

Husserl'in *Krisis*'te geliştirdiği yaşam dünyası kavramı tüm bu düşünsel çabanın nihai yönelimini özetler. Bilimlerin anlam krizini teşhis eden Husserl bu krizin ancak felsefenin yeniden anlam temelli kökensel bir bilgi alanı haline getirilmesiyle çözülebileceğini savunur. Yaşam dünyası bilimlerin öncülü olan deneyimsel toplumsal zemin olarak transandantal indirgeme ile felsefenin inceleme nesnesi haline gelir. Böylece fenomenoloji yalnızca bilincin değil anlamın, nesnelliğin ve hatta bilimin kendisinin de kökensel temellerini sorgulayan bir bilim haline gelir. Bu noktada Husserl'in hedefi felsefeyi kesin bir bilim haline getirmek ve aynı zamanda tüm bilimlerin anlam zeminini oluşturan bilinç yapılarını felsefi olarak aydınlatmaktır.

Sonuç olarak fenomenolojinin kesin bir bilim olma talebi insan deneyiminin tüm boyutlarını öz, anlam, zaman, beden, başkası ve dünya içeren bütünlüklü bir transandantal ontolojiye dönüşür. Söz konusu ontoloji artık yeni bir bilimsel zeminin ontolojisidir. Bu zemin tüm anlam yapılarının açığa çıkarılması suretiyle nesnelliğin temellendirileceği öznellik alanıdır. Bu alan evrensel ve radikal anlamda kesin bir bilim olarak anlaşılabilir. Bu alan mevcut her türlü ön yargının dışarıda bırakıldığı bir saf çalışmanın fenomenolojinin keşfidir. Keşif fenomenolojinin prosedürü olarak sunulan indirgeme sayesinde elde edilmiştir. En radikal hali ile gerçekleştirilmiş bu indirgeme Husserl'e göre neticede tüm praksislerde zaten mevcut olan öznelliğin kendisine geri götürmüştür. Bu dönüşü transandantal öznellik alanıyla ilgili bir bilim kurma çabası olarak tasvir etmektedir. Transandantal bir görev olarak adlandırılan bilginin fenomenolojik analizi ile başlayan süreç içinde gerçekleştirilen indirgeme öncelikle sezgisel alana dönüşü gerçekleştirerek deneyim yapılarının analizini incelemiştir. Bu yapılar saf bilinci anlamayı gerektirdiği için nesnelerin kökensel anlamını anlamaya yönelik ihtiyaç neticesinde bilincin doğal olmayan saf bir halini ortaya çıkarmak için de bir indirgeme uygulanmaktadır. Böylelikle saf bilinç somut, zamansal ve öznelerarası bir ego olarak keşfedilir. Böylelikle ego uzamsal, zamansal ve dünyada diğer öznelerle birlikte yaşan bir beden olarak anlam kazanır. Ancak kastedilen dünya bilimlerin nesnel dünyası değildir. Anlamın doğrudan deneyim içinde kurulduğu yaşantısal bir anlam ufkunu içeren yaşam

dünyasıdır. Tüm fenomenolojik analizlerin tamamlanması dünyanın öznel ve göreli olarak anlaşılmasını da gerekli kılar. Bu çerçevede Husserl'in benzersiz ve evrensel olarak tanımladığı indirgeme ontolojik bir hamle gerçekleştirir. Neticede yaşam dünyasına ilişkin ontolojik indirgeme transandantal öznelliğin bilimi olarak anlaşılacak yeni bir alanı imkan olarak açığa çıkarır. Böylece tüm dünya, sezgisel alan, transandantal öznelliğin anlam kuran başarıları olarak anlaşılır. Başka bir deyişle dünya teorik her türlü praksisten önce öznellikte kazanılan geçerliliklerin, önteorik yaşanmışlıkların alanı haline gelir.

Dünyanın bu öznel yapısı kesin bir bilim olarak fenomenoloji fikri için temel oluşturmakla birlikte onun bu öznel göreli yapısını koruyan bir praksisle sürdürülür. Çünkü kurucu transandantal öznellik bu edimselliğini gerçekleştiren ve onun transandantal yapısını koruyan bir sorumluluğa sahiptir. Kendi özgür edimleri bağlamında bu praksis özsorumluluktur. Başka bir deyişle zamanın kurucu akışı içinde nesnenin özdeşliğini sağlayan ve bilimsel nesnelliğin kökensel zeminini geri kazanan bu öznellik bu transandantal edimlerini reflektif olarak bir özsorumluluk tavrı çerçevesinde gerçekleştirir. Nitekim tüm anlam varlığının kaynağı olarak öznellik kendi kurucu başarıları üzerine gerçekleştireceği bir refleksiyon ile hedefine ulaşabilir. Bu da öznenin mutlak özgürlüğüne dayanır. Özgür ego sorumluluğu gereği refleksiyonu gerçekleştirdiği takdirde kendisinin ve dünyanın anlamını keşfedebilir. Bu bağlamda tüm doğal tavır öznelliğin söz konusu öz sorumluluğunun üstünün örtülmesi anlamına gelir. Bu bölüm boyunca ortaya konulan analizler Husserl'in kesin bir bilim olarak fenomenoloji projesinin sezgi, indirgeme ve transandantal öznellik kavramları etrafında şekillenen bir yöntem öğretisi olmadığını daha temelde bilginin ve nesnelliğin geçerliliğini öznenin kendi kurucu edimlerini reflektif olarak üstlenmesine bağlayan bir özsorumluluk tavrına dayandığını göstermiştir. Kesin bir bilim olarak fenomenoloji talebi bu anlamıyla bilginin meşruiyetini dışsal açıklama yaklaşımlarına devretmeyen birinci şahıs perspektifini askıya alınamaz bir temel olarak muhafaza eden bir felsefi duruşu ifade eder. Bu tavır doğalcı psikolojik bir özelliğe indirgenemez. Aksine transandantal indirgeme ile açığa çıkan bilginin imkân koşullarını üstlenen kökensel bir felsefi sorumluluk biçimidir.

Bu çerçeveden bakıldığında transandantal görev özsorumluluğu örten doğal tavrı askıya almak anlamında indirgemeler gerçekleştiren ve egonun kendisini kendi üzerine düşünmeye iten kesin bir bilim arayışının ifadesidir. Her türlü doğal tavrın öz

sorumluluğu iptal eden tutumundan kurtulmanın motivasyonu olarak indirgeme söz konusu tavırların anlam zemini niteliğine de sahiptir. Fenomenolojik düşüncenin son hamlesi olarak ontolojik indirgeme ile elde edilen bu kavrayış transandantal öznelliğin keşfedilen ontolojik alanının kesin bir bilim olarak fenomenolojinin radikal ve nihai kavrayışı olarak kabul edilebilir. Fenomenoloji ve deneysel bilimler arasındaki ilişki bağlamında özsorumluluk bilimin ve nesnelliğin anlamını mümkün kılan kurucu edimlerin özne tarafından askıya alınmaksızın üstlenilmesini ifade ederken aynı zamanda doğal tutumun naifliğine karşı geliştirilen eleştirel refleksiyonun da motivasyonunu oluşturur. Bu nedenle özsorumluluk fenomenolojinin radikal bir tavır olarak doğal yaklaşımlara karşı sınırını ve kendi dinamik canlılığını korur. O halde doğallaştırma yaklaşımlarının husserlci fenomenolojiyle hangi noktada uyumlu ya da çatışmalı oldukları özsorumluluk praksisine karşı nasıl bir tavır sergiledikleri sorusu üzerinden ele almak gerekir. Bu perspektiften bakıldığında özsorumluluk hem doğalcı yaklaşımların geçerliliğini araştırmanın hem de Husserl'in *LU* ile başlayan kesin bir bilim olarak fenomenoloji projesinin deneysel bilimlerle kurulacak gerçek bir ilişki üzerine konuşmanın imkanını sağlayabilir.

İKİNCİ BÖLÜM
FENOMENOLOJİYİ DOĞALLAŞTIRMA YAKLAŞIMLARI VE DOĞALCILIĞIN FENOMENOLOJİK SINIRLARI

2.1. Fenomenoloji, Doğalcılık ve Kesin Bilim Talebi

Husserl'in fenomenoloji projesi yalnızca kavramlarıyla ve yaklaşım biçimiyle özgün bir felsefi disiplin değil aynı zamanda modern felsefede hakim olan doğalcı eğilimlere karşı köklü bir eleştiri girişimidir. Başka bir deyişle felsefenin kendisini kökensel anlamıyla bir ilk felsefe olarak yeniden inşa etme çabasıdır. Bu kesin bir bilim olarak fenomenoloji talebi bilimi doğanın bir açıklaması olarak değil transandantal bilincin anlam kurucu etkinliğinin bir ürünü olarak yeniden düşünmeyi amaçlar. Bu çerçevede fenomenoloji doğa bilimlerinin yöntemini temel alan pozitivist bilgi anlayışına karşı konumlanır. Çünkü Husserl'e göre doğa bilimi bilincin kurucu rolünü göz ardı etmektedir. Doğa bilimleri dünyayı yalnızca nesnel olguların toplamı olarak öznel olanın dışlandığı ontolojik bir alan mahiyetinde kavrar. Bu anlamıyla doğalcılık dünyayı bir tür indirgeme ile olgusal anlama hapsetmektedir. Böylelikle nesnelliğin inşasında öznelliğin faaliyetleri devre dışı bırakılmıştır. Fenomenolojinin kesin bilim talebi ile amacı bu doğalcı indirgemeyi askıya alarak nesnelliğin kendisinin nasıl mümkün olduğunu yani anlamın bilinçte nasıl kurulduğunu ortaya koymaktır. Nitekim Yazıcıoğluna göre Husserl'in kesinlik terimi ile amacı bütün bilgi alanlarına sağlam bir zemin sunmaktır.[305] Bu nedenle fenomenoloji pozitif bilimlerin yöntemine tabi olmayan tersine onların anlam ufkunu temellendiren transandantal bir araştırma alanıdır. Bu alan her şeyden önce bilincin özsorumluluğu ile varlığı garanti altına alınan entelektüel bir praksistir. Bu çerçevede epokhe ve fenomenolojik indirgeme bilincin doğal tutum içindeki örtük ön kabullerini askıya alarak bilincin kendi kurucu etkinliklerini fenomenal düzlemde görünür kılmayı amaçlar. Bu hareket öznenin yalnızca bilinç içeriğini değil bu içeriği anlamlı kılan yönelimselliğin yapısını da açığa çıkarır. Böylece fenomenoloji bilginin ve dünyanın kökenini öznenin kurucu eylemlerinde temellendiren bir transandantal felsefe biçimine

[305] Sanem Yazıcıoğlu, "Husserl'de İnanma Ufku ve Anımsamaya Etkisi", *Felsefelogos,* 84/1 (2025), s.138.

ulaşır. Husserl'in nihai amacı bilimi bilincin anlam zeminine geri yerleştirmek yani bilimsel nesnelliği öznenin özgür ve özsorumlu edimselliği içerisinde yeniden konumlandırmaktır. Bu yönüyle kesin bir bilim olarak fenomenoloji hem bilimin anlamını hem de öznenin kendi etkinliğinin kökensel sorumluluğunu görünür kılan yaşam dünyası ontolojisinde temellenen bir özsorumluluk pratiğidir. Bu anlamıyla kesin bir bilim olarak fenomenoloji fikri felsefenin kökensel anlamını yeniden keşfetmemizi sağlayan bir ilk felsefe projesidir.

Husserl'in fenomenolojiyi bir tür ilk felsefe olarak anlaması onun doğal olanı anlamlandırmada öznel olanın temellendirici rolüne yönelik vurgusudur. Dolayısıyla bu anlayış doğal olanı inkar eden veya askıya alan bir tür öznelcilik olarak anlaşılmamalıdır. Zaman zaman kendisini idealist bir filozof olarak ilan etse de onun doğal olanı dışlamadığı vurgulanmalıdır. Aksine Husserl için öznelliğin kurucu boyutu doğal olanın anlamını kurmak suretiyle sınırlarını gösteren ve bize doğal olanın açıklanmasına imkan veren bir niyeti barındırmaktadır. Başka bir deyişle kesin bir bilim olarak fenomenoloji doğal olanın değil doğalcılığın devre dışı bırakılması ile kendisine bir alan açmaktadır. Nitekim doğal olan ile bilinç yaşantıları arasında organik bir ilişki bulunmaktadır. Fakat doğalcılık söz konusu ilişkiyi devre dışı bırakarak bir boşluk meydana getirmektedir. İdeal olanı doğallaştırmak suretiyle kendi doğal tasarımını ortaya çıkarır. Nesnelere hesaplanabilir olmak perspektifinden yaklaşmakta ve bilince yabancılaşmaktadır. Böylelikle aslında yaşam dünyası üzerine temellenen deneysel bilimler bu teorik arka plan dolayısıyla kendi kökensel zeminini unutmuştur. Fenomenolojinin görevi bilimi yaşam dünyasın anlam zeminine geri döndürmek yani onun temellendiği öznel yapıyı yeniden görünür kılmaktır. Bu anlamıyla Husserl'in doğalcılık karşıtı tavrı her türlü deneysel bilimin dışlanmasından ziyade bilimlerin kökensel anlamıyla ilişkisini yeniden kurmaktır. Doğalcılığa bürünmüş bilimsel anlayışın her türlü argümanlarının askıya alınması bilimin doğalcı ölçütlerini açığa çıkarmayı hedefler. Söz konusu niyet bilimi bilicin kökensel anlam zeminini yeniden yerleştirmek suretiyle yaşam dünyası ile nesnel dünya arasındaki kökensel ilişkiyi yeniden tayin etmektir.

Husserl'in doğalcılık eleştirisi deneysel bilimlerin kendisine değil arka plandaki teorik temellerine yönelik bir eleştiridir. Zira Husserl için kesin bir bilim olarak fenomenoloji projesi ilk felsefe olmakla birlikte tüm deneysel bilimleri temellendirebilecek özgünlükte bir bilimler bilimidir. O halde ilk anlamıyla fenomenoloji

deneysel bilimler ile bir tür ilişkiye açık olarak anlaşılabilir. Nitekim bugün fenomenoloji çalışmalarının yoğunluklu olarak ele aldığı konulardan biri bu ilişkidir. Husserl'in doğalcılığa yönelttiği köklü eleştiriler sonraki yıllarda bizzat fenomenolojinin kendi mirası içinde yeni bir tartışma alanı açmıştır. Husserl'in bilimi yaşam dünyasının anlam ufkuna geri yerleştirme yönündeki çabası fenomenolojinin deneysel bilimlerle ilişkisinin nasıl kavranması gerektiği sorusunu beraberinde getirmiştir. Bu soru fenomenolojinin kendi sınırlarını ve yöntemini yeniden düşünmesini zorunlu kılmıştır. Bu çerçevede hem fenomenologlar hem de analitik filozoflar fenomenolojinin kavram ve yöntemleri hususunda bazı değerlendirmeler gerçekleştirmiştir. Bu değerlendirmeler birçok bilim alanından hareketle yapılmış ve birçok sonuçlar elde edilmiştir. Bu değerlendirme ve sonuçlar fenomenolojinin doğallaştırılması tartışmalarını ortaya çıkarmıştır. Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren yoğunluklu olarak bilişsel bilim, nörofelsefe ve analitik zihin felsefesi çevrelerinde geliştirilen bu tartışmalar Husserl'in bıraktığı eleştirel mirası yeniden gündeme taşımıştır. Fenomenolojik betimlemeyle bilimsel açıklamanın birbirini hangi koşullarda tamamlayabileceği sorusu farklı yönelimlerin ve bilimsel çabaların gelişmesine yol açmıştır. Bu tartışmalar fenomenoloji bilim arasında tek taraflılık, karşılıklılık veya bağımsızlık gibi bir tür ilişki kurmaya çalışmıştır. Bu ilişki çabaları bir tür iş birliği olarak gelişmektedir. Bu iş birliği fenomenal yaşantı deneyiminin canlı, çok yönlü, dinamik yapısına dayanmaktadır.[306]

Bugün bu iş birliği veya ilişki fenomenolojinin felsefe tarihinde anlamlı kalması ve yoluna devam etmesi için büyük bir kapıyı temsil ediyor gibi görünmektedir. Nitekim Husserl'in fenomenolojisinin deneysel bilimin çağdaş keşifleri ile uyum içerisinde olmasının onun zenginliğini arttıracağı düşünülmekle beraber bir yandan da deneysel bilimlerin doğalcı tavrının fenomenolojinin transandantal boyutunu zedeleyeceği düşünülmektedir. Bu bağlamda tartışmayı iki temel soru etrafında şekillendirebiliriz: fenomenoloji doğallaşmalı mı ve eğer doğallaşırsa geriye kalan şey hala fenomenoloji midir? Fenomenoloji kendi özsel yapısını koruyabilmek için doğalcılık karşıtı tutumunu sürdürmeli midir, eğer sürdürürse deneysel bilimlerin pratik anlamda başarılı keşiflerin karşısında bize söyleyecek mühim bir sözü olabilir mi?

[306] Mustafa Kaan Özkan, "Deneysel Zihin Bilimleri ve Doğallaştırılmış Fenomenoloji", *Felsefe Dünyası,* 81 (2025), s.112.

Doğallaştırma çabaları Husserl'in doğalcılık karşıtı tavrına dair bir karşı tavır olarak görülmemelidir. Buradaki niyet fenomenolojik kavramlardan faydalanmak ve bu kavramları deneysel verilerle zenginleştirmektir. Husserl'in doğalcılığa yönelttiği eleştiriler her ne kadar fenomenolojiyi doğalcılığın indirgemeci eğilimlerine karşı bir alternatif olarak konumlandırsa da çağdaş fenomenoloji literatüründe bu eleştirilerin kendisi doğallaştırma çabalarına mutlak bir karşıtlık biçiminde okunmamaktadır. Bu anlamıyla fenomenolojiyi doğallaştırma girişimleri özünde Husserl'in projesine bir karşı duruştan ziyade onun kavramlarından ve açıklama biçimlerinden faydalanarak deneysel bilimlere yeni bir derinlik kazandırma çabasını temsil eder. Bu yönüyle söz konusu girişimlerin niyeti fenomenolojik yöntemi ortadan kaldırmak değil tersine onun kavramsal zenginliğini deneysel verilerle ilişkilendirerek genişletmektir. Bununla birlikte doğallaştırma çabalarının bu amacı gerçekleştirme biçimleri fenomenoloji ile deneysel bilimler arasında belirli türde ilişki modelleri ortaya koyar. Bazı yaklaşımlar fenomenolojiyi bilimle süreklilik içinde konumlandırmaya çalışan bir metodolojik entegrasyon önerirken bazıları fenomenolojiyi bilimin verilerini dönüştüren eleştirel bir çerçeve olarak koruma eğilimindedir. Her iki durumda da kurulan ilişki biçimi fenomenolojiyi yeniden anlamlandırır.

Fenomenolojiyi doğallaştırma yaklaşımları ve farklı ilişki biçimleri fenomenolojiye dışarıdan dayatılan bir yaklaşım değildir. Husserl'in fenomenolojik psikoloji kavramı fenomenoloji ile deneysel bilimler arasındaki ilişkinin hangi koşullar altında mümkün olabileceğini gösteren önemli bir çerçeve sunar. Husserl'e göre fenomenoloji aynı zamanda bilinç yaşamının özsel yapılarının araştırılmasına yönelik bir psikoloji anlayışının da temelini sağlayabilir. Bununla birlikte Husserl'in fenomenolojik psikoloji kavramı fenomenolojinin ampirik psikolojiye indirgenmesi anlamına gelmez. Aksine fenomenolojik psikoloji fenomenolojik indirgeme ve eidetik analiz üzerine kurulan a priori bir bilim olarak kurulur ve bu yönüyle transandantal fenomenolojinin doğal tutum içindeki bir yönünü temsil eder. Doğallaştırma tartışmalarının büyük bir kısmı ise tam da bu ilişki biçiminin nasıl yorumlanacağı sorusu etrafında şekillenmektedir.

Husserl'in fenomenolojik psikoloji fikri öncelikle modern psikolojinin doğalcılık yönelimli bir varsayımını hedef alır. Husserl bu yönelimin bilincin özgül karakterini ıskaladığını savunur. Bu anlamıyla bilince yönelik gerçek bir araştırmanın a priori

psikoloji perspektifinde mümkün olabileceğini savunur. Bu a priori psikoloji psişik yaşamın mümkün olmasının zorunlu koşullarını hedefler. Bu psikoloji bilen öznelliğin ideal özleriyle ilgilenir.[307] Husserl 1925'teki bu derslerinde psikoloji bilimini doğru bir şekilde kurmak için psikoloji biliminin kullanması gereken temel kavramları belirlemeye ve netleştirmeye çalışmak amacıyla felsefi bir analiz tarzı kullanmıştır.[308] Bu analiz bilincin anlaşılması için önemli olmakla birlikte iki farklı alanı açığa çıkarır. Husserl için a priori psikoloji fenomenolojik psikolojidir. Transandantal fenomenolojinin temel görü ve kavramlarına dayanan a priori bir bilimdir. Bu şekilde fenomenolojik psikoloji şüphesiz eidetik fenomenoloji olarak kurulmalıdır; o zaman yalnızca değişmez temel biçimlere yöneliktir.[309] Husserl için fenomenolojik psikolojinin görevi yönelimsel bilinci indirgemeci olmayan bir şekilde, yani onun özgüllüğünü ve ayırt edici özelliklerini saygı duyarak araştırmaktır. Fenomenolojik psikoloji birinci şahıs bakış açısını ciddiye alan ancak transandantal fenomenolojinin aksine doğal tutumun içinde kalan bir felsefi psikoloji biçimidir.[310] Fakat fenomenolojik psikoloji her ne kadar doğal tutum içinde kalsa da bilincin ampirik açıklamalarını üretmeyi değil bu yaşamın mümkün olmasını sağlayan değişmez eidetik yapıların araştırılmasını amaçlar. Bu nedenle fenomenolojik psikoloji ampirik psikolojinin fenomenolojik bir versiyonu değildir.

Husserl'in en kritik ayrımlarından biri fenomenolojik yöntemin iki farklı bağlamda çalışabileceğini göstermesidir. İlki doğal tutum içinde a priori psikoloji / fenomenolojik psikoloji olarak, ikincisi de transandantal indirgeme ile transandantal fenomenoloji olarak çalışmasıdır. Buradaki fark yöntemden ziyade tutum farkıdır. Radikal tutum değişikliği gerçekleştirilmezse ortaya çıkan şey doğal tutum içinde kalan a priori psikolojidir. Radikal tutum değişikliği yapılıp fenomenolojik indirgeme gerçekleştirilirse analiz transandantal fenomenolojiye yükselir. Dolayısıyla fenomenolojik analiz doğal tutum içinde de çalışabilir ancak bu durumda artık transandantal değildir.

---

[307] Edmund Husserl, *Phenomenological Psychology*, Çev. John Scanlon, The Hague: Martinus Nijhoff, 1977, s.26.
[308] Amedeo Giorgi, "Phenomenological Psychology: A Brief History and Its Challenges", *Journal of Phenomneological Psychology*, 41 (2010): s.149.
[309] Edmund Husserl, "The Encyclopaedia Britannica Article (Draft D)", Çev. Richard E. Palmer, *Psychological and Transcendental Phenomenology and The ConfrontationWith Heidegger (1927-1931),* Ed. ve Çev. Thomas Sheehan ve Richard E. Palmer, Dordrecht: Springer, 1997, s.165.
[310] Zahavi, *Legacy,* s.157.

Doğallaştırma yaklaşımlarının dikkate aldığı görüş Husserl'in transandantal fenomenolojinin her bir önermesinin doğal anlamda a priori psikolojik bir önermeye dönüştürülebilmesi özelliği olduğu fikridir.[311] Yine Gallagher'in ifade ettiği gibi transandantal fenomenolojinin analizlerinin doğal tutumda gerçekleştirilebileceği fikri[312] doğallaştırma yaklaşımlarına teorik temel sağlamaktadır. Bu anlamıyla Husserl zaman zaman fenomenolojik psikoloji ile transandantal fenomenoloji arasındaki paralelliği dile getirir ve tutum değişikliği yoluyla birinden diğerine geçmenin mümkün olduğunu iddia eder.[313] Bu noktada Husserl'in bilinç araştırmalarında doğal tutumda gerçekleştirilen psikolojinin önemli olduğu vurgusu açıktır. Öyle ki ona göre fenomenolojik psikoloji transandantal fenomenolojiye bir giriş mahiyetinde avantaj dahi sağlar.[314]

Husserl'in fenomenolojik psikoloji fikri dikkate alındığında fenomenolojinin doğallaştırılması için bir alan açar görünmektedir. Ancak fenomenolojik psikolojinin transandantal fenomenoloji olmadığı ve aradaki farkın vurgulandığı öncelikle dikkate alınmalıdır. Aksi takdir bir tür indirgeme gerçekleştirmek suretiyle transandantal fenomenoloji doğal tutum içerisinde işleyebilecek psikolojik bir disiplin ile özdeşleştirilir. Ancak bu farkın tutum değişikliği sayesinde korunabileceği Husserl tarafından vurgulanmaktadır. Bu çerçevede husserlci fenomenolojik psikoloji bilimlerle ilişkiye imkan sağlarken bu ilişkiyi a priori ve eidetik çerçeve içinde kurmaktadır. Doğallaştırma yaklaşımlarının ontolojik ve metodolojik iddiaları ise çoğu zaman bu sınırı kaybedip indirgemeci bir çizgiye kayma riski taşır. Fenomenolojik psikoloji fenomenolojik analizlere motivasyon sağlayabilir ve uygulama alanlarını genişletebilir. Ancak transandantal projenin devre dışı kalacağı bir dönüşümü gerçekleştiremez. Dahası fenomenolojik psikolojinin işlerliği transandantal zeminin mevcudiyetine bağlı kalır. Bu anlamıyla fenomenolojik psikoloji bir doğallaştırma çabasına zemin hazırlamakla birlikte fenomenoloji ve deneysel bilimler ilişkisinin transandantal çerçevesini iptal etmez. Dolayısıyla fenomenolojik psikoloji doğallaştırma yaklaşımlarının indirgeyici tavrının motivasyonu olmaktan ziyade deneysel bilimlerde fenomenolojik bir uygulamanın imkanı olmaya daha yakın görünmektedir. Başka bir ifadeyle fenomenolojik psikolojinin

[311] Husserl, *Psychology,* s.32.
[312] Gallagher, *Phenomenology*, s.26.
[313] Zahavi, *Legacy,* s.158.
[314] Husserl, *Psychology,* s.34.

niyeti ve hedefi doğallaştırma yaklaşımlarının ontolojik ve metodolojik argümanlarınca dönüştürülmekte ve indirgenmiş bir fenomenoloji anlayışına yol açmaktadır.

Husserl'in fenomenolojik psikolojiyi a priori bir araştırma alanı olarak kurma girişimi dikkate alındığında ampirik araştırmaya indirgemeye yönelik her çaba eksik bir girişim olarak yorumlanabilir. Transandantal fenomenolojinin önermelerinin a priori psikolojik önermelere dönüştürülebilmesi, onun psikolojiye indirgenebilir olduğunu değil, fenomenolojik yöntemin iki farklı tutum altında işleyebildiğini gösterir. Ancak bu dönüşüm kurucu öznelliğin epistemolojik önceliğini ortadan kaldırmaz. Bu çerçeveden fenomenolojik psikolojinin, ampirik psikolojinin fenomenolojik bir versiyonu olarak anlaşılmaması gerektiği söylenebilir. Husserl fenomenolojik psikolojiyi fenomenolojik indirgeme ve eidetik analiz temelinde kurulan a priori bir bilinç araştırması olarak tasvir eder. Bu bakımdan fenomenolojik psikoloji transandantal fenomenolojinin sağladığı metodik imkanların doğal tutum içinde kullanılması olarak yorumlanabilir. Tezimiz bağlamında da fenomenolojik psikoloji fenomenolojinin doğallaştırılması için değil fenomenolojinin bilimlerle kurabileceği ilişkinin sınırlarını ve koşullarını belirlemek için geliştirilmiş bir kavram olarak görülmektedir.

Fenomenolojik psikolojinin bu şekilde anlaşılması fenomenoloji ile bilimler arasında kurulabilecek ilişkinin sınırlarını belirlemek açısından önemli bir ölçüt sağlar. Ancak çağdaş fenomenoloji literatüründe fenomenolojik psikoloji kavramının sunduğu bu çerçeve çoğu zaman farklı biçimlerde yorumlanmış ve fenomenolojinin bilimlerle ilişkisi doğallaştırma tartışmaları etrafında yeniden ele alınmıştır. Bu süreçte fenomenolojinin doğalcılık karşıtı mahiyeti de dönüşüme uğrar. Doğallaştırma tartışmalarında fenomenoloji çoğu kez belirli bir yöntemler bütünü olarak ele alınır. Bu da onun transandantal boyutunu yani bilimi temellendiren özsel araştırma alanı niteliğini arka plana iter. Fenomenoloji ve bilim ilişkisi böylece indirgenmiş bir biçimde yöntemsel uyumluluk veya uygulama düzeyinde tanımlanmaya başlar. Oysa bu tür bir yaklaşım fenomenolojinin kendisini doğalcı olmayan bir düşünme tarzı olarak mümkün kılan felsefi içeriği büyük ölçüde yitirmesine neden olur. Ayrıca fenomenolojinin doğallaştırılmasına yönelik her girişim, açıkça reddediyor olsa bile, gerisinde daima doğalcılığın belirli argümanlarını taşır. Deneysel verinin açıklayıcılığı, bilimsel yöntemin nesnellik iddiası veya doğanın kapalı bir sistem olarak kavranışı gibi ön kabuller fenomenolojiyi doğallaştırma söyleminin altında çoğu zaman örtük olarak varlığını

sürdürür. Bu çalışmada izlenen yaklaşım tam da bu noktada konumlanır. Fenomenolojiyi doğallaştırma meselesi tek bir metodolojik yönelim değil bir dizi felsefi argümanlar sistemidir. Yani bu tartışmanın temelinde fenomenolojiyi doğallaştırma girişimleri farklı felsefi argüman biçimlerine dayanır. Ve tüm gerilimlere bu perspektiften bakmak onu basit bir metodolojik ya da disipliner hamle olarak anlamaktan kurtarır. Bu anlamıyla doğallaştırma girişimleri fenomenolojinin indirgenmesi ya da bilimin mutlak önceliği olarak değil doğalcılığın belirli felsefi argümanlarının fenomenoloji alanına taşınma biçimleri olarak okunacaktır. Başka bir deyişle burada amaç fenomenolojiyi doğallaştırma girişimlerini tekil metodolojik hamleler olarak değil arkasında doğalcılığın yani doğalcı felsefenin dayandığı felsefi argümanlara dayalı hamleler olarak ele almaktır. Bu tutum tartışmayı yalnızca fenomenoloji ve deneysel bilimler arasındaki soruya cevap vermekten ziyade bu ilişkinin imkan ve sınırlarını belirleyen teorik ön kabulleri analiz etmeye yöneliktir.

Fenomenoloji ile doğalcılık arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı bu iki kavramın nasıl anlaşıldığına doğrudan bağlıdır. Dolayısıyla fenomenoloji ile doğalcılık arasındaki ilişki her iki kavramın içerdiği felsefi derinlikler göz önünde bulundurulmadan kurulamaz. Bu nedenle fenomenolojiyi doğallaştırma tartışmalarını doğru biçimde değerlendirebilmek için doğalcılığı önce bir bilimsel yöntem değil bir felsefi konum olarak kavramak gerekir. Başka bir deyişe fenomenoloji ile doğalcılık arasındaki ilişki yalnızca metodolojik bir uyum ya da ayrışma sorunu değil daha temelde iki farklı felsefi görüşün karşılaşmasıdır. Bu anlamıyla doğallaştırma fenomenoloji ile doğalcılık arasındaki felsefi bir çatışma olarak görülebilir. Zahavi de fenomenolojiyi doğallaştırmanın ne demek olduğu bu sorunun ne olarak algılandığı ile büyük ölçüde ilişkili olduğunu ifade eder.[315] O halde öncelikle doğalcılığın felsefi temelleri ve dayandığı argümanlar sisteminin incelenmesi gerekmektedir. Bu sistematik inceleme doğallaştırma yaklaşımlarının yalnızca metodolojik bir tavır olarak görülmesinden ziyade arka plandaki felsefi dönüşümleri de açığa çıkaracaktır. Özellikle kesin bir bilim olarak fenomenolojinin pozitivist bilgi anlayışına karşı elindeki güç olan özsorumluluğun bu yaklaşımlarda mevcut bulunmadığını açığa çıkarmak için önemlidir. Bu çaba kesin bilim olarak fenomenolojiyi mümkün kılan transandantal zeminin yerine bilimsel ölçütlerin

[315] Zahavi, *Legacy,* s.139.

geçirildiğini göstermeyi hedeflemektedir. Çünkü doğallaştırma girişimlerinin temel varsayımlarının fenomenoloji ve deneysel bilimlerle ilişki kurmaktan çok bilimi mümkün kılan zemini sorgulayan refleksiyonu dondurmaktadır. Bu nedenle fenomenolojiyi doğallaştırma tartışmalarını değerlendirmek yalnızca fenomenoloji ile deneysel bilimler arasında bir ilişki biçimine dair değerlendirme yapmak değildir, daha temelde, özsorumluluğun indirgenebilir olup olmadığı sorusunu açığa çıkarmaktır. Eğer özsorumluluk bilimin anlamını ve geçerliliğini mümkün kılan askıya alınamaz transandantal tavırsa onu donduran her doğallaştırma hamlesi kaçınılmaz olarak fenomenolojinin kendisini de özsel olmayan bir dönüşüme zorlar. Dolayısıyla doğalcılığı felsefi bir konum olarak analiz etmek onun argümanlarını görünür kılarak fenomenolojinin kesin bir bilim olma iddiasını ne ölçüde dönüştürdüğünü görmeye yardımcı olmanın ilk adımıdır.

2.1.1.Felsefi Doğalcılık

On dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru özellikle pozitivist düşüncenin etkisiyle felsefenin kendisine yüklediği rol köklü bir dönüşüm geçirmiştir. Klasik anlamda felsefe hakikat ve anlamın ilk ilkelerini araştıran özerk bir etkinlik olarak görülürken pozitivizm bu özerkliği ciddi biçimde sarsmıştır. Auguste Comte ve onun takipçileri için bilginin ölçütü artık deneysel doğrulamadır. Felsefe bilimsel yöntemin dışında kalan metafizik soruları tasfiye etmelidir. Böylece felsefenin görevi doğayı açıklamak değil doğa bilimlerinin kavramsal temelini netleştirmek haline gelir. Bu paradigma felsefenin yöntemini teoriden pratiğe, sezgiden ölçülebilirliğe, anlamdan doğrulamaya kaydıran bir odak değişimini temsil eder.

Pozitivizmin metodolojik ilkeleri yalnızca bir bilgi teorisi olmaktan öte beraberinde ontolojik ve metafizik kabullere dayanmaktadır. Tüm varlık alanı bu teorik çerçevede bilime konu edilmiştir. Böylece pozitivizm doğal olanı temel alan bir felsefi arka plana sahiptir. Auguste Comte'un pozitivizminin mirası üzerine inşa edilen yeni bilim anlayışı yalnızca metafiziği reddetmekle kalmamış bilginin meşruiyetini bütünüyle olgusal gözlem ve deneysel yöntemle sınırlandırmıştır. Bilimin başarısı felsefi meşruiyetin ölçütü haline gelir. Felsefi düşüncenin değeri doğa bilimleriyle ne ölçüde uyumlu olduğuna göre belirlenir. Bu durum felsefeyi kendi eleştirel ve refleksif

işlevinden uzaklaştırarak bilimsel modele tabi kılar. Artık felsefi düşünce kendi yönteminin meşruiyetini bilimden ödünç almak zorunda kalan bir etkinlik haline gelir. Bu anlayış felsefenin rolünü açıklayıcı bir çerçeve sunmaktan çok bilimin mantıksal dilini çözümlemeye indirgeyerek onun epistemik özerkliğini büyük ölçüde daraltmıştır. Böylece felsefede bilimi temellendiren bir disiplin olma iddiasından bilimsel yönteme tabi bir etkinlik olma yönünde bir odak kayması gerçekleşmiştir. Zahavi'ye göre bu dönemi tıpkı yirminci yüzyıl felsefesinin gelişimini dilbilimsel bir dönüş öznellik felsefesinden dil felsefesine bir dönüş olarak nitelendirildiği gibi bugün bu gelişimi doğalcılık karşıtlığından doğalcılığa bir dönüş olarak nitelendirilebilir.[316] Ancak aynı dönemde filozoflar tarafından bu yeni doğalcı anlayışa karşı eleştiriler de geliştirilmiştir. Bu eleştiriler dönemin felsefi anlayışında önemli yerde durmaktadır. Felsefenin tarihsel gelişimi hakkında genellemeci ifadeler kullanmanın riskli olduğunu belirten Zahavi yirminci yüzyıl felsefesinin genel olarak Frege ve Husserl gibi isimlerin doğalcılığı eleştirdikleri bir dönem olarak algılamaktadır.[317]

Finn Collin doğallaştırmayı, düşüncenin doğalcılığa doğru hareketi olarak doğallaştırmayı, Avrupa düşüncesinin yaygın bir özelliği olarak anlamlandırır.[318] Ancak bu eğilim tarihsel olarak tek biçimli bir doğalcılık anlayışına indirgenemez. Klasik pozitivizmin temsil ettiği katı empirizm ile çağdaş doğalcılığın çoğulcu yönelimi arasında derin teorik farklılıklar bulunmaktadır. Bu tarihsel dönüşümün arkasında modern bilimin epistemik otoritesine duyulan güven kadar bilimin kendi sınırlarını yeniden tanımlama çabası da yer almaktadır. Ancak klasik pozitivizmin katı empirizmi felsefi eleştiriler sonucunda yerini daha esnek bir doğalcılığa bırakmıştır. Bu sayede çağdaş doğalcılık klasik pozitivizmden farklı olarak yalnızca katı bir bilimciliği ya da bilimi önceleyen bir metodolojiyi benimsemek yerine kapsamlı bir felsefi teori haline gelmiştir. Peki bu yeni doğalcılık kavramından ne anlaşılmalıdır? Öncelikle söz konusu kavramın tek bir tanımından kaçınmak tam da yeni doğalcılık biçiminin doğasına uygun bir tavır olacaktır. Nitekim bu terimin teknik olarak tek bir anlamlı tanımı yoktur.[319] Buna yönelik her

[316] Dan Zahavi, "Naturalized Phenomenology", *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, Ed. Daniel Schmicking ve Shaun Gallagher, Dordrecht: Springer, 2010, s.3.
[317] Zahavi, "Naturalized Phenomenology", s.3.
[318] Finn Collin, *Science Studies as Naturalized Philosophy*, Dordrecht: Springer, 2011, s.1.
[319] Andrea Zhok, "Naturalism and the Ethical Meaning of Phenomenology", *Humana.Mente Journal of Philosophical Studies, 43 (2023), s.2*

tanımlama girişi doğalcılığın bir boyutunu dışarıda bırakacağından eksik tanım olarak kendisini gösterecektir. Zira doğalcılık farklı disiplinlerin özellikle bilişsel bilim, nörofelsefe ve zihin felsefesi gibi alanların ürettiği pragmatik ve teorik kazanımların kesişiminde gelişir. Bu nedenle doğalcılık tek bir kuram veya yöntem değil çeşitli argümanlar dizisini bir araya getiren dinamik bir felsefi alandır. Bilimin pragmatik güçlü sonuçları üzerine teorik yaklaşımlar doğalcılığa farklı argümanlar kazandırmış ve farklı filozoflar tarafından yeni doğalcı yaklaşımlar geliştirilmiştir. Bununla birlikte konu olan her alana yönelik farklı yaklaşım biçimleri de söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla tüm çalışma alanlarını teke indirmek suretiyle açık bir tanımın verilip verilemeyeceği doğalcılar için de şüpheli bir durumdur.[320] Ancak Mario De Caro ve David Macarthur'un vurguladığı gibi çağdaş doğalcılık ile kastımız hem bilimsel versiyonu hem de felsefi açıdan daha liberal olan yeni bir doğalcılık umuduyla temsil edilen yaklaşımdır.[321]

En geniş anlamıyla doğalcılık gerçekliğin toplamının doğa ile aynı kapsamda olduğu ve bunun sonucunda insan bilgisinin doğal alemin ötesinde bir nesnesi olmadığı görüşüdür.[322] Bu tanım doğalcılığın hem ontolojik hem epistemolojik boyutunu içerir. Ontolojik olarak var olan her şeyin doğanın yasalarına tabi olduğunu ima ederken epistemolojik olarak ise bilginin yalnızca bu doğa içi süreçler aracılığıyla elde edildiği savunulur. Doğalcılığın felsefeyle ilişkisi bir yandan yakınlık diğer yandan gerilim üzerine kuruludur. Doğalcılık felsefeye yeni bir yön verme iddiasıyla ortaya çıkar. Felsefeyi bilimin eleştirisi olmaktan çıkarıp bilimin sürekliliği içinde yeniden tanımlar. Bu yaklaşımda metafizik, epistemoloji ve zihin felsefesi gibi alanlar artık doğa biliminin açıklama çerçevesi içinde ele alınır. Yani yeni doğalcılık klasik pozitivizmin dışladığı unsurları da kendi içine dahil ederek genişleme yolunu tercih etmiştir. Bu dönüşüm klasik pozitivizmin bilimin dışında bıraktığı anlam, özne ve deneyim gibi alanları yeniden doğa içi bir bağlama yerleştirir. Böylece çağdaş doğalcılık pozitivizmin dışlayıcı tavrını aşarak bilimi insanın bilişsel ve kültürel etkinliklerinin bir uzantısı olarak görmeye yönelir. Bu anlamıyla felsefe doğalcılık tarafından dışlanan bir alan değil doğalcılığı benimsemiş ve pragmatik bir praksise sahip alana dönüştürülmüştür. Dolayısıyla her ne kadar felsefi

[320] Jonathan Tuckett, "Orthodoxy Is Not Scientific: A Phenomenological Critique of Naturalism", *The Question of Methodological Naturalism*, Ed. Jason N. Blum, Boston: Brill, 2018, s.81.
[321] Mario De Caro ve David Macarthur, "Introduction: The Nature of Naturalism", *Naturalism in Question*, Ed. Mario De Caro ve David Macarthur, Cambridge: Harvard University Press, 2008, s.1.
[322] Collin, *Science Studies*, s.1.

olana yer açılmış gibi duruyor olsa da bu felsefe doğalcı tavra uygun bir anlayışa bürünmüştür. Bu yüzden doğalcılık böylece felsefenin geleneksel ilk felsefe olma iddiasını geri çevirir. Felsefe artık bilimin temelini sorgulayan değil bilimin dilini açıklığa kavuşturan bir etkinliktir. Nitekim Quine da ilk felsefeyi ve felsefi bilginin a priori elde edilebileceği varsayımını reddederek felsefeyi geniş anlamda bilimsel bir disiplin olarak kavrar ve tüm bilginin a posteriori olduğunu ve bilimin bu bilgiyi elde etmenin en iyi yolu olduğunu savunur.[323]

Çağdaş doğalcılık için bilim felsefi sorunlara yol gösterir. Felsefi kavramların ampirik veriler ile denetlenmesi ve zenginleştirilmesini sağlar. Bu bağlamda Quine bilgiyi artık doğal bir unsur olarak kabul eder ve dolayısıyla tüm bilgi sürecini duyusal deneyime dayandırır.[324] Böylelikle Quine'nın modern felsefenin öznel temellendirme geleneğiyle köklü bir kopuş gerçekleştirdiği ifade edilebilir. Ona göre klasik epistemoloji bilimi öznenin deneyiminde bulunan öncelikli verilere dayandırmaya çalışan yani bilgiyi ilk felsefe aracılığıyla temellendirme projesine bağlı kalmıştır. Ancak Quine bu yaklaşımın artık sürdürülemez olduğunu ilan eder. Bu çerçevede Quine bilimi öznenin deneyiminde bulunan öncelikli bir şeye dayandıran eski anlayışı terk etmiştir.[325] Bu ifadeyle Quine bilginin öznel bir bilinç içeriğinden değil doğa içi nedensel ilişkilerden doğduğunu vurgular. Dolayısıyla bilgi insanın çevresiyle kurduğu deneyimsel etkileşimlerin bir ürünü olarak anlaşılmalıdır. Bilimi öznenin önceliğine değil doğanın nedensel düzenine dayandırarak onu bilimsel araştırmanın sürekliliği içinde konumlandırır. Bu şekilde karakterize edilmiş doğalcılık epistemolojik olarak felsefi düşüncenin ilk felsefe olma iddiasını deneysel ve bilimsel olarak geçersiz kabul eden bir tutuma bürünmüştür. Dolayısıyla Roger F. Gibson Quine için doğalcılık olumsuz kullanımında ilk felsefenin reddi anlamına gelirken olumlu kullanımında ise bilimcilik anlamına geldiğini ifade eder.[326]

Felsefi düşüncenin bilimin gelişimi ile uyumlu hale getirilmesi hedefiyle klasik pozitivizmden ayrılan doğalcılık bir anlamıyla felsefe ve bilim ilişkisine yeni teklifler

---

[323] Brian D. Haig, "Philosophical Naturalism and Scientific Method", *Psychological Inquiry*, 22 (2011), s.130.
[324] Willar Van Orman Quine. "Epistemology Naturalized". *Ontological Relativity and Other Essays.* New York: Columbia University Press. 1969, s.71.
[325] Quine, "Epistemology Naturalized", s.87.
[326] Roger F. Gibson Jr. Quine on Naturalism and Epistemology" *Erkenntnis* 27/1 (1987): s.57.

geliştirmiştir. Birçok doğalcı filozofun bu bağlamda felsefeyi ve felsefi konuları dışlamak yerine doğalcılığın temel argümanları bağlamında yeniden yaklaşmayı istemişlerdir. Bu eğilimin en açık örneklerinden biri Wilfrid Sellars'ta görülür. Sellars'a göre felsefenin amacı soyut biçimde ifade edilecek olursa, şeylerin terimin en geniş anlamıyla nasıl birbirine bağlı olduğunu anlamaktır.[327] Putnam'a göre Sellars'ın bu tanımı felsefenin teorik yüzü olarak adlandırdığı şeye işaret eder. Bu yüz, bildiğimizi sandığımız şeyleri netleştirmemizi ve bunların nasıl birbiriyle bağlantılı olduğunu çözmemizi ister.[328] Sellars felsefe ile bilimi birbirlerine rakip iki alan olarak görmemektedir. Ona göre felsefe ve bilim ortak konularda birbirlerine yardımcı olabilirler. Sellars'a göre felsefenin kendine özgü bir konu alanı yoktur. Felsefe doğa bilimleri gibi belirli bir nesne veya fenomen kümesine yönelmez. Felsefeyi diğer bilgi biçimlerinden ayıran temel unsur insan bilgisinin farklı alanları arasındaki ilişkileri kavrama ve bu alanları bütünsel bir bağlam içinde düşünme çabasıdır. Dolayısıyla felsefenin özgünlüğü belirli bir epistemik alan üzerinde uzmanlaşmasında değil şeylerin en geniş anlamda birbirleriyle nasıl bir arada olduklarını anlamaya çalışmaktır. Bilimlerin her biri kendi özel nesnesine yönelir. Ancak felsefenin amacı bu özel bilgi alanlarının birbirleriyle nasıl ilişkilendiğini ve insan bilgisinin bu ilişkiler içinde nasıl bir bütünlük kazandığını açıklığa kavuşturmaktır. Bu nedenle felsefenin konusu belirli bir nesne değil bilginin ve anlamın genel yapısı, yani bütünün düzenidir. Felsefenin özelliği özel bir konu alanı değil tüm özel disiplinlerin konu alanlarına ilişkin bilgi sahibi olma hedefidir.[329] Sellars'a göre felsefenin bu bütünsellik yönelimi onu bilimlerden ayıran temel niteliğidir. Bilimlerin her biri kendi yöntemi ve konusu içinde ilerlerken felsefe bu bilgi alanlarının epistemolojik ve ontolojik bağlantılarını görünür kılar. Bu bağlamda felsefe özel bir bilginin peşinde koşan değil bilgiyi mümkün kılan anlam yapısını düşünen bir etkinliktir. Nitekim Sellars, felsefi girişimi ayıran şey olarak bütüne bakış olmak anlamında felsefenin özünü bu *synoptic vision* kavramında temellendirir.[330]

---

[327] Wilfrd *Sellars, Science, Perception and Reality*, California: Ridgeview Publishing Company, 1963, s.1.
[328] Hilary Putnam, "Science and Philosophy", *Naturalism and Normativity*, Ed. Mario De Caro ve David Macarthur, New York: Columbia University Press, 2010, s.93.
[329] Sellars, *Science, Perception and Reality,* s.2.
[330] Sellars, *Science, Perception and Reality,* s.3.

