Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Haziran 2018 22(2): 1291-1322

Fenomenoloji ve Bilimler

Hüseyin AYDOĞDU [*]

Öz: *Bu çalışmamamızda çağdaş yöntemlerden biri olan fenomenolojik yöntemin matematik-geometri ile insan bilimlerinde nasıl kullanıldığını incelemeyi amaçladık. Fenomenolojik yöntem, genelde 19. yüzyıl felsefesine, özelde ise ampirik-pozitivist yönteme bir tepki olarak Husserl tarafından geliştirilmiştir. O, fenomenoloji sözcüğünü hem bir öğreti hem de bir yöntem anlamında kullanmıştır. Fenomenoloji hareket noktası olarak belirli bir epistemolojiyi temel almaz. Aksine özlerin araştırılmasını konu edinen özel bir felsefedir. Fenomenolojik yöntem ise duyguların ve olayların ötesinde fenomen ve olguların özlerini kavrama çabasıdır. Yani öze ulaşmak için kullanılan içedönük sübjektif bir yöntemdir. Fenomenolojik yöntemin amacı salt özlere, olguların doğasına nasıl ulaşılacağını göstermektir. Fenomenolojik yöntem özel bir bilme yöntemi olup öncelikle sezgiye dayalıdır. Baş kuralı şeylerin kendilerine dönmektir. Fenomenolojik yöntem iç içe geçmiş fenomenolojik tavır, yönelimsellik, paranteze alma, fenomenolojik redüksiyon ve fenomenolojik refleksiyon gibi bir çok adımdan oluşan karmaşık bir yöntemdir. Fenomenoloji, matematik, geometri, mantık, psikoloji, sosyoloji, antropoloji, tarih, dilbilim, edebiyat, sanat, din bilimleri ve fizik olmak üzere birçok bilimde yöntem olarak kullanılabilir. Ancak her bilim kendi fenomenlerini kullanmalıdır. Matematik matematik fenomenleri, psikoloji psişik fenomenleri, sosyoloji sosyal fenomenleri, tarih tarihsel fenomenleri, fizik ise fizik fenomenleri incelemelidir. Fenomenoloji bilimlere fenomenin dışında hiçbir şeyle ilgilenmemeyi salık verir. Fenomenolojik yöntem insan bilimlerinin varlık alanını genişleterek, onların determinizme saplanmasını engeller. Ayrıca özne ile nesne arasındaki epistemolojik kopmayı önler. Çalışmada bu durum bir çok bilimden farklı örnekler verilerek incelenmiştir.*

Anahtar Kelimeler: *Edmund Husserl, Fenomenoloji, Fenomenolojik Yöntem, Öz Ontolojisi, Matematik, Geometri, İnsan Bilimleri*

Phenomenology and Sciences

Abstract: *In this study, we aimed to examine how the phenomenological method, which is one of the modern methods, is used in human sciences with mathematics-geometry. The phenomenological method was developed by Husserl as a reaction to the 19th century philosophy in general and to the empirical-positivist method in particular. He used the term phenomenology in the sense of both a doctrine and a method. Phenomenology is not based on a particular epistemology as a starting point. On the contrary, it is a special philosophy that deals with the investigation of the cores. And the phenomenological method is an effort to apprehend the essence of phenomena and facts beyond emotions and events. In other words, it is a introverted subjective method used to achieve the core. The objective of the phenomenological method is just to show how to achieve the cores, nature of facts. The phenomenological method is a special method of knowing and is primarily based on intuition. Its main rule is to return to self. The phenomenological method is a complicated method consisting of many steps such as phenomenological attitude, orientation, bracketing,*

*) Dr.Öğr.Üyesi, Erzurum Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü (eposta: huseyin.aydogdu@erzurum.edu.tr)

phenomenological reduction and phenomenological reflection. Phenomenology can be used as a method in many sciences including mathematics, geometry, logic, psychology, sociology, anthropology, history, linguistics, literature, art, religion and physics. However, every science must use its own phenomena. Mathematics should examine math phenomena; psychological, psychic phenomena; sociological, social phenomena; history, historical phenomena and physics, physics phenomena. Phenomenology suggests that science should not be concerned with anything but phenomena. Phenomenological method enlarges the field of existence of human sciences, preventing them from being stuck in determinism. It also prevents epistemological breaks between subject and object. In the study, this situation was examined by giving different examples from many sciences.