Bu düşünce onun felsefi doğalcılığının merkezinde yer alır. Bu anlamıyla Sellars felsefenin bilimlerden farkının içeriğinde değil bakış açısında yattığını vurgular. Her bilim kendi özel alanına yoğunlaşırken felsefe bu alanların toplamını oluşturan anlam ufkunu görmeye çalışır. Modern dönemde uzmanlaşmanın artmasıyla birlikte felsefenin bütünü görme iddiası giderek güçleşmiştir. Ancak Sellars'a göre tam da bu gelişme felsefenin görevini daha kritik hale getirmiştir. Felsefenin rolü bilimi eleştirmek ya da reddetmek değil bilimsel bilginin bütün içindeki konumunu kavramsal olarak açıklamaktır. Bu yönüyle Sellars tıpkı çağdaş doğalcı düşünürlerde olduğu gibi felsefeye bilimin içinde bir işlev kazandırır. Sellars insanın dünyayı iki temel imaj aracılığıyla kavradığını savunur: *manifest image* ve *scientific image*. Manifest image insanın dünyayı bilinç, anlam ve değer kategorileri içinde doğrudan deneyimlediği yaşantısal düzlemi temsil eder. Buna karşılık *scientific image* insanı doğa yasaları ve nedensel açıklamalar çerçevesinde konumlandıran bilimsel bakış açısını ifade eder. Ona göre filozof tek bir karmaşık çok boyutlu resimle değil esasen aynı karmaşıklık düzeyinde iki resimle karşı karşıyadır ve her biri dünyadaki insanın tam bir resmini sunmayı amaçlamaktadır.[331] Böylece Sellars felsefi perspektif ile bilimsel açıklama arasında doğrudan bir karşıtlık değil diyalektik bir tamamlayıcılık ilişkisi önerir. Onun doğalcılık anlayışı pozitivizmin öne sürdüğü gibi felsefenin bilime tabi olduğu iddiasını reddeder. Çünkü felsefe burada bilimin ötesinde değil bilimin insani anlam ufku içindeki yerini kavramaya çalışan refleksif bir düşünme biçimi olarak iş görür. Bu bağlamda Sellars'ın doğalcılığı bilimin epistemik gücünü kabul ederken aynı zamanda bilimi insanın anlam dünyasından tamamen koparmayı reddeden bütünleyici bir felsefi tutum olarak belirir.

Felsefi doğalcılığın bir diğer önemli temsilcisi Daniel Dennett'tir. Dennett'in *Consciousness Explained* adlı eseri çağdaş doğalcılığın en kapsamlı bilinç açıklama girişimlerinden birini temsil eder. Dennett doğallaştırma projesinin bir versiyonunu değil fenomenolojinin bilimsel açıklama açısından gereksiz olduğunu savunan daha radikal bir doğalcılığı temsil eder. Dennett'e göre birinci şahıs deneyim raporları bilimsel açıklama açısından güvenilir bir veri kaynağı değildir ve fenomenoloji bu nedenle bağımsız bir araştırma yöntemi olarak kabul edilemez. Bu yaklaşım fenomenolojiyi doğallaştırmaya çalışan çağdaş girişimlerden farklıdır. Çünkü bu girişimler fenomenolojik betimlemeyi

[331] Sellars, *Science, Perception and Reality,* s.6.

bilimsel araştırmalarla ilişkilendirmeye çalışırken Dennett fenomenolojinin kendisini bilimsel araştırmanın dışında bırakır. Bununla birlikte Dennett'in yaklaşımı doğalcı perspektifin en radikal biçimini temsil ettiği için fenomenoloji ile doğalcılık arasındaki gerilimi açık biçimde ortaya koyan önemli bir örnek teşkil eder. Bu nedenle Dennett'in görüşleri fenomenolojinin doğallaştırılması tartışmalarının sınırlarını göstermek bakımından bu çalışmada kısaca ele alınmaktadır.

Dennett'in amacı iki yönlüdür. İlki bilinci açıklamaya çalışan klasik felsefi teorilerin temelinde yer alan prensipte mümkün varsayımlarını sorgulamaktır. İkinci olarak bilincin açıklanmasındaki güçlükleri soyut metafizik tartışmalardan çıkararak somut bilişsel bilim çerçevesinde yeniden tanımlamaktır. Bu soyut metafizik güçlükler bilim insanının kullanımına uygun olmayan ve araştırmalarını da sekteye uğratan muğlaklıklardır. Bilim insanı ve filozofun farklarına değinmektedir. Ona göre filozoflar bu görevin teknik olarak ne kadar zor olursa olsun prensipte mümkün olduğunu varsayarlar. Ancak prensipte mümkün olan şeylere şüphe ile yaklaşılmalıdır çünkü bunların hiçbiri gerçekte mümkün değildir.[332] Bu bağlamda Dennett'in, felsefi düşünce deneylerinin teorik olarak mümkün varsayımına karşı metodolojik bir kuşku getirdiği söylenebilir. Ona göre prensipte mümkün demek çoğu zaman pratikte imkansız olanı görmezden gelmektir. Böylelikle felsefenin şüphe edimini bilimsel tavır ile birleştirir. Bu çerçevede bilim insanının olgusal modellemesi varsayımları devre dışı bırakmak suretiyle açıklamanın gücünü arttırmaktır. Bilince bu perspektif ile yaklaşan Dennett'in bilinci anlama modelleri ise nörobilimsel ve bilişsel modellerin dikkatli inşasından geçer. Nitekim Dennett için bilinç hala büyük gizemlerden biridir. Kendi ifadesiyle, insan bilinci hayatta kalan son gizemlerden biridir.[333]

Peki bu gizem nedir? Fiziksel dünyada yaşayan fiziksel bedenlerin nasıl böyle bir fenomen üretebildiği sorusu gizemin kendisidir.[334] Dennett yöntem olarak bir tür indirgeyici metot kullanmıyor olsa da soruları cevaplayabilmek için felsefi spekülasyonları askıya almayı tercih eder. Klasik paradokslar ya da cevaplarla ilgilenmek yerine ampirik temelli bir modelin inşasına önem verilmesi gerektiğini düşünür. Yukarıda ifade edilen gizemin cevabı için uygulanacak yöntem de budur. Bu fikir Dennett'in

[332] Daniel Dennet, *Consciousness Explained*, New York: Back Bay Books, 1991, s.4.
[333] Dennett, *Consciousness Explained*, s.21.
[334] Dennett, *Consciousness Explained*, s.25.

doğalcılığının kaynağını oluşturur. Dolayısıyla bilinç söz konusu olduğundan olgusal olarak modelleştirilemeyen her şeyin öncelikle dışarıda kaldığı ve açıklayıcı bir yöntem elde edilene kadar sürece dahil edilmediği bir doğalcılık biçimi ön plana çıkmaktadır. Öyle ki Dennett bilinçli olayları bilinçsiz olarak açıklayan bir teorinin ancak bilinci tam olarak açıklayabileceğini söyler.[335] Nihayetinde felsefe Dennett için dışarıda kalan bir etkinlik olarak kalmaz. Ancak başlangıç için modellemenin önemi ısrarla vurgulanır. Hempel'in deneysel bilimlerin çalışmalarının kamuya açık farklı gözlemciler tarafından elde edilebilen ve esasen gözlemciye bağlı olmayan kanıtlardan teşekkül etmesi gerektiği fikri Dennett tarafından bilinç özelinde miras alınarak sistemleştirilmiştir.[336] Bu bağlamda Dennett'in bilince doğalcı yaklaşımı doğalcılığın tematik argümanlarına dayalı geliştirilmiş bir bilinç tartışması olarak görülebilir.

Bir diğer doğalcı isimlerden biri olan Churcland, Dennett'in bilinç gizemine dair fikrini sürdürerek günümüzdeki büyük bilimsel ilerlemeye rağmen önemli bir gizemin hala çözülemediğini ifade eder: Bilinçli zekanın doğası.[337] Yine benzer bir tavırla söz konusu problemin çözümü için ilgili alanların yaklaşımlarının faydalı olduğunu düşünmektedir. Bu bağlamda zihne yönelik felsefi soruları dışarı bırakmamakta ancak buna deneysel bilimlerin yöntemleri ile yaklaşmayı tercih etmektedir. Nitekim ona göre zihnin doğası tamamen felsefi bir soru olmayıp aynı zamanda gayet bilimsel bir sorudur.[338] Churchland kavramsal çerçeveyi de bilim temelli olmaması bakımından karanlık bir dünya olarak görür. Ona göre teorik bir çıktı olarak kavramlar olgusal temellere sahip olmadıkça bilimsel ilerlemeyi köreltmektedirler. Halk psikolojisinin; öğrenme, bellek, algı gibi kavramları kavrayış sağlamakla birlikte bilinçli zekanın birçok yönünü karanlıkta bırakmaktadır.[339] Bu karanlıkları kaldırmak ve bilinci aydınlığa çıkarmak için bilimin gücüne ihtiyaç duyulmaktadır. Ancak burada Churchland için söz konusu kavramlar tamamen vazgeçilecek kavramlar değildir. Örneğin Robert McCauley Churchland için nörobilim ve psikolojinin birlikte evrimsel gelişiminin indirgemeci

[335] Dennett, *Consciousness Explained*, s.454.
[336] Carl G. Hempel, *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science*, Chicago: University of Chicago Press, 1952, s.22.
[337] Paul M. Churchland, *Madde ve Bilinç,* Çev. Berkay Ersöz, İstanbul: Alfa Yayınları, 2012, s.1.
[338] Churchland, *Madde ve Bilinç* s.7.
[339] Churchland, *Madde ve Bilinç* s.129.

temas noktalarının kurulmasının az çok kaçınılmaz olduğu anlamına geldiğini savunur.[340] Yani psikoloji ile nörobilim birbirinden bağımsız ilerlemez. Nörobilimdeki bulgular psikolojik kuramları dönüştürür, psikolojik modeller de nörobilime yön verir. Dolayısıyla indirgeme tek yönlü değil, karşılıklı bir evrimsel süreçtir. Bu fikir basit bir etkileşimden ziyade sistematik ve yapısal bir entegrasyonu ima eder. Dolayısıyla teorilerin sabit bir statüye sahip olmadığını, bilimdeki ilerlemelere bağlı olarak sürekli yeniden tanımlanabileceğini düşünmektedir.

Her ne kadar Churchland'ın halk psikolojisinin bilime olası katkılarını hafife aldığını düşünenler[341] olsa da o bu kavramları tamamıyla reddetmemektedir. Nitekim kendisi de bu kavramların bir tür kavrayış sağladığını düşünmektedir. Başka bir deyişle söz konusu kavramları günlük yaşantıda kullanabilmek için bu anlamlandırma çabasına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu çerçeve zihinsel olguları öznel anlamlar üzerinden açıklama gücü bakımından oldukça başarılıdır. İnsan davranışlarını öngörmede işlevsel bir model sunar. Nitekim Paul Churchland'in de vurguladığı gibi halk psikolojisi olarak binlerce yıldır sosyal uyumu mümkün kılan bir pratik bilgi sistemidir. Ancak bilince ve onun niteliklerine dair gerçek bir anlama bilimsel yöntemler ile gerçekleşir. Halk psikolojisi bilinçli deneyimin yüzeyinde kalan açıklamalarıyla zihnin derin yapısını kavrayamaz ve karmaşık bilişsel süreçleri açıklamakta yetersiz kalır. Bu sayede de o kavramlar aydınlanır ve günlük kullanıma da fayda sağlar. Tıpkı Dennett'te olduğu gibi zihinsel süreçlerin açıklanmasını öznel yönelimler düzeyinden bu yönelimleri mümkün kılan nedensel bir modelin ihtiyacına geçişi vurgulamaktadır. Bilimsel incelemelerinin nihayetinde Churchland bilinçli zekanın doğal bir fenomen olduğunu ifade eder: bilinçli zeka uygun biçimde örgütlenmiş, nörofizyolojik evrimin sonucu olarak maddenin etkinliğidir.[342] Bir tür indirgeme niyetiyle ortaya koyulan bu metot Churchland için felsefenin teorileştirme faaliyetine de katkı sunacaktır. Çünkü Patricia Kitcher'ın da dile getirdiği gibi Churchland felsefenin nörobilimin yardımı olmadan geleneksel çabalarında başarılı olamayacağı inancını paylaşır.[343] Erken dönemlerinde benimsediği bu inancı teorik bilgi

[340] Robert McCauley, "Explanatory Pluralism and the Co-evolution of Theories in Science", *The Churchlands and Their Critics*, *Ed.* Robert McCauley, Oxford: Blackwell Publishers, 1996, s.24.
[341] McCauley, "Explanatory Pluralism and the Co-evolution of Theories in Science", s.33.
[342] Churchland, *Madde ve Bilinç* s.255.
[343] Patricia Kitcher, "From Neurophilosophy to Neurocomputation: Searching for the Cognitive Forest", *The Churchlands and Their Critics*, Ed. Robert McCauley, Oxford: Blackwell Publishers, 1996, s.49.

ile teorik olmayan bilgi ayrımına yönelik eleştirisinden hareketle edinir. Churchland bu iki ilgi alanı arasında mevcut bir ilişkinin mümkün görünmüyor olması dolayısıyla gerçekçi olmadığı şeklinde anlaşılmaması gerektiğini düşünür. Ona göre teorik bilgi insan bilgisinin özünde, onun üzerine inşa edilmiş bir üst yapıdır.[344] Böylece epistemolojideki bu radikal ayrımı reddederek algısal inançlar ile teorik bilgi arasında bir hiyerarşi kurmaktadır. Sellars'ın algısal yargıların da teorik inançların alt sınıfı olması fikrine yakınlaşmakla birlikte Quine'nın epistemolojinin doğallaştırılması fikrini de benimsemiştir.

Bu dönemin doğalcı isimlerinin doğalcılığı tanımlama ve felsefe ile ilişkisini belirleme çabası şüphesiz kendi yöntemlerini felsefi tavır karşısında belirleme ve hatta dönüştürmeye neden olmuştur. Bu bağlamda ilerleyen doğalcılık kaçınılmaz olarak kendi sınırlarını sorgulamaya da başlamıştır. Bu durumun önemli örneklerinden biri McDowell'dır. Kendinden önceki doğalcı isimlerin doğalcılığa dair tanımlama çabalarının indirgemeci eğilimlerine vurgu yaparak felsefe ile kurulacak ilişkiyi daha geniş perspektifte inşa etmeye çalışmıştır. Bu genişleme bir anlamıyla doğayı felsefi dünya içerisinde anlamaya çalışmak ve bu suretle genişletmektir. John McDowell'ın *Mind and World*'de geliştirdiği yaklaşım doğalcılığı bütünüyle reddetmeden onun felsefi iddialarını sınırlandırmaya yöneliktir. Ona göre günümüzün pek çok çalışması doğalcı bir ruhla, nasıl mümkün, şeklinde ifade edilebilecek deneysel içerik veya zihinselliğin diğer yönleriyle ilgili soruları yanıtlamaya çalışmaktadır.[345] Bu soru ve benzer sorular kavramsal dünya ile doğa dünya arasında kartezyenvari bir düalizmin ifadesidir. Bu anlamıyla doğalcı çalışmalar nedensel doğayı bilimin doğası ile sınırlamaktadır. Burada bir dönüşüme ihtiyacı vurgular ve bu dönüşümü nedenler uzayını doğanın dışına taşımadan ama doğa biliminin kavramsal sınırlarını genişleterek gerçekleştirir. McDowell bu fikrini Kant'tan hareketle inşa etmektedir. O *Mind and World'*te Kant'ın sezgisiz kavramların boş ve kavramsız sezgiler kör olduğu önermesini yeniden yorumlayarak düşüncenin doğa içindeki işleyişini anlamaya yönelik çağdaş tartışmalara bir çerçeve kazandırır.[346] Onun amacı modern doğalcı yaklaşımların içine düştüğü indirgemeci ve

[344] Paul M. Churchland, Scientific *Realism and the Plasticity of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, s1.
[345] John Mc Dowell, *Mind and World*, Cambridge: Harvrd University Press, 1996, s.xxi.
[346] Mc Dowell, *Mind and World*, s.3-4.

düalist hatayı açığa çıkarmaktır. Ona göre doğalcılar deneyimi doğanın nedensel düzenine ait bir olay olarak kavramsallaştırdığında öznenin dünyayla anlamlı ilişkisinin felsefi zemini kaybedeler. Bu nedenle deneyimin de sınırlarını tartışmaya açmaktadır. Bu sınırlar McDowell için doğalcılığın yeniden anlamlandırılmasının imkanıdır. Nitekim belirli bir doğalcılık savunulmamakta ya da karşı çıkılmamaktadır. Aksine yeni bir türe ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü ona göre mevcut doğalcılıklar katı bir bilimsellik ve olgusallığa dayanmaktadır. Hans Fink doğalcılığın bu tavrının ona göre doğanın içsel anlam boyutunu dışarıda bıraktığını ve bu anlamıyla sığ bir metafizik içerdiğini düşünmektedir.[347] Tim Thornton da Mind *and World*'te bu metafizik içerikli doğalcılık anlayışının yalın doğalcılık olarak adlandırıldığını ve kavramların zihinler ve dünya arasındaki ilişkiye nasıl aracılık ettiğini anlama kaygısı taşıdığını ifade eder.[348]

Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren doğalcılık felsefenin kendi yöntemini ve meşruiyetini yeniden düşünmesini zorunlu kılan başlıca yönelimlerden biri haline gelmiştir. Quine'ın felsefenin geleneksel temellendirme iddialarını bilimsel bilgiyle aynı düzleme taşıma girişimiyle birlikte felsefi düşüncenin artık bağımsız bir bilgi alanı olarak değil doğa bilimlerinin genişleyen bütünlüğü içinde yeniden konumlanması gerektiği fikri belirginleşmiştir. Quine ile başlayan çağdaş doğalcılık bilginin temellendirilmesini öznel bilinç alanından çıkararak doğa içi nedensellik çerçevesine yerleştirmiştir. Böylece felsefenin ilk felsefe olma iddiasını bilimsel yönteme devretmiştir. Ancak bu yönelim Sellars'ta insan bilgisinin bütünselliğini kavramaya dönük *synoptic vision* fikriyle genişletilmiş, felsefe bilime tabi bir etkinlik olmaktan çıkarılarak bilimsel bilginin anlam ufku içinde konumlandırılmıştır. Ona göre felsefe bilimin sunduğu açıklama biçimleriyle çelişmeden insanın dünyayı anlamlandırma tarzlarını bu çerçeveye dahil etmenin yollarını aramalıdır. Böylece doğalcılık yalnızca bilimin otoritesine yapılan bir gönderme değil felsefenin kendi sınırlarını sorgulamasının aracı haline gelmiştir. Dennett ve Churchland ise doğalcılığın bu çizgisini bilinç problemi üzerinden somutlaştırmış bilinci açıklama görevini metafizik spekülasyonlardan arındırarak bilişsel bilim ve nörobilimsel modellerin sınırları içinde yeniden tanımlamışlardır. Bu çizgide felsefe ve bilim arasındaki eski hiyerarşik ayrım anlamını yitirir. Felsefe bilimin sunduğu verilerle

[347] Hans Fink, "Three Sorts of Naturalism", *John McDowell: Experience, Norm, and Nature,* Ed. Jakob Lindgaard, Oxford: Blackwell Publishing, 2008, s.53.
[348] Tim Thornton, *John McDowell*, London: Routledge, 2019, s.182.

çelişmeden insanın bilişsel, algısal ve deneyimsel yapısını anlamanın yollarını arar. Ancak bu dönüşüm doğalcılığın kapsamına ve felsefeye ne ölçüde alan tanıyabileceğine ilişkin yeni soruları da gündeme getirmiştir.

McDowell gibi düşünürler doğalcılığın insanın anlam dünyasını dışarıda bıraktığı ölçüde eksik kaldığını savunmuştur. Doğayı yalnızca fiziksel nedenler alanı olarak değil, anlam ve düşünceyle örülü bir şekilde anlamayı önermiştir. Başka bir deyişle McDowell bu doğalcı yönelimin ulaştığı indirgemeci uçlara karşı bir denge arayışı geliştirmiştir. Böylece doğalcılık felsefeyi bütünüyle bilime indirgeme eğiliminden sıyrılarak doğa fikrinin kendisini genişletme yönünde evrilmiştir. Onun yalın doğalcılık eleştirisi bilincin ve anlamın yalnızca doğa biliminin nedensel şemasıyla kavranamayacağını savunmaktadır. Böylece doğalcılığı reddetmeden fakat onu genişleterek felsefeye yeniden kavramsal bir alan açar. Bu çizgi yeni doğalcılığın temel eğilimini belirler. Doğayı bilimin nesnesi olarak değil insanın anlam kurucu etkinliği içinde kavranan bir bütün olarak düşünmek ister. Felsefe bu noktada bilimin rakibi değil onun kendini anlamasının koşuludur. Bu bütünleşmiş doğalcılık anlayışı fenomenolojinin doğallaştırılmasına yönelik güncel tartışmaların da zeminini hazırlar. Çünkü fenomenoloji McDowell'ın ima ettiği biçimde doğanın anlam boyutunu içeriden kavrama girişimi olarak doğalcılığın sınırında yeniden konumlanır. Dolayısıyla yeni doğalcılığın ulaştığı bu aşama felsefe ile bilimin kesişiminde öznel deneyimin doğa içindeki yerini yeniden düşünmeye imkan tanır. Felsefe bu bağlamda bilimin karşıtı değil onun kendi kavramsal temellerini anlama biçimi olarak belirir. Bu yaklaşım fenomenolojinin doğallaştırılmasına yönelik çağdaş tartışmaların da zeminini oluşturur. Dolayısıyla burada ulaşılan kavramsal sonuç bir sonraki bölümde incelenecek olan fenomenolojik doğallaştırma tartışmalarının hem tarihsel hem de düşünsel eşiğini temsil etmektedir.

Burada ele alınan doğallaştırma yaklaşımlarının ortak yönü bilinci anlamak üzerinden felsefeyi doğallaştırma çabası göstermeleridir. Her biri bilinci doğanın bir unsuru olarak açıklamaya yönelirken felsefi düşüncenin sınırlarını bilimin yöntemleriyle yeniden tanımlamıştır. Bu süreçte doğalcılık yalnızca bilimsel bir yöntem değil aynı zamanda pragmatik bir felsefi tavır haline gelmiştir. Böylece yeni doğalcılığın felsefe ile kurduğu ilişki doğalcılığı salt bir bilim felsefesi konumundan çıkarıp bizzat felsefi bir duruşa dönüştürmektedir. Bu duruş kendi sınırlarını tartışabilen, dayanaklarını sorgulayabilen ve felsefenin kavramsal ufkunu yeniden inşa etmeye yönelen bir

doğalcılık anlayışıdır. Dolayısıyla burada ortaya çıkan tablo bilincin doğallaştırılması çabalarının felsefeyi dışlamadığını tersine felsefenin doğallaşma sürecinin kendisini konu haline getirdiğini göstermektedir. Bu anlamıyla bilinç problemi etrafında geliştirilen doğallaştırma projeleri modern felsefenin bilgi deneyim ve anlam kategorilerini doğa içi süreçlerle ilişkilendirerek felsefi düşüncenin içkin bir dönüşümüne işaret eder. Bu dönüşümle birlikte doğalcılık yalnızca bilime yönelmiş bir metodoloji olmaktan çıkarak felsefi düşüncenin kendi işleyişini sorgulayan bir refleks haline gelmiştir. Böylelikle çağdaş doğalcılık ontolojik ve metodolojik düzeyde felsefeyi bilimin içsel dinamikleriyle uzlaştırmayı hedefleyen pragmatik bir yönelim kazanmıştır. Böylece doğalcılığın güncel biçimleri bilimi felsefenin konusu haline getirmektense felsefeyi doğanın kavramsal dokusuna dahil etmenin yollarını arar. Bu durum doğalcılığın artık bir açıklama paradigması değil bir felsefi konumlanış olarak değerlendirilmesini gerektirir.

Neticede bilinç sorunu üzerinden şekillenen bu yeni doğalcılık biçimi doğalcılığın hala süregiden bir felsefi proje olduğunu ortaya koyar. Bu projenin en açık yansımalarından biri fenomenolojiyi doğallaştırma çabalarında görülecektir. Doğalcılığın felsefe karşısındaki bu tavrı felsefeye doğa bilimleri içinde yer açıyor gibi görünmekle birlikte bilimsel ölçütlerin olasılıksal oluşunu dikkate almamaktadır. Dahası felsefi düşüncenin temel sezgilerini bu olasılıksal durum etrafında şekillendirilmesine neden olur. Bu bağlamda Husserl'in ifade ettiği naif tavır felsefe ile iç içe geçer. Bilimin ölçütleri temellendirilmiş sezgilerle gerekçelendirilmek yerine nesnelliğin ölçütü olarak kabul edilir. Oysa tez boyunca belirleyici olan özsorumluluk fikri naiflikten kurtulmak için öznenin her adımda kendi iddialarının haklılığını reflektif biçimde üstlenmesi gerektiğini, sorgulayıcı tavrın daima devrede olmasını talep eder. Bu suretle bilimsel nesnelliğin de doğal temellerde değil anlamı kuran transandantal bilincin birinci şahıs edimlerinde aranmalıdır. Bu anlamda felsefe ile bilim arasındaki ilişki iki disiplinin yöntemsel uyumu aracılığıyla değil öznenin özsorumluluk praksisinin askıya alınıp alınmadığı üzerinden anlaşılmalıdır. Çünkü bilimin kesin temelleri Husserl'in işaret ettiği gibi onu gerçekleştiren öznenin kökensel sorumluluğundan bağımsız değildir. Böylece doğalcılığı bir tür felsefi tavır olarak algılamak doğalcılık yaklaşımlarına dair analizde özsorumluluğun yalnızca pratik bir gereklilik olmadığını aynı zamanda ilk felsefe için teorik bir önemi haiz olduğunu göstermeye yardımcı olacaktır.

2.1.2.Husserl ve Doğallaştırma Fikirleri

Husserl'in doğalcılık eleştirileri bilimlerin yalnızca pratik boyutlarını dikkate alan bir eleştiri değildir. Bilimsel argümanların dayandığı doğal yasaları hedef almakta ve bu konuya normatif bir perspektiften yaklaşmaktadır. Bu perspektif, mantık tartışmaları ile başlayıp yaşam dünyası ontolojisine giden yol dikkate alındığında özsorumluluk kavramının teorik boyutunu açığa çıkarmaktadır. Dolayısıyla Husserl'in doğalcılık eleştirisi kendi döneminde özel disiplinler bağlamında şekillenmiş olsa da bugün bu eleştiriler doğalcılığın felsefi versiyonları için geçerli eleştiriler olarak görülebilir.

Bu bağlamda Husserl *LU*'ya mantığın evrensel ve geçerli bir tanımının yapılamamış olmasını ifade ederek başlar. Ardından bu problemi psikolojinin doğal yasaları ile ilişkilendirmektedir. Ona göre düşünmenin doğal ve normatif yasaları vardır. Psikoloji doğal yasaları araştırırken mantık ise normatif yasalarla ilgilenmektedir.[349] Mantık ile psikoloji arasında kurduğu bu karşıtlığı asimetrik işlevlerle açıklar. Husserl psikolojinin görevinin zihinsel olayların birbirleriyle ve aynı zamanda ilgili zihinsel eğilimlerle ve bedensel organizmada karşılık gelen olaylarla gerçek bağlantılarını yöneten normları araştırmak olduğunu ifade eder.[350] Burada norm kavramı zorunlu nedensellik ilişkilerine gönderme yapmaktadır. Dolayısıyla psikoloji zihinsel süreçleri nedensel düzenlilikler aracılığıyla açıklamaya çalışan bir deneysel bilim olarak tanımlanır. Psikolojinin alanı bilincin olgusal işleyişine ilişkindir. Buna karşılık mantık entelektüel faaliyetlerin nedensel kökenlerini ya da sonuçlarını değil doğruluk içeriklerini araştırır ve sonuçta ortaya çıkan yargıların doğru olması için bu tür faaliyetlerin nasıl olması gerektiğini ya da nasıl ilerlemesi gerektiğini sorgular.[351] Buradaki bağlantı ise psikolojinin aksine nedensel değil idealdir. Bu bağlantısallıkların farklı kategorileri dolayısıyla mantığın psikolojik bir temellendirmesinin döngüsellik oluşturacağını düşünür. Yine bu fark nedeniyle Husserl için psikolojinin kesin yasalardan yoksun olduğunu ve psikolojide yasa adıyla onurlandırılan önermelerin, değerli olsalar bile deneyimden elde edilen genellemelerden ibaret olduğunu söylemek yanlış değildir.[352]

[349] Husserl, *Investigations I,* s.31.
[350] Husserl, *Investigations I,* s.43.
[351] Husserl, *Investigations I,* s.43.
[352] Husserl, *Investigations I,* s.46.

Çünkü psikolojinin yasaları doğal olmak suretiyle tekil deneyimlerden hareketle tümevarım yöntemiyle elde edilmektedir. Ancak Husserl'e göre saf mantığın yasalarının a priori geçerliğe sahip olması açıktır. Bunlar tümevarımla değil, apodeiktik içsel kanıtlarla kurulur ve doğrulanır.[353] Bu karşıtlıktan hareketle Husserl için bilginin olanağının ideal koşulları insan zihni tarafından kavranıp kavranmamalarına bağlı olmaksızın geçerlidir. Bilginin öznesi bu ideallikleri yalnızca oldukları ölçüde kavrayabilir. Husserl'e göre bilgi öznel bir edim olarak değil bu idealliklerin özne aracılığıyla gerçekleşmesi olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla bilgi nedensel süreçlerin ürünü değil ideal bağlantısal ilişki biçimidir. Neticede deneysel bilim olarak psikoloji ise tüm alt türleri ve bireysel değerlendirmeleriyle görecelidir.[354]

Kendi başına temelsiz kalan deneysel bilimler bu anlamıyla eksik kalmaktadır. Her deneysel bilim bilgi ideali bağlamında teorik bir zemine ihtiyaç duymaktadır. Saf mantık bu bağlamda bilimin imkan koşullarını sağlayan ideal bir zemindir. Bu çerçevede Husserl için deneysel bilimler saf mantığın yasalarına tabi olması koşuluyla bir bilimdir. Çünkü mantık bilimin ampirik içeriğini değil onun teorik yapısının geçerlilik biçimini belirleyen normatif ilkeleri araştırır. Saf mantığın işlevi ampirik araştırmayı yöneten normatif ve ideal ilkeleri belirlemektir. Bu ilkeler bilimin olgusal içeriğinden önce gelir ve onun doğruluk iddialarını temellendirir. Dolayısıyla bilimin geçerliliği doğanın nedensel düzeninde değil bilginin mantıksal tutarlılığını güvence altına alan ideal yapıdadır. Böylece Husserl doğalcılığın bilimin doğru bilginin tek yöntemi olarak görmesini temelleri itibariyle eleştirerek hatalı olduğunu gösterir. Deneysel bilimler kendi teorileri deneyimsel genellemeler olmaları ve nedensel bağlantılar üzerine inşa etmeleri bakımından varsayımsaldır. Dolayısıyla söz konusu teorilere dayalı açıklamalar mutlak geçerlilikten ziyade olasılıksal açıklamalardır. Bu açıklayıcı faaliyet teorinin nihai değil olasılıksal olması bakımından açıklanan gerçekleri de değişen bir yapıya büründürür. Açıklayıcı hipotezlerin ardından bunların olası yasalar olarak kabul edilmesi bilgi sürecinin ilerlemesiyle birlikte gerçeklerin de değişmeden kalmayacağını gösterir.[355] Bu anlamıyla bilim iddia edildiği gibi doğayı olduğu gibi anlamak yerine onu sürekli bir değişime tabi tutar. Başka bir deyişle bilimsel bilgi fenomenal dünyanın gerçekliğini

[353] Husserl, *Investigations I,* s.47.
[354] Husserl, *Investigations I,* s. 83.
[355] Husserl, *Investigations I,* s. 160.

gittikçe açığa çıkarıyor gibi görünse de aslında sürekli yeni bir fenomenal görünüm yaratır. Bu nedenle Husserl bilimin ilerlemesini anlamın tarihsel dönüşümü olarak görür. Husserl böylece doğalcılığın bilimcilik tavrının başka bir deyişle felsefeyi bilime indirgeme tutumunun sınırlarını gösterir. Buna göre deneysel bilimler kendi meşruiyetini kendi nedensel bağlantı yapısıyla sağlayamayacağı için mantığın ideal yapısıyla sağlar. Fakat doğalcılığın bilimi kendi kendine yeterli bir bilgi biçimi olarak görmesi bu kurucu koşulları görmezden geldiğinde bilginin olanak zeminini ortadan kaldırır.

Bu doğalcı anlayışın örnek disiplini psikolojidir. Ona göre psikoloji bilinci doğa içinde işler bir mekanizma gibi incelerken mantık düşüncenin normatif boyutunu ele alır. Bu bakımdan fenomenoloji ile psikolojizmin meydana getirdiği doğalcılık arasındaki ilişki yapısal olarak asimetriktir. Bilim fenomenolojiye yani kendi anlam koşullarının felsefi temellendirilmesine ihtiyaç duyar. Ancak fenomenoloji bilimden türetilmez. Husserl için fenomenoloji ampirik gerekçelerle ne yanlışlanabilir ne de doğrulanabilir. Onun amacı bilimi temellendiren anlam ufkunu açığa çıkarmaktır. Bu yönüyle fenomenoloji doğalcılığın sınırlarını belirleyen ve onu eleştirel olarak yeniden tanımlayan bir düşünme biçimidir. Çünkü Husserl için bu keşifler doğal olmayan düşünme tutumu içinde saf betimleme ile elde edilen keşiflerdir. Fenomenolojinin saflığı ve betimleyici gücü için bilimin söz konusu yanlışlayıcı tavrına yönelik eleştiri merkezi noktadadır. Bu saflığın elde edilme sürecinde gerekli olanlardan fazlasını yani doğalcı yorum ve iddiaların uygulanması yasaklanır. Çünkü bunlar saf bir fenomenolojinin önünde duran engellerdir. Nihayetinde Husserl bu saf çabayı bilimsel bir felsefenin imkanı ile eşleştirir.[356] Bu çabanın uygulamayla daha yüksek duygusal ihtiyaçların karşılanmasıyla ve deneysel metodolojinin argümanları ile yararlı bir ilişkisi olmadığını düşünür.[357] Böylece *LU* bizi bilimsel bir felsefi anlayışın yani kesin bir bilim olarak fenomenolojinin sınırlarına getirmektedir.

Deneysel bilimlerin kendi temellerini kendi yöntemleri ile meşrulaştıramıyor oluşu Husserl için bir eksikliği işaret etmektedir. Burada eksikliği karşılamak için yani tüm deneysel bilimlerin meşruiyetini sağlamak için ihtiyaç duyulan şey bilimler bilimi olan kesin bilim olarak fenomenolojidir. Tersine ise fenomenoloji bu mahiyetini deneysel bilimlerin hiçbir katkısı olmadan elde eder. Erken dönemde fenomenolojiye dair bu tanım

[356] Husserl, *Investigations I,* s.172.
[357] Husserl, *Investigations I,* s.172.

çabalarını bir felsefi bilim projesi olarak ilan ederken sonraki eserlerinde transandantal boyutun işin içine girdiği özsorumluluğu haiz genetik bir analiz biçimine döndürür. İlkelerin ilkesi olarak belirlediği şeylerin kendisine prosedürü ile başlayan süreç kesin bir bilim olarak fenomenoloji talebinin radikalleştirilmesi olarak anlaşılabilir. Nitekim *Ideen I* girişte aranan yol olan ve diğer tüm bilimlere göre benzersiz konumunu karakterize edilecek ve felsefenin temelini oluşturan bilim olduğu gösterilecek olan saf fenomenolojinin özünde yeni bir bilim ve en radikal temel özelliğinin bir sonucu olarak doğal düşünceden uzak olduğunu ifade eder.[358] Bu radikal bakış açısı doğal dünyaya yaklaşımda bir tavır değişikliği meydana getirecek olan indirgeme yöntemi sayesinde oluşur. Radikalleştirme fenomenoloji için teknik bir kavramı adlandırmak ile birlikte bir tutum değişikliğini de sağlar. Nitekim doğal biliş ile başlanacak süreç onunla sürmemelidir. Çünkü doğal biliş deneyimle başlar ve deneyimin içinde kalır.[359]

İnsanlar olarak bizler yaşamların doğal olarak sürdüren varlıklar olmamız dolayısıyla bu tutumun içinden çıkmanın yolu özel ve teknik bir yoldur. Bu tutum değişikliği içinde yaşadığımız doğal dünyayı askıya almakta fakat onun her zaman mevcut bulunuşunu inkar etmemektedir. O dünya her zaman bir gerçeklik olarak oradadır.[360] Bununla birlikte bu doğal dünyayla ilgili tüm bilimleri dışlıyorum ve onlarda ortaya konan şeylerden yararlanmıyorum.[361] Söz konusu bilimleri doğal dünyayı kendinde bir gerçeklik olarak kabul etmeyi ilk görev sayarlar. Ancak Husserl için doğal ya da fiziksel gerçeklik kendi başına yeterli bir mahiyeti ifade etmez. Gerçeklik özü itibariyle kendi kendine yeterlikten yoksun olduğu için mutlak bir öze sahip değil, yönelimsel bir bilincin nesnesi olmak bakımından özselliğe sahiptir. O halde söz konusu doğalcı tutum bilimsel bir felsefe için mutlaka dışarıda bırakılmalıdır. Doğanın bu psikofiziksel evreninin dışlanmasıyla yeni bir tutum olarak mutlak bilinç alanına erişim mümkün hale gelir.[362] Böylelikle Husserl bilincin doğal dünyanın parçası olamayacağını göstermeye çalışır. Doğal dünyanın parçası olmaması nedeniyle de nedensel bağıntılarla temellenen açıklamalara indirgenemezdir. Dış dünya kendinden mutlak bir öze sahip olmak yerine bilince nispetle kendisini göstermesi bu anlamıyla bilinç ve doğal dünya

[358] Husserl, *Ideas I,* xvii.
[359] Husserl, *Ideas I,* s. 5.
[360] Husserl, *Ideas I,* s. 57.
[361] Husserl, *Ideas I,* s. 61.
[362] Husserl, *Ideas I,* s.113.

arasında bir sınır meydana getirir. Söz konusu sınırın kategorik, hiyerarşik ya da yapay olup olmadığı tartışmaları bir kenara Husserl için bir tür temellendirme niyeti çerçevesinde fark açık gözükmektedir. Nitekim Husserl bilinç alanı ile doğal dünya arasındaki fark ile birlikte ilkinin ikinciden ayıran bir sınırın olmadığını ifade eder. Çünkü bu alanı sınırlayabilecek herhangi bir şey onunla bir öz topluluğunu paylaşmak zorunda kalacaktır. Bu noktada Husserl için söz konusu farkın ne olduğu açık olmaması konumsal farklılık ve ilişki biçimini anlamlandırmak bakımından zorluklar meydana getirse de net olan şey bilincin doğal dünyadan bağımsız oluşudur. O özünde tüm doğal varlıklardan bağımsızdır ve varlığı için hiçbir doğal varlığa ihtiyaç duymaz.[363]

Bilinç ve doğa alanının farkları kesin bilimin zeminini oluşturmaktadır. Bu fark saf görü ile gerçekleştirilen fenomenolojik analizler neticesinde elde edilir. Husserl için ideal olarak kesin bir bilim anlayışı doğalcılığın da hedefidir. Ancak doğalcılık bilinç ve doğaya karşı indirgeyici tavrı nedeniyle teorik olarak hatalı pratik olarak da kültür için tehlikelidir.[364] Bu durum Husserl'in geç döneminde kriz olarak adlandırdığı durumun da ilk ifadeleridir. Burada eleştirel tavır kesin bilim idealini sürdürebilmek ve imkanlarına dair çıkış yolu arayabilmek için önemlidir. Çünkü doğalcılık kesin bilim idealini temelden sarsan önyargılara sahiptir. Doğalcılık deneyim olgularıyla ilgilenir ve deneysel bilimlerin olgularından hareketle teoriler oluşturur. Ancak deneyim alanında doğa olgusunun olgu olarak çelişikliği gösterilemeyeceğinden çelişik sonuçların farkına varamazlar.[365] Dolayısıyla doğalcılık kesin bilim hedefini barındırsa da meta bakış gerçekleştiremeyeceği için temelsiz kalacaktır. Bu bağlamda Husserl için doğalcılık eleştirisi yalnızca pozitivist bilim anlayışının değil çağdaş doğalcılığın felsefi niyetine de yöneltilmektedir. Nitekim doğalcılığın bütün türlerinde bilinç ve bilinç verilerini doğallaştırmak suretiyle ideal ve normatif boyutunu da doğallaştırmak karakteristik bir özelliktir.[366] O halde Husserl'e göre doğalcı hiçbir felsefi anlayış söz konusu tavrı paylaşması dolayısıyla bir felsefi bilim için temel olamaz. Bu anlamıyla felsefenin bilimsel karakterini yalnızca sezgiye geri dönmekle kazanabiliriz. Ona göre modern bilimler doğayı kavramsal soyutlamalar, matematiksel formüller ve dolaylı

[363] Husserl, *Ideas I,* s.116.
[364]Edmund Husserl, "Philosophy as Rigorous Science," in Phenomenology and the Crisis of Philosophy, translated by Quentin Lauer (New York: Harper & Row, 1965), s.78.
[365] Husserl, "Rigorous Science", s.81-82.
[366] Husserl, "Rigorous Science", s.79.

sembolleştirme teknikleri aracılığıyla anlamaya çalışırken fenomenlerin özsel yapısını gözden kaçırır. Kesinlik için felsefenin kendisini bu dolaylı bilimsel yöntemlere bağımlı görmekten kurtarması ve kendi özgün yöntemi olan fenomenolojik sezgiye dayanarak çalışması gerekir. Fenomenolojik tavır ilgiyi bilimsel bir felsefe için bilimin tüm dolaylı biçimlendirmelerini askıya alarak deneyimin kendisine yani özlerin doğrudan verilişine yönlendirir. Kesin bilim de nedensel açıklamalardan değil fenomenlerin sezgisel olarak kavranabilen özlerinin elde edilmesine dayanır. Böylece Husserl için atılacak en büyük adım fenomenolojik öz kavrama ile sonsuz bir çalışma alanı açıldığını ve bu alanda bilimin yöntemlerine başvurmadan ilerlenebileceğini görmektir.[367]

Husserl'in kesin bir bilim olarak fenomenoloji hamlesi doğalcılığın olgusal tavrı karşısında net bir duruş sergiler. Hiçbir doğalcılık türü bilimsel bir felsefe için temelci olamaz. Ancak fenomenolojik içgörüler böyle bir temeli bulmamızı sağlar. Bu kesin temel kesin bilimin de imkanını oluşturur. Dahası deneysel bilimler bu temel üzerinde temelsizlikten ve görelilikten kurtulabilir. O halde fenomenolojinin olgusal olandan ayrı teorik bir temel olduğu ve içgörüleri kavrama sürecinde olgusal hiçbir şeyi içinde barındırmadığı açıktır. Felsefe tarihinde bu durum karşısında bazı hamleler gerçekleşmiştir. Bunlardan biri fenomenolojinin teorik tavrının bilimlere temel olduğu iddiasının geçersiz olduğundan hareketle doğalcılığın savunulmasıdır. Bu hamle çalışmamız dışındadır. Bizi ilgilendiren kesin bir bilim olarak fenomenolojinin deneysel bilimler ile bir ilişki kurup kuramadığıdır. Eğer kurabilirse bu ilişki biçiminin incelenmesidir. Bu bağlamda söz konusu ilişkiyi de sınıflandırmak mümkündür. Bazı görüşler ilişkiyi tek taraflı kurarken bazı görüşler karşılıklı bir ilişki biçimini savunmaktadır. Çağdaş fenomenolojik tartışmalar bu minvalde çeşitlenmektedir. Günümüz sinirbilim ve bilişsel bilim gibi alanların bilinç analizleri için fenomenoloji ile kurdukları yakınlaşmalar fenomenologlar için de tartışma konusu oluşturmuştur. Bu bağlamda fenomenolojinin deneysel bilimlerle ilişkisinin transandantal dolayısıyla birinci şahıs temelli nasıl biçimlendirileceği sorusu sorulurken genel fikir fenomenolojinin felsefe tarihinde anlamlı kalabilmesi için bu irtibatı kurması gerektiğini düşünmektedir. Tüm bu tartışmalar fenomenolojiyi Husserl'in erken dönemlerine yeniden taşımaktadır. Transandantal ve özsorumluluğu gerektiren radikal bir tavır ile

[367] Husserl, "Rigorous Science", s.147.

keşfedilen fenomenolojik veriler için doğalcılığın eleştirisinden başlayan bu felsefi hareket günümüzde yeniden doğalcı argümanlar ve yöntemlerle yakınlık içerisine girmiştir. Deneysel bilimlerin bilinç analizlerindeki yöntem ve keşiflerle fenomenolojik verilerin güncellenebileceği ve hatta bu sayede fenomenolojinin asıl niyetinin gerçekleştirilebileceği ileri sürülmektedir. Bu tartışmalar içerisindeki tüm filozofların bugün Husserl ile yeniden konuşmak isteyecekleri şüphesizdir. Çünkü Husserl'in hareket noktası olarak paranteze alınan doğalcılık fenomenoloji için parantezin kendisi olmuş durumdadır. Başka bir deyişle fenomenolojik yöntem ve kavramların deneysel bilimlerin keşifleri ile test edilmesi ve zenginleştirilmesi savunulmaktadır.

Zahavi gibi birçok fenomenolog için deneyimin kendisine dönmek yalnızca bir tavır değişikliği ile kalacak bir şey değildir. Zahavi aynı zamanda bu çağrının deneyim hakkında açıklayıcı olan bilimin kendisine ihtimam gösterilmesi anlamına geldiğini düşünür. Ona göre fenomenoloji diğer disiplinlerle de ortak olan konularla ilgilendiğine göre bu konularla ilgili ampirik bulguları görmezden gelmesi gerektiğini ısrarla savunmak yanlış olacaktır.[368] Ancak Husserl'in şeylerin kendilerine dönmek ile elde edilecek sezgisel kavrayışın bir özgörü olduğu da açıktır. Bu tavır doğalcılığın özü görmek yerine şeyleri gizlemesine karşıt bir hamledir. Husserl'e göre bir şeyin sezgisel olarak verilişi bir özün verilişi, kavranışıdır.[369] Dolayısıyla aslında şeylerin kendisine dönüş mottosu doğalcı tavırdan kurtulmanın teorik yöntemi olarak görülmektedir. Nitekim felsefenin son kaynaklara geri gitmesi ve bilimsel çalışmalarını doğrudan sezgi alanında gerçekleştirmesi onun özü gereğidir.[370] Ancak bilimsel tavır şeylerle ilişkisini yöntem aracılığıyla kurmaktadır. Böylece fenomenoloji ve deneysel bilimler ilişkisinin mahiyetini belirlemek fenomenolojik tavırları kendi öz anlamından farklı bir noktaya çekmek gibi durmaktadır.

Gallagher bu ilişki sorununa meta bakış ile birlikte pratik bir çözüm teklif eden isimlerden biridir. O fenomenoloji ve doğalcılık ilişkisine dair fikirlerine fenomenolojinin iki farklı anlamını ayırt ederek başlar. Ona göre ilk olarak fenomenoloji deneyimin fenomenal yönlerini belirlemek adına bir disiplin olarak tanımlanabilir. Bu anlamda fenomenolojiyi doğallaştırma sorunu bilincin fiziksel süreçlere indirgenmesi anlamı

[368] Zahavi, "Naturalized Phenomenology", s.8.
[369] Husserl, "Rigorous Science", s.110-111.
[370] Husserl, "Rigorous Science", s.147.

taşımaktadır. İkinci olarak da fenomenolojinin Husserl ile başlayan bir felsefi geleneği ima eden anlamı vardır. Bu tanımında fenomenoloji doğallaştırma sorusu bu felsefi yaklaşımın doğa bilimleri ile yöntemsel ilişkisi tarafından kurulur.[371] Bu çerçevede Gallagher'e göre bir tür doğallaştırma biçimi öngörülebilir. Buna örnek olarak Husserl'in transandantal fenomenolojiden hareketle fenomenolojik bir psikoloji geliştirilebileceği fikrini gösterir. Böylece Gallagher Husserl'in aslında doğal tutum içinde kalarak fenomenoloji yapılabileceğinin imkanlarını gösterdiğini düşünür. Ve bu yaklaşım Husserl'in doğal tutumdan kaçmak için fenomenolojik transandantal indirgemeler gerektiren orijinal projesinden farklı bir fenomenoloji düşünme biçimine işaret etse de daha geniş bir fenomenoloji anlayışı ile son derece tutarlıdır.[372] Ancak Gallagher'in fenomenolojiyi ikiye ayırarak sunduğu bu çözüm önerisi fenomenolojinin transandantal boyutunun radikal özünü kısmen bulanıklaştırma riskini taşır. Gallagher fenomenolojik betimlemenin doğal tutum içinde sürdürülebileceğini ve hatta Husserl'den hareketle bir tür fenomenolojik psikolojinin geliştirilebileceğini öne sürerken fenomenolojinin asli amacının doğal tutumun hakim kavramsal çerçevesini askıya almak olduğunu göz ardı etmiş görünür. Husserl açısından doğal tutumda kalınarak yapılacak herhangi bir analiz deneyimin veriliş tarzını belirleyen anlam yapılarını fenomenolojik olarak açığa çıkarmaktan ziyade bu yapıların ampirik nedensellik içindeki sonuçlarını betimlemeye eğilimlidir. Bu ise fenomenolojiyi özgünleştiren transandantal konumdan bir geri çekilme anlamına gelir. Gallagher'in önerisi pratik açıdan cazip olsa da fenomenolojinin şeylerin kendisine dönme talebini deneyimin fenomenal içeriğini betimlemekle sınırladığında Husserl'in fenomenolojiyi kuran asıl sezgiyi, deneyimi mümkün kılan anlam oluşumunun kökensel düzeyine dönme talebini zayıflatmış olur. Gallagher'in doğallaştırma yönelimli okuması fenomenolojiyi genişletme iddiasına rağmen fenomenolojik indirgemeyi asli işlevi olan anlamın kökensel zemininin açığa çıkarılması yerine deneysel bilimlerle yöntemsel uyum arayışı içinde yeniden konumlandırarak husserlci projenin transandantal niteliğini muğlaklaştırır gibi durmaktadır.

Nitekim Husserl psikolojinin sistematik fenomenoloji temelinde kurulduktan sonra yani bilincin özsel kuruluşunun ve içkin içeriklerinin saf görü ile elde edilmesinin

[371] Shaun Gallagher, "On The Possibility of Naturalizing Phenomenology", *Contemporary Phenomenology*, Ed. Dan Zahavi, Oxford: Oxford University Press, 2012, s.70.
[372] Gallagher, "Naturalizing Phenomenology", s.73.

ardından deneysel bir bilim olarak iş başında olabileceğini düşünmektedir.[373] Bu anlamıyla da Husserl'in fenomenolojik psikoloji örneği ilişkinin tek yönlülüğüne vurgu yaptığı fikri daha ağır basmaktadır. Buradan karşılıklı bir ilişki biçimine geçmek de Husserl'in birçok açıdan yeniden yorumlanmasına neden olur. Ancak fenomenologlar arasında bu fikrin ciddi bir biçimde savunulduğu vurgulanmalıdır. Zahavi de bu ayrımın önemini açıklamak suretiyle ilişkinin ters yönden mümkün olabileceğini düşünmektedir. Ona göre Husserl'in birincil amacı transandantal fenomenolojinin geliştirilmesi olsa da analizlerinin bilinç üzerine psikolojik çalışmalara ve tersi yönde de etkileri olabileceği gerçeğini gözden kaçırmamıştır.[374] Benzer şekilde Jack Reynolds söz konusu karşılıklı ilişkinin fenomenoloji için de asli bir önemi haiz olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre fenomenolojinin bilimsel sonuçlarla hiç ilgilenmediğini savunmak fenomenolojinin felsefi önemini sınırlandırmak gibi bir hataya düşmek olur.[375] Reynolds bu ilişkinin fenomenolojinin lehine olduğunu düşünmekle birlikte bu tavrın doğalcılığın yüceltilmesi olarak görülmemesi gerektiğini vurgular. O bunu daha ziyade karşılıklı kısıtlama olarak adlandırmaktadır. Fenomenoloji ve doğalcılık, her ikisinin de standart kabullerini ve felsefe ile bilim arasındaki sınırların standart anlayışlarını rahatsız eden bir şekilde de olsa birbirlerine ihtiyaç duymaktadır.[376] Bu tavrı ile Reynolds fenomenolojinin deneysel bilimler üzerindeki teorik ve normatif önceliğini açıkça reddettiğini ilan eder gibi durmaktadır. Bu çerçevede fenomenoloji ve doğalcılığın ayrıcalık iddiasını tarihsel bir gerilim olarak görmekte ve gerçekte iki alanın birbirleri ile bağımlı ilişkisinin olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Reynolds fenomenolojinin bilimsel bulgularla ilgilenmemesinin onun felsefi önemini sınırlayacağı uyarısında bulunurken fenomenolojik yöntemin kökensel bağımsızlığını belirleyen ilkelerini göz ardı etmektedir. Zira fenomenoloji anlamın ve deneyimin koşullarına ilişkin araştırmasını tam da bilimsel sonuçları askıya alarak mümkün kılar. Bilimin verilerinin fenomenolojik analize doğrudan dahil edilmesi fenomenolojiyi bilimsel ontolojinin örtük kabullerine yeniden bağımlı kılacaktır. Karşılıklı kısıtlama ile aslında karşılıklı metodolojik tavizler ifade edilmektedir. Bununla birlikte ne felsefe ne de bilim metodolojik olarak önceliklidir.

---

[373] Husserl, "Philosophy as Rigorous Science", s.119.
[374] Zahavi, "Naturalized Phenomenology", s.10.
[375] Jack Reynolds, "Phenomenology, Naturalism And Empirical Science A Hybrid And Heretical Proposal", *Phenomenology and* Naturalism, Ed. Rafael Winkler, London: Routledge, 2018, s.110-111.
[376] Reynolds, "Heretical Proposal", s.125.

Her biri diğerinin varsayımlarını sınar, ancak hiçbiri diğerine indirgenmez. Ancak yine de fenomenoloji ile doğalcılık arasında kurulan karşılıklı ihtiyaç vurgusu fenomenolojinin bilim karşısındaki eleştirel ve düzenleyici gücünü koruması gereken yerde onu bilimsel açıklama biçimlerinin eşit düzeyli bir ortağına indirger gibi görünmektedir.

Zahavi, Gallagher ve Reynolds fenomenolojiyi doğallaştırma ilişkisine felsefi bir tavırla yaklaşan ve aradaki gerilimi teorik çerçevede betimlemeye çalışan isimlere örnek olarak gösterilebilirler. Bu isimler tezimizin konusunu oluşturan fenomenoloji ve deneysel bilimlerle ilişki kurma çabası olarak doğallaştırma yaklaşımlarının pratik uygulamalarının değerlendirilmesi için önem arz etmektedir. Söz konusu yaklaşımlar yalnızca fenomenolojik metodolojinin uygulanma biçimlerini incelemek ile yeterli derecede anlaşılamazdır. Bu uygulamaların fenomenolojik perspektiften değerlendirmeye tabi tutulduğu teorik betimlemeler doğallaştırma çabalarını anlamak ve tartışmak için anahtar kavramlar sağlamaktadır. Bu isimlerin dışında kalan doğallaştırmayı savunan kişiler de benzer hamlelerle bir arayış içindedirler. Fenomenolojinin Husserl ile başlayan doğalcılık karşıtı tavrı bugün ya devre dışı bırakılarak ya da farklı bir yorumlama gerçekleştirilerek eleştiriye açık hale gelmiştir. Bu eleştirilerin hareket noktası farklı argümanlara dayansa da literatürde bulunan söz konusu yaklaşımların ortak bir noktası bulunmaktadır. Tüm bu yaklaşımlar iki tavır ile genelleştirilebilir bir niyet sergilemektedir. İlki fenomenolojinin doğalcılık karşıtı tavrının günümüz doğalcılık anlayışından farklı bir doğalcılığı hedef aldığıdır. Buna göre bugün doğalcılık felsefi düşünce ile net bir karşıtlık içinde olmayıp diyalektik ilişkiye açık bir mahiyete bürünmüştür. Dolayısıyla Husserl'in eleştirdiği katı doğalcılık bugün yerini felsefe ile ilişki kurabilen daha yumuşak ve sağduyu temelli bir anlayışa bırakmıştır. O halde doğalcılığın fenomenolojik eleştirisi bugün yeniden düşünülmelidir. Bu değerlendirme yeniden gerçekleştirildiği takdirde bilimin günümüz gelişmeleri fenomenolojinin kavramsal cephanesini genişletecek pozitif katkı sağlayabilecektir. Bu fikir Husserl'in eleştirisinin yalnızca indirgemeci psikolojizm veya kaba fizikçilik gibi tarihsel biçimlere yöneldiğini varsayıyor. Oysa Husserl'in eleştirisinin yapısal bir eleştiri olduğu nüansı unutulmaktadır. Başka bir deyişle Husserl'in doğalcılık eleştirisinin yalnızca tarihsel bir indirgemecilikle değil doğalcılığın anlamın kurucu yapıları karşısındaki yapısal körlüğüyle ilgili olduğunu göz ardı etme riskini taşır.

İkinci olarak da tüm doğallaştırma faaliyetlerinin hareket noktası fenomenolojidir. Kurulacak muhtemel bir ilişki öncelikle fenomenolojik tavrın analizini ve güncellemesini gerektirmektedir. Başka bir deyişle tüm doğallaştırma çabaları fenomenoloji ve deneysel bilimlerin ilişki kurabilmesi için fenomenolojik kavram ve yöntemlerin bir tür değişimini gerekli kılmaktadır. Gallagher bu niyeti fenomenolojinin kendisine karşı eleştirel olması gerektiği fikri ile belirtir. Ona göre fenomenolojide ortaya çıkan çalışmalar fenomenolojinin kendi fenomenolojinin sınırlarını ortaya koyma ve genişleme gibi imkanları ummak için her türlü nedeni bizlere sunmaktadır.[377] Bu çerçevede ilk durumda fenomenolojinin hareket noktasını oluşturan doğalcılık karşıtı tavrı neticesinde elde edilen özsel keşiflerin tarihsel bir geçerliğe sahip olduğu anlamına gelirken ikinci durumda fenomenolojik bütünlüğün Husserl'in temel düşüncelerinde meydana getirilen değişimlerle bozulabileceği anlamına gelir. Yani fenomenolojik yöntem ve kavramlarda yapılacak revizyonun sınırları dikkatle belirlenmelidir. Aksi takdirde fenomenoloji bilimle uyumlu hale gelirken kendi transandantal iddialarını kaybedebilir. Dolayısıyla fenomenolojik kavram ve yöntemlerin bilimsel veriler ışığında dönüştürülmesi gerektiğini ileri sürerek bir tür ılımlı doğallaştırma savunsa da fenomenolojinin transandantal yöneliminin bu tür metodolojik revizyonlarla zayıflayabileceği ve fenomenolojinin bilimsel kategorilere eklemlenerek kendi kurucu perspektifini kaybedebileceği ihtimalini yeterince hesaba katmaz. Bu da fenomenolojinin bilime eklemlenmesi değil onun içinde çözülmesi anlamına gelir. Bu anlamıyla fenomenolojiyi doğallaştırma girişimleri yalnızca bilimsel bir uyarlama değil fenomenolojinin kendi kavramsal ve yöntemsel temelini yeniden tanımlamayı gerektiren bir dönüşüm olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla problem fenomenolojinin bilime açılması değil fenomenolojinin hangi noktaya kadar bilime açılabileceği ve hangi noktada kendi özsel iddialarını kaybedeceği sorusuna dönüşmektedir. Neticede fenomenoloji ve doğalcılık ilişkisine dair öneriler fenomenolojiyi deneysel bilimler ile temas ettirme yönünde ortak bir motivasyon taşımak ile birlikte fenomenolojinin husserlci özünü hangi ölçüde koruduklarını bakımından ciddi felsefi gerilimler barındırır.

Söz konusu yaklaşımların ortak eğilimi fenomenoloji ile deneysel bilimler arasında yeni bir ilişki kurma arayışı olsa da bu arayış fenomenolojinin özsel yapılarının

[377] Gallagher, *Phenomenology*, s.187.

tarihsel ve bilimsel çerçevede yeniden tanımlanmasının doğuracağı sonuçlara dair kavramsal bir açıklık sunmamaktadır. Bu da fenomenolojinin güncel doğallaştırma girişimleri içinde kendi bütünlüğünü hangi sınırlar dahilinde koruyabileceği sorusunu hala açık bırakmaktadır. Bu açıklık fenomenoloji ile deneysel bilimler arasında ilişkiye dair çabaların artık teknik bir uzlaştırma problemi olmaktan çıkıp özsorumluluk bakımından bir sınır sorunu haline geldiğini gösterir. Çünkü fenomenoloji bilimi temellendiren transandantal soruşturma olmaktan çıkarak bilimsel açıklamayla eşit düzeyli bir ortaklığa indirgenir ve böylece Husserl'in yapısal eleştirisinin hedeflediği naiflik yeniden üretilir. Bunun için doğalcılığın değişmediği ve doğallaştırmanın fenomenolojik tarafından değil doğalcılık tarafından bakıldığı durumda söz konusu tavırların umdukları gibi bir manzaranın ortaya çıkmadığı görülebilir. Böyle bir yöntem bugün hala daha çağdaş doğalcı tavırlar olarak adlandırdığımız görüşlerin felsefe ile olan ilişkisini temel doğalcı argümanlar temelinde sürdürdüğü açığa çıkacaktır. Bu çerçevede sorun doğalcılığın bugün daha liberal ya da sağduyu temelli hale gelmiş olması değildir. Sorun doğalcılığın en yumuşak biçimlerinde bile doğal ölçütleri başlangıç noktası yapan bir yönelim taşıması ve bu yönelimin bilimin meşruiyetini mümkün kılan anlam ufkunu sorgulayan özsorumluluk pratiğini ya devre dışı bırakması ya da onu üçüncü-şahısçı açıklama diline tercüme ederek etkisizleştirmesidir. Bunu göstermenin yollarından biri pratik olarak doğallaştırma çabalarını doğalcılığın temel argümanlarından hareketle ele almak olacaktır. Böylece fenomenolojiyi doğallaştırma çabalarının yalnızca fenomenolojik kavramları yeniden yorumlamakla çözülebilecek bir mesele olmadığı anlaşılacaktır. Asıl sorun doğalcılığın kendi ontolojik ve metodolojik iddialarında yatmaktadır. Bu nedenle izlenecek yöntem doğallaştırma projelerini doğalcılığın temel argümanları çerçevesinden yeniden okumaktır. Böylelikle hem doğallaştırma çabalarının hangi varsayımlar üzerinde yükseldiği hem de fenomenolojinin bu varsayımlarla ne ölçüde uyumlu ya da çatışmalı olduğu teorik olarak netleşecektir.

2.2.Ontolojik ve Metodolojik Doğalcılık

Doğalcılık ve felsefe ilişkisi birbirini tamamlayan iki üst tema üzerinden ele alarak analiz edilebilir. Doğalcılık ontolojik ve metodolojik olarak iki temel kategori ile sınıflandırmak birçok doğalcılık çalışmalarında genel kabul edilir. Doğalcılığı ontolojik ve metodolojik

olmak üzere iki temel kategori altında ele almak literatürde yaygın bir sınıflandırma olmanın ötesinde bu tez açısından analitik bir önem taşımaktadır. Nitekim Zahavi'nin de belirttiği üzere bu ayrım doğalcılığın yalnızca farklı biçimlerini değil aynı zamanda farklı felsefi taahhütlerini görünür kılar.[378] Doğalcılığın ontolojik ve metodolojik olarak iki üst tema üzerinden alınması aşağıda argümanlar bağlamında ele alınacak doğallaştırma yaklaşımlarına teorik bir zemin oluşturmayı kolaylaştırmaktadır. Bununla birlikte söz konusu yaklaşımların fenomenolojinin özsorumluluğunu hangi teorik temellerle iptal ettiğini görmek için de faydalı bir sınıflandırmadır. Nitekim her iki tavrın içerdiği argümanların vardığı sonuçların bu fenomenolojik praksisin reddedilmesine dayandığını düşünüyoruz. Bu anlamıyla ontolojik ve metodolojik temalar doğallaştırma yaklaşımları ve özsorumluluk arasındaki gerilimin teorik zeminini oluşturmaktadır.

Kelly James Clark doğalcılığın tarihsel gelişimine bakıldığında bu ayrımın önemli olduğunu şu sözlerle ifade eder: İlki doğaüstü varlıklara başvurmadan dünyayı anlama girişimi iken ikincisi bilimin yöntemleri ve sonuçlarıyla tutarlı bir felsefe yapma girişimidir.[379] Bu sınıflandırma genel olarak doğalcı yaklaşımların temel argümanlarını içeren üst başlıklardır. Özel olarak fenomenolojiyi doğallaştırma çabalarının da dayandığı sistematik tavırlardır. Nitekim yukarıda fenomenolojiyi doğallaştırma çabalarının iki tavır ile ele alınabileceği ifade edilmiştir. Bu tezde söz konusu ayrımın özellikle vurgulanmasının nedeni fenomenolojiyi doğallaştırma girişimlerinin tam da bu iki düzeyde işlediğini göstermek içindir. Fenomenolojiyi doğallaştırma projeleri kendilerini sıklıkla metodolojik bir uyum veya disiplinler arası iş birliği olarak sunmalarına rağmen bilginin imkan koşullarını bilimsel açıklama tavrına devretmeleri ölçüsünde ontolojik sonuçlar üretmektedir. Dolayısıyla ontolojik ve metodolojik doğalcılık ayrımı yalnızca bir sınıflandırma aracı değil doğallaştırma çabalarının fenomenoloji karşısında neden yapısal olarak indirgemeci bir yönelim sergilediğini açığa çıkaran sistematik bir çerçeve sunmaktadır.

Doğalcılık günümüz felsefesinde hem analitik hem de kıta geleneğini kuşatan baskın bir yönelim olarak değerlendirilmektedir. Quine ve Sellars gibi erken dönemdeki isimlerin çalışmalarıyla şekillenen çağdaş doğalcılık yalnızca bilimsel yöntemler ile

[378] Zahavi, *Legacy,* s.137-138.
[379] Kelly James Clark, "Naturalism and its Discontents", *Blackwell Companion to Naturalism*, Ed. Kelly James Clark, Oxford: Wiley Blackwell, 2018, s.6.

felsefi düşüncenin uyumunu değil aynı zamanda felsefenin kavramsal iddialarının bilimsel dünya görüşü ile uyumlu hale getirilmesini talep eden bütüncül bir çerçeve sunar. Bu bağlamda doğalcılık yalnızca bilimsel bir tavır ya da metodoloji olarak anlaşılmamalıdır. Çağdaş yaklaşımlar ile birlikte doğalcılık sınır koyan ve ilişki biçimlerini belirleyen ilk felsefe anlayışını andıran felsefi bir tavra bürünmüştür. Bu nedenle fenomenoloji ile doğalcılık arasındaki gerilimi anlamak modern felsefenin yapısal sorunlarından birini açıklığa kavuşturmak anlamına gelir.

En genel ifade ile ontolojik doğalcılık gerçekliğin doğa ile sınırlandırıldığı bir görüşü ifade eder. Buna göre her şey doğaldır ve fiziksel dünyanın dışında bağımsız bir varlık alanı bulunmamaktadır. O halde bilgimizin karşılığı olan nesneler doğal ise bilgi edinme sürecinin kendisi de doğal varlıkların kendisinden hareketle elde edilmelidir. Nitekim Scott F. Aikin'in de ifade ettiği gibi ontolojik taahhüt var olan her şeyin doğal olduğunu ve bu nedenle tüm açıklamaların doğal nedenselliğe dayandığını kabul eder.[380] Modern biçimiyle ontolojik doğalcılık doğa kavramını evreni betimleyen dar bir kategori olmaktan çıkarıp bütün varlık kiplerinin dahil edildiği kapsayıcı bir ontolojik alan olarak yeniden tanımlar. Bu çerçevede doğa kendi iç nedensellik ilkeleri doğrultusunda işleyen aşkın bir neden veya açıklamaya gereksinim duymayan kapalı bir ontolojik bütünlük haline gelir. Ontolojik doğalcılığın merkezinde yer alan kapalı olma durumu doğa içindeki her olayın açıklamasının yine doğa içi süreçlere indirgenmesi gerektiği tezini bir ilke olarak ileri sürer. Böylece aşkın, metafizik nedenlere başvurmanın ontolojik statüsü bütünüyle dışlanır. Dolayısıyla normatif, ideal yapılar, yönelimsel anlam ilişkileri gibi felsefi yöntem ve kavramlar ya doğal süreçlere indirgenmeli ya da doğal olmayan mistik bir statüye sahip olmaları nedeniyle dışlanmalıdırlar. Doğalcılığın deneyime konu olmayan doğaüstü, mistik, bir varlığa ihtiyacı yoktur. Çünkü varlık tümüyle doğal ve fiziksel anlamda gerçektir. Bu anlamıyla Zhok'a göre ontolojik doğalcılık fiziksel bir monizm olarak kendi dışında başka bir şeyi kabul etmemektedir.[381] Bu fizikselliğe direnen yani monist tavrı zedeleyen her türlü fenomen ilgi alanının dışında kalır. Ancak klasik fiziksellikte daha geniş bir anlama sahiptir. Yine de ontolojik doğalcılığın ilham kaynağı ilke olarak tüm gerçekliğin fizik biliminin kategorileriyle tanımlanabilmesi

[380] Scott F. Aikin, "Pragmatism, Naturalism, and Phenomenology", *Human Studies*, 29/3 (2006), s.318.
[381] Zhok, "Phenomenology", s.8.

gerektiği anlamında yapısal olarak indirgemeci olmaya devam eder.[382] Bununla birlikte doğa kavramının genişlemesi yine de kendi yasalarıyla kendini açıklayan, ontolojik sınırları kendi içinden belirlenen kapalı bir bütün olarak konumlandırılışı iptal etmemektedir. Çünkü doğa hem varlığın temel zemini hem de geçerli açıklamanın en uç sınırı olarak işlev görür.

Ontolojik doğalcılığa dair bazı tanımlar yapılabilir olsa da kendi içinde de çeşitli sınıflara ayrılmaktadır. Tıpkı doğalcılığın tek bir tanımını yapmanın zor olması gibi doğalcılığın içindeki yaklaşımların da farklılığı dolayısıyla sabit bir tanımının yapılması zordur. Nitekim doğalcı tavır filozofun bireysel eğilimlerine göre de şekillenebilmektedir. Bu çerçevede bazı çalışmalar ontolojik doğalcılığı da kendi içinde sınıflandırmıştır. Keith Ansell Pearson ve John Protevi fizikselci tavrın indirgeme gücü ile ilişkili kabullerinden hareketle ontolojik doğalcılığı kendi için zayıf, güçlü ve süper güçlü doğalcılık olarak sınıflandırırlar.[383] Benzer şekilde Paul K. Moser ve David Yandell de benzer şekilde doğalcılığı; W.V. Quine, Paul Churchland ve Daniel Dennett'in temsilcileri olduğu yaklaşımı eliminatif doğalcılık, J.J.C. Smart'ın temsilcilsi olduğu yaklaşımı eliminatif olmayan indirgemeci doğalcılık ve Donald Davidson ve David Papineau'nun temsilcileri olduğu eliminatif olmayan ve indirgemeci olmayan doğalcılık olarak üç grupta sınıflandırır.[384]

Ontolojik doğalcılık doğayı varlığın tek ve yeterli temeli olarak tesis ettiğinde bu ontolojik öncül kaçınılmaz olarak metodolojik doğalcılığın benimseneceği bir epistemik çerçeveyi hazırlar. Zira varlığın yalnızca doğada temellendiğini iddia eden bir yaklaşım bilginin de yalnızca doğa bilimlerinin yöntemsel ilkeleri aracılığıyla üretilebileceğini varsayar. Bu doğrultuda ontolojik doğalcılık var olanın tüm kiplerinin doğa içi süreçlerle açıklanması gerektiğini öne sürerken metodolojik doğalcılık bilginin meşruiyet ölçütlerinin doğa biliminin ampirik ve nedensel yöntemleriyle özdeş olduğunu iddia eder. Buna göre bilgi doğal olanı inceleyecek doğal yöntemlerin ürünüdür. Daha radikal anlamıyla bilginin geçerliliğinin doğa bilimlerinin kriterlerine uyması gerektiğini savunur. Bu kriterler bilgi iddiasındaki tüm alanlar için bağlayıcı bir ölçüt olarak kabul

[382] Zhok, "Phenomenology", s.8.
[383] Keith Ansell Pearson and John Protevi, "Naturalism in the Continental Tradition", *Blackwell Companion to Naturalism*, Ed. Kelly James Clark, Oxford: Wiley Blackwell, 2018, s.34.
[384] Paul K. Moser and David Yandell, "Farewell to philosophical naturalism", *Naturalism*, Ed. William Lane Craig ve J.P. Moreland. London: Routledge, 2000, s.8.

edilmelidir. Bu çerçevede modern bilimin kökeninde yer alan iki temel metodolojik unsur olan niceliklendirme ve nesneleştirme doğalcılığın metodolojik tavrını da belirler. Bu tavra göre bir analiz öğesi niceliklendirilmesi ve nesneleştirilmesi zor özelliklere sahipse bilimsel olarak kusurlu ve kriterlere uyum derecesi ne kadar yüksekse bilimsel olarak o kadar iyi bir örnek teşkil eder.[385] Bu anlamıyla gerçek bilgi doğa bilimsel yöntemlerle elde edilen nesnel bilgi olduğu için üçüncü şahıs yöntemlerinin dünyaya epistemik erişimin tek yolu olduğu kabul edildiğinden, birinci şahıs yöntemlerine başvurmaktan kaçınılmalıdır.[386] Doğalcılığın metodolojik taahhüdü tüm gerekçelendirme ve deneylerin ampirik olduğu bir tür mantıksalcılık veya bir tür a posteriorizm olarak kabul edilir. Temelcilik, tutarlılık, içselcilik, dışsalcılık gibi metaepistemik düşünceler ise bu taahhüdün dışında yer alır.[387] Dolayısıyla tüm disiplinler bilimsel yöntemi kabul etmelidir ve bu kriterlere uygun bir şekilde indirgenmelidir. Aksi takdirde söz konusu disiplinler bilgi üretme yöntemlerinin geçerli olmaması dolayısıyla bilimsel kabul edilmeyecektir.

Bu bakış açısında felsefe artık bilimin üzerinde konumlanan normatif ve temellendirici bir disiplin olarak değil bilimin kavramsal çerçevesi içinde işleyen, bilimsel etkinliğin bir uzantısı veya türevi olarak yeniden tanımlanır. Felsefenin işlevi bilimin epistemik önkoşullarını sorgulamak veya bilimin doğrulayıcı zeminini kurmak değil, bilimin fiili işleyişini açıklığa kavuşturmaktır. Böylece bilgi üretimi doğa biliminin yöntemsel standartlarına tabi kılınır. Bu yönüyle metodolojik doğalcılık felsefi düşüncenin özerkliğini askıya alan bir indirgeme biçimi işlevi görür. Felsefi söylemin kendisi bilimsel açıklama modelleriyle uyumlu olduğu ölçüde geçerli kabul edilir. Bu durum bir anlamıyla ilk felsefe anlayışından vazgeçmektir. Mario De Caro ve David Macarthur'a göre ilk felsefe anlayışından vazgeçmek iki ilgili fikir içerir. İlk olarak felsefenin artık doğa bilimlerinin iddialarını yargılayan ana disiplin olduğunu iddia edemeyeceğidir. İkinci olarak felsefenin sonuçlarının bilimler açısından temel bir rol oynadığının reddidir.[388] Böylece bilimin başarısını felsefenin normu haline getiren metodolojik doğalcılık bilgiye dair tüm soruları doğa içi nedensel süreçlerin açıklanmasına yönlendirir. Buna göre bilgi Transandantal bir öznenin değil doğa içindeki

[385] Zhok, "Phenomenology", s.7.
[386] Zahavi, *Legacy*, s.138.
[387] Aikin, "Pragmatism, Naturalism, and Phenomenology", s.318.
[388] Mario De Caro ve David Macarthur, "Introduction: The Nature of Naturalism", s.6

bir organizmanın çevresiyle kurduğu nedensel ve işlevsel ilişkilerin ürünüdür. Rasyonel bilgi ancak doğa biliminin yöntemleriyle elde edilebilir olduğu için bilginin kapsamı doğanın kapsamı ile özdeşleşir. Buna göre açıklanabilir olan yalnızca doğa kapsamında olanlardır. Bu tutum bilgi ile açıklama arasında bir özdeşlik ilişkisi kurar. Bilmek artık anlamlandırmak değil, doğa yasaları uyarınca nedensel mekanizmaları açığa çıkarmaktır. Anlam açıklamanın işlevsel bir alt türüne indirgenir. Dolayısıyla anlama faaliyetine dayalı felsefi düşünce de bilimin epistemik önkoşullarını eleştirel biçimde soruşturan bir disiplin olmaktan çıkar. Felsefe bilim kavramsal çerçevesine dönüştürülebildiği sürece bilimin yöntemsel mantığına katılan ve onu içerden açıklayan bir söyleme dönüşebilir.

Tıpkı ontolojik doğalcılık gibi metodolojik doğalcılık da kendi içerisinde farklı eğilimler barındırır. Her bir eğilim indirgeme ve yöntemsel seçkinlik bakımından ayırt edilebilir. Buna göre Maxwell J. D. Ramstead metodolojik doğalcılığı da güçlü ve zayıf varyantlar olarak sınıflandırmaktadır.[389] Keith Ansell Pearson and John Protevi de bu genel çerçevede zayıf metodolojik doğalcılık türlerinin felsefe ve doğa bilimlerinin hedefleri ve yöntemleri arasında bir uyumluluk olduğunu savunurken güçlü metodolojik doğalcılık türlerinin felsefe ve doğa bilimi arasında bir süreklilik olduğunu böylece felsefenin gerçek bir bağımsızlığının olmadığını savunduğunu ifade eder.[390] Hem güçlü hem zayıf doğalcılık yaklaşımları doğallaştırma niyeti bakımından ortaklık taşımaktadır. Kelly James Clark'a göre bu niyet ampirik araştırmaya vurgu yapmak ve a priori teorileştirmeyi reddetme gibi ortak özellikleri paylaşır.[391] En nihayetinde Paul K. Moser and David Yandell de metodolojik doğalcılığın genel kategorisine giren bu görüşlerin bilgi edinmenin her meşru yönteminin deneysel bilimlerin yöntemlerinden oluştuğunu ve bunlara dayandığını savunur.[392] Böylece metodolojik yöntem bilginin bilimsel yöntemlere indirgenmesi aracılığıyla bilimi doğallaştırmanın aracı haline getirir.

Doğalcılığın ontolojik statüsü bilginin nesnesini belirlerken metodolojik statüsü bilginin elde edilme sürecini belirlemektedir. Bu iki temel, doğalcılığın bilimsel mahiyetini tüm entelektüel sürece yayılmasını talep etmekle doğruluğun tek ve biricik zemini olarak kurumsallaşmaktadır. Bu anlamıyla fenomenolojiye dönük doğallaştırma

[389] Maxwell J. D. Ramstead, "Naturalizing what Varieties of Naturalism and Transcendental Phenomenology", *Phenomenology and Cognitive Science*, 14 (2015), s.930.
[390] Keith Ansell Pearson and John Protevi, "Naturalism in the Continental Tradition", s.34.
[391] Clark, "Naturalism and its Discontents", s.3.
[392] Paul K. Moser and David Yandell, "Farewell to philosophical naturalism", s. 8-9.

çabaları bu iki yönelime dayanarak hareket eder. Ontolojik olarak fenomenolojinin sunduğu ontolojik tasviri fizikci bir ontolojiyle ikame etmeye çalışır ve metodolojik olarak fenomenolojik yöntemi bilişsel bilim, nörobilim ve psikoloji gibi disiplinlerin ampirik modelleriyle uyumlu hale getirmeyi amaçlar. Bu ikili ayrım fenomenolojiyi doğallaştırma girişimlerinin sınırlarını, imkan koşullarını ve nedenlerini anlamamızı sağlayan analitik bir çerçeve sunar. Çünkü doğalcılığın söz konusu eğilimi fenomenolojinin kesin bir bilim olma talebinin yani deneysel bilimler karşısındaki özerkliğini dönüştürmeyi hedefler. Bu dönüşüm hedefi yalnızca deneysel bilimlerin epistemolojik tavrını tek bilimsel tavır olarak kabul eder. Bir anlamıyla bilimi doğal olana indirgeyerek sınırlar. Ancak fenomenoloji için bilim doğal olamayan ideal bir yapıdır. Kesinliğin imkanı olarak teorik bilim anlayışı özlere dayandığı için varsayımsal olamaz. Deneysel bilimler ise nesnesi ve yöntemi doğal olduğundan varsayımsal bir karaktere sahiptir. O halde özler ve normatif yapıların doğalcı bir perspektife indirgenmesi çabası fenomenolojinin ilk felsefe veya kesin bilim olma niyeti ile ters düşmektedir. Fenomenoloji açısından bu durum bilimin özerkliğinin kaybedilmesi anlamına gelir. Çünkü fenomenolojik yöntem öncelikle söz konusu doğal tavır karşısında indirgeme ile yola çıkar ve tüm özsel görü deneyimin doğal kategorilerden bağımsız hareket eder. Bu çerçevede fenomenoloji doğanın nedensel açıklanmasından ziyade kökensel anlam ufkunu talep eder. Bu doğal olan karşısında temellendirici olmakla birlikte doğal olanın bilimsellik statüsünün de imkanını oluşturur. Dolayısıyla fenomenoloji için doğal indirgeme bir tür temelsizliğe neden olacaktır.

Neticede ontolojik doğalcılık varlığın sınırlarını belirleyerek felsefeye ontolojik bir baskı uygular. Metodolojik doğalcılık ise bilgi üretimini doğa bilimlerinin yöntemlerine indirgemeye çalışarak felsefi pratiği dönüştürür. Aikin'e göre doğalcılığın bu iki kurucu parçası göz önüne alındığında bir bağlılık söz konusudur. Bu bağlılık var olan her şeyin ve tüm özelliklerinin doğa bilimi yöntemleriyle incelenmesi gerektiği önermesine bir bağlılıktır.[393] Başka bir anlamıyla bu iki eğilim birleştiğinde modern düşüncede yalnızca doğa anlayışı değil zihin, bilinç, dil, etik ve estetik gibi merkezi felsefi alanlar köklü bir yeniden tanımlanmaya tabi tutulur. Nitekim ontolojik ve metodolojik bir konum olarak doğalcılık felsefenin bu alanlarında çağdaş analitik

[393] Aikin, "Pragmatism, Naturalism, and Phenomenology", s.318.

yaklaşımların temel dayanaklarından biri haline gelmiş durumdadır.[394] Bu durum fenomenolojiyi doğallaştırma girişimlerinin görünüşte fenomenolojinin kavramsal cephanesini genişletiyor gibi görünse de aslında onun dayandığı kökensel anlam kurucu zeminini de tartışmalı hale getirir.

Doğalcılık yukarıda açıklanan iki üst teması çerçevesinde entelektüel faaliyetin yalnızca doğalcı tavra uygunluğu doğrultusunda anlamlı olabileceğini savunur. Bu çerçevede doğalcılık için anlam ve doğruluk iddiasındaki disiplinlerin doğallaşmaktan başka yolu yoktur. Nitekim doğalcı yaklaşımlar her alanda ve her konuda bu doğallaştırıcı tavrı sergilemek yoluna giderler. Bu çerçevede bir çalışma alanını doğallaştırmak belirli bir olguyu açıklamak için yalnızca doğa bilimlerinin ontolojileriyle ilgili kavramları harekete geçirmek ve daha önce onu açıklamak için kullanılan doğa bilimlerinin sözlüğünde yer almayan kavramları terk etmek anlamına gelir. Dolayısıyla ilgili alanın ilgili nesneleri doğal olmak ya da doğal olana indirgenmek durumunda kalır. Doğa biliminin başarısını evrensel bir açıklama ve meşruiyet standardı olarak kabul eden doğalcılık varlığı doğanın sınırlarına, bilgiyi ise bilimsel yöntemin ölçütlerine indirger. Böylece felsefenin özsel özerkliğini zayıflatarak anlam, bilinç ve deneyim gibi fenomenlerin kendi içsel normatif ve özsel yapısını görünmez hale getirir. Fenomenolojik perspektiften bakıldığında bu indirgemeci eğilim bilimin kendisini mümkün kılan transandantal koşulları doğa içi süreçlere dahil ederek hem kavramsal bir kategori hatasına hem de metodolojik bir kısır döngüye düşmektedir. Çünkü fenomenolojik analiz doğayı açıklayan bilimsel modelin doğrudan kendisiyle değil o modelin temellendiği özleri ve imkan koşullarıyla ilgilenir. Tam da bu nedenle fenomenolojiyi doğallaştırma girişimlerinin felsefi statüsünü anlamak için bu girişimleri doğalcılığın kendi temel argümanları çerçevesinde yeniden değerlendirmek gerekmektedir. Doğalcılığın temel argümanları fenomenolojiyi doğallaştırma projelerinin üzerinde yükseldiği teorik zemini oluşturur.

[394] Rafael Winkler, Catherine Botha ve Abraham Olivier, "Phenomenology and Naturalism", International Journal of Philosophical Studies, 24/3 (2016), s.285.

2.2.1. Doğalcılığın Argümanları

Doğalcılık farklı yönelimlerle bugün felsefe tarihinde tartışmalara dahil olmakla birlikte bazı temel argümanlara dayanmaktadır. Çalışmanın niyeti fenomenolojiyi doğallaştırma çabalarının doğalcılığın bu temel argümanlara dayandığını göstermek ve doğallaştırma çabalarına bu perspektiften bakmaktır. Yukarıda ifade edildiği gibi söz konusu perspektifler fenomenolojiden hareketle bir projeksiyona sahipken çalışmamız bu projeksiyonu tersine çevirerek tartışmalara yeni bir açı kazandırmayı hedeflemektedir. Çünkü doğalcılık tek bir yaklaşım biçimi olmayıp çeşitli varsayımları içerisinde barındıran çoğulcu bir felsefi disiplin mahiyetindedir. O halde doğalcı yaklaşımların fenomenoloji ile kurduğu ilişkide bu argümanların varsayıldığı ileri sürülebilir ve bunun gösterilmeye çalışılması haklı sebeplere dayandırılabilir. Nitekim yukarıda çerçevesi çizilen felsefi doğalcılığın ve doğalcılığın ontolojik ve metodolojik taahhütlerinin önermeleri bu argümanları açığa çıkarmaya yardımcı olmaktadır. Bu doğrultuda öncelikle ontolojik doğalcılığın argümanları süreklilik başlığı etrafında toplanacaktır. Ardından metodolojik doğalcılık da doğalcı temellendirme başlığı altında argümanlaştırılacaktır.