Keywords: *Edmund Husserl, Phenomenology, Phenomenological Method, Core Ontology, Mathematics, Geometry, Human Sciences*

Makale Geliş Tarihi: 18.04.2018

Makale Kabul Tarihi: 19.05.2018

I.Giriş: 19. Yüzyılda Bilim ve Felsefede Yeni Yöntem Arayışı ve Fenomenoloji

19. yüzyılda Aydınlanma'nın sonuçlarından biri olan modernitenin de etkisiyle önceki bilinç (conscience) tasavvuruna karşıt olan ve kendini "karşı-bilinç" olarak tanımlayan kurgulanmış yeni bir bilinç tasavvuru ortaya çıktı. Bu yeni bilinç pozitivizm olup, tüm bilinci kendisine indirgeyerek özdeşleştirdi (Husserl, 1950: 378). Ampirik-dedüktif/hipotetik-dedüktif yöntemden ve yalnızca deney konusu edinen olgularla desteklenen ya da olgularla ilgili verilere dayanan pozitivizme göre, yaşam (vie) fizik dünyadan (monde) ibarettir. Fizik dünyanın dışında kalan mantık ve matematik dahil her önerme içeriksiz, olanaksız, spekülatif ve yararsızdır. Bilim ve felsefenin tüm önermeleri neden-sonuç ilişkisi içerisinde olgulara dayanmalıdır. Analitik-pozitivist felsefenin temel amacı ise insanı güçlü kılarak, doğaya egemen olmasını sağlamaktı. Böylelikle 19. yüzyıl bilimleri, ampirik-pozitivist yönteminin bir sonucu olarak insanı ve nesneleri yaşam dünyasından, a priori yapılarından, ontik-epistemik köklerinden kopardı. Ortaya varlıksal dayanaklarından ve tarihsel köklerinden uzak, tek boyutluluk ve yanlılıkla sınırlandırılmış indirgeyici bir ontoloji, epistemoloji ve kurgulanmış bir dünya çıktı. Modernizm ve pozitivizm, bu yeni dünyayı, insanlığa, felsefeye ve bilimlere gerçek tek yaşam olarak sundular. Yaşamı fizik dünyaya indirgemek, insanı görece güçlü kılmasına rağmen, onun, sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasal sorunlarını çözemedi. Aksine insanı kaotikleştirdi, kendine ve Varlık'a yabancılaştırdı. Bu sorunları aşabilmek için her ikisinin de birbirine indirgenmediği yeni bir felsefi tasavvura, yeni bir ontolojiye, yeni bir epistemolojiye ve yeni bir yönteme gereksinim vardı. Felsefe ve bilim bu çıkışı fenomenolojide buldu.

Fenomenolojinin felsefede önemli bir yeri vardır. Fenomenolojinin kavram olarak uzun bir geçmişi olmasına rağmen, bir felsefi yaklaşım ve yöntem olarak, 20. yüzyılda bilimlerdeki krizi ve bunalımı çözmek için Husserl (1859 – 1938) tarafından geliştirildi. Fenomenoloji bir öz ontolojisi olup, nesnenin nasıl göründüğünü temel alır. Ona göre, gerçekliğin bir "kendiliğindenliği" yoktur. Gerçeklik, yalnızca bilince yönelinen,