Söz konusu argümanlaştırma ve isimlendirme felsefi doğalcılığın temel önermelerinden hareketle gerçekleştirilmiştir. Bu çerçeve doğalcılığın kendi iç tartışmaların mantığını analiz etmek suretiyle yeniden inşa eden bir kavramsallaştırma sağlamaktadır. Bu kavramsallaştırma mevcut literatürdeki genel eğilimleri işaret etmektedir. Başka bir deyişle halihazırda mevcut olan fakat henüz sistematik bir yapıya kavuşturulmamış durumun açığa çıkarılması olarak görülebilir. Böylelikle söz konusu iki argüman ile doğalcılığın eğilimlerini yalnızca betimlemekle kalmaz aynı zamanda fenomenolojiyi doğallaştırma tartışmalarının teorik dayanaklarını görünür kılmaya yardımcı olacaktır. Nihayetinde çalışmanın söz konusu tavrı fenomenolojiyi doğallaştırma yaklaşımlarının fenomenolojinin doğalcılık eleştirisi çerçevesinden kurtulamadığını gösterecek bir perspektifi kazandırmayı hedeflemektedir. Bu hedef sade anlamıyla bir apolojist tavır değil aksine doğalcılığın kendi temellerinin fenomenolojik perspektiften yeniden betimlenmesidir.

2.2.2.Süreklilik Argümanı

Ontolojik doğalcılığın en köklü biçimi var olan her şeyin doğa içindeki süreklilik ilişkileri temelinde açıklanabileceği savına dayanır. Bu yaklaşım varlığı aşkın bir ilkeye ya da transandantal bir öze değil doğanın kendi içkin düzenine yerleştirir. Süreklilik iki anlamıyla kendisini gösterir. İlk olarak katı fizikçiliğin benimsediği eğilim doğrultusunda şekillenir. Doğa burada yalnızca fiziksel evreni adlandıran betimleyici bir kavram değil varlığın temel kategorisi, kendi nedensel bütünlüğü içinde işleyen üretken bir ilke olarak anlaşılır. Buna göre doğa sadece fiziksel varlığıyla anlaşılabilir. Bir anlamıyla kendi içinde kapalı bir ontolojik mahiyeti haizdir. Fiziksel, biyolojik, zihinsel ve kültürel tüm fenomenler bu içkin bütünlüğün farklı düzeylerdeki tezahürleridir. İkinci olarak da doğa ile bilinç arasındaki ilişki biçiminin sürekliliğidir. Buna göre bilinç doğal olanın nedensel etkileşimi olarak anlaşılır. O halde bilincin kendisi ve bilişsel süreçler bu anlamıyla indirgenmelidir. Nitekim bilinç ve doğa arasında ontolojik bir kopukluk söz konusu değildir. Özetle bu argüman iki temel varsayıma dayandırılabilir. İlk olarak var olan her şeyin tek bir ontolojik alana sahip olduğu ontolojik monizmdir. İkinci olarak her varolanın ve varolanlara dair özelliklerin doğa içi nedensellik ile açıklanabileceğidir.

Bilimlerin geçerliliği bu tezlere dayandığından felsefi bilgi de geçerlilik için buna dayanmalıdır. Bu çerçevede süreklilik argümanı tek ve gerçek olanın daimi fiziksel varlık olduğu fikrini kurucu ilke olarak belirlemektedir. Doğanın süreklilik içerisindeki mutlaklığı doğruluğun ve gerçekliğin tek ilkesidir. Bu teorik düşüncenin pratik tavrı da doğa bilimleridir. O halde söz konusu argüman için bilgi yalnızca fiziksel varlığın normatif ölçüt haline geldiği ve bu ölçütün tüm tavırlara temel olduğu ileri sürülebilir. Çünkü gerçeklik doğaya içkindir.[395] O halde fiziksel doğanın açıklanması da yalnızca fiziksel yasalara dayanır. Bu bağlamda Papineau'nun da ifade ettiği gibi herhangi bir fiziksel gerçekleşmenin olasılıklarını belirleyen öncülleri tespit etmek için fiziksel alanın ötesine bakılması gerekmemektedir.[396] Çünkü fizik tamdır ve fiziksel bir şekilde kendisini gösteren her durum açıklanmak için fiziksel yasalara ihtiyaç duyar. Bu anlamıyla Papineau da süreklilik argümanını destekler şekilde zihinsel ve fiziksel süreçler arasında bütünlük kurar. Ona göre zihinle fiziksel durum arasındaki görünürdeki ayrım, bilincin

[395] Peter Hylton, *Quine*, London: Routledge, 2007, s.276.
[396] David Papineau, *Philosophical Naturalism*, Oxfor: Blackwell Publishers, 1993, s.16.

fiziksel bir durumdan fazlasıymış gibi algılanmasına yol açan, köklü fakat hatalı bir sezgisel eğilimin sonucudur. Papineau bu yanılgıyı antipatik safsata olarak adlandırır ve bilinç tartışmalarının çoğunun bu safsataya kapılarak yanlış sorular üretmesinden kaynaklandığını savunur.[397]

En genel anlamıyla süreklilik argümanı varlığın, doğanın kesintisiz sürekliliği içerisinde içkinleştiği anlamına gelir. Doğada kopukluğun olmadığı ontolojik bir monizmi ifade eder. Bu içkinlik fenomenlerin açıklanabilirliğini doğanın kendi imkanlarıyla sınırlar. Buna bağlı olarak bilinç de doğa içi bir süreç veya doğanın belli düzeylerinde ortaya çıkan doğal bir özellik olarak anlaşılır. Bu anlamıyla bilincin aşkın veya transandantal konumu dışlanarak doğal bir kapasite olarak ele alınır. Quine ve Sellars'ın analizlerinde görüldüğü üzere doğa tek, içkin ve kendinde yeterli bir ontolojik bütünlük olarak kavranır. Bu bütünlük fenomenlerin doğa dışı herhangi bir kaynağa başvurmadan açıklanabilmesini mümkün kılan ontolojik bir süreklilik fikrine dayanır. Bu argümana dair iki doğalcı isimden hareketle daha teknik bir açıklama verilebilir. Quine'ın epistemolojinin doğallaştırılması yaklaşımı öncelikle temelci bir felsefi düşüncenin geçersiz olduğu fikrinin savunusu olarak görülebilir. Tüm bilgi süreci deneyimlerden elde edilen doğal bir süreç olmak ile birlikte bunun mekanı doğrudan doğadır. Deneyimler doğanın deneyimleridir. Doğal deneyimler bilimin konusu olduğu için bilgi de ancak bilimsel bilgidir. Bilginin doğal olması ve yönteminin bilimsel olması, temelinde varolanların bilimin konusu olması varsayımı bulunmaktadır. Quine'a göre doğalcılık gerçekliğin ilk felsefede değil bilimin kendi içinde tanımlanabileceğinin kabulüdür.[398] Quinecı anlamıyla süreklilik argümanı a priori bir temelin olmadığı varolanın doğal olduğu bu nedenle bilimsel olmayan hiçbir tavrın gerçeklik hakkında söz söyleyemeyeceği bir bilimci ontolojik anlayışı içerir. Bu ontolojik tavır felsefenin ancak doğal olan ile ilgilenebileceği bu nedenle bilim ile bir süreklilik ilişkisi kurması gerektiğini savunur. Nitekim felsefi doğalcılığın tanımı bazı filozoflar için bu süreklilik kavrayışına dayanmaktadır. Doğalcılığın karakteristik bir şekilde tanımı felsefe ve deneysel bilimler arasındaki sürekliliktir.[399] O halde bu çerçevede tüm doğallaştırma

[397] Papineau, *Philosophical Naturalism,* S.119.
[398] Willar Van Orman Quine, *Theories and Things*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Pres, 1981, s.21.
[399] Papineau, *Philosophical Naturalism,* s1.

çabaları felsefi tavırların bilimsel niyetlere dönüştürülmesi talep edildiği söylenebilir. Felsefe, kavramları ve yöntemleri dahil tüm içerikleri ile bilimsel bir ontolojik ön kabule dayandırılır. Roger, Quine'ın bu görüşünü olumlu ve olumsuz olmak üzere iki teze dayandırmaktadır. Bu tezler bilimin, bilim dışında gerekçelendirilebileceği ilk felsefenin olmadığı ve neyin var olduğunu bilmenin bilimin görevi olduğudur.[400] Bu çerçevede Quine'ın doğalcılığı fizikçilik ve deneycilik üzerine temellenmektedir.[401]

Quine'ın doğalcılık anlayışı ilk felsefenin bir tür metafizik ve geçersiz olduğunu iddia etse de temel kabulleri de bir tür metafizik iddia içerir. Quine geleneksel metafiziği kabul etmediğini ifade eder. Fakat gerçeklik ve bilimin barınabileceği en iyi dil fikrini savunur. En iyi dil fikri tüm gerçeklik özelliklerini ifade edilebildiği bir dil olduğu fikridir. Nitekim Quine'a göre doğalcı bir filozof için anlam, dilin anlamlarıdır.[402] Dil her ne kadar değişiklikler ve farklılıklar içerse de anlam ve doğruluğa dair en iyi sonuç en iyi dil ile bilinebilir. Bilim bu dünyaya dair bilgimizi ifade eder. Bilgi ise dilde ifade edilen bir anlamlı bir zihinsel fakat fiziksel üründür. O halde dil en rafine ve en analitik hali ile gerçekliği en iyi şekilde sunabilir. Ve Quine için böyle bir dil mümkündür. Bu dil fikri Quine'ın doğallaştırılmış metafiziğine işaret eder.[403] Nitekim tüm olgusallığıyla birlik bir tür formelleştirme mahiyetine sahip gibi durmaktadır. O halde ontolojik görüşünün fizikçilik bilimcilik gibi temel kabulleri neticede metafizik bir varsayıma dayandığı söylenebilir. Buradan hareketle süreklilik argümanı bilinç ve doğa arasındaki ontolojik bütünlüğün bir takım metafizik varsayımları da içinde barındırdığı görülmektedir.

Bununla birlikte Sellars ontolojik doğalcılığın kapsamını yalnızca fiziksel varlıklara indirgemeyen, fakat buna rağmen doğa dışı ontolojik alanların kabulünü kesin biçimde reddeden bir anlayış geliştirir. Sellars'a göre nitelikler, özellikler ve soyut terimler, gündelik dilde ve kavramsal pratiklerimizde vazgeçilmez işlevlere sahip oldukları için vardır. Ancak onların varlığını kabul etmek, bağımsız bir soyut varlık alanına ontolojik taahhütte bulunmak anlamına gelmez. Nitelikler gibi soyut nesnelerin var olduğunu savunur ancak var olmasına rağmen gerçek niteliklerin olmadığını ifade

[400] Roger F. Gibson, "Quine's Behaviorism cum Empiricism", *Cambridge Companion To Quine,* Ed. Roger Gibson, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s.181.
[401] Gibson, "Quine's Behaviorism cum Empiricism", s.182.
[402] Willard Van Orman Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, 1969, s.26.
[403] Hylton, *Quine*, s.369.

eder.[404] Ona göre nitelikler doğanın dışında yer alan platoncu türden idealar değil dilin dünyayı anlamlandırma süreçlerinde üstlendiği sınıflandırıcı rollerin ürünleridir.[405] *Scientific image* ve *manifest image* kavramlarıyla bu iki sınıf arasında ilişkiyi kurar. Bu iki görünüşte çelişen dünyanın, tek bir tutarlı dünya kavramı içinde stereoskopik olarak nasıl bütünleştirileceğine dair bir anlayış sunar. Böylece süreklilik argümanı bağlamında ontolojik monizmini sürdürür. Bir diğer yandan tıpkı Quine gibi ontolojik bütünlüğü dil ile temellendirmektedir. Sellars nitelikler gibi soyut varlıkların var olduğu söylenebilecek kadar işlevsel olduklarını ancak onların bağımsız, doğa dışı veya aşkın ontik birlikler olmadığını göstererek ontolojinin doğa içi bilişsel ve dilsel pratiklere gömülü olduğunu savunur. Buna göre eğer soyut varlıklar bile doğa-dışı bir gerçeklik alanı olarak değil, doğa içi bilişsel ve dilsel düzenlenişlerin ürünleri olarak anlaşılabiliyorsa, o halde doğayı aşan herhangi bir ontolojik mertebenin kabul edilmesinin gerekçesi ortadan kalkar. Bu perspektiften bakıldığında Sellars gerçekliğin yalnızca fiziksel katmanlardan oluştuğunu iddia eden indirgemeci doğalcılığı aşmakla birlikte, yine de tüm ontolojik açıklamayı doğa içi süreçlere bağlayan süreklilik ilkesini muhafaza eder.

Tüm bu içerikleriyle süreklilik argümanı ontolojik doğalcılığın temel önermelerini kapsayan bir kavramsallaşma olarak görülebilir. Bu argüman bağlamında doğalcılık doğayı kendi kendine yeterli ve kesintisiz bir ontolojik bütünlük olarak kabul etmekle birlikte fenomenleri bu bütünlüğün türevsel görünümleri haline indirgemektedir. Böylece gerçekliğin yalnızca doğal süreçlere bağlı olduğu kurgusal bir metafiziğe dayanır. Bu kurgu birinci şahıs perspektifin haklılığına pay biçen doğalcılar için bile neticede üçüncü şahıs perspektifin temellendirici rolüne ihtiyaç duymasına neden olur. Dolayısıyla bilinci kurucu edimleri ve doğanın nitelikleri arasında bir özdeşliğin kurulmasını zorunlu kılar.

Fenomenolojiyi doğallaştırma yaklaşımlarının analitik bir incelemesi süreklilik adı ile kavramsallaştırılan argümanı içinde barındırdığı görülebilir. Nörofenomenoloji bu konuda fenomenolojiyi, fenomenolojik iç görülerin deneysel bilimlerin verileri ile zenginleştirilmesini hedefleyen bir yaklaşımdır. Bu öneri ilk olarak Varela tarafından ortaya atılmış daha sonra Lutz ve Thompson tarafından geliştirilmiştir. Zahavi bu önerinin temel fikrinin deneklerin kendi deneyimleri ile daha yakın ilişki kurmaları için eğitmek

[404] Wilfrid Sellars, *Naturalism and Ontology*, California: Ridgeview Publishing Company, 1996, s.41.
[405] Sellars, Naturalism and Ontology, s.41.

olduğunu ön plana çıkarır.[406] Zihin felsefesinin ve bilince dair deneysel çalışmaların klasik anlayıştan kurtularak fenomenolojinin bu konudaki içgörülerini kullanmayı önermektedir. Bu bağlamda Varela nörofenomenoloji terimini fenomenolojik disiplinlere dayalı yaşanmış deneyim analizlerinden elde edilen veriler ile sinirbilimdeki deneysel temelli açıklamaları eşit statüde ve karşılıklı kısıtlamalarla bağlantılı olarak ele alan yeni bir yaklaşım olarak tanımlamıştır.[407] Varela, Evan Thompson ve Eleanor Rosch ile birlikte yazdıkları *The Embodied Mind* kitabı yeni bir yaklaşım olarak nörofenomenolojinin uygulamalı bir disiplin haline getirmenin yöntemlerini içerir. Bu kitapta yazarlar bilişsel bilimin alanını doğrudan deneyimi de içerecek şekilde genişletebilecek deneyime disiplinli bir bakış açısına sahip olmanın gerekliliğini savunurlar.[408] Bu bağlamda bilinci anlamak için yalnızca üçüncü şahıs perspektifinden sunulan nörobilimsel verilerin yeterli olmadığı aynı zamanda birinci şahıs deneyimlerinin yapısal analizine dayanan fenomenolojik verilerin de araştırma sürecine dahil edilmesi talep edilir. Bu nedenle nörofenomenolojik yaklaşım deneysel deneklerin kendi deneyimleriyle daha yakın ve sistematik bir ilişki kurmalarını sağlayacak şekilde eğitilmesini önerir. Nörofenomenoloji, fenomenolojiyi metodolojik olarak yönlendirilmiş bir deneyim incelemesi olarak anlayan Husserl'i takip eder ve bilinç ve bilişi incelemek amacıyla hem deneysel bilimcilerin hem de deney deneklerinin fenomenolojik yöntem konusunda bir düzeyde eğitim alması gerektiğini savunur. Bu eğitim sayesinde aynı zamanda deneklerin deneyimledikleri şeyden ziyade bizzat deneyimleri üzerine odaklamak üzere alışılageldikleri tutumlarını paranteze almaları istenir.[409] Gallagher'e göre nörofenomenoloji, fenomenolojinin deneylere pozitif bir katkı sağladığını göstermeye çalışır. Ve deneklerin eğitilebileceğini fenomenolojik metotlar kullanarak deneye tabi tutulabileceğini gösterir.[410] Böylece deneyim salt öznel bir rapor olmanın ötesinde deneysel verilerin yorumlanmasını yönlendiren metodolojik bir bileşen haline gelir.

Fenomenolojiyi doğallaştırma çabalarının bilişsel bilimler tarafından gerçekleştirilmesi genelde bilinç verilerinin üçüncü tekil şahıs perspektifinden test

[406] Zahavi, "Naturalized Phenomenology", s.9.
[407] Zahavi, *Legacy,* s.140.
[408] Francisco J. Varela, Evan Thompson ve Eleanor Rosch, *The Embodied Mind*, Cambridge, The Mit Press, 2017, s.33.
[409] Özkan, "Doğallaştırılmış Fenomenoloji", s.125.
[410] Gallagher ve Zahavi, *Mind,* s.38.

edilebilir ve ölçülebilir olmasını hedefler. Nörofenomenoloji bu hamleden farklı olarak klasik zihin felsefesi anlayışları yerine deneyimin bedenlenmiş boyutunu dikkate almayı teklif eder. Böylece bilincin doğrudan deneyimleri bilimsel yöntemlerin inceleme alanına döndürülebilir. Felsefi söz konusu klasik anlayışı bilimsel olarak bir tür hesaplamacı, felsefi olarak da benlik kavramına dayalı teorik arka plana sahiptir. Ancak nörofenomenoloji dünyaya ve dünyada bulunuşa önem verir.

> Bu kitabın ilk üç bölümünde benliği aradık, ancak onu bulamasak bile dünyanın istikrarından asla şüphe etmedik… Yine de benliğin temelsizliğini keşfettikten sonra dünyaya yöneldiğimizde, onu bulabileceğimizden artık emin değiliz… bizler, bu tür kelimenin tam anlamıyla ben merkezli görüşlerin dayanak noktası olacak bir benlik bulamayacağımızı zaten biliyoruz. Belki de kişisel benlik fikrine olduğundan daha çok, dünyanın sabit ve nihai bir temeli olduğu fikrine bağlıyız.[411]

Varela bilişsel deneyimin klasik anlamda bir egoya değil organizasyon süreçlerine dayanarak açıklanması gerektiğini savunur. Ancak bu yaklaşım fenomenolojinin bilinç ve fenomen arasındaki a priori korelasyon ilişkisini göz ardı etmektedir. Her ne kadar ego dünyadaki bir organizasyonel süreç ile açıklandığı için bir tür korelasyon ilişkisi sürdürülüyor gibi dursa da söz konusu ego dünya ile kurulan bilişsel ilişkinin eylemsel özelliğine indirgenmektedir. Fakat Husserl için ego tözsel bir benlik olmamakla birlikte deneyimin yönelimselliğini mümkün kılan fenomenolojik alanın kendisine nispetle açığa çıktığı anlamda temelidir. Başka bir deyişle, ego dünyanın nedeni değil dünyanın bilinebilirliğinin koşuludur. Egonun transandantal yapısı deneyimin akışında ontolojik bir içerik taşımadan deneyimleyen bilincin yapısal merkezini oluşturur. Bu nedenle egonun süreçsel bir bilişsel örgütlenme ile özdeşleştirilmesi Husserl'in transandantal projesinin temel kategorik ayrımını muğlaklaştırır. Bu durumun nörofenomenolojinin uygulama yöntemine de temelden zarar verdiği vurgulanmalıdır. Nitekim nörofenomenoloji için deneklerin eğitilmesi önem arz etmektedir. Eğer Gallagher'in de vurguladığı gibi nörofenomenolojinin amaçları için hem bilim insanlarının hem de deneklerin eğitilmesi fenomenolojik yöntem olarak deneyim ve bilinç hakkında sahip olabileceği görüş ve

[411] Varela ve diğer., *Mind*, s.130.

teorileri paranteze almaları yani epokheyi öğrenmeleri anlamına geliyorsa[412] söz konusu benlik görüşü bu yöntemin teorik zeminini dikkatten kaçırır. Çünkü amaç birinci şahıs bakış açısının deneyimlerini doğal bilimsel araştırma ve açıklamaya uyarlamaktır.[413] Bu bağlamda nörefenomenoloji birinci şahıs perspektifi üçüncü şahıs perspektifle birleştirmeyi amaçlayan bir niyetle fenomenolojinin epokhe yöntemini bir tür laboratuvar koşullarına uyarlamak ister. Bu yalnızca ego kavramının transandantal statüsünün değiştirilmesi anlamına gelmez. Aynı zamanda fenomenolojik yöntemin işlerlik temelini de imkansızlaştırır. Zira epokhe deneyimi aşkın kabullerden arındıran, dünyayı ve benliği paranteze alarak fenomeni görünür kılan transandantal tavrın unsurudur. Eğer ego transandantal imkan koşulları ile ilgili değil de biyolojik bir organizasyon ise deneyimi askıya alacak, yönelimselliği ortaya çıkaracak ve fenomeni görünür kılacak bir bilinç merkezi artık mevcut değildir. Bu durumda nörofenomenolojik deneklerin fenomenolojik eğitimden geçmesi paradoksal biçimde zaten iptal edilmiş bir yöntemin uygulamalı versiyonuna indirgenir. Epokhenin imkanını reddeden bir paradigma epokheyi metodolojik araç olarak yeniden devreye sokar. Bu yalnızca yöntemsel bir tutarsızlığa değil fenomenolojinin içsel mantığını askıya alan daha derin bir felsefi çelişkiye işaret eder. Nitekim denekleri deneyim hakkında sahip oldukları ön kabulleri, teorileri ve psikolojik içerikleri paranteze almayı isterken bu yöntemin felsefi bir hamle olarak transandantal nitelik taşıdığı unutulur. Dahası bilinçli bir şekilde fenomenolojinin doğalcı tavrı dışarıda bırakan felsefi hamlesi tüm radikal niteliklerden arındırılmış doğalcı bir metodolojiye dönüştürülmektedir. Bu anlamıyla fenomenolojik yöntem kökensel anlamından bağımsız bir uygulama pratiğine dönüştürülemez.

Nörofenomenoloji birinci şahıs perspektifi yani doğrudan deneyimi anlamak isterken onu deneyimin köken koşulu olarak değil deney sürecini iyileştiren metodolojik bir veriye dönüştürür. Bu dönüşüm kesin bir bilim olarak fenomenoloji fikrinin kurucu rolünü ortadan kaldırır ve onu deneysel bilimlere indirger. Böyle bir perspektifte fenomenoloji deneysel bilimlerin anlam temelini kuran bir kesin bilim olmaktan çıkar ve bilimsel verilerin işlevsel bir tamamlayıcısı haline indirgenir. Fakat nörofenomenoloji

[412] Shaun Gallagher, "Phenomenology and Non-redutionist Cognitive Science", Handbook *of Phenomenology and Cognitive Science*, Ed. Daniel Schmicking ve Shaun Gallagher, Dordrecht: Springer, 2010, s.24.
[413] Zahavi, *Legacy,* s.143.

için varılacak hedef de budur. Varela bu hedefi karşılıklı kısıtlama olarak formüle eder. Bu karşılıklı kısıtlama aynı zamanda bilimsel açıklamalar ve zihinsel deneyim arasında karşılıklı bir aydınlatma anlamına gelir.

> Bilimsel açıklamaların zihinsel deneyimi nasıl aydınlattığını görmek oldukça kolaydır, ancak deneyimden bilime doğru olan karşılıklı yön, genellikle göz ardı edilir. Fenomenolojik açıklamalar ne sağlar? En azından daha büyük resmin iki ana yönünü. Birincisi, bunlar olmadan deneyimin ilk elden niteliği ortadan kalkar veya gizemli bir bilmeceye dönüşür. İkincisi, yapısal açıklamalar ampirik gözlemlere kısıtlamalar getirir.[414]

Ona göre karşılıklı kısıtlamalar ile fenomenolojik analizlerin bilincin bilimsel araştırmasına rehberlik edip onu şekillendirebileceğini ve bilimsel bulguların da fenomenolojik araştırmalara aynı etkide bulunabilecektir.[415] Thompson da bu karşılıklı kısıtlama fikrini birbirini sınırlayan ve aydınlatan projeler olarak düşünür ve bunun gerekliliğini ifade eder.[416] Her ne kadar karşılıklı kısıtlama söz konusu olsa da Gallagher'e göre nörofenomenoloji deneyimlerimizle ilgili görüşleri, inançları ve teorileri parantez içine alıp dikkatimizi o deneyime yansıtarak ayrıntılı bir tanım geliştirmek ve aynı türden diğer deneyimlerle karşılaştırılabilecek bir rapor üretmek olan standart fenomenolojik yöntemi izler.[417] Öznel veriler deneyimin yapısal bileşeni olarak kabul edilir ve bu bileşenler doğru bir şekilde eğitilmiş denekler tarafından fenomenolojik olarak belirlenebilir.

Neticede nörofenomenoloji fenomenolojinin metodolojik tavrını kökensel bir konuma getirir. Başka bir deyişle fenomenolojik yöntem ve niyeti birbirinden bağımsız ele alır. Dahası bu ayrımın hem deneysel bilimlere hem de fenomenolojiye aydınlatıcı bir projeksiyon sunarak güncelleme imkanı verdiğini düşünür. Nitekim Varela özelinde nörofenomenoloji bilinçli deneyimin öznel verisini bilimsel olarak raporlanabilirliğini sağlamak suretiyle bilinci bütün olarak kuşatabileceğini düşünür. Böylelikle hem bilişsel bilimlerde iç ve dış ayrımının hakim olduğu temsilcilik olarak adlandırılan eski yöntemin

---

[414] Francisco J Varela, "Neurophenomenology A Methodological Remedy for the Hard Problem", *Journal of Consciousness Studies*, 3/4, (1996), s.343.
[415] Gallagher, "Naturalizing Phenomenology", s.78.
[416] Zahavi, *Legacy,* s.164.
[417] Gallagher, "Naturalizing Phenomenology", s.79.

bugün yerini bedenlenmiş bilinç, enaktif bilinç gibi alternatif yaklaşımlara bırakmasını[418] hem de fenomenolojik geleneğin sürdürülebilir bir geleneğini inşa etmesini sağlar.[419] Glenn Braddock'a göre nörofenomenolojinin fenomenolojik yönteme dair indirgeyici tavrının yanında Varela'nın fenomenolojik yönteme dair fikirleri yöntemin sahip olduğundan çok daha dar bir kapsamdadır. O fenomenolojiyi neredeyse tamamen kişinin kendi deneyimini düşünme biçimi olarak ele almaktadır.[420] Ancak fenomenolojik yöntem yalnızca birinci şahıs perspektifin farkındalığına indirgenemez. Aksi takdirde öznel deneyimlere dair betimlemeler doğalcı ifadelere dönüşür. Dahası fenomenolojik yöntemin katkısı belirsizleştiğinde nörobilim ile fenomenoloji arasındaki mümkün bir iş birliğinden daha çok, varlığı ve anlamı belirsizleşen bir fenomenoloji ile karşı karşıya kalırız.[421] Nitekim fenomenolojik yöntemin teorik zemini transandantal tavırdır. Bu çerçeveden anlamlandırılan epokhe, yönelimsellik gibi nörofenomenolojinin kullandığı fenomenolojik yöntemler yalnızca deney-denek ilişkisinin ampirik uygulaması olarak kullanılamazlar. Fakat Varela'nın karşılıklı kısıtlama fikri ile tam olarak bunu gerçekleştirmeye çalıştığını düşünüyoruz. Söz konusu kısıtlama sayesinde fenomenolojik yöntem deneysel bilimlerin bir tür test ve ölçüm aracına dönüştürülmektedir.

Birinci şahıs deneyimin nesnelleştirilmesi niyetiyle kurulan deney-denek eğitim ilişkisi yalnızca fenomenolojik yöntemin devralındığı ve uygulandığı bir ilişki olarak anlaşılmamalıdır. Nörofenomenoloji için söz konusu ilişki deneysel bilimleri olduğu kadar fenomenoloji için de aydınlatıcı bir fikir olarak görülür. Böylelikle fenomenolojik indirgeme deneyimsel dünyanın aşkın temellendirilme tarzı değil ampirik veri üretimini düzenleyen işlevsel bir araç haline gelir. Bu dönüşüm yalnızca yöntemsel değildir. Transandantal korelasyonun yapısına doğrudan müdahale eder. Nörofenomenolojinin karşılıklı kısıtlama modeli husserlci yönelimsel korelasyonu deneyim ile sinirsel süreçler arasında kurulan ampirik bir eşleştirme ilişkisine dönüştürür. Oysa fenomenolojik korelasyon açıklayıcı iki veri kümesinin birbirini tamamlaması değil nesnelliğin anlamının bilinçte nasıl belirdiğini açığa çıkaran a priori yapıdır. Süreklilik argümanı, benliği doğaya içkin kılarak benliği doğal süreçlere bağımlı hale getirir. Husserl'de bu

[418] Varela, "Hard Problem", s.345-346.
[419] Varela, "Hard Problem", s. 346.
[420] Glenn Braddock "Beyond Reflection in Naturalized Phenomenology" *Journal of Consciousness Studies*, 8/11 (2001) s.4.
[421] Özkan, "Doğallaştırılmış Fenomenoloji", s.125.

kategoriler transandantal egonun koşulları iken, nörofenomenolojik yaklaşımla birlikte deneyimden türeyen bulgular haline gelir ve böylece a priori korelasyon yapısı kesintiye uğrar. Bu kesinti, fenomenolojik egonun konumunu askıya alır ve bilinci deneyimleyen bir merkez olmaktan çıkarıp doğanın iç örgütlenişinden hareketle anlamlandırır.

Fenomenolojiyi doğallaştırma yaklaşımlarından bir diğeri ise Jean Petitot, Francisco J. Varela, Bernard Pachoud ve Jean-Michel Roy tarafından yazılan *Naturalizing Phenomenology* kitabının geliştirdiği doğallaştırma teklifidir. Nörofenomenolojik bağlamdan çok uzak sayılmayacak bir tür bilişsel bilim ve fenomenoloji ilişkisi sürdürülmeye çalışılır. Kitap, bu yaklaşımların ortak fikri mahiyetinde bir doğallaştırma tanımı ile başlar: ""Doğallaştırılmış" derken kabul edilebilir tüm özelliklerin doğa bilimleri tarafından kabul edilen özelliklerle süreklilik kazandığı açıklayıcı bir çerçeveye entegre edilmesini kastediyoruz."[422] Bu yaklaşımı tanımlamak adına tezin ilerleyen bölümlerinde Gallagher'den mülhem olarak Roy ve arkadaşları şeklinde bahsedilecektir.

Roy ve arkadaşları doğallaştırma teriminin açıklaması ile bunu gerçekleştirmenin önemini vurgulamak isterler. Onlara göre doğallaştırmanın temel motivasyonu tüm antidoğalcılığın bugün doğalcı bir perspektif lehine terkedilebileceği fikridir.[423] Bu doğallaştırma çabası temelde birinci şahıs perspektife sahip olması ve deneyim, zaman bilinci gibi konuları yakından incelemesi bakımında fenomenolojiyi muhatap alır.[424] Doğallaştırmanın temel motivasyonunun ve bu niyeti için muhatabı olan fenomenolojinin asıl zorluk olarak nitelendirilen açıklayıcı boşluğu kapatmak için doğru bir yol olduğu ifade edilir.[425] Bu bir yandan bize yeterli bir zihin teorisi yani öznel boyutu göz ardı etmeyen bir teori sağlayacak diğer yandan da amaç tam olarak bilincin doğal bir açıklamasını vermek olduğu için mistisizm kalıntılarını da önleyecektir.[426] Bu bağlamda fenomenolojinin doğallaştırılmasının zihin felsefesinin açıklayıcı boşluk olarak problemleştirilen bilinçli deneyim ve fiziksel süreçler arasındaki ilişkiyi anlamamıza yardımcı olacağını düşünürler. Roy ve arkadaşları bunu teorik bir fikir olmaktan öteye

---

[422] Jean-Michel Roy, Jean Petitot, Bernard Pachoud ve Francisco J. Varela "Beyond The Gap: An Introduction to Naturalizing Phenomenology", *Naturalizing Phenomenology* Ed. Jean Petitot, Francisco J. Varela, Bernard Pachoud ve Jean-Michel Roy, California: Stanford University Press, 2022, s.1-2.
[423] Roy ve diğer., "Beyond The Gap", s.2.
[424] Dan Zahavi, "Phenomenology and the Project of Naturalization" *Phenomenology and the Cognitive Sciences,* 3, 2004, s.332.
[425] Roy ve diğer., "Beyond The Gap", s.18.
[426] Zahavi, *Legacy,* s.142.

pratik bir uygulamaya dökmek için bir yöntem önerirler. Bu yöntem Husserl'in *Krisis*'te galileo bilimi olarak kavramsallaştırdığı ve krizin nedenlerinden biri olan idealleştirmenin ve nesnelleştirmenin aracı olan matematiktir. Husserl'e göre matematik sayesinde yeni anlamıyla rasyonel ve her şeyi kapsayan bir bilimin daha doğrusu genel olanın sonsuz bütünlüğünün özünde rasyonel ve her şeyi kapsayan bir birlik olduğu ve buna tekabül eden evrensel bir bilim tarafından geride hiçbir şey bırakılmadan hakim olunabileceği fikrinin büyük ideali doğar.[427] Bu yeni matematik doğanın idealize edilmesinin aracı olarak kullanılır. Husserl bu anlamıyla matematikselleştirme sürecinin bilincin deneyimlerini doğallaştıran bir araç olarak görmüştür. Roy ve arkadaşları Husserl'in bu fikrini benimsemekte fakat bunu fenomenolojik bir hamle yerine doğallaştırma hamlesi olarak kullanmaktadır. Onlara göre Husserl'in fenomenoloji ve galileo bilimi arasında kurduğu kesin karşıtlık fenomenolojiyi doğallaştırma çabası için kritik bir önem arz eder. Bu anlamıyla her türlü fenomenolojik betimlemenin doğa bilimlerinin genel çerçevesine entegre edilmesi anlamında doğallaştırılabilmesinin ancak matematikselleştirilebilir olmalarını bağlı olduğu ileri sürülür.[428] Böylece Husserl'in fenomenoloji ve doğa bilimlerinin nesneleştirici tavrının yöntemi olan matematikselleştirme ile kurduğu ayrım Roy ve arkadaşları için açık bir ortaklık niyetine dönüşür.

Gallagher'in CREA olarak adlandırdığı bu öneri yeterince karmaşık bir matematik, özellikle dinamik sistemlerin matematiğinin, fenomenolojik ve doğal alanlardan gelen verilerin çevrilmesini kolaylaştırabileceğini öne sürer.[429] Fenomenolojinin doğallaştırılması projesinde doğal bilimlerden farklı bir kesin bilim olarak fenomenolojinin tüm doğalcılık karşıtlığına rağmen doğallaştırılması talebinin bir paradoksa yol açtığı ifade edilmektedir. Bununla birlikte kesin bilim olmak için fenomenolojinin yaşam dünyası ontolojisi keşfinin matematikselleştirilmiş dünyanın askıya alınmasından hareketle elde edilmesine rağmen deneyimin matematikselleştirilmesine yönelik niyet bu paradoksu daha da güçlendirmektedir. Fakat bu paradoksa rağmen onlara göre fenomenoloji ve bilişsel bilimler özelinde deneysel bilimler arasında bir tür ilişki kurmanın imkanı fenomenolojiyi doğa karşıtı köklerinden

[427] Husserl, *Crisis,* s.22.
[428] Roy ve diğer., "Beyond The Gap", s.42.
[429] Gallagher, "Naturalizing Phenomenology", s.78.

koparmak yani onu doğallaştırmak gerektiği savunulmaktadır.[430] Bu bağlamda fenomenolojiyi doğallaştırma hamlesi epistemolojik ve ontolojik olarak iki çerçevede gerçekleştirilir. Epistemolojik olarak zihinsel olguları açıklarken deneysel bilimlerin yöntemleri olan nedensellik, ölçülebilirlik, matematikselleştirme gibi yöntemlerin kullanılıp kullanılamayacağı sorusu sorulur. Fakat Roy ve arkadaşları bunu ontolojik sorunun yanında bir tercih meselesi gibi yaklaşmaktadırlar. Nitekim fenomenolojik verilerin matematikselleştirilmesi talebi yalnızca fenomenolojinin tercih ettiği bir yöntemin tercih edilmeden fenomenolojik tavrın sürdürülebileceğini düşünmektedirler. Tezimiz bağlamında ifade edilen fenomenolojiyi doğallaştırma çabalarının yaklaşımlarından biri olan fenomenolojiyi metodolojik dönüşüme uğratma tavrı burada net bir şekilde kendisini gösterir. Fenomenoloji tüm kökensel anlam ve yöntemleri ile bütünlüklü bir tavır iken doğalcılık fenomenolojik görü ve fenomenolojik yöntemler gibi yapay bir ayrımdan hareket eder. Bu metodolojik boyut güçlü bir felsefi tavrın yapısal unsuru iken basit bir araca dönüştürülür. Bir bakıma doğalcılığın bu tavrı fenomenolojinin söz konusu transandantal hamlesinin göz ardı edilerek bir tür deneysel bilimlermiş gibi yaklaşmalarına dayanmaktadır. Nitekim deneysel bilimler yöntemsel farklılıklar gösterse de belirli bir pratiği sürdürebilmektedir. Bu nedenle fenomenolojiye metodolojik çerçeveden yaklaşım doğallaştırmanın doğrudan kendisinin bir sonucu olarak karşımıza çıkar.

Roy ve arkadaşları için asıl sorun ise ontolojiktir. Bu çerçeveden bilinç, deneyim ve yönelimsellik gibi zihinsel anlamların doğal özelliklere dönüştürmenin mümkün olup olmadığı sorusu sorulur. Bu sorun onlara göre doğallaştırmanın özünü oluşturur. Bu öz, bir varlığın aralarında belirgin bir heterojenlik olmasına rağmen hem maddenin karakteristik özelliklerine hem de zihnin karakteristik özelliklerine sahip olabileceği gerçeğini anlaşılır kılmaktır. Ve doğallaştırma sorunu ancak bu heterojenliği ortadan kaldırarak ve böylece zihinsel özelliklerin karakterizasyonunu bir şekilde dönüştürerek aşılabilir.[431] Yukarıda ifade edilen açıklayıcı boşluğun kapatılması için fenomenolojinin doğallaştırılması sorunu asıl olarak ontolojik bir soruya dönüştürülür. Açıklayıcı boşluk varlıklar arası bir tür heterojenlik sergilerken doğallaştırma ontolojik hamle ile söz konusu varlıklar arasında bir tür uyum ve tekdüzelik oluşturmayı hedeflemektedir. Bu

[430] Roy ve diğer., "Beyond The Gap", s.43.
[431] Roy ve diğer., "Beyond The Gap", s.46.

bağlamda zihin ve doğa arasında sürekliliğin tesis edilmesi ontolojik bir indirgemeden geçmektedir. Her ne kadar Roy ve arkadaşları basit bir indirgemeciliğin savunulamayacağı fikrinde olsalar da söz konusu süreklilik ilişkisi indirgeyici tavrın bir yansıması olarak açığa çıkar. Zira yöntem olarak matematikselleştirme doğal olan nitelikler bağlamında doğal olmayanı tanıma etkinliği olarak gerçekleştirilmektedir. Husserl'in yaşam dünyası ontolojisinin göz ardı edildiği tek bir doğa anlayışına dayanmaktadır. Husserl'in yaşam dünyası mevcut dünyanın başka bir ontolojik kategorisini adlandırmıyor olsa da fenomenolojik yöntemin ontolojik hassasiyetlerine dayalı bir kökensel anlam dünyasıdır. Doğalcılığın süreklilik kurma niyetindeki bu hamleler söz konusu hassasiyetlere yönelik bir indirgeme olarak gerçekleşir. Böylelikle zihinsel özellikler, başka bir deyişle birinci şahıs perspektif deneyim verileri doğalcılığın ontolojisi içinde deneysel bilimlerin verilerine dönüştürülür. Bu yorumun yukarıda ifade edilen heterojenliğin görmezden gelindiği yanılgısına kapılmadığı vurgulanmalıdır. Roy ve arkadaşları zihinsel özelliklerin maddenin karakteristik özelliklerine de sahip olabileceğini ifade etmekle doğrudan zihinsel olanı maddi olana indirgenmediği anlaşılabilir. Burada heterojenlik vurgusu varlığın hem zihinsel hem maddi özelliklerine yönelik vurgudur. Ancak fenomenolojik tavrın burada bir süreklilik görmeyen transandantal bir tavır olduğu dikkate alındığında doğalcılığın bilinci doğal olmayan özellikleri doğallaştırdığı öne sürülebilir. Nitekim bu yaklaşım doğallaştırma sürecini aşağıdaki gibi tanımlamaktadır:

> Şimdi, bu makalenin ana fikri zihinsel olanın yeniden kategorize edilmesine ilişkin bu genel sürecin fenomenolojik verilerin kendisine de genişletilebileceğidir. Başka bir deyişle, genel hipotezi Husserl fenomenolojisi doğrultusunda yapılanlar gibi yeterli karakterizasyonlar sağlandığında fenomenolojik verilerin bilişsel bilimin temel ilkeleri temelinde yeterince yeniden yapılandırılabileceği ve ardından doğa bilimlerine entegre edilebileceğidir. Doğallaştırma, bu nedenle aşağıdaki üç aşamayı içeren bir süreç olarak görülmektedir:
> (1) Fenomenolojik veriler —— Husserlci tanımlama —>
> (2) matematikselleştirme —— algoritmalar ——>
> (3) doğalcı çerçeve[432]

[432] Roy ve diğer., "Beyond The Gap", s.48.

Açıklayıcı boşluğu kapatmanın yolu olarak zihinsel olanın yeniden tanımlanması doğallaştırmanın problemlerini çözmekle birlikte fenomenolojinin kendisine de genişletilebileceği düşünülmektedir. Bu perspektifte matematiğe önemli bir rol atfedildiği ifade edilmektedir. Çünkü fenomenolojik verilerin doğal olarak uygulanabilir yeniden yapılandırmalarını üretebilecek tek şeyin matematik olduğu düşünülmektedir.[433] Dolayısıyla Husserl'in tüm doğalcılık karşıtı tavırlarına rağmen fenomenolojinin doğallaştırılmasının yöntemi üzerine düşünülmüş ve bunun mümkün olduğu savunulmaktadır. Fenomenolojinin belirli yönlerinin doğal bilimlerle ilişkilendirilebileceği, başka bir ifadeyle, uyum sağlayabileceği üç noktaya vurgu yapılır:

> Birincisi, Husserl fenomenolojinin uygun alanının bir gün artık sadece betimleyici değil aksiyomatik olan bir eidetik araştırmanın konusu haline gelebileceğini açıkça kabul eder ve böylece saf yaşanmış deneyimlerin betimleyici teorisine bir tür matematiksel karşılık sağlar. İkincisi, doğal nesnelerin yapısına ilişkin transandantal anlayışının doğal tutum alanındaki gerçekçi ve nedensel algı teorisiyle mantıksal olarak uyumlu olduğunu kolayca kabul eder. Son olarak somutlaşmış saf yaşanmış deneyimlerin ampirik bir araştırması olarak anlaşılan psikolojinin gerekliliğini savunurken aynı zamanda psikolojik teorilerin saf yaşanmış deneyimlerin fenomenolojik tanımlarına dayandırılmasını ve bunlarla uyumlu olmasını şart koşarak doğal tutum içinde aynı içeriğe sahip ancak farklı epistemolojik değere sahip tanımlamaların elde edilebileceği fikrini kabul eder.[434]

Husserl fenomenolojinin doğa bilimleriyle belirli düzlemlerde uyumlu olduğunu kabul etmesine rağmen bu uyumun hiçbir zaman ontolojik bir indirgemeye yol açmadığını tam tersine doğal bilimlerin anlam koşullarını sağlayan transandantal zeminin yalnızca fenomenoloji tarafından güvence altına alındığını düşünür. Fakat bu iddialar neticesinde Roy ve arkadaşları tarafından fenomenoloji ve doğalcılık karşıtlığının nedenlerinin çoğunun bilimdeki ilerlemelerle geçersiz hale geldiği savunulur. Matematik modellemeler sayesinde fenomenolojik içgörüler gayet doğal veriler ile betimlenebilir. Başka bir deyişle doğallaştırma için gerekli indirgeme matematik modelleme üzerinden gerçekleştirilir. Ve bu yöntem yazarlara göre fenomenolojik girişimin gerçek doğasını anlamak ve çağdaş deneysel bilimlerle olan ilişkisini kurmak için önemli bir rol

[433] Roy ve diğer., "Beyond The Gap", s.49.
[434] Roy ve diğer., "Beyond The Gap", s.49.

oynamaktadır.[435] Kitabın editörlerinden ve bölüm yazarlarından biri olan Pettiot söz konusu modellemenin pratik açıklamasını da tanımlamaktadır. Ona göre ana epistemolojik iddia iki aşamada gerçekleştirilir. Bunlardan ilki eidetik betimlemelerin matematiksel şematizasyonu ile ilgili iken ikincisi ise ortaya çıkan algoritmaların uygulanması ile ilgilidir.[436]

Neticede fenomenolojinin doğallaştırılması bilinç deneyimlerini transandantal bir öznelliğin deneyimlerinden ziyade ampirik egonun deneyimlerine dönüştürür. Bu çerçevede ampirik ego da biyolojik ve nörofizyolojik süreçlerle inşa edilen örgütlenmiş bir somut varlığı adlandırır. Bu egonun tüm bilişsel edimleri doğa içerisinde gerçekleşen ve maddi özelliklere sahip olduğundan deneysel bilimlerin yöntemleri ile açıklanabilirdir. Bununla birlikte deneysel bilimler de maddi özelliklerin yanında zihinsel niteliklerin de erişilebilir olduğu bir anlayışa genişletilir. Böylelikle fenomenoloji ve deneysel bilimlerle karşılıklı aydınlatıcı fakat aynı zamanda kısıtlayıcı bir ilişkiye sahip olurlar. Bu ilişki doğallaştırma tavrı ile kavramsallaştırılsa da doğanın da yeniden tanımlanmasını gerektirir. Böylelikle iki alanın birbiriyle süreklilik ilişkisi ontolojik tekdüzelik üzerinden mümkün hale gelir. Fenomenolojinin doğalcı olmayan verilerinin doğal bir açıklama düzeyine indirgenmesi ise matematikselleştirme sayesinde mümkün olur. Matematik bir model olarak doğallaştırmanın yöntemi haline gelir. Bu yöntem sayesinde betimleyici tavrın aksiyomatik bir araştırma alanına dönüştürülebileceği düşünülür. Ancak aksiyomatikleştirmeden hareketle kurulmaya çalışılan doğalcılık ilişkisi öncelikli olan bilincin kurucu yapılarını görmezden gelmektedir. Husserl'in bilinç araştırmalarının transandantal tavrın terk edilerek doğal alanda gerçekleştirilebileceği fikri kurucu tavrın görülerini kendisine temel bir alan olarak kabul etmekten vazgeçmeyi ima etmez. Başka bir deyişle fenomenoloji ve deneysel bilimler ilişkisinin bir tür indirgeme perspektifinden gerçekleştirilmesi fenomenolojik perspektifin dışında kalmaktadır. Bu bağlamda matematikselleştirme ile niyetlenen doğallaştırma, yazarların talep ettiği ilişkinin kurulabilmesi için transandantal tavrın iptal edilmesini gerektirmektedir. Çünkü matematikselleştirme fenomenolojinin deneysel bilimlere entegre edilmesini değil

[435] Roy ve diğer., "Beyond The Gap", s.78-79.
[436] Jean Petitot, "Morphological Eidetics for a Phenomenology of Perception", *Naturalizing Phenomenology* Ed. Jean Petitot, Francisco J. Varela, Bernard Pachoud ve Jean-Michel Roy, California: Stanford University Press, 2022, s.330.

dönüştürülmesini sağlar. Yönelimselliğin fenomenolojik analizi bilinç ile nesne arasındaki anlam korelasyonunu açığa çıkarırken matematikselleştirme ise bu korelasyonu açıklayıcı bir modele dönüştürürken onun fenomenolojik boyutunu kaybettirir. Böylece noematik anlam açıklanacak içerik olmaktan çıkıp modellenebilir veri haline gelir. Tüm bu sonuçlar doğallaştırma çabasının bilimlerdeki problemleri çözmek için fenomenolojiye ihtiyaç duyduğunu ancak bunu doğalcılık çerçevesinde gerçekleştirmeye çalıştığı için kesin bir bilim olarak fenomenolojinin sunduğu anlam çerçevesinden uzaklaştığını gösterir. Çünkü fenomenoloji bilimsel bir ontolojinin niyetleri ile sınırlandırılarak yaşam dünyası ontolojisi ile ilişkisinin üstü örtülür. Bu nedenle Roy ve arkadaşlarının doğallaştırma yaklaşımı süreklilik argümanının temel varsayımları dolayısıyla fenomenolojinin özsel anlamına bağlı kalarak yoluna devam edemeyeceği için bir tür dönüştürmeyi tercih etmektedir.

Birinci şahıs perspektifin üçüncü şahıs verilerle açıklanabileceğini savunan ve bunun için fenomenolojinin doğallaştırılmasından hareketle bir modelleme öneren isimlerden bir diğeri heterofenomenoloji görüşü ile Daniel Dennett'tir. Dennett *Consciousness Explained* kitabında birinci şahıs perspektife istisnasız bir güven duyan saf transandantal fenomenolojiyi otofenomenoloji olarak adlandırır. Birinci şahıs perspektifin verilerini gerçekçi veya doğru kabul edilmeyen veriler olarak görmez. Ancak tıpkı Roy ve arkadaşlarının açıklayıcı boşluk problemine yönelmeleri gibi bilincimizde yaşanan kişisel deneyimleri fiziksel olaylarla nasıl ilişkilendirilebileceği sorusundan hareketle bilincin bilimsel bir açıklamasını hedeflemektedir. Ancak farklı olarak Dennett zihin felsefesinde descartesçı bir düalizm bulunduğunu ve bundan kurtulmak gerektiğini düşünür. Bu düalizmi bir meditasyon ile sorunsallaştırır:

> Bilinçli düşüncelerim ve özellikle güneşli ışık, güneşli Vivaldi kemanları, dalgalanan dalların birleşiminden duyduğum zevk — artı tüm bunları düşünmekten aldığım zevk — tüm bunlar nasıl sadece beynimde gerçekleşen fiziksel bir şey olabilirdi? Beynimdeki elektrokimyasal olayların herhangi bir kombinasyonu, yüzlerce dalın müzikle uyumlu olarak eğilmesindeki o keyifli görüntüyü nasıl oluşturabilirdi? Beynimdeki bir bilgi işleme olayı, üzerime düşen güneş ışığının hissettiğim hassas sıcaklığını nasıl oluşturabilirdi? Hatta beynimdeki bir olay, beynimdeki başka bir bilgi işleme olayının benim kabaca görselleştirdiğim zihinsel imgesini nasıl oluşturabilirdi? Bu imkansız görünüyor. Sanki bilinçli düşüncelerim ve deneyimlerim olan olaylar

> beyin olayları olamazlar, başka bir şey olmalılar, beyin olaylarının neden olduğu veya ürettiği bir şey olmalılar, şüphesiz, ama buna ek olarak, farklı bir maddeden yapılmış, farklı bir alanda bulunan bir şey olmalılar. Peki, neden olmasın? [437]

Dennett bu meditasyonlar neticesinde ortaya çıkan sezginin cazip olduğunu fakat neticesinde içinden çıkılamaz bir durum olduğunu söyler. Ona göre beyin ve zihinsel durumlar arasında bir farklılık görmek veya beyinde gerçekleşen fiziksel süreçleri aşan zihinsel durumların olabileceği fikri bir tür kartezyen düalizminin kalıntılarıdır. Tıpkı Descartes'ın başaramaması gibi düalizm zihnin fiziksel olmayan bir şey olduğu iddiasını taşırken bu zihnin beden ve beyin üzerinde nasıl etkide bulunduğunu açıklayamamaktadır. Ve tüm açıklama çabası tutarsız bir ontolojinin doğmasına neden olmaktadır. Ona göre düalizm yani beynin düşünen bir şey olamayacağı dolayısıyla düşünen bir şeyin beyin olamayacağı fikri çeşitli nedenlerle caziptir. Ancak bu cazibeye direnmeliyiz. Çünkü düalizmi benimsemek aslında bunu kabul etmeden yenilgiyi kabul etmekten başka bir şey değildir.[438] Düalizmden vazgeçmek bilimin ilerlemesinin önemli şartlardan biri olarak gösterilir. Bu bağlamda Dennett söz konusu düalizm içine düşmeyen deneysel bilimler çerçevesinde bir bilinç açıklaması yapacağını söyler. Bu açıklamasını üç temel kurala dayandırır.[439]

> (1) Mucize doku yasaktır. İnsan bilincinin her türlü gizemli özelliğini çağdaş fizik biliminin çerçevesi içinde açıklamaya çalışacağım; hiçbir noktada açıklanamayan veya bilinmeyen güçlere, maddelere veya organik kuvvetlere başvurmayacağım. Başka bir deyişle standart bilimin muhafazakar sınırları içinde neler yapılabileceğini görmek niyetindeyim ve materyalizmde bir devrim çağrısını son çare olarak saklıyorum.
> (2) Anestezi taklidi yapılmayacak. Davranışçıların anestezi taklidi yaptıkları söylenir — bizimle paylaştıklarını çok iyi bildiğimiz deneyimleri yaşamamış gibi davranırlar. Bilincin bazı tartışmalı özelliklerinin varlığını inkar etmek istersem bunun bir şekilde illüzyon olduğunu göstermek benim sorumluluğumdur.
> (3) Ampirik ayrıntılar hakkında titiz davranılmayacak. Bugün bilinen tüm bilimsel gerçekleri doğru bir şekilde aktarmaya çalışacağım.[440]

[437] Dennet, *Consciousness Explained*, s.26-27.
[438] Dennet, *Consciousness Explained*, s.41.
[439] Dennet, *Consciousness Explained*, s.40.
[440] Dennet, *Consciousness Explained*, s.40.

Bu üç yöntem ile Dennett deneysel bir bilinç biliminin nasıl olacağını göstermeye başlar. Bu bilim ona göre basit anlamıyla materyalizm içerikleriyle yetinmemelidir. Çünkü salt bir materyalizm bilinci açıklayamayacaktır. Materyalizm birinci şahıs perspektife tamamıyla dışsal durur. Bununla birlikte kartezyen düalizmin de terk edilmesi gerekir. Böylelikle Dennett bilinci fiziksel olaylardan ayrı bir varlık alanı olarak görme eğiliminin bilimsel olamayacağını cazip bir yanılsama olduğunu düşünür. Bu tartışma Dennett'in heterofenomenoloji düşüncesine geçiş gerekçelerini oluşturmaktadır.

Daniel Dennett'in bilinç analizine yön veren temel varsayımlardan biri öznenin kendi zihinsel yaşantılarına içsel gözlem yoluyla ayrıcalıklı bir erişime sahip olduğu fikrine yönelttiği eleştiridir. Dennett'e göre iç gözlem birinci şahıs perspektifi merkeze alan felsefelerin, özellikle fenomenolojinin, varsayıldığı gibi saf bir görme etkinliği değildir. Bilinç deneyimlerine dair veriler doğrudan betimlenebilen nitelikte deneyimler olmaktan ziyade farkında olmaksızın icra edilen teorik kurgulardır. Bu anlamıyla Dennett söz konusu tavır sahiplerini doğaçlama ve teorileştirme yapan saf teorisyenler olarak görür.[441] Bu düşünce birinci şahıs perspektifinden hareket eden fenomenolojinin kendisini temellendirme iddiasında bulunduğu epistemik ayrıcalığın normatif bir tarafının olmadığını savunur. Yine de iç gözlemin yanılmazlığına dair bu eleştiri zihinsel olayların doğrudan bilimsel veriler arasında yer almıyor olsa bile onları bilimsel incelemenin kapsamı dışında bırakmaz. Nasıl ki kara delikler veya genler duyusal deneyime doğrudan verilmiş olmamalarına rağmen bilimsel araştırmanın meşru nesneleriyse bilinç de uygun yöntemsel çerçeve geliştirildiği takdirde bilimsel teorinin konusu haline gelebilir. Bu nedenle bilinci anlamaya yönelik teorik girişimler, öznenin içsel tanıklığını başlangıç noktası alan birinci şahıs yöntemleri yerine doğa bilimlerinin genel geçer yöntembilimine uygun olan üçüncü şahıs bakış açısını benimsemelidir.[442] Bu anlamıyla heterofenomenoloji birinci şahıs perspektife dair veriyi fenomenolojik bir içkinliğin değil ampirik olarak incelenebilir davranışsal ve nörofizyolojik süreçlerin teorik bileşeni olarak yeniden yorumlar. Böylelikle heterofenomenoloji bilinç üzerine nesnel, tekrarlanabilir ve deneysel olarak sınanabilir bir bilgi üretmenin ontolojik zeminini hazırlar.

[441] Dennet, *Consciousness Explained*, s.68.
[442] Dennet, *Consciousness Explained*, s.71.

Dennett'in kurduğu ontolojik zemin bilince dair fenomenolojik tavrı da dönüştürür. Bilinç doğanın anlam kurucu transandantal geçerlilik alanı olmaktan çıkarak doğal koşullara dönüştürülebilen nitelikler bütünü olarak anlaşılır. Bilincin bu yeni anlamı ontolojik indirgemenin neticesinde inşa edilmiş doğal bir sürekliliğin çıkarımıdır. Öyle ki bilincin organik insan bedeni ile ilişkisi yalnız bir tür farkına dönüştürülür. Dennett için eğer bilinçli deneyimlerimiz insan beyninin karmaşık bağlantısal yapılarında icra edilen bir tür sanal makine faaliyetiyse aynı işlevselliği sağlayacak ölçüde programlanmış bir yapay sistem, örneğin silikon tabanlı bir bilgisayar beyni, ilkece bilinçli kabul edilebilir.[443] Organik ve yapay taşıyıcı arasındaki fark böylece ontolojik değil uygulama düzeyindeki bir fark halini alır. Bu sonuç Dennett'in ontolojik indirgeyici tavrı bilincin transandantal bir egonun özelliği olarak değil belirli türden bilişsel örgütlenmelere indirgenebilir doğal bir işlevsellik olarak anlaşılır. Bu anlamıyla Dennett heterofenomenolojiye bilinç ile doğa bilimleri arasındaki uçurumu ortadan kaldıran köprü rolü yükler.[444] Bu yöntem fenomenolojik açıklamaların transandantal iddialarını askıya alarak bilinç verilerini üçüncü şahıs doğrulanabilirliğine tabi kılar. David L. Thompson böylece bilinci kavranabilir kılan unsurun deneyimin içeriği değil içeriğin ampirik olarak işlenebilir hale geldiği bilişsel altyapı olduğunu vurgular. Bu bağlamda yöntemin amacı bilinç hakkında nesnel gözlemlere dayanan ve tekrarlanabilir üçüncü şahıs deneysel veriler sağlamaktır.[445] Nihayetinde Dennett heterofenomenoloji yaklaşımı ile fenomen kavramını bir anlamıyla bilincin yaşam dünyasından koparmakta ve metafizik içerimleri olan çağdaş fizik bilimlerinin çerçevesine yerleştirmektedir. Bu anlamıyla heterofenomenoloji de fenomenolojinin kesin bilim tavrını doğal psikoloji ile süreklilik içerisinde anlamaktadır. O halde insan varlığını fiziksel, kimyasal ve biyolojik doğal dünya düzeniyle tutarlı bir şekilde birleştirmesi bakımından Dennett'in yaklaşımının indirgemeci olduğu açığa çıkmaktadır.[446] Dolayısıyla bilincin birinci şahıs verileri özsel bilinç yaşantıları olmak yerine kurgusal teoriler olarak anlaşılmaktadır. Bu durum ilerleyen bölümlerde görüleceği gibi metodolojik doğalcılığın da zeminini hazırlamaktadır.

---

[443] Dennet, *Consciousness Explained*, s. 431-432.
[444] Daniel C. Dennett, "Heterophenomenology Reconsidered", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 6 (1), 2007, s.249.
[445] Thompson, *Daniel Demmett,* London: Continuum, 2009, s.14.
[446] Thompson, *Daniel Demmett,* s.76.

Fenomenolojiyi doğallaştırma çabalarının birinci şahıs perspektifin üçüncü şahıs perspektife indirgenerek nesnelleştirilme süreci olarak genelleştirilmesi yanlış bir tavır olur. Tezin genel tavrı olarak ifade edildiği gibi bahsi geçen doğallaştırma yaklaşımları bilimin gelişimi için alternatif ve sağduyuya dayanan bir çözüm teklifi olarak anlaşılmaktadır. Bu inancın özel örneklerinden biri de Shaun Gallagher'in fenomenolojiyi deneysel tasarıma doğrudan dahil etmek için alternatif bir model olarak önden-yüklenen fenomenoloji adını verdiği doğallaştırma yaklaşımıdır.[447] Karşılıklı aydınlanmayı savunan Gallagher'e göre önden-yüklenen fenomenoloji başkaları tarafından elde edilen fenomenolojik sonuçları basitçe önceden varsaymak anlamına gelmez. Daha ziyade fenomenolojik içgörüleri deneylerin tasarımına önceden dahil etmektir.[448] Bu sonuçları test etmeyi ve belirli bir deney veya ampirik araştırma amacıyla bu içgörüleri belirleyecek veya genişletecek fenomenolojik içgörüler ile ön denemeler arasında diyalektik bir alışverişi içerir.[449] Bir anlamıyla Gallagher doğallaştırma çabalarının fenomenolojinin deneysel bilimler tarafından alımlanan durağan bir yöntem olarak anlaşılmasını eleştirmektedir. Ona göre fenomenoloji deneysel bilimlerin yöntemlerini dönüştürebilecek aynı zamanda kendisini test edecek dinamik bir tavır olarak alımlanmalıdır. Bu anlamıyla bilimsel araştırmanın yönlendirilmesine ve deney sürecinin yorumlanmasına aktif katkıda bulunur. Gallaher'in yaklaşımı nörofenomenolojiden farklı olarak deneklerin eğitimine özel önem atfetmez. Bunun yerine deneysel tasarımdan başlamak ve fenomenolojik analizlerde geliştirilen iç görülerden deneylerin düzenlenmesinde yaralanmayı hedefler.[450] Böylece fenomenoloji sadece veri yorumlama etkinliği olarak anlaşılmamaktadır. Bununla birlikte denek eğitimi ile deneğin fenomenolojik indirgeme gibi spesifik bir yöntemi ne derece kavradığı ve uygulayabildiği belirsizlik taşımaktadır.[451] Fakat Gallagher nörofenomenolojinin fenomenolojik yöntemi öznenin karakter deneyimine indirgemesine karşı çıkarken kendisi de öznel karakteri deneysel araştırmanın tasarımı esnasında zayıf bir pozisyona düşürür. Başka bir deyişle bilimsel verinin öznel üretimini dikkate almadan verinin hesaplanması ölçülmesi ve

[447] Shaun Gallagher, "Phenomenology and Experimental Design: Toward a Phenomenologically Enlightened Experimental Science", *Journal of Consciousness Studies,* 10 (9-10) (2003), s.91.
[448] Gallagher, "Experimental Design", s.92.
[449] Gallagher, "Cognitive Science", s.27.
[450] Zahavi, "Naturalized Phenomenology", s.9.
[451] Özkan, "Doğallaştırılmış Fenomenoloji", s.126.

düzenlemesini öncelikli kılar. Öznelliğin arka planda kaldığı bu yaklaşım ontolojik bir imayı içermese de yöntemsel farklılığa ket vurarak ontolojinin süreklilik tavrını sürdürmektedir.

Fakat Gallagher'in ısrarla fenomenolojik içgörülerin deneylerin tasarımına dahil etme fikrinin fenomenolojik analizler ile geliştirilen öznel deneyimlerin bilimsel deneylerin tasarımına dahil etmek olduğunu vurgular. Dahası bu içgörülerin transandantal araştırmalardan da gelebileceğini ifade eder.[452] Böylelikle Gallagher fenomenolojinin bilginin transandantal koşullarını açığa çıkaran bir tavır olduğu fikrine zarar vermediğini düşünür. Bu sayede fenomenolojinin dogmatik bir felsefe olmayıp deneysel bilimler ile ilişki kurabilen, bilimler ile ilişkisine gömülüp karakterini kaybetmeyen ve tek yönlü bir ilişkiye mahkum kalmayan en yararlı doğallaştırma fikrinin bu olacağını düşünür. Bunu beyin görüntülemeyi içeren deneyler üzerinden bu göstermeye çalışır. Gallagher özellikle fenomenolojinin eylem deneyimine ilişkin yaptığı ayrımların nörobilimsel araştırmalara nasıl yön verdiğini Farrer ve Frith (2001) ve Chaminade ve Decety (2002) deneyleri ile göstermeye çalışır.[453] Farrer ve Frith tarafından gerçekleştirilen deneylerde kişinin kendi eylemleri ile başkalarının eylemlerini ayırt etme sürecinde farklı beyin bölgelerinin etkinleştiği gösterilmiştir. Benzer biçimde Chaminade ve Decety tarafından gerçekleştirilen başka bir deney de öz-eylem ile başkasının eylemi arasındaki ayrımı incelemektedir. Bu deneyde katılımcıların bazen başka bir kişinin hareketini yönlendirmesi, bazen de onun hareketini takip etmesi istenmiştir. Gallagher'a göre bu tür deneylerin en dikkat çekici yönü, deneklerin fenomenolojik ayrımlar hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmalarının gerekmemesidir. Denekler kendi deneyimlerini rapor etmese bile fenomenolojik analiz deney tasarımının temelini oluşturur.

Tezimiz bağlamında ele alınan doğallaştırma yaklaşımları arasında yukarıda ifade edilen nedenler dolayısıyla husserlci bir fenomenolojiye en yakın yaklaşım olduğu öncelikle ifade edilmelidir. Buna rağmen Gallagher'in yaklaşımın temel önermesi yine kendisini doğalcı bir felsefi zemine itecek zayıflığı oluşturmaktadır. Nitekim karşılıklı aydınlanma önerisi Husserl'in kesin bir bilim olarak fenomenolojinin doğalcılık temelli deneysel bilimler ile kurulabilecek mümkün ilişkinin doğasını bozacaktır. Gallagher

[452] Gallagher, "Naturalizing Phenomenology", s.80.
[453] Gallagher, "Experimental Design", s.94

özenle fenomenolojik içgörülerin bilime katkı sağlamasından bahseder. Fakat klasik bir nedensel ilişkinin dışında nasıl bir katkı sağlanacağı açığa çıkarılmaz. Söz konusu ilişki nedensellik çerçevesinde kuruluyor gibi görünmektedir. O halde transandantal fenomenolojinin bilginin koşullarını açığa çıkaran ve bilimin nasıl mümkün olacağını gösteren kurucu radikal boyutun bu ilişkiye dahil edilmediği söylenebilir. Buradaki diyalektik ilişki fenomenolojik içgörüleri doğallaştırma tehlikesi taşımaktadır. Nitekim Gallagher fenomenolojiyi deneysel bilimlerde kullanmanın sadece bilime fayda sağlamayacağı aynı zamanda deneysel bilim fenomenolojik tanımlamaları test edip doğrulayabilir ve bunların uygulama alanını genişletebileceğini düşünür.[454] Çünkü Gallagher için amaç fenomenolojik sonuçları basitçe dahil etmek değil, dahası bu sonuçları test etmek ve fenomenolojik içgörüleri belirlemek ve genişletmektir.[455] Bu yaklaşım nedensel ve açıklayıcı bilimsel zeminin fenomenolojik kavrayışlarla süreklilik içinde olabileceği fikrine yakınlaşır. Çünkü fenomenolojinin bilimin araştırmalarını ve deneysel tasarımlarını kendi içgörüleri ile zenginleştireceğini düşünür. Aynı zamanda bu içgörü ve verilerin bilimsel yöntemlerle aşamalı olarak doğrulanabileceğini ifade eder. Ancak Brady Thomas Heiner ve Kyle Powys Whyte'ın vurguladığı gibi Gallagher'in kullandığı yöntem deneyimin zamansal boyutunu dikkate almamakla birlikte deneyimin bedenlenme, bir konumda bulunma ve alışkanlıklarla yerleşmiş geçmişe sahip olma gibi özelliklerini de dikkate almaz.[456] Bu tutum doğalcı süreklilik argümanının temel varsayımını yani zihinsel olanın doğa içi süreçlerle kesintisiz bir süreklilik içinde açıklanabileceği iddiasını benimsediğini düşündürür. Bilinç fenomenolojik analizle betimlenen yapıları sayesinde bilişsel ve nörobilimsel normlara eklemlenebilir hale gelir. Fakat bu yaklaşım bilişsel deneyimi genetik yapılarla açıklayamadığı sürece başarısız kalır.[457] Dolayısıyla önden-yüklenen fenomenoloji yalnızca pratik bir uygulama olmayıp teorik bir doğalcılığı içerisinde barındırmaktadır. Bu durumda fenomenolojinin kesin bir bilim olarak fenomenoloji eleştirisi olarak yoluna nasıl devam edebileceği soru konusu olur.

[454] Gallagher, "Cognitive Science", s.32.
[455] Gallagher, "Experimental Design", s.92.
[456] Brady Thomas Heiner ve Kyle Powys Whyte, "A proposal for genetically modifying the Project of naturalizing'' phenomenology", *Continental Philosophy Review* 41 (2008): s.188.
[457] Heiner ve Whyte, "A proposal" s.188.

Nihayetinde Gallagher'in karşılıklı aydınlanma fikri iş birliği önerisi ile tamamlanır. Ona göre fenomenologlar deneysel bağlamda psikologlar ve sinirbilimcilerle doğrudan ve birlikte çalışmadıkları takdirde çalışmalar yetersiz kalmaktadır.[458] Kendisinden önceki doğallaştırma yaklaşımlarının da başarısız olmasının temel nedeninin bu iş birliği eksikliği olduğunu düşünür. Bu yüzden fenomenolojiyi doğallaştırmanın fenomenolojinin deneysel bilimlerle verimli bir değişim ve işbirliği içine girmesine izin vermek olduğunu düşünür.[459] Gallagher neticede bu doğallaştırmanın Husserl'in karşı çıktığı doğalcılık olamayıp yeniden tanımlanmış bir fenomenolojiyle ilişkili indirgemeci olmayan bir doğalcılık anlayışı ile gerçekleştirilebileceğini fikri ile önerisini güçlendirir.[460] Bu öneri hem fenomenolojik düşüncede hem de doğalcılık anlayışında karşılıklı ilişkinin yanında son olarak ikili bir dönüşümü de talep eder. Daha açık ifade ile deneysel bilimlerin fenomenolojiye açık olması suretiyle dönüşmesi ve fenomenolojinin de yeni bir doğalcılık temelindeki deneysel bilimlerin etkisine açık olması anlamında dönüşmesi gerektiğini ifade eder. Bu noktada tezin yola çıktığı fikri net şekilde gösterir. Doğallaştırma çabaları Husserl'in doğalcılık eleştirisini eleştirmekte ve fenomenolojik yöntemin değişikliklerini talep etmektedir. Daha önce de değinildiği gibi Gallagher de nihayetinde kavram ve yöntem ayrımına dayanacak bir sonuca varmaktadır. Doğalcılığın bugünkü versiyonlara dikkate alındığından felsefi doğalcılık başlığında anlatıldığı gibi Husserl'in eleştirilerine hedef olan belli başlı argümanlar etrafında toplanmaktadır. Bu argümanlar çerçevesinde doğallaştırma çabalarını incelemeye kalktığımızda Husserl'in eleştirilerinin bugün geçerliliğini koruduğunu görüyoruz. Dolayısıyla Gallagher'in bu karşılık aydınlanma ile ifade edilen dönüşüm tezi probleme gerçek bir çözüm getirmekten uzaktır.

2.2.3. Doğalcı Temellendirme Argümanı

Doğalcı temellendirme felsefenin anlam, bilinç ve özneye ilişkin sorularını doğanın kendi iç işleyişi çerçevesinde açıklama girişimi olarak gösterilebilir. Bu yaklaşım bilginin ve deneyimin meşruiyet koşullarını felsefenin kendine özgü transandantal sorgulama

[458] Gallagher, "Cognitive Science", s.26.
[459] Gallagher, "Naturalizing Phenomenology", s.89.
[460] Gallagher, "Naturalizing Phenomenology", s.89.

tarzında değil doğa bilimlerinin ampirik yöntemlerinde arar. Böylece felsefenin ilk felsefe olarak talep ettiği özerk konum geçersizleşir ve bilginin temeli entelektüel sezgide değil doğa içi süreçlerde konumlandırılmış olur. Bu bağlamda söz konusu argüman ile fenomenolojiyi doğalcılığın dışından eleştirerek değil doğalcılığın kendi iç mantığından hareketle teşhis etmeye yardımcı olur. Bu argüman ile fenomenoloji doğalcılık gerilimi keyfi bir karşıtlık değil iki farklı temellendirme fikrinin çatışması olarak belirginleştirilebilir.

Doğalcı temellendirme tavrını 20. yüzyılda radikalleştiren çalışma W. V. Quine'nın epistemolojinin doğallaştırılmasına yönelik çalışmasıdır. O ilk felsefe anlayışını reddederek bilgiyi bilimsel faaliyete yerleştirmiştir. Ona göre ilk felsefe anlayışı geleneksel epistemolojinin a priori temellendirme fikrine dayanır. Ancak epistemoloji yöntemi deneysel araçlarla iş gören doğa biliminin içerisinde yer almalıdır.[461] Doğallaştırılmış epistemolojinin en önemli fikri öncelikle a priori bilgi türünün geçersizliğini göstermek ve ardından buna bağlı olarak felsefenin temelci rolünü elemektir. Bu bağlamda Jaegwon Kim *What Is "Naturalized Epistemology"* adlı makalesinde Quine'nın a priori ve temellendirici içerikli klasik epistemoloji anlayışının yerine insan bilişinin nedensel-nomolojik bir bilimini koymamızı istediğini ifade eder.[462] Doğallaştırılmış epistemoloji tamamen dış dünyanın nesneleri ile ilgilidir ve bu irtibatın yolu da fiziksel duyulardır. Quine için duyulara konu olan dış dünyanın nesneleri de bilimselliğin imkanıdır. Tüm teorik ifadelerimiz bile duyusal ifadeler gibi dış dünyanın nesneleri hakkındadır.[463] Bu çerçevede Dış dünyanın nesnelerine yönelik duyularımız ve meydana gelen inançlar doğalcı temelciliğin ilk adımını oluşturur. Nitekim ona göre bilgi doğaldır ve doğal bilgi duyu deneyimine dayanır.[464] Bu ilişki quinecı anlamda bilimselliğin zeminini oluşturur.

Temellendirmenin felsefeden doğaya devredilmesi yalnızca indirgemeci materyalizmin bir uzantısı değildir. Aksine klasik transandantal felsefeyi dönüştüren yeni bir doğalcılık biçimini ifade eder. Bu yeni yaklaşım bilginin, anlamın ve deneyimin koşullarının doğa dışı aşkın bir kaynak yerine doğanın kendi iç örgütlenişinden türediğini

[461] Quine, "Epistemology Naturalized", s.83.
[462] Jaegwon Kim, "What Is "Naturalized Epistemology"", *Naturalizing Epistemology*, Ed. Hilary Kornblith, Cambridge: The Mit Press, 1994, s. 40.
[463] Willar Van Orman Quine, *The Web of Belief*, New York: McGraw-Hill, 1978, s. 22.
[464] Quine, "Epistemology Naturalized", s.71.

ileri sürer. Bu tavra göre bilince konu bir şeyin nesnelliği öznenin entelektüel kategorileri ile ölçülemez. Nesneler bilimsel kategorilere ve kriterlere ne kadar uyum sağlarsa bilimsel olarak o kadar geçerli bir anlam kazanır.[465] Bu bağlamda bilginin koşulları doğanın ampirik incelenmesine tabi kılınmıştır. Bilginin imkan koşullarının özneden bağımsızlaşması birinci şahıs perspektifin bilgi için geçerli bir zemin olamayacağı fikrini de beraberinde getirir. Bilimsel ölçütlere göre belirlenen nesnellik dünyaya nesnel erişimin tek yolu olarak üçüncü şahıs perspektifi gerektirir.[466] Bu anlamıyla doğalcılık transandantal tavrın kurucu niteliklerini doğal perspektife indirgeyerek bir tür doğal transandantal rolü savunur. Çünkü doğalcılık için araştırma dünyaya ilişkin ampirik bilgimizin sunduğu çerçeve içinde yürütüldüğünde en iyi sonuçları verir.[467] Dolayısıyla doğalcı temellendirmenin temel savı doğanın yalnızca var olanlar bütünü olmayıp aynı zamanda anlamın ve bilginin koşullarını üreten bir yapı olduğudur. Bu nedenle bilginin kurucu koşullarının transandantal bir bilince değil de doğanın deneysel imkanlarına dayandıran yaklaşım bir tür doğalcı temellendirme biçimine sahiptir. Başka bir deyişle felsefenin bilgiye yönelik transandantal hamlesinin indirgemeci olmayan bir eleştirisi olarak görülen yaklaşımlar neticede temelci anlayışı doğalcı tavra indirgemektedir.

Transandantal felsefi tavrın doğalcı temelciliğe indirgenmesi veya dönüştürülmesi felsefenin ilk felsefe olma hedefini de geçersiz kılmaktadır. Bu yaklaşım yalnızca felsefenin bilimler için temel bir rol oynadığı fikrini eleştirmez. Bununla birlikte bilginin kesinliğine yönelik bir eleştiri sağlar. Çünkü felsefi doğalcılığın temsilcilerinden Papineau geleneksel felsefi düşüncenin bilgi ile kesinlik arasındaki ilişkinin yapay bir şekilde kurulduğunu ancak bilginin neden kesinliği gerektirdiğinin açık olmadığını ifade eder.[468] Ve ona göre kesinlik fikri felsefe bilim arasındaki ilişkinin belirleyici unsurudur. Bu fikrin olumlanması felsefenin bilimi temellendirdiğini savunurken olumsuzlanması ise felsefe ve bilim arasındaki sürekliliği savunur.[469] Bu nedenle bilgiye dair soruların ilk felsefenin konuları içinde değil doğallaştırılmış bir felsefenin konuları içinde incelenmesi gerektiğini savunur. Bu anlamıyla felsefe deneysel bilimler ile olan temellendirme ilişkisini kaybeder. Dahası doğalcılık için bilgi her ne kadar doğal bir temele oturtuluyor

[465] Zhok, "Phenomenology", s.7.
[466] Zahavi, *Legacy*, s.138.
[467] Papineau, *Philosophical Naturalism,* s.5.
[468] Papineau, *Philosophical Naturalism,* s.143.
[469] Papineau, *Philosophical Naturalism,* s.4.

gibi görünse de ilerleyen tartışmalarda bilgi kesinlik ile olan ilişkisini kaybederek pragmatik bir çerçeveye oturtulur. Nitekim ampirimizin dayandığı bu radikal seviye artık doğru bilgiye dair temelimiz olmadığı düşüncesine kadar ileri gider. Öyle ki Edwin Mares'in de belirttiği gibi radikal ampirizmi savunan Mill, Quine ve Harman neyin mutlaka doğru olduğunu bilemeyeceğimizi düşünürler.[470] Jaegwon Kim de bu nedenle zaten Quine'ın doğallaştırılmış epistemolojiyi betimlerken nadiren bilgi adını kullanmakta ve daha ziyade bilim, teori ve temsil gibi kavramlardan bahsettiğini hatırlatır.[471]

Doğalcı temellendirme bilginin kaynağını doğaya içkin kıldığı ölçüde felsefenin temelci konumunu ortadan kaldırmakla kalmaz bilgi ve kesinlik ilişkisini de zayıflatarak epistemolojiyi normatif doğruluk iddiasından pragmatik işlevselliğe kaydırır. Bu nedenle doğalcı temellendirme bilginin hem neden mümkün olduğuna hem de neye dayanarak meşru sayılabileceğine ilişkin soruları felsefi refleksiyonun alanından çıkarıp doğanın ampirik imkanlarına bağlayan kapsamlı bir doğalcılık biçimi temsil eder. Bu anlayış bilginin temellendirilmesini transandantal bir bilinç yapısında değil doğa bilimlerinin kavramsal ve deneysel modellerinde arayan sistematik ve teknik bir temellendirme yaklaşımı sunar. Felsefe ise yalnızca işlevsel bir görev görür. Çünkü bilginin değeri doğruluğundan çok bilimsel işlevselliğiyle ölçülür hale gelir.

Süreklilik argümanı bölümünde analiz edilen doğalcı yaklaşımlar metodolojik doğalcı unsurları da içinde barındırmaktadır. Fakat bu yaklaşımların güçlü ontolojik doğalcılığa dayanan argümanları öncelikle ifade edilmiştir. Bu bölümde söz konusu yaklaşımlardan bazıları doğalcı temellendirme argümanı bağlamında da ele alınacaktır. Tezimizin niyetleri doğrultusunda nörofenomenoloji öncelikle süreklilik bağlamında analiz edilmiştir. Ancak nörofenomenoloji ontolojik arka planıyla birlikte doğallaştırma yönteminde metodolojik bir tavır da takınmaktadır. Nitekim Varela bilimin teknik gelişmeleriyle birlikte bilinç incelemelerinde ampirik temelli verilerin ihtiyacının da arttığını ifade eder. Bu ampirik ihtiyaçlar bilinç deneyimini anlamlandırmak üzere deneklerin eğitimine odaklanmakla birlikte metodolojik bir dönüşümü de meydana getirmektedir. Varela bu ampirik ihtiyacın giderilmesiyle fenomenolojik düşüncenin sürdürülebilir olmasını sağlayacağını düşünür. Bunun için deneklere bu düşüncenin

[470] Edwin Mares, *A Priori*, London: Routledge, 2011, s.83.
[471] Kim, "Naturalized Epistemology", s.41.

öğretilmesi gerekmektedir. Fakat dikkate değer noktası ise Varela için bu öğrenme sürecinin bir enstrüman çalmak veya yeni bir dil öğrenmekten farklı bir şey olmayışıdır.[472] Varela tarafından fenomenolojik yöntem öğrenilebilir ve uzmanlaşılabilir bir yöntem olarak görülür. Böylece yöntemin teknik tarafı ön plana çıkartırılarak tıpkı bir enstrüman çalmak ya da yeni bir dil öğrenmek gibi sistematik alıştırma ve eğitimle kazanılan bir beceri olarak sunulur. Bu teknik açıklama fenomenolojinin bilişsel bilim ve sinirbilimle ilişkisinin zemini için metodolojik öneriyi oluşturur. Ancak bu öneri fenomenolojik düşüncenin ilkesel olarak biricik ve öznel oluşunu süreklilik ve deneme ile pratik bir sıradanlığa dönüştürmektedir. Bu anlamıyla fenomenolojik yöntemin deneyimin kurucu koşulu ile olan ilişkisi göz ardı edilir ve doğal zeminde bir tür temellendirmeye tabi tutulur.

Metodolojik doğalcılık zemininde ele alınacak yaklaşımların doğalcı temellendirme argümanı çerçevesinde gerçekleştirilecek analizlerinin ortak noktalarından biri benlik kavramıdır. Fenomenolojinin transandantal tavrı egonun transandantal boyutuna merkezi bir önem verir. Ancak doğalcı temellendirme bağlamında doğallaştırma yaklaşımları egoyu anlaşılabilir ve temellendiren bir varlık olmaktan ziyade organik bir örgütlenme sürecinde açığa çıkan bütünlük, birlik olarak anlamaktadır. Bu nedenle temellendirme kavramı doğalcı bir nitelik kazanır. Nörofenomenoloji de benliğin temelsiz olduğunu düşünür.[473] Bununla birlikte dünya ise şüphe edilemezdir. Nörofenomenolojinin bu tavrı Husserl'in transandantal tutumunu oluşturan ego dünya ilişkisini tersine döndürür. Husserlci çerçevede dünya transandantal ego tarafından askıya alınmakta ve kurulan korelasyonel ilişki neticesinde yeniden temellendirilmektedir. Ancak nörofenomenoloji bu temellendirici tavrı dünya lehine dönüştürür. Burada askıya alınan, bir anlamıyla egodur. Böylece benlik temelsizleştirilerek transandantal egonun temellendirici ve kurucu rolü devre dışı bırakılır. Ancak nörofenomenolojinin dünyayı da bir temel olarak görmediği ifade edilmelidir. Onlara göre bu durum bir kriz değildir. Bu temelsizlik organizma ve çevrenin yaşamın kendisi olan temel döngüsellik içinde olduğu sonucunu doğurmaktadır.[474] Böylece temelsizlik bir eksiklik ya da kriz değil bizzat yaşamın yapısal koşulu olarak sunulur. Dünya bilimsel araştırmaya konu edilebilir ancak

[472] Varela, "Hard Problem", s.346.
[473] Varela ve diğer., *Mind*, s.130.
[474] Varela ve diğer., *Mind*, s.217.

bu onun sabit, kalıcı ve kendinde bir temel olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla fenomenoloji artık bilginin imkan koşullarını kuran bir yapı, bir ilk felsefe olarak anlaşılamazdır. Daha ziyade doğalcı bir açıklama çerçevesi içinde deneyimin yapılarını tarihsel ve biyolojik bir açıklamaya bağlamaktadır.

Nörofenomenoloji projesi fenomenoloji ile doğa bilimleri arasındaki ilişkinin öznellik ve nesnellik tartışması çerçevesinde düşünülmesinin yetersizliğini savunmuştur. Benliğin temelsiz oluşunun kabulüyle başlayan bu yaklaşım ne transandantal egoyu ne de dünyayı mutlak ve sabit bir zemin olarak muhafaza etmiştir. Bunun yerine organizma ile çevre arasındaki yapısal bağlanmanın tarihsel ve döngüsel karakterini hem öznel hem nesnel olanın ortak kaynağı olarak konumlandırmıştır. Bu bağlamda nörofenomenoloji fenomenolojinin klasik anlamda temellendirici rolünü dönüştürmektedir. Deneyimin imkan koşullarını transandantal refleksiyon yoluyla açığa çıkaran bir ilk felsefe anlayışı yerine deneyimin nasıl üretildiğini biyolojik, tarihsel ve dinamik süreçler içinde betimleyen bir araştırma programını benimser. Bununla birlikte fenomenolojik analizde zamansallık bilinç deneyiminin kurucu yapılarından biri olarak ele alınır. Husserl'e göre deneyim yalnızca ardışık anların toplamı değil içkin bir şekilde kurulan bir zaman akışı içinde gerçekleşir. Bu yapı deneyimin sürekliliğini ve özdeşliğini mümkün kılan bilinçsel bir kuruluştur. Nörofenomenolojik yaklaşımda ise zamansallık bu kurucu bilinç yapısından ziyade organizma ile çevre arasındaki dinamik süreçlerin zamansal örgütlenmesi olarak yorumlanır. Böylece deneyimin zamansal kuruluşu bilinç akışının fenomenolojik analizi yerine biyolojik ve sistemsel süreçlerin bir özelliği olarak ele alınır. Bu dönüşüm zamansallığın fenomenolojik anlamda kurucu bir bilinç yapısı olmaktan çıkarak doğa içi süreçlerin açıklayıcı bir boyutuna indirgenmesine yol açar. Böylece fenomenoloji bilginin normatif ve kurucu koşullarını tesis eden bir konumdan doğalcı açıklama yaklaşımı içinde işlevsel bir yönteme indirgenir. Nörefenomenolojinin temelsizlik vurgusu temellendirme sorununu ortadan kaldırmaz. Daha ziyade reflektif ve normatif bir problem olmaktan çıkarıp açıklayıcı ve betimleyici bir düzleme taşımaktadır. Bu nedenle nörofenomenoloji nihayetinde doğalcı temellendirme argümanı çerçevesinde fenomenolojiyi ilk felsefe iddiasından sistematik olarak uzaklaştırmaktadır.