bilincine varılan ve görülenen bir şeydir. Fenomenoloji yalnızca bir felsefe değil, aynı zamanda zihne dolayısız olarak verilmiş olanı betimlemeye dayanan bir yöntemdir. "Fenomenolojik yöntem özel bir bilme yöntemidir. Asıl olarak nesnenin zihinle görülmesinden oluşur" ve sezgiye dayalıdır (Bocheński, 2008: 26). Fenomenolojik yöntem, özü görmek ve kavramak için iç içe geçmiş fenomenolojik tavır, yönelimsellik (intentionnalité), paranteze alma (epoché), fenomenolojik redüksiyon (réduction phénoménologique) ve fenomenolojik refleksiyon (réflexion phénoménologique) olmak üzere birçok adımdan oluşan karmaşık ve zor bir yöntemdir. Fakat fenomenolojik yöntemde bu adımlar her zaman sırasıyla takip edilmez. Bazen birinden diğerine atlanabilir. Fenomenolojik yöntem fenomenolojik tavırla başlar. Fenomenolojik tavır, eleştireldir ve refleksiyona dayanır; mutlak bilinç alanına yöneliktir. Onunla tüm-varlığa ulaşmak amaçlanır. Ancak doğal tavırdan farklıdır. Çünkü fenomenolojik tavır, yalnızca "kendi yöntemine, kendi konusuna kendi 'logos'una yönelmiş bir bakıştır." (İnam, 1995: 80). Fenomenolojik tavır doğal tavır gibi hemen gerçekleşmez. Onun hemen gerçekleşebilmesi için yönelimselliğe ve fenomenolojik redüksiyona gereksinim vardır. Husserl'e göre, bilinç boş olmadığından her zaman nesnelere doğru bir yönelim içerisindedir. Bilincin en önemli özelliği yönelimsel olmasıdır. "Her bilinç, bir şeyin bilincidir" (Husserl, 1950: 332). Bilinç şeylerin kendilerine dönerek, onlar hakkındaki tüm yargıları paranteze alır. Fenomenolojik yöntemde herhangi bir fenomenin öz bilgisine varabilmek için önce verilmiş bilgileri ayıklamak gerekir. Bu ayıklama işi paranteze almadır. Paranteze alma, bir nesnenin özüne ulaşabilmek için, onun özüne ait olmayan ve insanın söz konusu öze ulaşmasını engelleyen ögeler yadsınmadan belli bir süre için yok sayılır. Parantez almada amaç saf özlere ulaşmaktır. Tarih (histoire), varoluş (existence) ve ide'ler paranteze alındıktan sonra fenomenolojik redüksiyon başlar. Fenomenolojik redüksiyon, fenomenolojik indirgeme ve eydetik indirgeme (réduction éidétique) olmak üzere iki alt adımdan oluşur. Fenomenolojik indirgeme özel bir indirgeme olup, bir tür bilinçsel deneyimdir; zihinsel edimlerin, dış dünyadaki nesnelerin varoluşlarından bağımsız betimlenmesidir. Fenomenolojik indirgemeyle transandantal özler, noesis, noema ve hyle açığa çıkarılır (Husserl, 2003: 69). Eydetik indirgeme de genel bir indirgeme olup, eydetik özlere ulaşmak için zihne konu olan nesnenin dışında hiçbir şeyi görmemektir. Eydetik indirgeme sezgiye dayalı olarak çalışır. Eydetik sezgi (eidétique intuition) olmaksızın eydetik indirgeme, dolayısıyla fenomenolojik betimleme işlevini göremez. Çünkü, eydetik sezgi, immanent ve transandantal özlerin temeline ulaşmadaki tek ve özel araçtır (Husserl, 1931: 61). Eydetik sezgi sayesinde şeylerin özü yakalanarak, kendinden kuşku duyulmayan saf özlere ulaşılır. Eydetik özler nesnenin değişmeyen özüdür, yani dünyayı kuran özlerdir. Fenomenolojik refleksiyon ise elde edilen özlerin bilinç yüzeyine çıkarılması ve betimlenmesidir. Bu durumda fenomenolojide "söz konusu olan açıklamak ve çözümlemek değil, betimlemektir." (Merleau-Ponty, 1945: II). Bu adımlar sayesinde felsefeye ve bilime konu olan özlerin kendilerine ulaşılır. Örneğin bir masayı düşünüyorum. Masanın maddesini, şeklini, rengini attığımda bilincimde onu masa yapan saf özü kalır. Elde edilen bu saf öz (masa fenomeni) mutlak verilmişliktir. Bu, en son şeydir. Artık, masayı görsem de görmesem de onun üzerine konuşabilirim. Masa örneğinde olduğu gibi bilimler, elde edilen bu özler üzerine kurulmalıdır. Husserl'e göre,

bilimler, kendilerine konu olan nesnelere bu şekilde yaklaşması gerekirken indirgeyici bir mantıkla yaklaşmışlardır. Oysa bilim ve felsefeye yaşam üzerine ön yargılarla dolu tekelci, indirgeyici ve genelleyici bir mantıkla yetki verilemez, aksine her ikisi arasında dayanışmacı bir mantığın olması gerekir. Ancak fenomenoloji kendisinden kaynaklanan sübjektiflik gibi bazı güçlüklerden dolayı bunu hemen gerçekleştirememiştir.