Roy ve arkadaşlarının fenomenolojiyi doğallaştırma projesi öznellik ve doğa tartışmasında bir adım ileriye giderek bu kavramların yeniden düşünülmesini hedefler. Bu nedenle klasik bilimsel nesnellik kavramının gözlemciden bağımsız bir gerçekliğe

olan inancı ön koşul olarak kabul ettiği varsayımı açıkça reddederler.[475] Böylelikle fiziksel olana dair bilginin fiziksel ontolojik temelinden ziyade metodolojik olarak düzenlenişine önem verirler. Bu düzenleme bilimsel bilgiyi özneler arası olarak geçerli pratikler ve açıklama çerçeveleri içinde kurulan bir bilgi biçimi olarak yeniden tanımlanır. Bu metodolojik hamle bilgiyi doğa içerisinde bir örgütlenme ve biçimlendirme ile temellendirilir. Fenomenolojinin zihin felsefesinin boşluk olarak adlandırdığı probleme bu çerçeveden yardımcı olacağı düşünülür. Bu bağlamda her türlü doğallaştırma eğiliminin fenomenolojik betimlemelerin matematikselleştirilebilir olmalarına bağlı olduğu iddia edilir. Bu niyetle Husserl'in galileocu matematik olarak kavramsallaştırdığı doğal perspektifin lehine fenomenolojinin doğalcılık karşıtlığı argümanların askıya alınabileceğini ifade eder. Çünkü Husserl'in matematik ile fenomenolojik araştırmaları arasına koyduğu karşıtlık aşılmazsa husserlci fenomenoloji doğallaştırma girşimlerin başarısız bir program olarak kalacağı savunulmaktadır.[476]

Roy ve arkadaşları tarafından fenomenolojiyi doğallaştırma projesinin ontolojik ve epistemolojik olarak iki temele dayandığı ifade edilmektedir. Süreklilik argümanı bağlamında ele alındığı gibi asıl belirleyici soru bilinç, deneyim ve yönelimsellik gibi zihinsel anlam yapılarını doğal özellikler çerçevesinde yeniden tanımlamanın mümkün olup olmadığıdır. Onlara göre aralarında belirgin bir heterojenlik bulunan zihinsel ve fiziksel özelliklerin tek bir varlıkta nasıl birlikte bulunabildiğini kavramsal olarak anlaşılır kılmak gerekli bir çabadır. Ancak bu anlaşılabilirlik heterojenliğin korunması yoluyla değil aksine onun ortadan kaldırılmasıyla sağlanabilir. Bu nedenle zihinsel özelliklerin mevcut karakterizasyonu dönüştürülmek zorundadır. Bu hamleyle birlikte bilinç ile doğa arasındaki açıklayıcı boşluk esasen ontolojik bir sorun haline getirilir. Açıklayıcı boşluk başlangıçta farklı varlık kipleri arasında beliren bir heterojenliği ifade ederken doğallaştırma girişimi bu heterojenliği ontolojik düzeyde uyumlu ve tekdüze bir yapıya dönüştürmeyi amaçlar. Bu bağlamda zihin ile doğa arasında tesis edilmeye çalışılan süreklilik kaçınılmaz olarak ontolojik bir indirgeme sürecinden geçmektedir. Ancak bunun epistemolojik boyutu da dikkate alınmaktadır. Epistemolojik düzlemde sorulan soru bilişsel fenomenlerin zihinsel boyutunun doğa bilimlerinde kullanılan sorgulama biçimleri ve deneysel metodolojiler aracılığıyla yeterince açıklanıp

[475] Zahavi, *Legacy,* s.163.
[476] Roy ve diğer., "Beyond The Gap", s.42.

açıklanamayacağıdır.[477] Epistemolojik sorunun yanıtı ontolojik bir önkabul ile güvence altına alınmaktadır. Zihinsel fenomenlerin doğa bilimlerinin metodolojisiyle açıklanabilmesi ancak bu fenomenlerin ontolojik olarak doğal sayılması koşuluyla mümkün görünmektedir. Bu çerçevede elde edilecek epistemolojik olarak bilginin imkan koşullarını dikkate alan transandantal boyutu devre dışı bırakır. Nitekim Husserl'in nesnelleştirilmiş doğal yöntemlerin askıya alınması pratiği en başında matematikselleştirilmek suretiyle iptal edilir. Bu bağlamda ilk felsefe biçimi olarak fenomenolojinin temellendirme tavrı doğal düzenin yapısına bağlı kılınır.

Transandantal refleksiyon doğal olarak verilmiş olanın önkabulüne karşı çıkamaktadır. Doğanın, nesnelliğin ve bilimselliğin kendisinin hangi bilinç ve anlam yapıları sayesinde mümkün olduğunu sorar. Doğalcı temellendirme ise temellendirmenin yönünü tersine çevirir. Bilgi; algı, sinirsel düzenekler, evrimsel uyum ve nedensel etkileşimler gibi doğa içi süreçlerin ürünü olarak ele alınır. Burada bilgi imkan koşullarını kuran bir düzlemde değil zaten verilmiş doğal bir düzenin içinde açıklanması gereken bir olgu olarak konumlanır. Böylece temellendirme koşulları kurmaktan ziyade mevcut koşullara dayandırma biçimini alır. Fenomenoloji ise bilgi için normatif boyutun muhafaza edilmesini savunur. Bu normatif boyut doğrudan transandantal bilinç yapılarıyla ilişkilidir ve nedensel açıklamalara ikame edilemez. Doğalcı temellendirmede ise bilginin normatif statüsü sistematik biçimde zayıflatılır. Bilgi giderek doğruluk ve geçerlilikten ziyade işlevsellik, uyum, başarı ve tahmin gücü gibi ölçütlerle değerlendirilir. Bilmek anlamlandırmaktan çok açıklamak ve gerekçelendirmekten çok modellemek haline gelir. Böylece epistemoloji normatif bir disiplin olmaktan çıkarak betimleyici ve açıklayıcı bir doğa bilimine yaklaşır. Roy ve arkadaşlarının, fenomenolojinin galileocu matematik karşıtlığından kurtulması gerektiği fikri bu nedenle indirgemeci olmaktan kurtulamamaktadır. Dahası bilimsel nesnelliğin varsayımlarına bağlı kalınmadığı ifade edilse de neticede doğallaştırma bu yola çıkmaktadır.

Husserl'e göre galileo bilimiyle birlikte doğa matematikselleştirme yoluyla idealize edilmiş ve matematiksel bir manifold olarak yeniden kurulmuştur. Bu dönüşüm yalnızca doğanın betimlenme biçimini değil aynı zamanda nesnelliğin ne anlama geldiğini de kökten değiştirmiştir. Nesneler, uzamsal ve zamansal formlar temelinde

[477] Roy ve diğer., "Beyond The Gap", s.46

idealize edilerek yöntemsel olarak belirlenebilir ve evrensel geçerlilik iddiası taşıyan ideal nesnelere dönüştürülür. Böylece deneyim dünyasının tekil ve belirsiz görünümleri matematiksel olarak tanımlanabilir, ölçülebilir ve sonsuzca yinelenebilir bir nesnellik alanı içinde yeniden konumlandırılır. Bu idealleştirme süreci bilimsel yöntemin yalnızca nesnelliği güvence altına alan bir araç değil aynı zamanda kendi nesnesini kuran bir ilke haline gelmesine yol açar. Bilim ampirik deneyim dünyasının nesnelerini matematiksel biçimlere indirgerken bu indirgeme sayesinde onları öznel anlamın belirsizliğinden arındırdığını varsayar. Böylece matematik ilk kez öznel göreli olanın her şeyi kapsayan a priori bir yöntemle nesnel olarak belirlenebilir olabileceğini göstermiştir.[478] Ancak Husserl açısından burada gözden kaçırılan nokta bu nesnelliğin keşfedilen değil yöntemsel olarak üretilmiş bir nesnellik olduğudur. Doğanın matematikselleştirilmesi bu anlamda, yalnızca açıklayıcı bir teknik değil bilimin ontolojik ufkunu belirleyen kurucu bir hamledir. Bu husserlci analiz Roy ve arkadaşlarının fenomenolojiyi doğallaştırma girişimi bağlamında özel bir önem kazanır. Zira Roy ve arkadaşları da zihinsel ve bilişsel fenomenlerin doğallaştırılmasını büyük ölçüde biçimselleştirme, matematiksel modelleme ve yapısal eşleştirme stratejileri üzerinden düşünmektedir. Ancak bu strateji Husserl'in eleştirdiği anlamda deneyimin anlam ufkunu önceleyen yaşam dünyası ontolojisini geri plana iterek tek ve homojen bir doğa anlayışını örtük biçimde yeniden tesis eder. Böylece fenomenoloji doğayı ve bilimselliği temellendiren bir ilk felsefe olmaktan çıkarak matematikselleştirilmiş bir doğa kavrayışıyla uyumlu hale getirilmesi gereken bir betimleme pratiğine indirgenir.

Gallagher, Roy ve arkadaşlarının fenomenolojinin doğallaştırılmasının yöntemsel araçlarına bir örnek olarak Eduard Marbach'ın sembolik dil önerisini örnek gösterir. Marbach ontolojik doğalcılığın fenomenolojiyi birinci şahıs temelli bir bilim olarak metodolojik açıdan yetersiz ve temellendirilemez ilan ederek onu doğrudan dışlama eğilimi sergileyen tavrından daha ılımlı bir tutum takınır. Fakat bu tutum metodolojik doğalcılığın doğalcı temellendirme argümanı bağlamında değerlendirildiğinde yapısal olarak dönüştürücü bir doğallaştırma yönelimine işaret ettiği görülebilir. Her ne kadar Marbach fenomenolojiyi tümüyle reddetmek yerine onu doğa bilimleriyle uyumlu hale getirmeyi amaçlayan formel bir dil geliştirmeyi önerse de bu önerinin merkezinde

[478] Husserl, *Crisis,* s.32.

fenomenolojik betimlemenin bilimsel açıklama ve iletişim süreçlerine eklemlenebilmesi için biçimsel ve sembolik bir dil geliştirme çabası yer alır. Böylece fenomenoloji husserlci anlamda özerk bir ilk felsefe veya kesin bilim olma iddiasını sürdürmekten ziyade bilişsel bilim ve nörobilim gibi disiplinlerin kavramsal çerçevesini netleştiren ve açıklama hedeflerini belirleyen işlevsel bir sürece dönüştürülür. Gallagher'e göre Marbach yaşanmış deneyimleri dilde ifade edebilmek ve öznelerarası paylaşılabilir duruma getirmek için dildeki formelleştirmeyi ön plana çıkarır.[479] Marbach'ın bu girişimi öznel deneyimin bilimsel açıklayamaya entegre edilmesini ve bir anlamıyla kamulaştırılmasını hedeflemektedir. Bu anlamıyla Marbach'ın doğallaştırma önerisi fenomenolojinin doğalcı temellendirme argümanıyla nasıl temellendirildiğini göstermek önemlidir. Bu nedenle Marbach'ın yaklaşımı fenomenolojiyi doğalcı temellendirmenin sınırları içindeki rolünü yeniden tanımlayan metodolojik bir doğallaştırma örneği olarak ele alınmalıdır.

Marbach zihinsel olanın fiziksel özellikler açısından açıklanacağı doğalcı görüşleri paylaşsa da bunun yalnızca doğalcı bir temel ile yapılabileceğini düşünmemektedir.[480] Bu tutum doğallaştırma projesinin metodolojik boyutuna verilen önemi ifade eder. Buna göre her ne kadar bilişsel bilimin doğalcı tavrı önemseniyor olsa da bu tavır tek başına yeterli değildir. Bilişsel biliminin metodolojik araçları fiziksel olana dair ilgiyi güçlü kılarken zihinsel olanı açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Bu bağlamda Marbach'a göre bilişsel bilim açıklamaya çalıştığı zihinsel fenomenleri gerçekten açıklamak istiyorsa kendi metodolojik sınırlarını fenomenolojik yöntem aracılığıyla genişletmek zorundadır. Fenomenoloji zihinsel olanın doğası hakkında bilimsel açıklamaları güçlendirecek temel kavramsal çerçeveyi sağlayacaktır. Bu kavramsal çerçeve ise doğrudan deneysel araştırmalar ile elde edilmez. Aksine bilinç deneyiminin fenomenolojik betimlemeleri yoluyla sağlanır. Fakat burada yalnızca fenomenolojinin bilişsel bilimlere normatif bir temel sağlamak için sürece dahil olduğu düşünülmemelidir. Aksine söz konusu çaba daha ziyade metodolojik bir zenginlik oluşturma niyeti barındırmaktadır. Nitekim Marbach Husserl'in çalışmalarının yani bilinçli faaliyetlerin temelinde neyin yattığını anlamak için ampirik bir materyal geliştirilmesi suretiyle bilişsel çalışmalara yöneldiğini ifade eder.[481] Başka bir deyişle fenomenolojik yöntemin

[479] Gallagher, *Phenomenology*, s.40.
[480] Eduard Marbach, *Mental Representation and Consciousness*, Dordrecht: Springer, 1993, s.9.
[481] Marbach, *Consciousness*, s.1-2.

de bilişsel bilimlerin doğalcı metodolojik usulüne uygun bir şekilde dönüştürülmesi hedeflenir.

Bilinç deneyimlerinin bilimsel pratiğe uygunluğu ise formel bir dile dönüştürülmesini ve bu suretle kamusallaştırılmasını gerektirir. Dolayısıyla Marbach bu proje için fenomenolojinin dilinin öznelerarası olarak erişilebilir bir araç olarak oluşturulmasına özel dikkat gösterildiğini ifade eder.[482] Marbach'a göre buradaki niyet yaşanmış deneyimin dilsel ifadesinin biçimlendirilmesi yoluyla fenomenolojik içeriğin bilimsel iletişime daha elverişli hale getirilmesidir. Bu yaklaşımda temel varsayım fenomenolojik deneyimin kaçınılmaz olarak dil aracılığıyla ifade edildiği ve bu ifadelerin bilimsel araştırma bağlamında kullanılabilmesi için ek bir formalizasyon adımına ihtiyaç duyduğudur. Böylece fenomenolojik betimleme kendi başına yeterli ve özerk bir temellendirme pratiği olmaktan çıkarak bilimsel açıklama süreçlerine entegre edilebilecek bir veri ve kavramsal yapı kaynağı haline getirilir. Burada biçimsel dilin işlevi fenomenolojik içeriğin doğruluğunu güvence altına almak değil fenomenolojik bulguların özneler arası paylaşılabilirliğini ve bilimsel kullanıma uygunluğunu arttırmaktır. Bu anlamda fenomenolojik analiz bilimsel bilginin kurucu zemini olmaktan ziyade bilimsel açıklamanın kavramsal hassasiyetini artıran bir araç olarak konumlandırılır. Marbach'ın dilin biçimlendirilmesinin bilimsel iletişimi kolaylaştıracağı yönündeki vurgusu fenomenolojinin epistemik değerinin kendi iç normatif ölçütlerinden ziyade bilimsel açıklama pratiğine sağladığı katkı üzerinden değerlendirildiğini göstermektedir.

Marbach fenomenolojik kavramları ve yöntemsel işlevleri göstermek için birtakım işaretler ve semboller kullanır. Bu çerçevede formel dil oluşturmayı notasyon kavramı ile ilişkilendirir. O fenomenolojinin betimleyici dilinin ve bu dönüşümün metodolojik hedeflerini notasyon kavramı üzerinden açıklar ve bu yöntemle fenomenolojinin betimleyici dilini daha özlü ve şeffaf hale getirilebileceğini düşünür.[483] Ancak Marbach'ın bu yöntemi deneyimin kökensel yapısına bir vurgu veya herhangi bir ima içermez. Burada deneyim yapısal olarak analitik bir düzenleme ve yeniden sunuma uygun hale getirilir. Fenomenolojinin formel dili deneyimin sezgisel bütünlüğünü de dönüştürür. İşaretler ve sembollerle ifade edilebilir olması deneyim sahibi egonun kendini

[482] Marbach, *Consciousness*, s.19.
[483] Marbach, *Consciousness*, s.23.

algılayan transandantal yapısını da devre dışı bırakır. Bu anlamıyla bilinç artık bütünlüklü ve doğrudan deneyimin korelatı olarak anlaşılamaz. Nitekim Marbach'a göre bu sembolik işaretler aracılığıyla bir edimin belirli anlarını birbirinden açıkça ayırabilmemizi ve yönelimsel ilişkilerini daha kolay görünür kılmamızı sağlar.[484] Dahası bu notasyon bir tür metodolojinin kendisi haline gelir. Çünkü Marbach ilerledikçe notasyonun revize edilebilir ve geliştirilebilir olduğunu düşünür. Bu sayede fenomenolojik keşiflere de olumlu katkılar sağlayacağını düşünür. Ona göre bir olgu bilinçli deneyimin şu veya bu eidetik formunun bir örneği olarak yorumlanabilir. Böylece aslında neyin gerçekleştiğini bilme konusunda hatalar her zaman mümkün olduğu için ampirik veya uygulamalı fenomenolojinin geçerliliği verilerin sağlam bir şekilde kurulmuş ampirik bilgisine de bağlıdır.[485] Bu anlamıyla fenomenolojik yöntemin bilişsel bilimlerle kurduğu bu ilişkinin fenomenolojik yöntemin kökensel anlamıyla ilişkisini kopardığı ileri sürülebilir. Böylece temellendirme transandantal öznenin deneyimlerinden uzaklaştırılarak doğal dilin analizlerine indirgenir. Bu nedenle bilincin deneyimlerine dair betimlemeler formel bir dil ile ifade edilerek bilimsel pratiğe uydurulur.

Marbach'ın yapay semboller kullanma gerekçesi fenomenolojik içeriğin kendi başına yeterli olduğu düşüncesini terk eder. Fenomenolojik söylem ancak biçimsel ve teknik araçlarla donatıldığında yeterince açık, kesin ve paylaşılabilir hale gelebilecektir. Marbach fenomenolojik notasyonun yalnızca genel bir öneri olmadığını aksine sıkı kurallarla düzenlenmiş teknik bir gösterim sistemi olarak nasıl işletileceğini ayrıntılı biçimde ortaya koymaktadır. O hatırlama ve hayal etme gibi zihinsel işlevlerin fenomenolojik analizine ilişkin olarak bir notasyon kullanmayı önerir. Böylelikle fenomenolojik sonuçların kesin bir dille aktarmanın bilinen zorluğunu bir ölçüde hafifleyeceğini düşünür.[486] Zihinsel faaliyetleri PER, REM, IMA, PIC vb. sembolleştirmelerle ifade etme kararı fenomenolojik çözümlemenin dilsel betimlemeden sistematik bir işaretleme pratiğine dönüştürüldüğünü açıkça göstermektedir. Zihinsel faaliyetler artık betimleyici cümleler aracılığıyla değil standartlaştırılmış semboller aracılığıyla temsil edilmektedir. Böylece fenomenolojik söylem doğal dilin

[484] Marbach, *Consciousness*, s.23.
[485] Eduard Marbach, "Understanding Representational Mind", *Human Studies*, 19/2 (1996), s.140.
[486] Eduard Marbach, "Using Intentionality Empirical Phenomenology: The Problem of Mental Images", *Dialectica*, 38, 2/3 (1984), s.213.

muğlaklıklarından ve bağlama bağımlı zenginliğinden arındırılarak daha kontrollü ve teknik bir ifade biçimine taşınır. Marbach'ın önerdiği notasyon sistemi ise fenomenolojik çözümlemeyi belirli zihinsel edimlerin işaretlerle temsil edilmesine dayandırır. Bu durum algının perspektifsel ve ufuksal karakterini analitik olarak ayrıştırılmış edim dizilerine dönüştürür. Böylece fenomenolojik betimlemenin nesnenin perspektifsel görünüş çokluğunu koruyan yapısı, sembolik temsiller aracılığıyla düzenlenen bir analiz biçimine indirgenmiş olur. Yalnızca bilinç içerikleri değil fenomenolojik yöntemin kendisi de formelleştirilebilir bir nesne haline gelir. Böylece fenomenoloji bireysel deneyimlerin benzersizliğini vurgulayan bir betimleme pratiğinden genelleştirilebilir biçimlerin analizi yönünde ilerler. Söz konusu formelleştirme çabası fenomenolojik betimlemenin transandantal boyutunu kabul edilemez hale getirir. Nitekim fenomenolojik betimleme doğal verilerin askıya alınmasını gerektiren transandantal bir indirgeme ile işlemektedir. Bu tavır özenin özsorumluluğunun bitmez dinamik motivasyonuna dayanır. Başka bir anlamıyla fenomenolojik betimleme canlı bir faaliyetten belli niyetler çerçevesinde dondurulmuş bir araca dönüştürülür. Bu yaklaşım bilgi konusunda transandantal bir tavır ile temellendirilmiş kesinlikten ziyade temsil edilebilir, düzenlenebilir ve yeniden ifade edilebilir ölçütleriyle doğalcı bir temellendirmeyi gerçekleştirir. Fenomenolojik notasyon bu bağlamda fenomenolojinin yöntemleri aracılığıyla bilincin bilimsel olarak modellenebilir bir araştırma nesnesi haline gelmesini sağlayan metodolojik bir dönüştürme aracıdır.

Bununla birlikte fenomenolojik analizlerin bilimsel araştırmaya uygulanabilirliğini temel ölçüt haline getirdiği ölçüde fenomenolojinin husserlci anlamda ilk felsefe olarak sahip olduğu temellendirici statüyü fiilen askıya alır. Marbach'ın girişimi indirgemeci olmayan bir doğallaştırma modeli sunmak bakımından metodolojik açıdan tutarlı ve iyi niyetli olsa da fenomenolojinin özerk ve kurucu felsefi statüsünü muhafaza etme bakımından ilkesel olarak başarısızdır. Sonuç olarak Marbach'ın fenomenoloji için resmi bir sembolik dil geliştirme çabası fenomenolojinin özerk temellendirici statüsünü korumaya yönelik bir girişimden ziyade fenomenolojinin doğalcı temellendirme rejimi içine metodolojik olarak eklemlenmesinin bir örneği olarak değerlendirilebilir. Fenomenolojik deneyim burada kendi başına bir kesinlik kaynağı olarak değil bilimsel açıklamanın kavramsal netliğini ve kapsamını artıran bir yapılandırma aracı olarak ele alınır. Bu durum fenomenolojinin ilk felsefe ya da kesin

bilim olma iddiasıyla doğalcı temellendirme anlayışı arasındaki gerilimi ontolojik bir karşıtlıktan ziyade temellendirmenin nerede ve nasıl yapılacağına ilişkin metodolojik bir uyuşmazlık olarak yeniden açığa çıkarır.

Fenomenolojik yöntemin ampirik verilerle uygunluğu temelindeki doğallaştırma ilişkileri doğalcılığın temel argümanları doğrultusunda ilerlemekten kurtulamamaktadır. Doğalcılığın indirgemeci tavrı fenomenolojiyi de dönüştürmeyi gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda bazı yaklaşımlar doğalcılığın alternatif versiyonları ile bu projeyi gerçekleştirmeye çalışır. Bu niyeti benimseyen Reynolds fenomenoloji ve doğalcılığın uyumu için ampirik olmayan bir ilişki biçimi önerdiğini ifade eder. Bu önerinin transandantal fenomenoloji ve doğalcılık arasındaki ilişkinin standart bir yorumunu eleştirmekte ve metodolojik veya içeriksel olarak deneysel bilimlerden ayrı kendi kendine yeten bir alan korumayan zayıf metodolojik doğalcılık biçimleri ile uyumlu minimal bir fenomenoloji versiyonunu olduğunu ifade etmektedir.[487] Reynolds kendi projesini iki iddia ile oluşturur. Buna göre ilk iddia transandantal fenomenolojinin katı özerkliği ve fenomenolojik betimlemenin açıklayıcılığı fikrinin yeterince gerekçelendirilmediğidir. İkinci olarak da birinci şahıs perspektif olmadan da işleyebilecek nesnel ve tarafsız bir bilimsel yöntem fikri hem metodolojik hem de ontolojik olarak yeterince gerekçelendirilmediğidir.[488] İlk iddiaya göre fenomenoloji kısır döngüden kurtulmak için deneysel bilimler ile olan ilişkisini güçlendirmelidir. İkinci iddiaya göre de doğalcılık birinci şahıs perspektifin deneyimlere ait kavramları doğal zeminde açıklamak için yetersizdir. Bu iki iddia çerçevesinde Reynolds iki tarafın da tek başına yetersiz olduğunu ve bir uyum içerisinde bulunmadıkları sürece başarısız olacaklarını ifade eder.

Reynolds bu ilişki için doğalcılığın güçlü versiyonlarından ziyade zayıf versiyonlarının tercih edilmesi gerektiğini düşünür. Çünkü metodolojik doğalcılığın güçlü versiyonları felsefenin bilimsel bulgulara yönelik eleştirilere yer vermezken zayıf versiyonlar ise bu durumlarda felsefeye güven duymaktadır.[489] Bu çerçevede doğalcılığın zayıf versiyonu bir anlamıyla metodolojik olarak katı iddialardan vazgeçmiş bir versiyondur. İlişki için doğalcılığın metodolojik olarak ılımlı bir perspektiften ele alınması gibi fenomenoloji de böyle bir dönüşümü gerçekleştirmelidir. Böylece ne

[487] Reynolds, "Heretical Proposal", s. 109.
[488] Reynolds, "Heretical Proposal", s.110-111.
[489] Jack Reynolds, *Phenomenology, Naturalism and Science,* London: Routledge, s.20.

felsefenin ne de herhangi bir deneysel bilimlerin metodolojik önceliğinin olduğu her birinin metodolojik özerkliğinin sorgulandığı ve her biri arasındaki sınırların aşılmasına izin verilen ancak birinin diğerine indirgenmesine izin verilmeyen karşılıklı bir kısıtlama modeli olduğunu söyler.[490] Bu bağlamda karşılıklı dönüşüm ile bir taraf minimal fenomenoloji bir taraf da zayıf metodolojik doğalcılık olarak adlandırılır. Bu ikili ilişki klasik transandantal fenomenolojinin karakteristik özelliği olan metodolojik ayrılıkçılıktan vazgeçilmesi gerektiğini gösterir. Çünkü fenomenolojinin kendisinden başka hiçbir şeye dayanmayan transandantal ve özerk bir boyutu olduğu fikrinin gerçekte asla ulaşılamayacak bir ideal olduğunu düşünür.[491]

Bu değerlendirmeler ışığında Reynolds'un minimal fenomenoloji önerisi içsel tutarlılığı ve indirgemeci doğalcılığa yönelttiği eleştiriler bakımından felsefi açıdan ciddi ve dikkate değer bir girişim olarak görülmelidir. Reynolds fenomenoloji ile doğalcılık arasındaki gerilimi çözmek için her iki tarafın da metodolojik ve epistemik iddialarını bilinçli biçimde yumuşatmakta ve fenomenolojinin transandantal, kendine yeten bir ilk felsefe olma iddiasından vazgeçilmesi gerektiğini açıkça kabul etmektedir. Bununla birlikte tam da bu bilinçli geri çekilme nedeniyle minimal fenomenoloji husserlci anlamda fenomenolojinin temellendirici ve öncelikli statüsünü koruyamaz. Fenomenolojik zorunlulukların bizim için geçerli koşullarla sınırlandırılması fenomenolojinin bilimin imkan koşullarını kuran transandantal bir disiplin olmaktan çıkarak doğalcı çerçeve içinde çalışan teoriler arası ve hataya açık bir pratik haline gelmesi anlamına gelir. Çünkü minimal fenomenoloji çerçevesinde fenomenolojik analizler bilimsel araştırma ile eş düzlemde çalışan betimleyici açıklamalar olarak yorumlanır. Bu durumda yaşam dünyası bilimsel nesnelliğin kökensel anlam zemini olmaktan çıkar ve deneyimin açıklanmasında kullanılabilecek kavramsal çerçevelerden biri haline gelir. Böylece bilim ile yaşam dünyası arasındaki fenomenolojik öncelik ilişkisi ortadan kalkar ve iki alan metodolojik olarak eşit düzeyde konumlandırılmış olur. Bu nedenle Reynolds'un çözümü fenomenolojiyi indirgemeci bir doğallaştırmaya teslim etmese de onun kesin bilim ve ilk felsefe olma iddiasını ilkesel olarak askıya alır. Sonuç olarak minimal fenomenoloji yanlış ya da tutarsız olduğu için değil fenomenolojinin ne

[490] Reynolds, *Phenomenology,* s.45.
[491] Reynolds, "Heretical Proposal", s.117.

olması gerektiğine dair normatif bir tercihi açıkça değiştiği için transandantal fenomenoloji anlayışıyla bağdaşmaz. Bu bağlamda Reynolds'un önerisi fenomenoloji ve doğalcılık gerilimini çözmekten ziyade, fenomenolojinin temellendirici önceliğinden vazgeçilmesi pahasına yönetilebilir kılan tutarlı fakat husserlci olmayan uzlaşmacı bir ilişki modeli olarak değerlendirilmelidir.

Netice olarak katı bir doğalcılığın fenomenoloji ile ilişkisinin kurulamayacağını bunun için ılımlı bir doğalcılığın savunulması gerektiği fikri de metodolojik doğalcılığın temel argümanlarından kurtulamamakta ve bu nedenle fenomenolojinin temellendirici boyutunu dönüştürmektedir. Ilımlı doğalcılık genel olarak fenomenolojinin karşılıklı ilişkideki rolünün yalnızca yöntemsel olmayıp özsel bir rol oynadığını savunur. Buna rağmen bu özselliğin ampirik verilerle ilişkisinin ne boyutta olduğu bize göre netleştirilememektedir. Bu yüzden her ilişki girişiminde fenomenoloji transandantal tavrından geri çekilmek durumunda kalmaktadır. Yine de bu girişimlere bilişsel bilimlerde örnek gösterilecek çalışmalar sürmektedir. Fenomenolojinin kendi üzerine düşen görevi yerine getirmesini isteyen isimlerden biri 1992 tarihli *Consciousness Reconsidered* adlı kitabında, doğal yöntem olarak adlandırdığı şeyi savunan Owen Flanagan'dır.[492] Flanagan beyin bilgiyi işlerken bilinci nasıl ortaya çıkardığını düşünmenin zor olduğunu ifade eder. Bilincin öznel faaliyetlere işaret etmesi bakımından fiziksel bir organizma ile ilişkisini problemleştirir. Bu çerçevede bilincin doğal bir fenomen olduğu fikrini açıklayıcı bir girişim olarak kitaba konu edinir. Bu girişim yapısal doğalcılık adı altında fenomenoloji, psikoloji, bilişsel bilim, sinirbilim ve evrimsel biyolojiden elde edilen bilgileri birleştirerek bilinç hakkında bir teori oluşturmayı hedefler. Bu niyetle Flanagan için bilinç üç ayaklı bir doğal yöntem ile incelenmelidir:

> Öncelikle, üç farklı analiz yöntemini eşit derecede dikkate alın. Fenomenolojiye hak ettiği değeri verin. Bireylerin olayları nasıl gördükleri konusunda söylediklerini dikkatle dinleyin. Ayrıca, psikologların ve bilişsel bilimcilerin de sözlerini dinleyin. Zihinsel yaşamın nasıl işlediğine ve bilincin genel ekonomide varsa hangi işlevleri yerine getirdiğine dair açıklamalarını dikkatle dinleyin. Son olarak, nörobilimcilerin farklı türdeki bilinçli zihinsel olayların nasıl gerçekleştiğine dair söylediklerini dikkatle dinleyin ve onların açıklamaları ile fenomenolojik ve psikolojik açıklamalar arasındaki uyumu inceleyin.[493]

[492] Dan Zahavi, "Naturalization", s.332.
[493] Owen J. Flanagan, *Consciousness Reconsidered*, Cambridge: The Mit Press, 1993, s.11.

Doğal yöntem fenomenoloji, psikoloji ve sinirbilimin hiçbirine önsel bir ayrıcalık tanımadan bu üç açıklama düzeyinin tutarlı ve uyumlu bir dengeye getirilip getirilemeyeceğini araştırmayı amaçlayan uzlaştırıcı bir strateji olarak sunulmaktadır. İlk anlamıyla fenomenolojinin bütünüyle dışlanmasına karşı çıkar ve birinci şahıs betimlemelere metodolojik bir saygı çağrısı yapar. Ayrıca hangi yöntemin son sözü söyleyeceğine dair önceden verilmiş kararların reddedilmesini teorik dogmatizme karşı önemli bir uyarı olarak görür. Ancak bu karşılıklı saygı fikri farklı açıklama düzeylerinin eşit statüde tutulduğu izlenimini verse de bu düzeylerin hangi ölçütlere göre uyumlu sayılacağı sorusunu yanıtsız bırakır. Nitekim Flanagan bir ölçüt belirlemeden teorinin gelişmesi durumunda her düzeydeki analizlerin kabul edilmek ya da reddedilmek üzere revize edilebileceğini ifade eder.[494] Dolayısıyla Fenomenoloji, psikoloji ve sinirbilim teorik olarak eşit düzeyler gibi sunulsa da revizyonun yönü fiilen tek taraflıdır. Buna göre fenomenolojik betimlemeler deneysel bilimlerin sunduğu çerçeveye uyum sağlamak zorundadır. Bu durum bilginin imkan koşullarını sorgulayan transandantal bir yaklaşım ile bilgiyi doğal süreçler içinde açıklayan doğalcı yaklaşım arasındaki farkı bulanıklaştırmak yerine fiilen doğalcı temellendirme lehine çözer gibi görünmektedir. Bu yaklaşımda metodolojik çoğulculuk ve karşılıklı saygı söylemi korunurken bilginin meşruiyet ölçütleri örtük biçimde doğa bilimlerinin revizyoncu ve açıklayıcı mantığına devredilir. Bu nedenle Flanagan'ın doğal yöntemi fenomenoloji ile doğalcılık arasında gerçek bir eşdeğerlik kurmaktan ziyade, fenomenolojiyi doğalcı temellendirme tavrı içine kontrollü biçimde dahil eden bir uzlaşma modeli olarak değerlendirilmelidir.

Flanagan'ın doğal yöntemi hiçbir disipline özel bir ayrıcalık tanımamakla birlikte disiplinleri kendi başına yeterli de görmez. Fenomenoloji olmadan doğal yöntemin diğer disiplinleri fayda sağlamaz. Aynı zamanda fenomenoloji de tek başına iş göremez. Nitekim ona göre fenomenoloji tek başına denenmiş, test edilmiş ve işe yaramadığı öğrenilmiştir. Fenomenoloji bilinçli zihinsel yaşamda yer alan ve hiçbir şekilde görünmeyen (sanal unsurlar vb.) zihinsel olaylar ve süreçler hakkında hiçbir şey ortaya çıkaramaz.[495] Buna göre fenomenolojinin bilinçli deneyimin nasıl ortaya çıktığını başka bir deyişle görünüşlerin hangi bilişsel ve sinirsel süreçler aracılığıyla gerçekleştiğini

[494] Flanagan, *Reconsidered*, s.11.
[495] Flanagan, *Reconsidered*, s.12.

açıklayamamasıdır. Bu nedenle fenomenoloji bilinçli deneyimin içeriğini betimlese bile bu içeriğin nasıl üretildiğine dair açıklayıcı bir teori sunamaz. Fenomenoloji olmaksızın bilinç araştırmasının yürümesi ona göre, kavramsal olarak kabul edilemezdir. Çünkü bilinçli zihinsel yaşamın neye benzediğine, nasıl deneyimlendiğine ve hangi ayrımların özsel olduğuna dair başlangıç verileri ancak birinci şahıs perspektifinden elde edilebilir. Bu bağlamda fenomenoloji açıklamanın yerine geçmese de açıklanacak olanın ne olduğunu belirleyen bir başlangıç noktasıdır. Fenomenoloji ve diğer disiplinler birbirlerinin yerini alan değil birbirlerini dengeleyen ve karşılıklı olarak sınırlayan açıklama düzeyleridir. Ancak bu denge bilginin imkan koşullarını temellendiren transandantal bir hiyerarşiyle değil açıklayıcı başarı ve ampirik uyumluluk ölçütleriyle kurulur. Fenomenoloji bu yapı içinde ne kurucu ne de son sözü söyleyen bir konuma sahiptir yalnızca açıklamanın başlangıç noktasıdır. Fakat açıklamanın meşruiyetini belirleyen ölçüt değildir. Flanagan'ın yapıcı doğalcılığının olumlu tarafı fenomenolojinin deneysel bilimlerin çalışma sürecinde aktif olmasını sağlar ama onu transandantal bir temellendirme rolünden bilinçli biçimde geri çeken bir yaklaşım haline getirir.

Flanagan kendi yöntemini böylece indirgemeci olmayan bir doğal yöntem olarak görür. Ona göre bunun başarılması halinde bilinçli zihinsel yaşamın mahiyeti daha iyi anlaşılabilir hale gelecektir. Böylece birinci şahıs perspektiften görünen şeylerin üçüncü şahıs fenomenolojisi evrim teorisi, bilişsel psikoloji ve sinirbilim gibi diğer kişisel olmayan kaynaklardan elde edilen verilerle nasıl uyuştuğu anlaşılacaktır.[496] Başka bir deyişle birinci şahıs perspektifinden elde edilen fenomenolojik veriler kendi başlarına nihai ya da dokunulmaz kabul edilmez. Bunların üçüncü şahıs perspektifinden üretilen açıklamalarla özellikle evrim teorisi, bilişsel psikoloji ve sinirbilim tarafından sağlanan verilerle ne ölçüde uyumlu olduğu sınanmalıdır. Çünkü bu araştırma programında fenomenolojik analizler ile psikolojik işleme modelleri arasında ve bunların her biri ile sinirbilim modelleri arasında karşılıklı etkileşimler olması beklenir.[497] Bu beklenti bilincin doğası hakkında tutarlı bir teori geliştirmenin ancak farklı açıklama düzeyleri arasında kurulacak karşılıklı etkileşimlerden oluşan dengeyle mümkün olabileceği

[496] Flanagan, *Reconsidered*, s.91.
[497] Robert Van Gulick, "Consciousness Reconsidered Reconsidered", *The Natural Method: Essays on Mind, Ethics and Self in Honor of Owen Flanagan,* Ed. Eddy Nahmias, Thomas W. Polger ve Wenqing Zhao, Cambridge: The Mit Press, 2020, s.21.

varsayımına dayanır. Zira Tekin'in de ifade ettiği gibi Flanagan'a göre bilinç heterojen bir dizi zihinsel durum türleri için üst düzey bir terimdir.[498] Bu nedenle bilinç indirgemeci olmayan bir doğalcı anlayışla incelenmelidir. Bu incelemede fenomenolojik rol bilinçli zihinsel durumların beyinde nasıl gerçekleştiğini açıklayan nedensel bir teori ile birleştirilse bile burada tüketilmemiş olur. Fakat Flanagan burada gerçekleştirilen inceleme neticesinde fenomenolojinin revize edilebilir olmasının kabul edilmesi gerektiğini düşünür. Bu kabul ise fenomenolojik gerçekleri ortadan kaldırmak için değil onlara dair anlayışın derinleşmesi için gereklidir.[499] Bu derinleşme bilinci anlamak için şu teorileri kazanmamızı sağlayacaktır:

> İndirgemeci olmayan doğalcı bir teori, zengin bir fenomenoloji, fenomenolojinin davranışla nasıl bağlantılı olduğuna dair bir teori, bilinçli zihinsel olayların birçok farklı farkındalık sınıfına nasıl sınıflandırıldığına dair bir teori, zihinsel yaşamın genel ekonomisinde nasıl bir rol oynadığına dair bir teori, zihinsel yaşamın nasıl evrimleştiğine dair bir teori ve dolayısıyla zihnin hangi özelliklerinin doğrudan seçilimin sonucu olduğu ve hangi özelliklerinin serbest yükleyiciler olduğuna dair bir teori ve son olarak sinirbilimsel bir gerçekleştirme teorisi, yani bilinçli ve bilinçsiz tüm farklı zihinsel olayların sinir sisteminde nasıl gerçekleştirildiğine dair bir teori sağlayacaktır.[500]

Birinci şahıs deneyimin sunduğu görünüşlerin gerçekliğe uygunluğu nihai olarak üçüncü şahıs bilimlerinden elde edilen bulgularla değerlendirilecektir. Bu durum bilinç için uygun bir ampirik teori kazanmamızı sağlamakla birlikte fenomenolojik analizlerin dönüşümünü de beraberinde getirir. Flanagan zihinsel fenomenlerin fenomenolojik analizleri ile nedensel bir teori arasındaki uygunluğun fenomenolojide bir takım revizyon meydana getireceğinin farkındadır ve ifade eder. Bu durumda fenomenolojinin husserlci anlamda ilk felsefe olma iddiasının yalnızca teorik olarak değil fiilen terk edildiği açıktır. Flanagan'ın bu tavrının teorik motivasyonu ise sinirbilimin klasik benlik anlayışıdır. Ona göre kendinde bir ego fikri ile başlamak hatalıdır. Bilinçli kontrol merkezimizi tüm eylem planlarının kaynağını ve tüm deneyimlerin gelecekteki referansı olarak saklanmak veya

[498] Şerife Tekin, "Patients as Experience-Based Experts in Psychiatry: Insight from the Natural Method", *The Natural Method: Essays on Mind, Ethics and Self in Honor of Owen Flanagan,* Ed. Eddy Nahmias, Thomas W. Polger ve Wenqing Zhao, Cambridge: The Mit Press, 2020, s. 89.
[499] Flanagan, *Reconsidered*, s.92.
[500] Flanagan, *Reconsidered*, s.92.

atılmak üzere biriktirildiği aracıyı oluşturan bir benlik özü olduğu fikri savunulamazdır. Bu nedenle Flanagan benliğin bir yapı, model, organik olarak bağlantılı zihinsel yaşamımızı belirli bir şekilde kavrama ürünü olduğu fikrini savunduğunu ifade eder.[501] Bu benlik fikri çerçevesinde benlik anlayışı klasik özsel, önceden verilmiş veya transandantal bir ego fikrine açık bir mesafe koyarken benliği doğal, gelişimsel ve işlevsel bir oluşum olarak yeniden tanımlar. Ona göre bilinçli deneyimin kişisel ve bana ait olması deneyimi merkezden yöneten bağımsız bir benliğin varlığını gerektirmez. Kişisellik deneyimin üzerine sonradan eklenen metafizik bir özden değil organizmanın biyolojik yapısından ve bilişsel süreçlerin birbirine eklemlenme biçiminden türeyen bir özelliktir.

Flanagan'a göre birey de egosuzdur. İnsan hayata bir egosu olmadan da başlasa yine bir ego inşası gerçekleştirebilir. Dayandığı doğal ve organik yaşam ile biyolojik çeşitliliği sayesinde süreçte bir karakter ve kişilik geliştirebilir.[502] Deneyimlerin sürekliliği, eylemlerin koordinasyonu ve davranışların denetlenmesi önceden var olan bir içsel fail tarafından gerçekleştirilmez. Bilişsel ve biyolojik süreçlerin zaman içinde örgütlenmesiyle benlik dediğimiz yapı ortaya çıkar. Bu yapı artık transandantal öznenin bilgiye dair kurucu rolü bağlamında ele alınmaz. Çünkü benlik, deneyimi mümkün kılan bir ilke değildir. Deneyimlerin ve davranışların doğal bir ürünü olarak ortaya çıkar. Nitekim Flanagan değişmez bir benlik olduğu fikri yerine sürekliliğin doğal temeline dayanan biyolojik bütünlüğümüzde keşfettiğimiz bir benliği tercih ettiğini ifade eder.[503] Bu suretle evrimsel bir açıklama ile bütünleştirilir. Bu nedenle Flanagan'da benlik Husserlci anlamda temellendirici değil türetilmiş bir yapıdır. Böylece temellendirme bilincin kendisinden değil bilinci mümkün kılan doğal mekanizmalardan hareket eder. Buna rağmen Flanagan bilincin özbilinç olduğunu düşünür. Bilinç kişiseldir ve bunun nedeni değişmez bir transandantal egonun var olması değildir.[504] Böylece bilginin ve anlamın meşruiyeti transandantal bir özneye değil doğanın kendi iç düzenine ve açıklayıcı kapasitesine dayanmalıdır. Bu anlamıyla Flanagan için fenomenolojik betimleme transandantal bir konuma sahip değildir. Doğa bilimleriyle uyumlu olduğu ölçüde korunur ve gerektiğinde revize edilir. Bu da husserlci öznelliğin a priori ve kurucu

[501] Flanagan, *Reconsidered*, s.177.
[502] Flanagan, *Reconsidered*, s.178.
[503] Owen J. Flanagan, *The Science of the Mind*, Cambridge: The Mit Press, 1991, s.33.
[504] Flanagan, *Reconsidered*, s.222

statüsünün fiilen ortadan kaldırılması anlamına gelir. Öznenin rolü bilginin imkan koşullarını tesis etmekten çıkarılarak doğal süreçlerin açıklanması gereken bir nesnesi haline getirilir.

2.3.Kökensel Yanılsama ve Döngüsellik

Doğalcılık kendinde bir felsefi tavır olarak kavramlara ve yöntemlere sahiptir. Doğallaştırma bu kavram ve yöntemlerin doğallaştırılacak alana nüfuz etmesini ve dönüştürülmesini talep eder. Çünkü en basit anlamıyla doğallaştırma bir tür dönüştürme faaliyetidir. Söz konusu dönüştürme temel varsayımların fiili olarak işlevsellik kazanmasını talep eder. Fenomenolojik bağlamda da fenomenolojinin kesin bir bilim olma talebinin yani deneysel bilimler karşısındaki özerkliğini dönüştürmeyi hedefler. Doğalcılığın bu felsefi tavrı doğallaştırma çabalarının gerilimini oluşturan temel nedendir. Ontolojik ve metodolojik temasıyla bilimsel yöntemin kriterlerini gerçekliğin ve doğruluğun temel ölçütleri haline getiren bir metafiziği benimser Böylece ontolojik doğalcılık varlığın kapsamını doğa içi süreçlerle sınırlayarak felsefi düşünceye ontolojik düzeyde bir tahakküm uygular. Buna paralel olarak metodolojik doğalcılık bilgi üretimini doğa bilimlerinin ampirik ve nedensel prosedürleriyle özdeşleştirerek felsefi pratiği yapısal bir dönüşüme zorlar. Oysa fenomenolojinin kesin bir bilim olarak talep ettiği özerklik bilginin ve nesnelliğin anlamını doğa içi süreçlere devreden bir temellendirmeye değil bilincin kendi anlam kurucu etkinliğini üstlenmesine başka bir deyişle öznenin özsorumluluğuna dayanır. Bu nedenle doğallaştırma girişimleri yalnızca yöntemsel bir çaba olmayıp özsorumluluğun askıya alınması pahasına fenomenolojik tavrın kurucu zeminini dönüştüren bir girişimdir. Bu çerçevede bir çalışma alanını doğallaştırmak belirli bir olguyu açıklamak için yalnızca doğa bilimlerinin dayandığı doğalcı ontoloji ve metodoloji ile ilgili kavramları kullanmak ve bunlara sığmayan unsurları ya dönüştürmek ya da dışarıda bırakmaktır. Fenomenolojiye yönelik doğallaştırma yaklaşımları da bu çerçevede gerçekleştirilir.