Husserl hem felsefenin hem de matematik-geometri ile insan bilimleri (psikoloji, sosyoloji, tarih, antropoloji, dilbilim) ekseninde tüm bilimlerin yolunu açmak, yani bilimleri Varlık/yaşam karşısında yeniden olanaklı kılmak ve temellendirmek için fenomenolojik yöntemi sistemleştirir. Ona göre, bu yöntem, bilim ve felsefede herhangi bir bahane ileri sürmeden hemen kullanılmalıdır. Çünkü Merleau-Ponty'nin de dediği gibi, felsefe ve insan bilimlerinin bunalımı durmaksızın bir irrasyonalizme (irrationalisme) doğru gitmekteydi. Felsefe pozitivizm ve tarihselciliğe, psikoloji psikolojizme, sosyoloji sosyolojizme kaymıştı. Fizik dünya ve doğal algıdan aldığı güçle pozitivizm, felsefenin varoluş hedefini ve amacını saptırmıştı, "adeta, felsefeyi, kendisinin bağlı olduğu tarihi, sosyal ve fizyolojik şartları göstermek suretiyle değerinden" düşürmüştü (Merleau-Ponty, 1983: 17). Bu sorun karşısında yeniden bilimlerin ve felsefenin olanaklı olduğunu göstermek gerekiyordu. Aslında, Husserl'in de dediği gibi, bilimlerin yaratmış olduğu sorunları bir yönüyle aşmak kolaydı, çünkü onlar da farklı varsayımlar üzerinde kendi alanlarındaki "öz"lere yönelmişlerdi. Hepsi de "varsayım"ın işlediği birer eydetik bilimdir. "Varsayım" eydetik bilimlerde canlı bir öğe olarak varlığını koruyacaktır. Artık, "varsayım" onlar için bir kaynaktır (Merleau-Ponty, 1950: 227). Bu kaygıyla yola çıkan fenomenoloji bir asırlık tarihi süresince matematikten insan bilimlerine, karşı-tarihselci polemikten Marksizm'e kadar geniş bir sahada temsil edildi. Onların hepsine yöntem vererek, ontoloji ve epistemoloji açısından kendi aralarında ortak bir zemin arayışına gelmelerini sağlayabildi. Böylelikle fenomenoloji aşağıda yapacağımız araştırmalarda da görüleceği gibi bilim ve felsefenin Varlık/yaşam ve dünya ile yüzleşmesini ve onlarla baş başa kalmasını sağlayan ender yöntemlerden biri oldu. Fenomenolojik yöntem Husserl'den sonra Hartmann (1882 – 1950), Marcel (1889 – 1973), Heidegger (1889 – 1976), Gadamer (1900 – 2002), Merleau-Ponty (1908 – 1961) ve Sartre (1905 – 1980) gibi bazı filozoflar tarafından birtakım değişiklikler yapılarak, felsefe ve bilimlerde geçerli olan bir yönteme dönüştürüldü. 20. yüzyılda fenomenolojik yöntemi Theodor Lipps (1851 – 1914) estetiğe, Max Scheler (1874 – 1928) antropoloji, değer bilim ve din felsefesine, Heidegger, Sartre ve Merleau-Ponty varoluşçu ontolojiye, Hartmann etiğe, Rudolf Otto (1889 – 1937) din felsefesine, Karl Manheim (1893 – 1947) ve Alfred Schutz (1899 – 1959) sosyolojiye, Ludwig Binswanger (1881 – 1966) psikoloji ve ruh hekimliğine, Viktor E. Frankl (1905 – 1997) ruh hekimliğine ve ruh sağaltıma (terapi), Carl Rogers (1902 – 1987) ise kişilik psikolojisine uyguladı (Sahakian, 1997: 294).

II. Fenomenoloji ve Matematik-Geometri

19. yüzyılda Öklides (M.Ö. 325 – 265) geometrisi kadar Öklides-dışı geometriler de başta ontoloji ve epistemoloji olmak üzere doğa bilimlerinde "şok" yarattı. Matematik-geometrinin (matehématiques-géométrie) sonuçları Platon felsefesinden farklı olarak

kuvvet, enerji olarak algılanıp, "öz"lerin dışına çıkarıldı. Galileo Galilei (1564 – 1642), Isaac Newton (1642 – 1727) ve Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 – 1716) gibi matematikçilerin geliştirdiği yeni matematik ile maddeyi anlamaya yönelik yasalar oluşturuldu, ancak "dünya"nın bilgisine ulaşılamadı. Her ikisinin de nesneler önceden tasarlanan deneysel-pozitivist aksiyomların altında kalmasından dolayı matematiksel "öz"ler lekelendi, ikircilikli (iki anlamlılık, équivoque) bir doğaya hapsedildi. Buna sadece Öklides geometrisi değil, bir yandan Rönesans'la birlikte ortaya çıkan yeni geometri anlayışının, örneğin Galileo yasasının ve geometrisinin gücü neden olurken, öte yandan da matematiksel doğrunun başlangıçta konmuş olan aksiyomlara göre tanımlanmasının da büyük etkisi oldu (Husserl, 1999: 173). Bu durum matematik-geometrinin kökeninde büyük bir yer tutan mantıkta, formel mantık ve transandantal mantık şeklinde bir ayırımın ortaya çıkmasına, hatta transandantal mantığın formel mantığa indirgenmesine ve mantığın matematikleştirilmesine neden oldu. Bunların hepsi de tarihselcilik (historiscisme) adına yapılarak, geometrinin eidos'u tarihselciliğe indirgendi. Tarihselcilik de "olgunun ampirist kült tarafından körleştirilmiş bir tarihselcilik"i ortaya çıkardı (Derrida, 1999: 4). "Körleştirilmiş tarihselcilik" ise her alanda olduğu gibi matematik-geometride de halüsinasyonlara, kurgulara (fiction) yol açtı.