Fenomenolojik açıdan değerlendirildiğinde doğalcılığın indirgemeci yönelimi bilimin kendisini mümkün kılan transandantal koşulları doğa içi süreçlerin bir parçasıymış gibi ele alarak hem ontolojik bir süreklilik uygulamakta hem de metodolojik bir doğalcı temellendirme pratiği dolayısıyla döngüselliğe sürüklenmektedir. Zira

fenomenolojik düşünce doğayı açıklayan bilimsel modellerin içerikleriyle değil bu modellerin anlamlı hale gelmesini sağlayan özsel yapı ve imkan koşullarıyla meşgul olur. Bu nedenle fenomenolojiyi doğallaştırma yaklaşımlarının felsefi statüsünü kavrayabilmek için söz konusu girişimleri doğalcılığın kendi iç tutarlılığına yön veren temel argümanlar ışığında yeniden analiz etmek gerekmektedir. Zira doğalcılığın ontolojik ve metodolojik iddiaları fenomenolojiyi doğallaştırma projelerinin kurucu teorik zemini olarak işlev görmektedir. Süreklilik argümanı olarak kavramsallaştırılan fikirler var olan her şeyin doğa içindeki nedensel ilişkilerle açıklanabileceği iddiasına dayanır. Kapalı ve nedensel bir bütünlük sergileyen doğa fiziksel bir monizm sergilerken tüm açıklama modellerini bu tasarıma uydurur. Böylelikle zihinsel ve fiziksel modeller arasında koparılamaz bir bütünlük, süreklilik varsaymaktadır. Buna göre gerçeklik yalnızca doğal süreçlere bağlı olan kurgusal bir metafiziğe dayanır. Bu kurgu birinci şahıs perspektifin haklılığına pay biçen doğalcılar için bile neticede üçüncü şahıs perspektifin temellendirici rolüne ihtiyaç duymasına neden olur. Dolayısıyla bilinci kurucu edimleri ve doğanın nitelikleri arasında bir özdeşliğin kurulmasını zorunlu kılar.

Doğalcı temellendirme ise felsefenin özel soruşturma biçimini doğanın içkin işleyişi doğrultusunda açıklamaya yönelen bir girişim olarak değerlendirilebilir. Bu yaklaşım bilginin ve deneyimin meşruiyet ölçütlerini felsefenin özsel çözümleme tarzında değil doğa bilimlerinin ampirik ve nedensel yöntemlerinde temellendirir. Böylelikle felsefenin ilk felsefe olarak talep ettiği özerk konum askıya alınır ve bilginin kurucu zemini entelektüel sezgide değil doğa içi süreçlerin işlevsel düzenliliklerinde tesis edilir. Bu çerçevede bu argüman fenomenolojiyi özerk bir felsefi tavır olarak değil doğalcılığın kendi iç tutarlılığı ve imkan koşulları üzerinden anlamaya çalışır. Dolayısıyla felsefenin a prirori bilgi anlayışını ve entelektüel görü fikrini dışarıda bırakır. Bunun yerine somut bir varlık olarak insanın organik süreçlerle işleyen bilişsel yapılarının nedensel ilişkileriyle temellenen deneysel bilimi koyar. Böylece araştırma nesnelerinin bilimsel kategorilere uyum sağlama başarısı nispetinde bilimsel olabileceğini savunur. Dahası ancak böyle bir temellendirme ile bilginin geçerlilik koşulları elde edilebilir. Doğalcı temellendirme argümanı felsefenin deneysel bilimler ile olan temellendirme ilişkisi tersine döner ve ilk felsefe anlayışı yitirilir. Bilginin kesinlik ile olan ilişkinin koparılması neticede pragmatik bir anlayışa kapı aralar.

Bu perspektiflerden değerlendirilen doğallaştırma yaklaşımları felsefi doğalcılığın söz konusu argümanlarında temellendiğini göstermektedir. Bu argümanların fenomenolojik eleştirisi fenomenolojinin modern bir özne felsefesi olarak anlaşılmasını sağlamamalıdır. Fenomenoloji tüm olgusallığı toplumsallığı, kültürü ve tarihiyle birlikte için yaşadığımız dünyanın deneyimlendiği haliyle ortaya çıkışının olanak koşullarını araştıran transandantal bir felsefedir.[505] Fenomenolojinin birinci şahıs perspektifin önemini vurgulaması ve bilinç ile öznellik yapılarının temel niteliklerini büyük bir ayrıntılıyla incelemesi transandantal felsefi kaygılarla yönlendirilmiştir.[506] Bu kaygının fenomenolojiyi hedeflenen yere götürmesi için temel motivasyon ise bilinçli bir doğalcılık eleştirisidir. Ancak doğalcı yaklaşımlar bu motivasyonu dışarıda bırakır ve fenomenolojiyi tüm radikal tavrından soyutlanmış bir metodoloji olarak görmektedir. Bu eğilim kesin bir bilim olarak fenomenoloji fikrinin kurucu rolünü ortadan kaldırarak onu deneysel bilimlerle doğal bir ilişkiye sokmaktadır. Bu ilişki fenomenolojiyi bilimsel verilerin işlevsel denetleyicisi konumuna indirger. Ele alınan doğallaştırma yaklaşımları fenomenolojinin yönelimsellik, a priori korelasyon, transandantal öznellik, birinci şahıs perspektif, deneyimin zamansallığı, yaşam dünyası ontolojisi vs. kavramlarını dönüştürmeden ya da yok saymadan yola devam edememektedir. Bu nedenle fenomenolojide bir tür kavram ve yöntem düalizmine kadar gitmektedirler.

Bu tezde doğalcılığa kendinde bir problem olarak yaklaşılmadığı vurgulanmalıdır. Ancak buraya kadar anlatılan nedenlerden dolayı doğallaştırma yaklaşımlarının kökensel yanılsama adını verdiğimiz bir hata içerisinde olduğunu düşünüyoruz. Bu hatayı üç bağlamda ele alabiliriz İlki kesin bir bilim olarak fenomenolojinin deneysel bilimlere bir anlam zemini kazandırmak isterken doğalcılığın bunu irdelemeden yöntemsel kazanımlarını kendi lehine kullanmak istemesidir. İkinci olarak fenomenolojik yöntem sahip olduğu ilk felsefe tavrının görülerini elde etmeyi hedefleyen radikal ve saf bir metot iken deneysel bilimler bunun doğalcılığı askıya alan boyutunu dikkate almamaktadır. Üçüncüsü de transandantal bir felsefe olarak fenomenolojinin öz sorumluluk tarafından motive edilen bilincin ontolojisi olduğu fikrinin önemsenmemesidir. Fenomenoloji yaşam dünyasının kökensel anlam zemini oluşunu inşa eden kurucu düşüncedir. Doğalcılığın

[505] Hacımuratoğlu, "Fenomenoloji", s.9
[506] Zahavi, "Naturalized Phenomenology", s.5.

deneysel bilimlerle irtibatı sadece kavram ve yöntem ayrımına dayanarak kavramsız bir metodoloji uygulamayı denemiştir.

Doğalcılık fenomenolojik yöntemin deneysel bilimlere nasıl uygulanacağına odaklanırken bu kökensel yanılsamadan kurtulamamıştır. Zahavi Husserl'in bu uygulama talebinden çok transandantal projenin devam eden geçerliliğiyle daha çok ilgilenmiş olabileceğini söylemektedir.[507] Bize göre de Husserl için tartışma fenomenoloji ve deneysel bilimler ilişkisi iken bugün doğallaştırma yaklaşımları ile tartışma transandantal fenomenolojinin sürdürülüp sürdürülemeyeceğine dönüşmüş durumdadır. Tez de bu kaygı ile şekillenmektedir. Fenomenoloji ve deneysel bilimler ile bir ilişki biçimi önermekten ziyade transandantal projenin karşılaştığı tehlikeyi analiz etmeyi hedeflemiştir. Nitekim fenomenoloji temelde transandantal bir felsefi çabadır ve bunu reddetmek sadece eş anlamlılık yoluyla fenomenoloji olarak bir şeyi koruma anlamına gelir. Doğalcılığın birinci şahıs perspektifin radikalleştirildiği fenomenolojik tavrı benimseyemediğini görüyoruz. Çünkü bu tavır doğalcılığın bilimsel yöntemi karşısında büyük engel olarak durur. Fenomenolojik anlamıyla birinci şahıs perspektif tüm bilimsel pratikte daima kalır. Öyle ki deneysel bilimlerin araştırmalarında dahi teorisyen de özne gibi birinci şahıs referansının varlığına bağlıdır. Lynne Rudder Baker'in de belirttiği gibi çünkü bu referans olmadan veri de olmaz.[508] Bu nedenle Husserl bilimlerin krizini yaşam dünyasından kopmak ile eşleştirir. Öznel deneyimin askıya alındığı bilimsel çalışmaların temelsizliğe düşmesinin nedeni aslında kökensel bir hatayı işaret eder. Bizi diğer varlıklardan ayıran şey kendimizi birinci şahıs bakış açısıyla düşünme yeteneğimizdir çünkü birinci şahıs bakış açısına sahip olmak, varlığınız dünyadaki bir varlık olmamız için gereklidir.[509]

Fenomenoloji bilimin unuttuğu anlam temelini transandantal öznelliğin inşa edildiği iptal edilemez birinci şahıs perspektifin radikalleştirilmesi ile yeniden hatırlatmıştır. Bu anlam temeli öz sorumluluğun daima etkin olması dolayısıyla göz ardı edilemeyecek fenomenolojik bir kesinlik oluşturur. Bu zeminden koparılmış doğallaştırma çabaları yeni kriz açma ve tekrar temel arama döngüselliğinden

---

[507] Zahavi, *Legacy,* s.210.
[508]Lynne Rudder Baker, *Naturalism and the First-Person Perspective*, Oxford: Oxford University Press, 2013, s.79.
[509] Lynne Rudder Baker, "Naturalism and the First-Person Perspective", *How Successful is Naturalism,* Ed. Georg Gasser, Frankfurt: Ontos Verlah, 2008, s.205. 203-226.,

kurtulamamaktadır. Bu nedenle doğallaştırılmış fenomenoloji projelerinin bir muğlaklığa dayandığı söylenebilir. Çünkü doğallaştırılmış olarak dönüştürülen fenomenoloji artık felsefi bir strateji ve yöntem değildir.[510] Neticede döngüsellik ve muğlaklık içerisindeki doğallaştırma çabalarından anlamlı bir sonuç beklenemez. Bu nedenle Andrea Pace Giannotta ve Francesco Pisano tek, nihai, kesin bir doğallaştırılmış fenomenoloji fikri her zaman gelecekte kalacağını düşünmektedir.[511] Deneysel bilimlerin pragmatik sonuçlarına ve olgusal dünyaya dair keşif gücüne dayalı doğalcılık, bilimin neticelerini tüm insani özelliklere genişletmek gibi bir hayranlık sergilemektedir. Fenomenoloji deneysel bilimlerin olasılıksal boyutunu betimleyerek sorgusuz bir bağlılığın olumsuz sonuçlarını ortaya koyar. Transandantal fenomenolojiye duyulan ihtiyaç bilime mutlak bir itaattin temelsizliğinin göstergesidir. Buna karşın doğallaştırma çabaları daimi olarak ideal bilim arayışında bulunur. Bu tamamlanacak bir süreç değildir. Bu nedenle Clark'ın dediği gibi eğer doğalcılık ideal bilime bağlıysa işlevsiz kalır çünkü ideal bilim gerçekleşmemiş ve göstereceği yola güvenilmeyen bir beklentidir.[512]

Peki fenomenoloji ve deneysel bilimler ilişkisinden vazgeçilmeli midir? Bu ilişki çabası geçerliliği olmayacak boş bir çaba mıdır? Husserl *LU*'nun 72. Paragrafında tüm psikolojizm eleştirisinin ardından deneysel bilimlerin de aynı zamanda bilim olduğunu ifade eder. Böylelikle yaptığı eleştirilerin neticesinde fenomenolojinin deneysel bilimlere karşıt bir felsefe olarak görülmesini istememektedir. Benzer şekilde buraya kadar ki eleştirilerimiz fenomenoloji ve deneysel bilimlerin ilişkisinin mümkün olmadığını göstermek değildir. Ancak felsefi doğalcılığın fenomenolojinin bütünlüklü anlayışını koruyamayacak varsayımlar içerdiği ve buna dayalı bilimsel araştırmaların fenomenoloji ile ilişki kuramadığı açığa çıkarılmıştır. Temel sorun bir pratik olarak deneysel bilimlerde değil felsefi tavır olarak doğalcılık fikrindedir. Burada klasik eleştiri olarak doğallaştırmanın fenomenolojinin transandantal boyutunu koruyarak gerçekleşebileceği fikrini savunmak istemiyoruz. Ya da mümkün bir ilişkinin tek yönlü ve hiyerarşik bir ilişki olacağını iddia etmiyoruz. Fenomenoloji ve deneysel bilimler arasındaki ilişkide birincisinin ikincisinin anlam zemini olması ve kurucu bir bilim teorisi mahiyeti taşıması

[510] Aikin, "Pragmatism, Naturalism and Phenomenology, s.329.
[511] Andrea Pace Giannotta ve Francesco Pisano, "Introduction Naturalizing Phenomenology: What Could It Mean Today?", *Humana.Mente Journal of Philosophical Studies*, 42, 2022, s.5. s.3-13.
[512] Clark, "Naturalism and its Discontents", s.4.

vazgeçilecek bir ilke değildir. Fakat bu ilke dünyayı doğalcı perspektiften kabul eden bilimsel anlayışın kabul edebileceği bir ilke de değildir. O halde deneysel bilimlerin doğalcı zemini yeniden düşünülmeli. Doğalcılık bilimsel pratiğin tek yöntemi değildir. Nitekim çağdaş doğalcılık çalışmaları mevcut yaklaşımların doğalcılığı sürdürebilmesi adına has kriterlerden uzaklaşıldığını göstermektedir. Bu da doğalcılığın var olma kaygısıyla bugün temel önermelerini koruyamadığını göstermektedir. Transandantal fenomenoloji ise bilimi mümkün kılan anlam ufkunun ancak öznenin özsorumlu edimi içinde açığa çıkabileceği fikrini korumaktadır. Bu anlamda sorun fenomenolojinin deneysel bilimlerle kurulacak ilişki için nasıl doğallaştırılacağı değil bilimsel pratiğin kendi geçerlilik iddialarını taşıyabilmek için özsorumluluğu askıya almayan bir felsefi zemine ihtiyaç duyup duymadığıdır. Eğer bilim kendi nesnelliğini kuran anlam koşullarını sorgulama sorumluluğunu üstlenemiyorsa bu sorumluluğu taşıyan transandantal fenomenoloji karşısında dönüştürülmesi gerekenin fenomenoloji değil doğalcılık olduğu sonucu kaçınılmaz görünmektedir. O halde deneysel bilimlerin geleceği adına dönüştürülmesi gereken fenomenoloji değil de doğalcılık mıdır?

2.4.Doğalcılığın Tutarsızlığı ve Kesin Bilim Olarak Fenomenolojinin Pratik Motivasyonu

Fenomenolojiyi doğallaştırma literatürü yalnızca doğalcı isimler tarafından değil fenomenologlar tarafından da fenomenolojik yöntemin çağdaş bilimle ilişkisinin yeniden yapılandırılması gerektiği yönünde bir iyimserlik barındırır. Mevcut doğal bilimlerin Husserl'in eleştirdiği doğalcılığın temelinden ayrıştığı ve fenomenolojiyle bilimsel araştırmalar arasında karşılıklı etkileşime dayalı ilişki kurulabileceği düşünülmektedir. Bilişsel bilimler bu niyeti gerçekleştirmeye en uygun bilim disiplini olarak görülmüş ve yaklaşımlar bu eksende gelişmiştir. Ne var ki doğalcılığın ontolojik ve metodolojik iddiaları sistematik biçimde analiz edildiğinde söz konusu iyimserliğin temelsiz kaldığı gösterilmiştir. Bu temelsizliğin nedeni fenomenolojinin temel kavramları ve yöntemleri arasındaki organik bağlılığın doğalcılığın ontolojik ve metodolojik perspektifinde korunamaz oluşudur. Böylece doğalcılık fenomenolojiyi doğallaştırmaya yöneldiği her noktada bilginin koşullarını mümkün kılan kavram ve yöntemin altını oyarak kendi zeminini kaybeder. Bu bağlamda doğalcılık husserlci anlamda ısrarla bilimlerin krizinin

oluşmasına neden olmak ve bilgi lehine bu krizden çıkmaya çalışmak gibi döngüselliğe düşer.

Bu döngüsellik özellikle fenomenolojik kavramların doğallaştırma projelerinde uğradığı dönüşümde açık biçimde görülmektedir. Örneğin özgörü ve eidetik sezgi gibi fenomenolojik kavrayış biçimleri doğallaştırma yaklaşımlarında deneyim hakkında veri üretmeye yarayan metodolojik unsurlar olarak yeniden yorumlanmaktadır. Benzer şekilde noesis noema korelasyonu ve yönelimsellik gibi bilinç yapıları, bilincin anlam kurucu ilişkisini ortaya koyan transandantal yapılar olmaktan çıkarılarak bilişsel süreçlerin ampirik unsurları gibi ele alınmaktadır. Epokhe ve fenomenolojik indirgeme ise doğal tavrı askıya alan radikal bir felsefi dönüşüm olmaktan ziyade deneysel araştırma için öznel rapor üretimini düzenleyen yöntemsel prosedürler olarak yorumlanmaktadır. Bu dönüşüm fenomenolojik yöntemin kurucu işlevini ortadan kaldırmakta ve fenomenolojiyi bilimsel araştırmanın yardımcı araçlarından biri haline getirmektedir. Aynı durum fenomenolojik deneyim yapılarının yorumlanmasında da ortaya çıkar. Zamansallık fenomenolojide bilincin içkin bir deneyim yapısını ifade ederken doğallaştırma projelerinde çoğu zaman bilişsel veya biyolojik süreçlerin zamansal örgütlenmesine indirgenmektedir. Benzer şekilde yaşanan beden olarak kavranan bedensellik, fenomenolojide öznenin dünyaya yöneliminin merkezi olarak anlaşılırken doğalcı açıklamalarda organizma ve çevre ilişkisi içinde biyolojik bir sistem olarak yorumlanmaktadır. Nesnelerin perspektifsel verilişi ve ufuksal yapısı ise fenomenolojik anlamda bilincin dünyayla kurduğu yönelimsellik ilişkisini açıklayan bir yapı iken doğallaştırma yaklaşımlarında çoğunlukla algısal bilgi işleme süreçlerinin bir özelliği olarak ele alınmaktadır. Bu dönüşümler fenomenolojik kavramların yalnızca içeriklerinin değil aynı zamanda onların işlevlerinin de değiştiğini göstermektedir. Yaşam dünyası da bu dönüşüm dolayısıyla bilimsel nesnelliğin ön koşulu olan kökensel anlam ufku olmaktan çıkarılarak çevresel bağlam, veri alanı ya da açıklayıcı arka plana itmektedir.

Söz konusu doğalcı tavırların neden olduğu sorunların farkında olan çağdaş doğalcılık birçok başlığa ayrılmaktadır. Her bir doğalcı yaklaşım bir anlamıyla bu döngüsellikten kurtulmanın imkanı olarak farklı bir doğalcılık teklif etmektedir. O halde bütünlüklü bir sistemin araştırmacıları olan fenomenologların bugün de doğalcılık karşısında karşıt bir tavır takınmasının haklı olduğu söylenebilir. Fenomenolojinin doğalcılığı yeniden düşünmesi gerektiği fikri bize göre doğalcılığın kendi krizini göz ardı

ettiği için hatalı ve eksik bir çerçeve ortaya koymaktadır. Fenomenoloji ise tam da doğalcılığın bu krizi dolayısıyla saf haliyle iş başında olmalıdır. Nitekim transandantal fenomenoloji doğal tavrın göreve çağırmasıyla göreve başlayan öz sorumluluğun indirgenemez formudur. Bu anlamıyla bugün kendisine yol çizmeye çalışan doğalcılık dahi bu öz sorumluluğun saf felsefesine ihtiyaç duymaktadır. Çünkü doğalcılık kendi sınırlarını ancak onları aşkın bir bakış değil, kendi anlam koşullarını sorunsallaştıran transandantal bir sorgulama sayesinde görebilir.

Doğalcılığın katı ontolojik ve metodolojik monizmine karşı yumuşatılmış bazı yaklaşımlar da bugün tartışılmaktadır. Bu bağlamda çoğulcu doğalcılık, naif doğalcılık, liberal doğalcılık, ılımlı doğalcılık, minimal doğalcılık, açık fikirli doğalcılık vb başlıklandırmalar ile yeni yaklaşımlar orta çıkmıştır. Tüm bu yaklaşımlar katı doğalcılığın temel varlık ve yöntem anlayışının tartışmalı unsurlar barındırdığından ve felsefeyi daralttığı fikrinden hareketle daha kapsayıcı bir tavrı benimser. Felsefi konuların incelenmesinin bilimsel yöntem ile sınırlandırılmamış ve konunun zeminini fiziksel varlık alanı ile sınırlanmadığı yeni yaklaşımların ise ne derecede doğalcı kalabildiklerine dair yeni tartışmayı gündeme getirir.[513] Mario De Caro ve Alberto Voltolini liberal natüralizm bağlamında sorduğu bu soru tüm alternatif doğalcı yaklaşımlara yöneltilebilecek bir sorudur. Nitekim doğalcılığın belirli sabit fikirler yerine çoğulcu bir anlayışa yönelmesi halihazırda zor olan doğalcılık tanımını daha da zorlaştırmıştır.

Yeni doğalcılıkların çoğulcu anlayışı bilimsellik için indirgemeye tabi kılınan felsefi kavramların kendi içerikleriyle kabul edilebileceği bir tutum benimsemektedir. Mario De Caro ve David Macarthur için bu anlamıyla çoğulcu tutum bilimci doğalcıların felsefi soruları çözmek için benimsedikleri yöntemlere yani doğallaştırma projelerine karşı radikal bir güvensizlik içerisindedir.[514] Felsefi doğalcılık olarak adlandırdığımız tavır felsefe ile ilişkisini indirgemeci bir türde sürdürürken çoğulcu yaklaşımlar bu indirgemelerin doğalcılığın kendisine de zarar verdiğini ifade etmektedir. Onlara göre söz konusu ilişki bir indirgeme değil fakat felsefenin yeniden tanımını yapacak bir tavır ile kurulmalıdır. Artık felsefenin rolü ve otoritesi bilimlerin rolü ve otoritesi ile

[513] Mario De Caro ve Alberto Voltolini, "Is Liberal Naturalism Possible?", *Naturalism and Normativity,* Ed. Mario De Caro ve David Macarthur, Newyork: Columbia University Press, 2010, s.69.
[514] Mario De Caro ve David Macarthur, "Introduction: The Nature of Naturalism", *Naturalism in Question,* Ed. Mario De Caro ve David Macarthur, Cambridge: Harvard University Press, 2008, s.15.

özdeşleştirilememekte ve felsefenin geleneksel iddialarının reddedilmediği daha olumlu bir felsefe kavramının bulunması gerektiği düşünülmektedir.[515] Bir yandan felsefeyi yeniden tanımlama çabası sürdürülürken bir yandan da doğa kavramı genişletilmeye çalışılmaktadır. Başka bir deyişle doğalcılık kendi kavramsal çerçevesine sığmayan fenomenleri indirgemeye çalıştıkça karmaşıklığı arttırmış ve bunu çözmek için her yönüyle bir genişlemeyi hedeflemiştir. Buna göre doğalcılık araştırdığı gerçekliği bütünüyle kavrayabilmek istiyorsa önceden belirlenmiş ontolojik ve metodolojik sınırlarını sabit varsayımlar olarak artık muhafaza edemez. Her türlü fenomen kendi anlamı çerçevesinde açıklanabilecek şekilde kavramsal çerçeve genişletilmelidir. Öyle ki bu tavır artık doğalcılık ismi yerine başka isimlerle bile önerilmiştir. Barry Stroud önceden belirlenmiş bir sınıra sahip olamayan ve kendisini bununla tanımlamayan; doğal dünyada var olan her şeyi anlamlandırmak için gerekli olduğu anlaşılan her şeyi içerecek şekilde genişleyen bir doğalcılığı açık fikirlilik olarak adlandırır.[516] Öyle ki o bu yeni tutuma açık fikirli doğalcılık demek yerine "doğalcılık terimini bırakıp açık fikirlilik denebileceğini ifade eder.[517]

Gelinen noktada doğalcılık kendi içinde dar bir tavır olarak tutarsız görülmekte ve doğallaştırma çabalarının bu tutarsızlık dolayısıyla geçerli sonuçlar elde edemediği vurgulanmaktadır. Dahası doğruluğun bilim merkezli tavrına olan güvenin bir tür şüpheciliğe neden olduğu da düşünülmektedir. David Macarthur doğalcılığın doğasında var olan şüpheci karakterinin doğalcılığın yeterliliğini ve insan zihnini tam ve tatmin edici bir şekilde açıklamaya yönelik iddiasını yeniden gözden geçirmek için güçlü bir neden olduğunu ifade eder.[518] Böylelikle çağdaş doğalcılığın fenomenolojiyle kurduğu ilişki artık bir uyum veya entegrasyon sorunundan ziyade doğalcılığın kendi çerçevesini sürdürüp sürdüremeyeceği sorusuna dönüşmüştür. Böylece güncel doğalcılık ya kapsamını genişleterek kendi ilkelerini revize eden bir düşünce biçimine dönüşmekte ya da fenomenolojik birinci şahıs perspektifin gücü karşısında tutarsız bir sistem durumuna düşmektedir. Bu gerilim doğalcılığın günümüzde kendi varlık koşullarını sorgulamak

[515] De Caro ve Macarthur, "Naturalism", s.16.
[516] Barry Stroud, "The Charm of Naturalism", Naturalism *in Question,* Ed. Mario De Caro ve David Macarthur, Cambridge: Harvard University Press, 2008, s. 34.
[517] Stroud, "Naturalism", s.35.
[518] David Macarthur, "Naturalism and Skepticism", Naturalism *in Question,* Ed. Mario De Caro ve David Macarthur, Cambridge: Harvard University Press, 2008, s.124.

zorunda kalan bir felsefi sorun haline geldiğini göstermektedir. Dolayısıyla mevcut durumda cevaplanması gereken soru fenomenolojinin doğallaştırılmasının mümkün olup olmadığı değil kendi iç gerilimlerini çözemeyen düşünme biçiminin fenomenolojiyi dönüştürme talebinin geçerli olup olamayacağıdır. Bu noktada doğallaştırma çabaları fenomenolojinin değil fakat doğalcılığın geçerliliğini denetleyen bir durum arz etmektedir.

Fenomenolojiyi doğallaştırma çabalarının fenomenolojinin transandantal niteliğini tehlikeye attığı fikri birçok fenomenolog tarafından paylaşılmaktadır. Fenomenoloji ve deneysel bilimler ilişkisi göz ardı edilmeyecek bir husserlci taleptir. Fenomenologlar için bunun imkanı indirgemeci olmayacak bir doğalcılık ile gerçekleşebileceğidir. Fakat gelinen noktada sorunun yalnızca birinci şahıs perspektifin özerkliğinin korunmasının yolunu aramak olmadığı doğalcılığın kendi içerisindeki sorunların sürmesi durumunda doğallaştırma çabalarının geçerlilik zeminine sahip olamayacağı görülmektedir. Doğalcılığın mevcut gelişmelerle nereye evrileceği zamansal bir gizlilik taşır. Ancak fenomenolojik özsorumluluk fenomenolojinin kesin bilim projesinin geçerliliğini koruyan vazgeçilmez bir birinci şahıs perspektifin önemini işaret etmeye devam etmektedir. Çünkü söz konusu transandantal tavır geçici bir eylem olmayıp daima iş başındadır. Bu yüzden fenomenolojinin geleceği, doğallaştırılmış bir fenomenolojinin başarılmasına değil özsorumluluğun felsefi anlamının yeniden ciddiye alınmasına bağlıdır.

LU'ya *mantığın* tanımı konusundaki eksiklik ile başlayan Husserl doğru ve tam bir tanımın felsefi ve bilimsel kavramlar içinde önemli olduğunu ifade eder. Bu anlamıyla saf bir mantık bilim yapmanın imkanını sağlayan kesin bir bilim anlayışını inşa eder. Bu anlamıyla tam bir mantık tanımının yapılması eksik ve hatalı mantık tanımları evrensel yasa ve ilkelerin önünde bir engel olduğu için kesin bir bilim için fenomenolojinin ilk olumlu görevi olarak ilan edilir. Bunu engelleyecek tavır ise psikolojizm olarak kavramsallaştırılan bilince yönelik doğalcı yaklaşımdır. Fenomenolojinin olumsuz ilk görevi ise psikolojizm eleştirisi olur. Psikolojizm eleştirisi basit anlamıyla psikolojiye yönelik bir eleştiri değildir. Nitekim Husserl için psikoloji bilinç araştırması için önemli bir yer tutmaktadır. Tezde de ele alındığı gibi fenomenolojik psikoloji tartışması fenomenoloji ve deneysel bilimler arasındaki ilişki için dikkate alınması gereken bir tartışmasıdır. Ancak bu ilişki biçiminin doğalcı bir arka planda mümkün olacağı fikrinin

şüpheli olduğu da gösterilmiştir. Bu çerçevede doğallaştırma yaklaşımlarının felsefi doğalcılığın temel argümanlarına dayanması ve transandantal fenomenolojinin kökensel anlamını dönüştürmesi dolayısıyla psikolojizm eleştirilerine benzer eleştirilerden kurtulamamaktadırlar. Her türlü doğalcı yaklaşımdan kurtulmanın ardından *LU*'nun niyeti ideal bir bilim olarak mathesis universalis anlayışına uygun bir kesin bilim projesinin açığa çıkarılması olmaktadır. İdeallik ve özler ile ilgilenen felsefi bilim projesi transandantal öznelliğin bilinç analizine dönüştürülür. Nitekim söz konusu ideal anlamlar doğal olamaması dolayısıyla birinci şahıs perspektifin deneyimlerinde yakalanabilen özlerdir. Bu nedenle fenomenoloji birinci şahıs perspektifin radikal ve saf bir formuna doğru ilerler. Çünkü bu özleri deneyimleyen öznenin yapısı deneyimlemenin mahiyetini de açığa çıkarmaktadır. Böylece fenomenoloji bilinç analizini bedenli, öznelerarası ve zamansal bir ego ile gerçekleştirerek birinci şahıs perspektifi nesnel deneyimin anlam temeli olarak yaşam dünyası ontolojisiyle temellendirir. Yaşam dünyası ontolojisi sayesinde deneyimin öznel bilinç yapıları içerisinde nasıl geçerli hale geldiğini göstermiştir. Ayrıca yaşam dünyasının öznel göreli yapısı dolayısıyla birinci şahıs perspektifin askıya alınamaz oluşu da kendini belirgin bir anlam kazanır. Neticede tüm fenomenolojik çaba birinci şahıs perspektifi güçlendirmek için bilincin ontolojisinin analizini gerçekleştirmektedir. Bu çaba özel bir pratik motivasyona sahiptir. Tezde özsorumluluk olarak adlandırılan bu tavır Husserl için Sokrates'e kadar dayanır.

Fenomenolojiyi doğallaştırma girişimlerinin fenomenolojiyi deneysel bilimlerde kullanılabilecek bir yöntem olarak görmesinin hatalı olduğu Husserl'in kesin bilim fikrinin iç yapısı dikkate alındığında daha açık hale gelir. Çünkü Husserl için kesin bilim talebi yalnızca doğru yöntemlerin bulunmasına ilişkin bir sorun değildir. Daha temelde bilginin, anlamın ve nesnelliğin hangi özsel zeminde temellendirilebileceğine ilişkin transandantal bir sorudur. Fenomenolojik psikoloji tartışması da bu bağlamda ele alınmıştır. Fenomenolojik psikoloji bilincin a priori ve eidetik yapılarının araştırılmasına imkân sağlar. Ancak bu durum, transandantal fenomenolojinin ampirik psikolojiye ya da doğalcı bir bilinç bilimine indirgenebileceği anlamına gelmez. Tersine burada belirleyici olan şey yöntemden çok tutum farkıdır. Aynı fenomenolojik analiz doğal tutum içinde uygulandığında fenomenolojik psikoloji, radikal indirgeme ile yürütüldüğünde ise transandantal fenomenoloji haline gelir. Bu nedenle fenomenoloji deneyim alanına dair

betimlemeler yapmamızı sağlayan yardımcı bir disiplin olmanın ötesinde, bilimi mümkün kılan anlam ufkunu açığa çıkaran bir ilk felsefe olarak anlaşılmalıdır.

Husserl de kesin bilim anlayışının klasik bir ilk felsefe anlayışıyla örtüştüğünü ifade eder. Ona göre ilk felsefe adı felsefenin en yüksek amacı olan bilimin adıdır.[519] Ancak burada söz konusu olan bilim belirli bir nesne alanına yönelen sınırlı bir bilim anlayışı değildir. İlk felsefe sürekli bir oluşum sürecinde olmakla birlikte nihai olanın temel biçimine sahiptir. Bu anlamıyla ilk felsefe evrensel bir bilim teorisinin gerekli fikrini gerçekleştiren ve rasyonel yaşamın tüm teorisini kapsayan dolayısıyla bilişsel ve pratik aklın evrensel bir teorisidir.[520] Husserl bu fikri sofistler karşısında Sokrates'in etik merkezli praksisine dayandırır. Bu anlamıyla Sokrates pratik bir etik reformcu olarak sunulur.[521] Ona göre tüm şüphecilik ve belirsizliğe karşın Sokrates evrensel bir akıl yönteminin gerekliliğini ilk fark eden kişidir. Bu yöntemin temel anlamını kendini açıklığa kavuşturan tüm kesinliğin kaynağı olarak apodiktik kanıtta kendini tamamlayan bir refleksiyon olarak gördü.[522] Platon bu sokratesçi ruhla bilim karşıtı şüpheciliği aşmak için gösterdiği yüksek ciddiyetle kesin bilim için çalışmıştır. Bu ruh özlerin sezgisel bir şekilde açıklığa kavuşturulması ve böyle bir bilimin genel temel normlarının açık bir şekilde ortaya konmasıdır.[523] Böylece Husserl klasik bilim anlayışının felsefe ile birlikteliğini bu özsel sezginin kaynağını öznenin kendi üzerine düşünümüne temellendirmektedir. Platon'un bilim hamlesini ise Sokrates'in pratik muhalifliğine dayanan teorik bir tavır olarak anlamaktadır. Başka bir deyişle Platon'un Sofistlere karşı bilginin kesinliği bağlamındaki muhalifliğin temel dayanağını Sokrates'in özsorumluluk ile gerçekleştirdiği pratik muhalifliğinde yatar.

Platon'un muhalifliği sofistler özelinde naif yaşama karşıydı. Bilim için bu naif yaşamın aşılması gerekmekteydi. Bugün benzer naifliğe doğalcılık neden olmaktadır. Temellendirilmemiş kabullerle ve bilginin kökensel anlamını sorgulayamayan bir tavır olarak doğalcılık kesin bilim fikrinin muhalif bir muhatabı durumundadır. Kesin bilim kendisini temellendirilmiş sezgilere dayandıran ve her adımda bu sorumluluğu canlı tutan

[519] Edmund Husserl, *First Philosophy*, Çev. Sebastian Luft ve Thane N. Naberhaus, Dordrecht: Springer, 2019, s.4.
[520] Husserl, *First Philosophy*, s.6.
[521] Dermot Moran, "Husserl and the Greeks", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 52/2 (2021), s.108
[522] Husserl, *First Philosophy*, s.11.
[523] Husserl, *First Philosophy*, s.12.

bir pratiğin derin anlamını barındırır. Dolayısıyla gerçek anlamıyla rasyonel yaşam bu naifliği aşarak her bir iddiasının haklılığını reflektif bir tarzda sorgulayan ve gerekçelendiren yaşamdır. Bu çerçevede eidetik indirgemede gerçekleştirilen metodik yapının sokratik diyalogla benzerliğinden bahsetmek mümkündür.[524] Naifliğin aşılması ve rasyonel yaşama ulaşılması için gerekli tavır ise iç görülerden elde edilen ilkelerdir. Bu anlamıyla bilim gerekçelendirilmiş gerekçelere dayalı olarak yapan ve bilen kişinin tam bir iç görüyle ve her zaman mutlak sorumluluk alması gereken bir bilim olmalıdır.[525] Husserl sorumluluk ile hem bilimi gerçekleştiren kişinin bir özne olması dolayısıyla her zaman öznel boyutun bir gerçeklik olacağı hem de bilimin nihai noktasına kadar bu öznelliğin korunarak devam edeceği bir çerçeve çizer. Teorik bir durum olarak bilimin evrenselliği dahi öznenin praksisinden bağımsız değildir. Bu nedenle doğalcılığın tüm ontolojik ve metodolojik kabulleri nesnellik maskesi altında sorgulanmamış ve temelsiz, başka bir deyişle öznel iç görülerden koparılmış naif kabullerdir. Husserl'e göre bu bilim anlayışı çerçevesinde Platon da hiçbir şekilde sadece bir bilim reformcusu olmak istememiştir. Nihai niyetinde, bilim teorisi ile ilgili çabalarında bile, her zaman bir sokratesçi ve dolayısıyla en evrensel anlamda bir etik uygulayıcısı olarak kalmıştır.[526]

Bu çerçevede Husserl'in kesin bilim talebi yalnızca teorik bir bilgi ideali değil, öznenin kendi düşüncesi karşısındaki sorumluluğunu üstlenmesini gerektiren kökensel bir felsefi tavrı ifade eder. Sokrates'te pratik bir yaşam reformu olarak ortaya çıkan bu tavır, Platon'da özlerin sezgisel açıklığa kavuşturulması yoluyla teorik bir bilim idealine dönüşmüş, Husserl'de ise transandantal fenomenoloji aracılığıyla yeniden temellendirilmiştir. Böylece kesin bilim fikri, hakikatin yalnızca nesnel sonuçların toplamı olmadığını, aynı zamanda bu sonuçların hangi öznel sorumluluk içinde temellendirildiğini de içerdiğini gösterir. Bu nedenle fenomenoloji yalnızca yeni bir yöntem veya araştırma alanı sunmakla kalmaz; bilimin kendi geçerlilik iddialarını hangi öznel ve transandantal zeminde kurduğunu yeniden hatırlatır.

Husserl fenomenoloji projesindeki karşıtlık olan özsorumluluğun radikal tavrı ve doğalcılığın naif tutumu arasındaki karşıtlıktan birçok eserinde bahseder. Buna rağmen

[524] Melek, Zeynep Esenyel, "Şölen'de Fenomenolojinin İzleri: Sokrates Bir Fenomenolog Olabilir mi?", *FLSF*, 42 (2025), s.46.
[525] Husserl, *First Philosophy*, s.13.
[526] Husserl, *First Philosophy*, s.14.

doğalcılık bu özsorumluluğun yitirildiği naif tavra yeniden dönme çabası sergiler. Bu özsorumluluğun kesin bilim için sürekli devrede olduğu bir düşünce olarak fenomenolojinin doğallaştırılması kendi içinde tutarsız bir niyet olduğu anlaşılmaktadır. Bu niyet Husserl'in deneysel bilimlerin yaşam dünyası üzerine inşa edildiği fikrini görmezden gelmek anlamına gelir. Çünkü doğa bilimci nesnel olanla ilgilenirken diğer yandan öznel göreceli olanın hala işlevsel olduğunu unutur. Fakat birinci şahıs perspektifin üçüncü şahıs perspektifin doğruluğunu nihai olarak temellendiren şey olarak yani öz kanıtlamanın ve doğrulamanın kaynağı olarak her zaman işlevseldir.[527] Fenomenoloji birinci şahıs perspektifin radikalleştirilmesi suretiyle Platon'dan bu yana unutulan kesin bilim idealini özsorumluluğa dayalı bir şekilde yeniden inşa eder. Bu çerçevede Husserl süreci transandantal indirgeme ile başlanan ve bu sayede transandantal öznelliğin kavranmasına götüren bir öz inceleme olarak adlandırır.[528] Bu inceleme bugün hem felsefenin hem de bilimlerin içinde bulunduğu krizden kurtulmak için klasik bir formülasyonun güncellenmesi olarak karşımıza çıkar. Çünkü Husserl için felsefe evrensel ve radikal anlamda kesin bilim anlamına gelmektedir.[529]

O halde Kesin bir bilim olarak fenomenoloji nihai bir temel üzerine inşa edilmiş bir bilimdir ya da aynı anlama gelmek üzere nihai özsorumluluğa dayalı bir bilimdir.[530] Bu çerçevede nihai sonuç fenomenoloji ve deneysel bilimler arasındaki ilişkinin söz konusu özsorumluluğun görmezden gelebileceği bir ilişki olamayacağıdır. Fenomenolojinin tüm kavram ve yöntemlerinden önce özsorumluluk fenomenolojiye kesinliği sağlayan kökensel tavırdır. Fenomenolojinin her türlü doğallaştırma çabası kaçınılmaz bir şekilde bu etik faaliyeti dondurmakta veya iptal etmektedir. Böyle bir durumda doğallaştırılan şeyin hala fenomenoloji olduğu zaten söylenemezdir. Ayrıca doğalcılığın günümüzdeki çoğulcu ve genişlemeci tavrı dikkate alındığında yalnızca fenomenoloji için değil herhangi bir alanın doğallaştırılması zaten şüphe edilecek duruma gelmiştir. O halde fenomenoloji ve deneysel bilimler arasındaki ilişkinin doğalcı bir perspektiften gerçekleştirilemeyeceğinin savunulması yalnızca fenomenolojinin değil entelektüel tavrın gereğidir.

---

[527] Husserl, *Crisis,* s.126.
[528] Husserl, *Formal and Transcendental Logic,* s.273.
[529] Husserl, *Ideas II,* s.406.
[530] Husserl, *Ideas II,* s.406.

SONUÇ

Husserl'e göre mantığa dair eksik ve hatalı tanımlar bugün felsefe ve bilim alanında yaşadığımız sorunların nedenidir. Bu sorunun çözümünün ilk adımı evrensel ve herkes için geçerli bir mantık fikrinin inşa edilmesidir. Bunun için felsefe tarihinden mülhem saf bir mantık olarak *mathesis universalis* fikri ortaya atılır. Bu fikir saf olması dolayısıyla her türlü naif tavrı dışlamakta ve idealliklerle ilgilenmektedir. Yeni mantığın bu saf hali evrensel apodiktik yapılarla ilgilenmekte ve deneysel bilimler için teorik temel olmaktadır. Doğruluk ve evrensellik kavramlarını bilincin iç görüleri ile ilişkilendiren Husserl bu mantık fikrinin fenomenolojik bir bilgi eleştirisi ile tamamlanacağını söyler ve transandantal tavrın ilk adımlarını atar. Bu çerçevede öncelikle Husserl için hem kesin bilim fikri hem deneysel bilimler bağlamında mantık, merkezi bir yer kaplamaktadır. Her ne kadar ilerleyen yıllarda bilincin kurucu faaliyetleri ve deneyimlerin betimlenmesi fenomenoloji için büyük yer kaplasa da evrensel mantık fikri bu sürece daima içkinliğini sürdürmeye devam eder. Bu nedenle Husserl'in mantık üzerine çalışmaları kesin bir bilim olarak fenomenoloji ve deneysel bilimler arasındaki ilişkiyi anlamak için bu tezin giriş konusu olmuştur.