Husserl'e göre, fiziksel ve zihinsel dünyanın yanında ezeli-ebedi olan ideal varlıkların oluşturduğu bir başka dünya vardır. İdeal varlıkların dünyası bizim düşüncemizden bağımsız olarak vardır. Bu dünyayı araştırmak fenomenoloji, matematik, geometri ve mantık gibi a priori disiplinlerin işidir. Matematik de diğer öz bilimleri gibi özleri aksiyomlardan hareketle mantıksal tümdengelimler aracılığıyla çeşitli sonuçlar çıkarsayarak araştırabilir. Matematiğin aksiyomları birer matematiksel özler olarak boşlukta bulunan veya herhangi bir dış nesneden hareketle var olan ya da bir uzlaşım sonucu kabul edilen özler olarak değil, tam tersine matematiksel nesnelere ilişkin özler, tüm tümdengelimlere öncel olan öze ilişkin sezgiyle kazanılmış bir bilginin ifadesi olarak araştırılmalıdır. Matematiğin aksiyomları "yalnızca sayılar ve diğer matematiksel varlıklar hakkında özlere ilişkin daha önceki sezgiler aracılığıyla kazanılmış bilginin dilsel formülasyonlarıdır. "Doğal sayı", "nokta", "doğru çizgi", "düzlem" gibi anlatımlar kendilerine duyu-deneyi tarafından nüfuz edilebilir olan gerçek nesnelerin adları değildir. Onlar, bize fenomenologların özlere ilişkin sezgi adını verdikleri söz konusu deney biçimi içinde doğrudan ve aracısız olarak verilen ideal nesnelerin adlarıdırlar. Özlere ilişkin bu sezgi aracılığıyla, matematiğin kendisine konu aldığı ideal varlıkların belirli özellikleri, ilişkileri bilme durumuna gelinir ve bunlarla ilgili aksiyomlar değişik biçimlerde formüle edilir (Ajdukiewicz, 1994: 50).

Geometri de matematik, mantık ve fenomenoloji gibi bir öz bilimidir. Husserl öz bilimlerini iki kısma ayırır. Birincisi cebir, aritmetik ve mantık gibi soyut (formel) öz bilimleri; ikincisi ise fenomenoloji, geometri ve fizik gibi içerikli (material) öz bilimleri. Husserl, soyut öz bilimleri ile içerikli öz bilimleri dışında bunlardan üstün tuttuğu "formel öz bilimi" ya da "mantık felsefesi" dediği bir öz bilimi daha vardır. Bunun görevi, "aklın ilkelerini zaman ve mekan içindeki realitelerinden soyutlayarak, onların özünü kavramak, onları ideal fenomenler haline dönüştürmektir." (Öktem: 2005: 31).

Ona göre, fenomenoloji iki gruba da yakın olmasına karşın, geometriye daha çok benzer. Ancak aralarında da fark vardır. Geometri aksiyomlardan hareket eden dedüktif ve teorik bir bilim iken, fenomenoloji ise betimleyici (description)'dir. Kuram ve tümdengelim (dedüksiyon)'in fenomenolojide yeri yoktur. Diğer matematik bilimlerinde fenomenolojinin ilgisi daha azdır, çünkü onlar hem formel, hem yapısalcı, hem de tümdengelimcidir (Mengüşoğlu, 1976: 4).

Çağdaş dönemde matematik-geometri ile ilgili sorunları iki ana başlık altında toplayabiliriz. Birincisi, matematik-geometrinin ontik-epistemik temelleriyle ilgili temel sorunlar; ikincisi ise, matematik ile diğer bilimler ve insan etkileşimini konu edinen sorunlardır. Tıpkı, psikoloji, sosyoloji, antropoloji, tarih, eğitim ve din ile ilgili sorunlarda olduğu gibi. Bu sorunların hepsi, tartışılmasız, temelde yöntem anlayışına dayalı "radikal" sorunlardır (Gür, 2004: 18; Gasking, 2004: 195–215). Hem bu sorunlar üzerine hem de matematik-geometrinin verileri, doğası ve tanımı üzerine radikal tartışmalar yapıldı. Bu tartışmalarda, matematik-geometrik özlerin ne olduğu, anlamı ve geometrik özlerin önceliği temel konuyu oluşturdu. Husserl bu durumu *L'origine de la geometrie (Geometrinin Kökeni)* adlı yapıtında şöyle anlatır: "O halde sorun, tarihin temeline başvurmada, sürüp giden gerçeğin anlamını, onun, geometrinin oluşumunun hepsini vermekte kaçınılmaz olarak mecbur olan ve yapabilen tarihsel kökenin anlamını meydana çıkarmak olacak"tır (Husserl: 1999: 212).

Husserl'e göre, 20. yüzyıl matematiği varlıkla bağ kuramadığı gibi var olan bağı da kopardı. Oysa matematik-geometri, bir anlamda Antik Çağ'da olduğu gibi, varlıkla bilincin "entansiyonel bir bağlaşığı (correlatif)" olmalıydı (Merleau-Ponty, 1983: 31). Matematik-geometrideki mekân sorunu kendini öncelikle Öklidesçi mekânda gösterdi. Bu sorun sonraki mekân tasavvurlarında da çözülemedi, bilim ve felsefede temel bir sorun olarak varlığını devam ettirdi. Öklides ile Galilei geometrisinde, hatta 20. yüzyıl geometrisinde bile bilinç, mekâna tam olarak nüfuz edemedi, belli bir oranda kontanjanlık taşıyordu. Bu sınırlılık, kültürel formasyondan kaynaklanıyordu. Bu sorunu aşmanın yolu da fenomenolojik yöntemdir. Heidegger bu sorunu matematiğin "sayı" teriminden hareketle örneklendirip tartışır. Ona göre, matematiğin en önemli terimlerinden biri olan "sayı" terimi ontolojik değil, matematiksel bir şeydir. Odada üç sandalye görürüz ve üç tane olduğunu söyleriz. Ancak üç sandalye, üç kedi, üç ağaç, üç elma ya da herhangi üç şeyde olduğu gibi, üçün ne olduğunu bize söylemez. "Üç"ü bilirsek nesnelerle ilgili üç şeyi sayabiliriz. "Üç sayısını üç olarak böyle kavramada, bir şekilde zaten [sahip olduğumuz] bir şeyi yalnızca açık bir şekilde tanırız. Bu tanıma sahici öğrenmedir. O halde sayı matematiksel (mathêma) bir şeydir. "Şeyler, üç olmak bakımından "üç"ü, yani üçlük'ü kavramamıza yardım etmezler." (Heidegger, 1998a: 51). Yani matematiksel fenomenlerde bilgisini aldığımız şey, bu örnekte olduğu gibi şeylerin herhangi birisinden çıkarılamaz. Biz, bizzat kendimiz olarak matematiksel özlere sahip oluruz, onları alırız. Bu sonuç "matematiksel-olan, şeylerin bilgisinin temel ön dayanağıdır" (Heidegger, 1998a: 52). Heidegger'in bu tespiti Platon'un Akademi'sinin önüne yazmış olduğu "Geometri bilmeyen giremez!" sözünü çağrıştırmaktadır.

Weierstrass (1815 – 1897) ve Dedekind (1831 – 1916) gibi matematikçilere göre, Öklides-dışı geometrilerin yaratmış olduğu şok, geometriye değil, ancak aritmetiğe yönelerek aşılabilir. Bazılarına göre ise geometrik sezgi terk edilip, bunun yerine analitik geometri getirilerek sorun çözülebilir. Husserl'i destekleyecek şekilde Merleau-Ponty'ye göre de bu sorun, ancak, geometrik saf özleri elde edebilecek bir yöntemle aşılabilir. Bu da fenomenolojik betimlemedir. Fenomenolojik yöntem, yeni bir ontolojiyle matematik-geometrinin kavramlarına nüfuz ederek, onları oluş halinde, yaşantı içerisinde kavrayabilir (Merleau-Ponty, 1983: 86). Bilinç bunla kalmayıp elde etmiş olduğu saf geometrik öz'lerle halüsinasyonların yaratmış olduğu her türlü ampirik-pozitivist deneye ve deneyimlere karşı koyabilir. Bu Galileici geometri ile yapılamazdı. Çünkü bu geometri ile elde edilen mekân veya çizilmiş ve resmedilmiş olan dünya, geometrinin özü üzerinde hiçbir eydetik sezgiye sahip değildir. Galileici geometri daha çok tasarlanan ve resmedilmiş bir geometridir. Tasarlanan ve resmedilmiş olan geometri ise, var olanın değil, daha çok "sanal bir dünyanın yapıları ve çizgileri"dir (Husserl, 1950: 31–32).