Bununla birlikte saf mantığın idealliklerinin geçerli sayılabilmesi için bu idealliğin bilince nasıl verildiği ve geçerliliğin nasıl kurulduğu açıklanmak zorundadır. Husserl'i transandantal programa iten sorunun bu olduğu gösterilmiştir. Transandantal görevin motivasyonu bu soru tarafından şekillenmiştir. Böylece tez bu yapıların kurucu koşullarını açığa çıkarmak yani temellendirmeyi bizzat nesnelliğin doğduğu zemine taşımak isteyen fenomenolojinin transandantal boyutunun sistematik analizini yapmıştır. Bu çerçevede tüm bilimler için temel olacak şey dayandıkları apodiktik zeminin geçerliliğini mümkün kılan transandantal öznellik alanı irdelenmiştir. Sezginin psikolojik bir süreç olmaktan çıkarılması, epokhe ile kurucu bilincin tema haline getirilmesi, eidetik görü ile özler alanına erişilmesi, ego analizleri ile bedenlilik, öznelerarasılık ve zamansallık gibi deneyim ve nesnellik için özsel kavramların analiz edilmesi gibi temel fenomenolojik fikirler ile birinci şahıs perspektifin kesin bilim fikri için vazgeçilmez oluşu açığa çıkarılmıştır. Böylece Husserl'in bilim ve nesnellik tartışmalarını yaşam dünyası ontolojisi fikrine taşıyarak kurucu transandantal öznelliğin kesin bilim fikri için

nasıl bir imkan sağladığı gösterilmiştir. Bu imkanın bilginin geçerliliğini reflektif olarak üstlenen ve doğal tavrın naifliğini askıya alan özsorumluluk tavrına bağlı olduğu ifade edilmiştir. Dolayısıyla kesin bir bilim olarak fenomenoloji bilginin meşruiyetini öznenin kendi kurucu edimlerini askıya almadan üstlenmesine dayandıran birinci şahıs perspektifi vazgeçilmez bir temel olarak muhafaza eden transandantal bir bilim anlayışı olarak belirlenmiştir. Bu sonuçla birlikte fenomenolojinin doğallaştırılmasına yönelik girişimlerin ancak bu kurucu özsorumluluk pratiğiyle uyumlu oldukları ölçüde meşruiyet kazanabilecekleri fikrine Husserl'in fenomenolojisi bağlamında zemin hazırlanmıştır.

Birinci bölümde inşa edilen kesin bir bilim olarak fenomenoloji ikinci bölümde fenomenolojiyi doğallaştırma yaklaşımlarının sorgulanması için temel oluşturmuştur. Bu sorgulama iki perspektiften gerçekleştirilmiştir. İlk olarak doğallaştırma yaklaşımlarının kendi iç dinamiklerinin analiz edilmesi suretiyle temel argümanları açığa çıkarılmış ve bu yaklaşımların dayandığı doğalcı zemin ortaya koyulmuştur. İkinci olarak fenomenolojinin kesin bilim fikrinin dayandığı pratik motivasyonun askıya alınamayacağı fakat doğalcılığın bunu gerçekleştiremediği için fenomenoloji ve deneysel bilimler ilişkisini kökensel anlamıyla kuramadığı savunulmuştur. Bu bağlamda birinci bölümde öncelikle Husserl'in kesin bir bilim olarak fenomenoloji talebi modern doğalcı bilgi ve bilim anlayışına yöneltilmiş köklü bir felsefi eleştiri olarak yeniden temellendirilmiştir. Fenomenolojinin bilimin imkan koşullarını araştıran transandantal bir ilk felsefe olduğu ifade edilmiştir. Bu doğrultuda doğalcılığın dünyayı salt olgusal ve nedensel bir alan olarak kavrayarak öznelliğin kurucu rolünü görünmez kıldığı, buna karşılık fenomenolojinin nesnelliği öznenin anlam kurucu edimleri temelinde temellendirdiği ortaya konmuştur. Ayrıca fenomenolojiyi doğallaştırma tartışmalarının çoğu durumda örtük doğalcı varsayımlara dayandığı ve bu nedenle fenomenolojinin özsorumluluk temelli transandantal tavrıyla gerilim içinde olduğu açığa çıkarılmıştır.

Bu bağlamda fenomenolojiyi doğallaştırma girişimlerini daha iyi anlayabilmek için arkasındaki doğalcı zemin açığa çıkarılmıştır. Bu doğalcılığın tekil metodolojik hamleler olmayıp sistematik önermelere sahip bir felsefe olduğu ileri sürülmüştür. Bu nedenle öncelikle felsefi doğalcılık fikri irdelenmiştir. Böylece fenomenoloji ile doğalcılık arasındaki ilişkinin yalnızca metodolojik bir uyum sorunu olmayıp daha temelde iki farklı felsefi görüşün karşılaşması olduğu savunulmuştur. Buna göre felsefi doğalcılık ile çağdaş doğalcılığın bilinci doğanın bir unsuru olarak kavrayarak felsefeyi

doğallaştırma yönünde bir dönüşüm gerçekleştirmiştir. Doğalcılık artık yalnızca bilimsel bir yöntem ya da açıklama stratejisi olmaktan ziyade bilimin yöntemleri, ölçütleri ve başarıları perspektifinde felsefenin sınırlarını yeniden tanımlayan pragmatik bir felsefi tavra dönüşmüştür. Bu temelde doğalcılığın ontolojik ve metodolojik düzeyde felsefeyi bilimin içsel dinamikleriyle uzlaştırmayı hedefleyen bir felsefe olduğu savunulmuştur.

Bu felsefi arka planda doğallaştırma yaklaşımlarının felsefi doğalcılığın temel argümanlarına sahip olması fikri kesin bir bilim olarak fenomenoloji fikri arasında bir uyumsuzluk ortaya koyulmuştur. Husserl fenomenoloji ve deneysel bilimler arasında kurulacak bir tür ilişkiye her zaman açıktır. Fakat bu ilişkinin mahiyeti felsefe tarihinde tartışmalara neden olmuştur. Çünkü doğalcılık eleştirisi ile ortaya çıkan kesin bilim fikri doğallaştırma yaklaşımları ile tekrar doğalcılığa maruz kalmıştır. Fenomenoloji başlangıçta transandantal ve özsorumluluğa dayalı radikal bir felsefi tavırla doğalcılığın eleştirisi üzerinden kendi özgün alanını kurmuştur. Ancak günümüzde bu hareket eleştirdiği doğalcı argümanlar ve bilimsel yöntemlerle yeniden yakın bir ilişki kurma eğilimi göstermektedir. Deneysel bilimlerin bilinç araştırmalarında elde ettiği yöntem ve bulguların fenomenolojik betimlemeleri güncelleyebileceği ve hatta fenomenolojinin asli hedeflerini daha yetkin biçimde gerçekleştirebileceği ileri sürülmüştür. Bu bağlamda çağdaş tartışmalar Husserl'in düşüncesiyle yeniden diyaloğa girme ihtiyacını açıkça ortaya koymuştur. Zira başlangıçta fenomenolojinin askıya aldığı doğalcılık bugün bizzat fenomenolojik yöntemin sınandığı ve yeniden yorumlandığı temel çerçeve haline gelmiştir. Böylece fenomenolojik kavramların deneysel bilimlerin bulgularıyla test edilmesi ve zenginleştirilmesi gerektiği yönünde güçlü bir eğilim ortaya çıkmıştır. Tezde bu eğilimin iki temel görüşe dayandığı gösterilmiştir.

İlk olarak fenomenolojinin doğalcılık karşıtı tavrının hedef aldığı doğalcılık anlayışının günümüzde savunulan daha yumuşak ve felsefeyle diyaloga açık doğalcılıktan farklı olduğudur. Bu nedenle Husserl'in doğalcılık eleştirisinin bugün yeniden değerlendirilmesi gerektiğidir. İkinci olarak doğallaştırma girişimleri fenomenolojiyi hareket noktası aldığından fenomenoloji ile deneysel bilimler arasında kurulacak her ilişki fenomenolojik kavram ve yöntemlerin dönüştürülmesini gerektirdiği fikridir. Bu durum bir yandan fenomenolojinin kendisini eleştirel biçimde yenileme imkanı sunduğuna işaret ederken diğer yandan Husserl'in temel transandantal çerçevesinin bütünlüğünün zedelenmesi ihtimalini de beraberinde getirir. Böylece

fenomenolojiyi doğallaştırma girişimlerinin yalnızca bilimsel bir uyarlama değil fenomenolojinin kavramsal ve yöntemsel temelini dönüştüren köklü bir yeniden tanımlama süreci olduğu ortaya koyulmuştur. Bu çerçevede asıl sorunun fenomenolojinin deneysel bilimlerle ilişki kurup kuramayacağı değil bu ilişkinin hangi sınırlar içinde mümkün olduğu ve bu sınırların aşılması durumunda fenomenolojinin husserlci özsel iddialarını yitirip yitirmeyeceğidir. Dolayısıyla fenomenoloji ile doğalcılık arasındaki ilişkiyi konu alan yaklaşımlar, ortak bir iş birliği motivasyonu taşısalar da fenomenolojinin transandantal karakterini ve kurucu iddialarını ne ölçüde korudukları bakımından sorular doğuran felsefi gerilimler ürettiği gösterilmiştir.

Tezin devamında doğalcılığın felsefi bir tavır olarak anlaşılması ile birlikte açığa çıkan uyumsuzluk ve gerilimler doğallaştırma yaklaşımlarının doğalcılığın kendi argümanlarından hareketle analiz edilmesi ile gerekçelendirilmiştir. Nitekim fenomenolojiyi doğallaştırma girişimlerinin yalnızca fenomenolojik kavramların yeniden yorumlanmasıyla açıklanamayacağı ileri sürülmüştür. Çünkü sorunun odağında bu girişimlerin dayandığı doğalcı ontolojik ve metodolojik varsayımların kendisi yer almaktadır. Bu nedenle doğallaştırma projeleri doğalcılığın temel argümanları çerçevesinde yeniden okunması gerekmektedir. Böyle bir yaklaşım hem doğallaştırma çabalarının hangi felsefi ön kabuller üzerine inşa edildiğini açığa çıkarmış hem de fenomenolojinin bu varsayımlarla hangi noktalarda uyumlu ya da yapısal olarak çatışmalı olduğunu teorik düzeyde belirginleştirmiştir.

Bu bağlamda öncelikle doğalcılık ontolojik ve metodolojik olarak ayrılarak teorik bir tema kurulmuştur. Bu temalar Quine, Sellars, Churchland, Dennet vb isimlerle analiz edilerek ortaya çıkarılan temel önermeler argümanlaştırılmıştır. Ontolojik doğalcılığın içerdiği temel önermeler "süreklilik argümanı" ve metodolojik doğalcılığınkiler ise "doğalcı temellendirme argümanı" olarak kavramsallaştırılmıştır. Böylece doğalcılığın bu temel argümanlarının fenomenolojiyi doğallaştırma projelerinin üzerinde yükseldiği teorik zemini oluşturduğu savunulmuştur. Bu çalışmada gerçekleştirilen argümanlaştırma ve kavramsal adlandırma felsefi doğalcılığın temel önermelerinden hareketle inşa edilmiştir. Söz konusu tavır doğalcılığın kendi iç tartışmalarının mantığını çözümleyerek yeniden kuran sistematik bir kavramsallaştırma mahiyetindedir. Böylece mevcut literatürde dağınık biçimde yer alan eğilimler görünür kılınmıştır. Bu bağlamda geliştirilen iki temel argüman doğalcılığın yönelimlerini yalnızca betimlemekle kalmayıp

aynı zamanda fenomenolojiyi doğallaştırma tartışmalarının arka planındaki felsefi dayanakları da belirgin hale getirmeyi hedeflemiştir. Bu sayede doğallaştırma yaklaşımlarının fenomenolojiden hareketle bir projeksiyona sahipken doğalcılığın çeşitli varsayımları içinde barındıran çoğulcu bir felsefe disiplin olması fikrine dayanan tez bu projeksiyonu tersine çevirerek tartışmalara yeni bir açı kazandırmayı amaçlamıştır. Bu yeni perspektif dolayısıyla da fenomenolojiyi doğallaştırma yaklaşımlarının fenomenolojinin doğalcılık eleştirisi çerçevesinden kurtulamadığını göstermeye çalışmıştır.

Hem süreklilik argümanı hem de doğalcı temellendirme argümanı ile analiz edilen doğallaştırma yaklaşımları fenomenolojiyi kendi özsel içgörülerinden vazgeçmeye itmiştir. Dolayısıyla doğallaştırmanın fenomenolojiyi bütün olarak ele almadığı bu suretle yöntem ve kavram ayrımları gerçekleştirdiği ortaya konmuştur. Bu bağlamda doğallaştırma yaklaşımlarının fenomenoloji ile ilişkisinin analizi neticesinde doğalcılık açısından ortaya çıkan sonuç ise doğalcılığın kökensel yanılsama ve döngüsellik içerisinde olduğudur. Bu nedenle doğallaştırma yaklaşımlarının anlamlı bir ilişki üretmesinin şüpheli bir beklenti olduğu ileri sürülmüştür. Fenomenolojiyi doğallaştırma yaklaşımlarının analizi neticesinde ortaya çıkan bu olumsuz durumun deneysel bilimlerle ilişki bakımından tek sonuç olmadığı iddia edilmiştir. Nitekim doğalcılığın bilimsel pratiğin tek yöntemi olmadığı bu yüzden söz konusu ilişki için imkan olduğu savunulmuştur.

Tezin ikinci bölümünün son başlığı bu son gerilimden hareketle bir sonuca ulaşır. Bu sonuç doğalcılığın içinde bulunduğu durumdan hareketle olumsuz bir eleştiriden ve fenomenolojinin kesin bilim fikrinin pratik motivasyonu olan özsorumluluğun sokratesçi köklerini açığa çıkaran ve mümkün bir ilişkiye zemin hazırlayan olumlu bir savdan teşekkül etmiştir.

İkinci bölüm boyunca ifade edildiği gibi fenomenolojiyi doğallaştırma çabaları karşılıklı bir iyimserlik içinde gerçekleşmiştir. Ancak doğalcılığın ontolojik ve metodolojik iddiaları sistematik biçimde analiz edildiğinde söz konusu iyimserliğin temelsiz kaldığı gösterilmiştir. Nitekim doğalcılığın farklı görüşlere bölünmesi bu anlamda kendi dinamikleriyle ilgili problemlerin açığa çıktığını göstermektedir. Başka bir deyişle çağdaş doğalcılığın farklı yönelimlere ayrılması, her bir yaklaşımın doğalcılığın kendi içindeki döngüsellikten çıkış için alternatif bir doğalcılık biçimi

önermesiyle yakından ilişkilidir. Bu nedenle fenomenolojinin doğalcılık karşısında eleştirel ve mesafeli bir tavrı sürdürmesinin hala felsefi olarak gerekçeli olduğu savunulabilir. Fenomenolojinin doğalcılığı yeniden düşünmesi gerektiği yönündeki görüşler doğalcılığın kendi krizini yeterince hesaba katmadıkları ölçüde eksik bir perspektif sunmaktadır. Oysa transandantal fenomenolojinin bu kriz bağlamında doğal tavrın askıya alınmasıyla başladığı ve özsorumluluk tarafından motive edilen saf bir felsefi edimsellik olarak iş başında olması gerektiği savunulmuştur. Dahası doğalcılığın dahi geçerli bir bilim anlayışı için indirgenemez bir özsorumluluk praksisine dayanan transandantal fenomenolojinin sunduğu felsefi zemine ihtiyaç duyduğu ileri sürülmüştür. Nitekim doğalcılığın kendi içinde de bilim merkezli doğruluk anlayışına dayanan görüşlerin kesinlikten ziyade bir şüpheciliğe neden olduğu düşünülmüştür. Böylece argümanlaştırma ile gerçekleştirilen perspektifsel dönüşüm ile sorun fenomenolojinin uyum sorunu olmaktan öte doğalcılığın kendi sorunları olduğu açığa çıkarılmıştır. Fenomenolojik açıdan ise özsorumluluğun fenomenolojinin kesin bilim fikrinin geçerliliğini koruyan ve daima iş başında olan bir motivasyon olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Tezin olumlu değerlendirmesi ise fenomenolojinin deneysel bilimlerle ilişki kurarken kendi kurucu motivasyonunu askıya alamayacağıdır. Çünkü fenomenolojinin kesin bilim fikri tam da bu motivasyon üzerinden anlam kazanır. Özsorumluluk fenomenolojide bir anlamıyla bilime dair temel ölçütüdür. Bu ölçüt terk edildiğinde fenomenolojik kavramlar korunuyor gibi görünse bile fenomenolojinin kendine özgü iddiası zayıflar. Fenomenoloji bilimin anlam koşullarını soruşturan bir ilk felsefe olmaktan çıkarak bilimsel açıklamanın yanında konumlanan bir yardımcı yönteme indirgenme riskini taşır. Bu durumda fenomenolojinin sunduğu şeyin yalnızca terminolojiye indirgenmesi kaçınılmaz hale gelir. Bu yüzden fenomenoloji ile deneysel bilimler arasındaki muhtemel ilişki fenomenolojinin pratik motivasyonunu, özsorumluluğu, koruyan bir felsefi zeminde düşünülmelidir.

Bu bağlamda tez fenomenolojinin kesin bilim talebinin yalnızca teorik değil aynı zamanda pratik bir motivasyona dayandığını savunmuştur. Husserl'in sokratesçi mirasla ilişkilendirdiği özsorumluluk kavramı bilginin ve nesnelliğin öznenin reflektif olarak üstlendiği bir yükümlülük olduğunu ifade eder. Kesin bilim fikri her adımda kendi gerekçelerini açıklığa kavuşturan ve bu gerekçeleri taşıyan öznenin sorumluluğunu

askıya almayan bir rasyonel tutumdur. Doğalcılığın naifliği ise tam da bu sorumluluğun örtük biçimde dondurulmasında ortaya çıkar. Bu nedenle fenomenolojinin doğallaştırılması yalnızca yöntemsel bir uyum değil özsorumluluğun iptali anlamına gelen bir dönüşümdür. Sonuç olarak bu tez, fenomenolojinin deneysel bilimlerle ilişkisinin reddedilmesi gerektiğini savunmamaktadır. Aksine Husserl'in kendisinin de vurguladığı üzere, deneysel bilimler de bilimdir ve fenomenoloji bu bilimselliği dışlamaz. Ancak bu ilişkinin, doğalcılığın ontolojik ve metodolojik ön kabullerini sorgulamaksızın kurulması mümkün değildir. Fenomenoloji bilimi mümkün kılan anlam ufkunu görünür kılan transandantal bir soruşturma olarak bilimin imkan koşullarını açığa çıkaran bir ilk felsefe işlevi görür.

Tezin iki ana sonucu birleştiğinde fenomenoloji ve doğallaştırma tartışmasının yönünün değiştiği söylenebilir. Soru artık fenomenolojinin bilimle ilişki kurabilmek için nasıl doğallaştırılabileceği sorusu olmaktan çıkmıştır. Çünkü ilk sonuç doğalcılığın kendi iç gerilimlerinin ilişki zeminini istikrarsızlaştırdığını, ikinci sonuç ise fenomenolojinin kurucu motivasyonunun bu ilişki için rehber olduğudur. Bu iki sonuç birlikte düşünüldüğünde fenomenolojinin doğallaştırılması gerektiği fikri zayıflar. Buna karşılık doğalcı zeminin yeniden düşünülmesi gerektiği fikri güçlenir. Burada amaç doğalcılığı mahkum etmek değildir. Amaç, doğalcılık tarafından önerilen ilişki biçiminin fenomenolojinin kesin bilim iddiasını taşıyan zemini nasıl örttüğü ve bunun ilişkiyi nasıl sınırladığını gösterebilmektir. Bununla birlikte tez fenomenolojiyi doğallaştırma tartışmalarını deneysel bilimlerle kurulacak ilişki için nihai bir seçenek olarak görmemiştir. Aksine sokratik muhalifliğe dayanan özsorumluluk praksisi bilimsel bir motivasyon olarak ele alınmış ve hatta Husserl'in fenomenolojinin deneysel bilimlerle ilişki kurabileceği fikri için rehber olduğu iddia edilmiştir. Böylece her türlü ilişki kurma çabasının kesin bir bilim olarak fenomenolojiyi kökensel anlamıyla koruyabilmek için bu rehberliği benimsemesi gerektiği savunulmuştur.

KAYNAKLAR

Aikin, Scott F.. "Pragmatism, Naturalism, and Phenomenology". *Human Studies* 29/3 (2006): 317-340.

Baker, Lynne Rudder. "Naturalism and the First-Person Perspective". *How Successful is Naturalism.* Ed. Georg Gasser. Frankfurt: Ontos Verlah. 2008, 203-226.

Berghofer, Philipp. "Why Husserl is a Moderate Foundationalist". Husserl Studies, 34 (2018): 1-23

Bernet, Rudolf, Iso Kern ve Eduard Marbach. *An Introduction to Husserlian Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1993.

Bernet, Rudolf. "Different Concepts of Logic and Their Relation to Subjectivity". *Husserl's Logical Investigations Revisited*. Ed. Dan Zahavi ve Frederik Stjernfelt. Dordrecht: Springer, 2002, 19-30.

Braddock, Glenn. "Beyond Reflection in Naturalized Phenomenology" *Journal of Consciousness Studies* 8/11 (2001): 3–16.

Carr, David. "Husserl's Problematic Concept of the Life-World". *American Philosophical Quarterly* 7/4 (1970): 331- 339.

Centrone, Stefania ve Jairo Jose Da Silva. "Husserl and Leibniz: Notes on the Mathesis Universalis". *Essays on Husserl's Logic and Philosophy of Mathematics*. Ed. Stefania Centrone. Dordrecht: Springer, 2017, 1-24.

Cerbone, David R.. *Understanding Phenomenology.* Durham: Acumen, 2006.

Churchland, Paul M.. *Madde ve Bilinç,* Çev. Berkay Ersöz, İstanbul: Alfa Yayınları, 2012.

Churchland, Paul M.. *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Ciric, Alina. "The Constitution of Time In Husserl". *Studia Philosophia* 60 (2015): s.19-30.

Clark, Kelly James. "Naturalism and its Discontents", *Blackwell Companion to Naturalism*, Ed. Kelly James Clark, Oxford: Wiley Blackwell, 2018, 1-15.

Collin, Finn. *Science Studies as Naturalized Philosophy*, Dordrecht: Springer, 2011.

Crowell, Steven. "Transcendental Phenomenology and the Seductions of Naturalism: Subjectivity, Consciousness, and Meaning". *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*. Ed. Dan Zahavi. Oxford: Oxford University Press, 2012, 25-47.

D'Amico, Robert. "Husserl on the Foundational Structures of Natural and Cultural Sciences". *Philosophy and Phenomenological Research*. 42/1 (1981): 55-22.

De Caro, Mario ve Alberto Voltolini, "Is Liberal Naturalism Possible?". *Naturalism and Normativity*. Ed. Mario De Caro ve David Macarthur. Newyork: Columbia University Press, 2010, 69-86.

De Caro, Mario ve David Macarthur, "Introduction: The Nature of Naturalism", *Naturalism in Question*. Ed. Mario De Caro ve David Macarthur, Cambridge: Harvard University Press, 2008, 1-17.

Dennet, Daniel. *Consciousness Explained*. New York: Back Bay Books, 1991.

Dennett, Daniel. "Heterophenomenology Reconsidered". *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 6/1 (2007): 247-270.

Diaz, Emiliano. "Transcendental Anticipation: A Reconsideration of Husserl's Type and Kant's Schemata". *Husserl Studies* 36 (2020): 1–23.

Direk, Zeynep. *Çağdaş Kıta Felsefesi.* Ankara: Fol Yayınları, 2021.

Drummond, John J.. "Intentionality". *The Routledge Companion To* Phenomenology. Ed. Sebastian Luft ve Soren Overgaard. London: Routledge, 2014, 125-134.

Durt, Christoph. "Subjectivity and World: The Roots of the Crisis in Husserl's The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology". *Crisis and Lifeworld*. Ed. Hernan Gabriel Inverso ve Alexander Schnell. Baden-Baden: Verlag Karl Alber, 2023, 211-226.

Eldridge, Patrick. "Objective Time and the Transcendental Functions of Memory in Husserl". *Husserl Studies* 40 (2024): 241-262.

Esenyel, Zeynep Zafer. *Vücudun Fenomenolojisi.* Ankara: Nobel, 2020.

Esenyel, Melek, Zeynep. "Şölen'de Fenomenolojinin İzleri: Sokrates Bir Fenomenolog Olabilir mi?". *FLSF* 42 (2025): 45-68.

Farber, Marvin. *The Foundation of Phenomenology*. New York: State University of New York Press, 1968.

Fink, Hans. "Three Sorts of Naturalism", *John McDowell: Experience, Norm, and Nature*. Ed. Jakob Lindgaard. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, 52-71.

Fisette, Denis. "Husserl's Programme of a Wissenschaftlehre in the Logical Investigations". *Husserl's Logical Investigations Reconsidered*. Ed. Denis Fisette. Dordrecht: Springer, 2003, 35-56.

Flanagan, Owen J.. *Consciousness Reconsidered*. Cambridge: The Mit Press, 1993.

Flanagan, Owen J.. *The Science of the Mind*. Cambridge: The Mit Press, 1991.

Follesdal. Dagfinn. "Husserl on Evidence and Justification". Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition, Ed. Robert Sokolowski. Washington D.c.: The Catholic University of America Press, 1988, 107-129.

Føllesdal, Dagfinn. "Lebenswelt in Husserl", *Science and The Life-World.* Ed. David Hyder ve Hans-Jörg Rheinberger. Stanford: Stanford University Press, 2010, 27-45.

Gallagher, Shaun. "On The Possibility of Naturalizing Phenomenology", *Contemporary Phenomenology* Ed. Dan Zahavi, Oxford: Oxford University Press, 2012, 70-93.

Gallagher, Shaun. *Phenomenology*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

Gallagher, Shaun. "Phenomenology and Non-redutionist Cognitive Science". *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Ed. Daniel Schmicking ve Shaun Gallagher. Dordrecht: Springer, 2010, 21-34.

Gallagher, Shaun. "Phenomenology and Experimental Design: Toward a Phenomenologically Enlightened Experimental Science". *Journal of Consciousness Studies* 10 (9-10) (2003): 85-99.

Gallagher, Shaun ve Dan Zahavi. *Phenomenological Mind*. London: Routledge, 2008.

Gelan, Victor Eugen. "Husserl's Idea of Rigorous Science and Its Relevance for the Human and Social Sciences". *The Subject(s) Of Phenomenology: Rereading Husserl*. Ed. Iulian Apostelоscu. Dordrecht: Springer, 2019, 97-106.

Giannotta, Andrea Pace ve Francesco Pisano. "Introduction Naturalizing Phenomenology: What Could It Mean Today?". *Humana.Mente Journal of Philosophical Studies* 42, (2022): 3-13.

Gibson, Roger F.. "Quine's Behaviorism cum Empiricism", *Cambridge Companion To Quine,* Ed. Roger Gibson F., Cambridge: Cambridge University Press 2006, 181-199.

Gibson, Roger F. "Quine on Naturalism and Epistemology". *Erkenntnis* 27/1 (1987): 57-78.

Giorgi, Amedeo. "Phenomenological Psychology: A Brief History and Its Challenges". *Journal of Phenomneological Psychology*, 41 (2010): 145-179.

Gulick, Robert Van. "Consciousness Reconsidered Reconsidered". *The Natural Method: Essays on Mind, Ethics and Self in Honor of Owen Flanagan,* Ed. Eddy Nahmias, Thomas W. Polger ve Wenqing Zhao. Cambridge: The Mit Press, 2020, 9-43.

Gurwitsch, Aron. “The Phenomenological and The Psychological Approach to Consciousness”. *Essays In Phenomenology,* Ed. Maurice Natanson. Dordrecht: Springer, 1966, 40-57.

Hacımuratoğlu, Eylem. “Fenomenoloji Transandantal Olmak Zorunda mı?”. *Felsefe Arkivi* 61 (2024): 1-23

Hacımuratoğlu, Eylem. “Fenomenoloji ve Analitik Felsefe”. *Felsefe Arkivi* 59 (2023): 78-96

Haig, Brian D. “Philosophical Naturalism and Scientific Method”. *Psychological Inquiry* 22 (2011): 128-136.

Hardy, Lee. *Nature’s Suite Husserl’s Phenomenological Philosophy of the Physical Sciences*. Ohio: Ohio University Press, 2013.

Hartimo, Mirja ve Leila Haaparanta. “Philosophy of Mathematics”. *The Routledge Companion to* Phenomenology. Ed. Sebastian Luft ve Soren Overgaard. London: Routledge, 2012, 449-460.

Heelan, Patrick A.. “Husserl, Hilbert and the Critique of Galilean Science”. *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition*. Ed. Robert Sokolowski. Washington D.c.: The Catholic University of America Press, 1988, 157-174.

Heelan, Patrick A. “Husserl's Later Philosophy of Natural Science”. *Philosophy of Science.* 54 (1987), 368-390.

Heinämaa, Sara. Mirja Hartimo ve Timo Miettinen, “Methodological, Historical, and Conceptual Starting Points”. *Phenomenology and the Transcendental*. Ed. Sara Heinämaa, Mirja Hartimo ve Timo Miettinen. London: Routledge, 2014, 1-20.

Heiner, Brady Thomas ve Kyle Powys Whyte. “A proposal for genetically modifying the Project of ‘‘naturalizing’’ phenomenology”. *Continental Philosophy Review* 41 (2008): 179–193.

Held, Klaus. “Husserl’s Phenomenological Method”. *The New Husserl*. Ed. Donn Welton. Bloomington: Indiana University Press, 2003, 3-31.

Hempel, Carl G.. *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science*. Chicago: University of Chicago Press, 1952.

Hintikka, Jaakko. “The Notion of Intuition in Husserl”, *Revue Internationale de Philosophie* 57/224 (2003): 169-191.

Huemer, Wolfgang. “Husserl and Haugel and on Constitution” *Synthese*. 137/3, (2003): 345-368.

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

Husserl, Edmund. *Cartesian Meditations.* Çev. Dorion Cairns, Dordrecht: Springer, 1960.

Husserl, Edmund. *Experience and Judgment.* Çev. J. S. Churchill ve Karl Ameriks, Evanston: Northwestern University Press, 1973.

Husserl, Edmund. *First Philosophy*, Çev. Sebastian Luft ve Thane N. Naberhaus, Dordrecht: Springer, 2019.

Husserl, Edmund. *Formal and Transcendental Logic.* Çev. Dorion Cairns, The Hague: Martinus Nijhoff, 1969.

Husserl, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy I*. Çev. F. Kersten, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1983.

Husserl, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy II*. Çev. Richard Rojcewicz and Andre Schuwer, Dordrecht:Kluwer Academic Publishers, 1989.

Husserl, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy III,* Çev. Ted E. Klein ve William E. Pohl, The Hague, Martinus Nijhoff Publishers, 1980.

Husserl, Edmund. *Logical Investigations I*. Çev. J.N.Findlay, London: Routledge, 1970.

Husserl, Edmund. *On The Phenomenology of The Consciousness of Internal Time*. Çev. John Barnett Brough, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991.

Husserl, Edmund. *Phenomenological Psychology*. Çev. John Scanlon, The Hague: Martinus Nijhoff, 1977.

Husserl, Edmund. "Philosophy as Rigorous Science", *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, Çev. Quentin Lauer, New York: Harper & Row, 1965, 71-147.

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

Husserl, Edmund. "The Encyclopaedia Britannica Article (Draft D)". Çev. Richard E. Palmer, *Psychological and Transcendental Phenomenology and The ConfrontationWith Heidegger (1927-1931).* Ed. ve Çev. Thomas Sheehan ve Richard E. Palmer. Dordrecht: Springer, 1997, 159-180.

Hopkins, Burt. *The Philosophy of Husserl*. London: Routledge, 2011.

Hylton, Peter. *Quine*. London: Routledge, 2007.

Ingarden, Roman. "What is New in Husserl's Crisis". *The Later Husserl and The Idea of Phenomenology.* Ed. Anna-Teresa Tymieniecka. Dordrecht: D.Reidel Publishing Company, 1972, 23-47.

Kim, Jaegwon “What Is “Naturalized Epistemology”” *Naturalizing Epistemology*, Ed. Hilary Kornblith, Cambridge: The Mit Press, 1994, 33-55.

Kisiel, Theodore J.. “Phenomenology as the Science of Science”. *Phenomenology and the Natural Science*. Ed. Joseph J. Kockelmans ve Theodore J. Kisiel. Evanston: Northwestern University Press, 1970, 5-40.

Kitcher, Patricia. “From Neurophilosophy to Neurocomputation: Searching for the Cognitive Forest”. *The Churchlands and Their Critics*. Ed. Robert McCauley, Oxford: Blackwell Publishers, 1996, 48- 85.

Kjosavik, Frode. “Husserl's View of the Life-World and the World of Science”. *Revue Internationale de Philosophie* 57/224, (2003):193-202.

Kochan, Jeff ve Hans Bernhard Schmid. “Philosophy of Science”. *The Routledge Companion to* Phenomenology. Ed. Sebastian Luft ve Soren Overgaard. London: Routledge, 2012, 461-472.

Kockelmans, Joseph J.. “The Mathematization of Nature in Husserl's Last Publication Krisis*”. Phenomenology and the Natural Sciences*. Ed. Joseph J. Kockelmans ve Theodore J. Kisiel. Evanston: Northwestern University Press, 1970, 45-67.

Landgrebe, Ludwig. “Regions of Being and Regional Ontologies In Husserl’s Phenomenology”. *Edmund Husserl*. Ed. Rudolf Bernet, Donn Welton ve Gina Zavota. London: Routledge, 2005, 269-288.

Lohmar, Dieter. “Husserl’s Type and Kant’s Schemata: Systematic Reasons for Their Correlation or Identity”. Çev. J. Jansen ve G. Zavota. *The New Husserl: A critical reader,* Ed. Donn Welton. Bloomington: Indiana University Press, 2003, 93-104.

Luft, Sebastian. “Husserl’s Method of Reduction”. *The Routledge Companion To* Phenomenology. Ed. Sebastian Luft ve Soren Overgaard. London: Routledge, 2014, 243-253.

Macarthur, David. “Naturalism and Skepticism”. *Naturalism in Question,* Ed. Mario De Caro ve David Macarthur. Cambridge: Harvard University Press, 2008, 106-124.

Marbach, Eduard. *Mental Representation and Consciousness*. Dordrecht: Springer, 1993.

Marbach, Eduard. “Using Intentionality Empirical Phenomenology: The Problem of Mental Images”. *Dialectica* 38 2/3 (1984): 209-229.

Marbah, Eduard. “Understanding Representational Mind”. *Human Studies* 19/2 (1996): 137-152.

Mares, Edwin. *A Priori*. London: Routledge, 2011.

Mc Dowell, John. *Mind and World*. Cambridge: Harvrd University Press, 1996.

McCauley, Robert. “Explanatory Pluralism and the Co-evolution of Theories in Science”. *The Churchlands and Their Critics*. Ed. Robert McCauley. Oxford: Blackwell Publishers, 1996, 17-47.

McIntyre, Ronald ve David Woodruff Smith. “Husserl’s Identification of Meaning and Noema”. *The Monist* 59/1 (1975): 115-132.

Mensch, James Richard. *Husserl’s Phenomenology*. Dordrecht: Springer, 2023.

Mohanty, Jitendra Nath. *Edmund Husserl’s Theory of Meaning*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.

Mohanty, Jitendra Nath. “Individual Fact and Essence in Edmund Husserl's Philosophy”. *Philosophy and Phenomenological Research* 20/2 (1959): 222-230.

Mohanty, Jitendra Nath. “Intentionality and Noema”. *The Journal of Philosophy* 78/11 (1981): 706-717.

Mohanty, Jitendra Nath. *The Philosophy of Edmund Husserl*. New Haven&London: Yale University Press, 2008.

Moran, Dermot. “Husserl and the Greeks”. *Journal of the British Society for Phenomenology* 52/2 (2021): 98-117.

Moran, Dermot. *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology.* Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Moran, Dermot. *Introduction to Phenomenology*. London: Routledge, 2000.

Moser, Paul K ve David Yandell. “Farewell to philosophical naturalism”. *Naturalism*. Ed. William Lane Craig ve J.P. Moreland. London: Routledge, 2000, 3-23.

Murphy, Richard Timothy. “Husserl and Pre-Refleksive Constitution”. *Philosophy and Phenomenological Research*. 26/1 (1965): 100-105.

Orth, Ernst Wolfgang. “Phenomenological Reduction and Science”. *Edmund Husserl*. Ed. Rudolf Bernet, Donn Welton ve Gina Zavota. London: Routledge, 2005, 95-112.

Özkan, Mustafa Kaan. “Deneysel Zihin Bilimleri ve Doğallaştırılmış Fenomenoloji”. *Felsefe Dünyası* 81 (2025): 108-131.

Papineau, David. *Philosophical Naturalism*. Oxford: Blackwell Publishers, 1993.

Pearson, Keith Ansell ve John Protevi. “Naturalism in the Continental Tradition”. *Blackwell Companion to Naturalism*. Ed. Kelly James Clark. Oxford: Wiley Blackwell, 2018, 34-48.

Petitot, Jean. “Morphological Eidetics for a Phenomenology of Perception”. *Naturalizing Phenomenology*. Ed. Jean Petitot, Francisco J. Varela, Bernard Pachoud ve Jean-Michel Roy. California: Stanford University Press, 2022, 330-371.

Peucker, Henning. “Husserl’s Foundation of the Formal Sciences in his ‘‘Logical Investigations’’”. *Axiomathes* 22 (2012): 135-146.

Pugliese, Alice. “Motivational Analysis in Husserl’s Genetic Phenomenology. *Studia Phenomenologica* 18 (2018): 102-106.

Putnam, Hilary. “Science and Philosophy”. *Naturalism and Normativity*. Ed. Mario De Caro ve David Macarthur. New York: Columbia University Press, 2010, 89-99.

Quine, Willar Van Orman. “Epistemology Naturalized”. *Ontological Relativity and Other Essays.* New York: Columbia University Press. 1969, 69-90.

Quine, Willard Van Orman. *Ontological Relativity and Other Essays*. Columbia University Press, 1969.

Quine, Willar Van Orman. *Theories and Things*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1981.

Ramstead, Maxwell J. D.. “Naturalizing what Varieties of Naturalism and Transcendental Phenomenology”. *Phenomenology and Cognitive Science* 14 (2015): 929-971.

Reynolds, Jack. “Phenomenology and Naturalism: A Hybrid and Heretical Proposal”. *Phenomenology and Naturalism*. Ed. Rafael Winkler. London: Routledge, 2017, 109-128.

Roubach, Michael. “Mathesis Universalis and Husserl’s Phenomenology”, *Axiomathes* 32 (2022): 627-637.

Roy, Jean-Michel. Jean Petitot, Bernard Pachoud ve Francisco J. Varela “Beyond The Gap: An Introduction to Naturalizing Phenomenology”, *Naturalizing Phenomenology*. Ed. Jean Petitot, Francisco J. Varela, Bernard Pachoud ve Jean-Michel Roy. California: Stanford University Press, 2022, 1-80.

Santis, Daniele de. “Phenomenological Kaleidoscope: Remarks on The Husserlian Method of Eidetic Variation”. *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 11 (2012): 16–41.

Sellars, Wilfrid. *Naturalism and Ontology*. California: Ridgeview Publishing Company, 1996.

Sellars, Wilfrid. *Science, Perception and Reality*. California: Ridgeview Publishing Company, 1963.

Smith, David Woodruff. “Perception, Context, and Direct Realism”. Ed. Dan Zahavi. *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*. Oxford: Oxford University Press, 2012, 134-157.

Smith, David Woodruff. ““Pure” Logic, Ontology, and Phenomenology”. *Revue Internationale de Philosophie* 57/224 (2003): 133-156.

Smith, David Woodruff. “The Unity of the Logical Investigations: Then and Now”. *Husserl’s Logical Investigations Reconsidered*. Ed. Denis Fisette. Dordrecht: Springer, 2003, 21-34.

Smith, David Woodruf. “What is “Logical” in Husserl's Logical Investigations? The Copenhagen Interpretation”. *Husserl’s Logical Investigations Revisited*. Ed. Dan Zahavi ve Frederik Stjernfelt. Dordrecht: Springer, 2002, 51-65.

Sokolowski, Robert. *The Formation of Husserl’s Concept of Constitution.* Dordrecht: Springer, 1970.

Sokolowski, Robert. *Introduction to Phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Sokolowski, Robert. “The Logic of Parts and Wholes in Husserl Investigations”. *Edmund Husserl*. Ed. Rudolf Bernet, Donn Welton ve Gina Zavota. London: Routledge, 2005, 253-268.

Stroud, Barry. “The Charm of Naturalism”. *Naturalism in Question*. Ed. Mario De Caro ve David Macarthur. Cambridge: Harvard University Press, 2008, 21-35.

Ströker, Elisabeth. “Edmund Husserl’s Phenomenology as Foundation of Natural Science”. *The Later Husser and The Idea of Phenomenology*. Ed. Anna-Teresa Tymieniecka. Dordrecht: D.Reidel Pupblishing Company, 1972, 245-257.

Ströker, Elisabeth. “Phenomenology as First Philosophy: Reflections on Husserl”. *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition*. Ed. Robert Sokolowski. Washington, D.C., The Catholic University Press, 1988, 249-264.

Ströker, Elisabeth. *The Husserlian Foundations of Science.* Dordrecht: Springer, 1997.

Şan, Emre. “Fenomenolojik Bir Sorun Olarak Kriz: Husserl ve Heidegger”. *Felsefi Düşün* 8 (2017): 238-263.

Şan, Emre. “Sunuş: Fransız Fenomenoloji Hareketi”. *Fransız Felsefesi ve Fenomenoloji Hareketi*. Ed. Emre Şan. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017.

Tarhan, Diler Ezgi. *Husserl ve Frege’de “Anlam”.* İstanbul: Dergah Yayınları, 2022.

Tarhan, Diler Ezgi. “Husserl’in Transzendental Fenomenolojisinde Zaman Bilincinin Kuruluşu ve Bilincin Süreç Kipleri Üzerine”. *Kaygı* 18/1 (2019): 58-74.

Tekin, Şerife. “Patients as Experience-Based Experts in Psychiatry: Insight from the Natural Method”. *The Natural Method: Essays on Mind, Ethics and Self in Honor of Owen Flanagan*. Ed. Eddy Nahmias, Thomas W. Polger ve Wenqing Zhao. Cambridge: The Mit Press, 2020, 79 -97.

Thompson, David L.. *Daniel Demmett*. London: Continuum, 2009.

Thornton, Tim. *John McDowell*. London: Routledge, 2019.

Tieszen, Richard. “Logic”. *The Routledge Companion To* Phenomenology. Ed. Sebastian Luft ve Soren Overgaard. London: Routledge, 2012, 439-448.

Tieszen, Richard. *Phenomenology*. *Logic and the Philosophy of Mathematics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Tuckett, Jonathan. “Orthodoxy Is Not Scientific: A Phenomenological Critique of Naturalism”. *The Question of Methodological Naturalism*. Ed. Jason N. Blum. Boston: Brill, 2018, 74-103.

Varela, Francisco J., Evan Thompson ve Eleanor Rosch. *The Embodied Mind*. Cambridge, The Mit Press, 2017.

Varela, Francisco J.. “Neurophenomenology A Methodological Remedy for the Hard Problem”. *Journal of Consciousness Studies* 3/4 (1996): 330-349

Wehrle, Maren. “Normality as Embodied Space: The Body as Transcendental Condition for Experience”. *The Husserlian Mind.* Ed. Hanne Jacobs. London: Routledge, 2022, 195-207.

Welton, Donn. “The Systematicity of Husserl’s Transcendental Philosophy: From Static to Genetic Method”. *The New Husserl*. Ed. Donn Welton. Bloomington: Indiana University Press, 2003, 255-288.

Winkler, Rafael, Catherine Botha ve Abraham Olivier. “Phenomenology and Naturalism”. *International Journal of Philosophical Studies* 24/3 (2016): 285-288.

Yazıcıoğlu, Sanem. *Husserl Fenomenolojisinde Zaman Algı Bellek.* Ankara: Fol Yayınları, 2022.

Yazıcıoğlu, Sanem. “Husserl’de İnanma Ufku ve Anımsamaya Etkisi”, *Felsefelogos* 84/1 (2025): 137-148.

Zahavi, Dan. *Fenomenoloji: İlk Temeller*. Çev. Seçim Bayazit İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020.

Zahavi, Dan. *Husserl’in Fenomenolojisi*, Çev. Seçim Bayazit. İstanbul: Say Yayınları, 2018.

Zahavi, Dan. *Husserl’s Legacy.* Oxford: Oxford University Press, 2017.

Zahavi, Dan. “Naturalized Phenomenology”. *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Ed. Daniel Schmicking ve Shaun Gallagher. Dordrecht: Springer, 2010.

Zahavi, Dan. “Phenomenology and the Project of Naturalization”. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 3, 2004, 331-347.

Zahavi, Dan. “Yönelimsellik ve Bilinç”. Çev. Çağlar Koç. *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi 22* (2014): 167-182.

Zhok, Andrea. “Naturalism and the Ethical Meaning of Phenomenology” Humana.Mente *Journal of Philosophical Studies* 43 (2023): 1-25.

Zhok, Andrea. “The Ontological Status of Essences in Husserl’s Thought”. *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*. Ed. Burt Hopkins ve John Drummond. London: Routledge, 2011, 96-127.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Mehmet		ESENDEMİR
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller			
ve Düzeyi			
Eğitim Durumu	**Başlama - Bitirme Yılı**		**Kurum Adı**
Lise	2008	2012	
Lisans	2012	2017	
Yüksek Lisans	2017	2020	
Doktora	2020	2026	
Çalıştığı Kurum/lar	**Başlama - Ayrılma Yılı**		**Çalışılan Kurumun Adı**
1. Araştırma Görevlisi	2020		Manisa Celal Bayar Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Felsefe Bölümü
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:			
Diğer:			
İletişim (e-posta):			
Tarih **İmza** **Adı Soyadı**			13.02.2026 Mehmet ESENDEMİR