Matematik-geometrideki kavramların çözümlenmesinden kaynaklanan bir başka sorun ise tümevarım sorunudur. Tümevarımla yapılmak istenilen şey, geometrik-fiziki sahada muhtemel kavramların temeli olan niteliği, onları doğrulamak için başvurulan olguyu birçok sayılarla doğrulamak değil, daha çok niteliklerle ilgili fikirlerin ve görüşlerin araştırılmasında fenomenler üzerine önceden yayılan bir örtü ya da giydirilen bir gömlektir. Yani var olan dünya üzerine değil, tasarlanmış olan dünya üzerine bir geometri ve ona bağlı bir fiziğin inşa edilmesidir. Tümevarım bunu yaparken sonuçlarını çok sayıda sayım üzerinde temellendirmediğinden bahsetmiş olduğu fenomenlerle ilgili düşüncesine ve deneyimine tam ve yeterli bilimsel bir aydınlık kazandıramaz. Oysa kanunlar, "aslında, bir kuvveti olan, olgular üzerinde hüküm sürecek olan gerçeklikler gibi değildirler; Malebranche'ın ifadesiyle söylenecek olursa, onlar kuvvet değil, aydınlatıcı, birer mahiyet taşıyan ışıklardan ibarettir." (Merleau-Ponty, 1983: 56). Matematik-geometride değişeni değil, değişiklikler içerisinde değişmez olarak kalan şeyi ele alarak fenomenlerin özüne ulaşmak gerekir. Örneğin uzayla ilgili herhangi bir şekli düşünelim. Onlarla ilgili bir "öz" yakalamak istiyorsak, bir aydınlık-güneş gibi, uzayda yer alan bir şeklin algısına başvuracağız. Bu şekil içerisinde bütün ilişkilerin değişmekte olduğunu hayal edeceğiz. Burada objenin kendisi ortadan kaybolmadan değişmeyecek olan şey "öz"dür. Tıpkı bir bestede notaların yeri değişse bile o melodinin melodi olarak kalması ve sosyal süreçlerin değişmesine rağmen toplumun toplum olarak kalması gibi. Merleau-Ponty'ye göre, tüm bu süreçlerde "kavranabilecek her türlü değişikliğin içerisinde değişmeyen şey öz"dür (Merleau-Ponty, 1983: 57). İşte o "öz" onlara bir kesinlik, doğruluk ve gerçeklik vermektedir. Oysa tümevarımda bir "öz" okunuşu olsa da, amacı farklı olduğundan, bunu kesinlik, doğruluk ve gerçekliği "öz"e indirgeyerek yapmaktadır. Yine tümevarımcı geometri ile her şeklin matematiksel tanımını yapmak güçtür. Örneğin, dantel kesimli cisimlerin, mercimek ve şemsiye biçimli kesilmiş ya da çizilmiş cisimlerin tanımı gibi. Bu şekiller için geometrik bir tanım yapmak güçtür, ancak onların da tanıma gereksinimi vardır. Bunu sağlayacak olan bir "öz bilgisi" olan fenomenolojidir, eydetik sezgidir. Bu doğrultuda Husserl'in amacı, insan bilimlerinde olduğu gibi mantık ve matematik-geometride de transandantal özlere ulaşabilecek bir matematik biliminin, eydetik geometrinin kurulmasıdır. Zaten Husserl,

matematik-geometride de saf öz bilimin peşindedir. Husserl'in matematik-geometriyle ilgili bu yaklaşımını Gottlob Frege (1848 – 1925) kabul etmeyerek, sert bir dille eleştirmiştir. Ona göre, Husserl, yeni matematik-geometri anlayışında psikolojizmden kaçarken yine psikolojizm içerisine düşmüştür: "Husserl, aritmetiğin zorunlu doğrularının doyurucu bir analizini ortaya koymak yerine, onları psikolojistik bir yaklaşımla, tecrübeden yapılan olumsal ve dolayısıyla, yanlışlanabilir genellemeler statüsüne indirgemiştir." (West, 1998: 128). Kanaatimizce Frege'nin bu eleştirisi, amacını aşan bir eleştiriydi. Çünkü Husserl, bilinç ya da psişik halleri fizikî, nörolojik hallere karşılık getiren deneysel psikolojinin, epistemolojinin sorunlarını çözemeyeceğini biliyordu. Bunun için de eydetik psikoloji, yani betimleyici psikoloji kurmaya çalışmıştır.

III. Fenomenoloji ve İnsan Bilimleri

A. Fenomenoloji ve Psikoloji

En genç bilimlerden biri olan psikoloji (psychologie), 20. yüzyılda bağımsızlığını ilan eder etmez kendini psikolojizm (psychologisme) akımı içerisinde buldu. Psikolojizm insanın davranışlarını ve psişik süreçlerini deneye (expérience), determinizme (déterminisme) ve mekanizme (mécanisme) indirgeyerek, yalnızca ruh bilimsel açıdan incelemeye ve açıklamaya çalışıyordu. Husserl, psikolojinin içine düşmüş olduğu bu durumu yalnızca psikoloji açısından değil, diğer bilimler açısından da tehlikeli görüyordu. Çünkü her bilimsel yöntemin kaynağında psişik bir süreç yattığından ister istemez içerisinde bulunduğu psikolojik süreçlerden etkilenmektedir. Gerçekten varlığa bakış açımız onla ilgili yöntem süreçlerimizi de belirlemektedir. Bundan dolayı Husserl, psikolojinin içine düşmüş olduğu bu durumu irrasyonalizm olarak tanımlar. O, irrasyonalist bir psikoloji olarak gördüğü psikolojizm hareketinin kaynağını ise, psikanalizin teorik çatısının kurucusu olan Freud'a, yani içebakış (psikanaliz) psikolojisine bağlar. Doğalcı bir psikoloji olan içebakış psikoloji, nesnel bir gerçeklik olarak doğayı fark etmeyi ön görür ve bir dış dünyanın varoluşu için, döngüselliğe düşen kanıtlar ileri sürer. İçebakışsal psikolojiye göre bilinç, yaşanmışlığın kendisini, bilincin bir tür bilgisini oluşturur. Örneğin içebakış psikolojide korkuyorum demek, korkunun ne olduğunu biliyorum, çünkü korkuyorum demektir. Ancak korkunun ne olduğunu açıklayamam, onun için de aslında korkunun ne olduğunu biliyor değilimdir. Nasıl oluyor da korkuyu hem biliyorum hem de bilmiyorum. Merleau-Ponty'ye göre, bu iki bilgi arasında ontik-epistemik bir uzaklık vardır. Çünkü her ikisindeki bilinç halleri özce birbirlerinden farklıdır. Buna karşılık nesnelerin ve psişik süreçlerin benim için ne biçimde var olduklarını bilmem ve tanımlamam gerekiyor. Bu durumun farkına varan fenomenoloji, psikolojide, içebakışın karşısına, kendine dönük bir düşünce olan refleksiyonu çıkarır (Lyotard, 2007: 65–67). Bu refleksiyon doğalcı psikoloji gibi doğal refleksiyon değil, transandantal refleksiyondur.

Birçok fenomenologa göre, psikoloji, yalnızca korku fenomenini değil, nefret, öfke, hayal, düşünme ve heyecan gibi diğer psişik fenomenlerin de rasyonel açıklamalarını yapamamıştır. Ampirik psikoloji, insanda davranışı etkileyen faktörleri araştırmaya çalışsa da insanın davranışlarının kökenindeki özleri sezinleyemediğinden, psişik

fenomenleri doğa bilimlerinde olduğu gibi belli formüllere bağlı kalarak açıklamaya gitmiştir. Örneğin ampirik psikoloji nefreti nedensellik içerisinde yorumlayarak, onun bir olay ya da bir durumla karşı karşıya olunan bir kötülük vesilesiyle ortaya çıktığını ve kökeninde karşı "bilinç"i yok etme duygusu yattığı tezini ileri sürer. Oysa bu kod ve duygularla edimde bulunan kişi, doğada "nesne" olur, "özgür" olamaz. Sartre da bu duruma dikkat çeker. Ona göre de nefretin "başlangıçtaki projesi, gerçekten de öteki bilinçleri yok etmek" olsa da her zaman o nedensellik içerisinde işlemeyerek, bazen kişi "minnettar olmak" duygusunu da ön plana çıkarabilir (Sartre, 1950: 482–483). O zaman ampirik psikanalist yorumda nefret tiksinmeyle eş anlamlıyken, Sartrecı yorumda nefret tiksinmek ile eş anlamlı değil, aksine indirgeyici ve inkarcı bir anlamdadır. Ampirik psikoloji öfkeyi de nedensellik içerisinde ele alarak, onu bir kuvvet ve enerji olarak yorumlar. Öfke içerisinde hiçbir biçimde nefrette olduğu gibi yeni bir fenomenin inşa edilmesi süreci, yani kurucu bilincin yönelimselliği yoktur. Hayaller esas itibariyle duyulabilir şeyler biçiminde gözlemlenebilir olmasına karşın, onunla ilgili "fenomenolojik bir aydınlatma faaliyetinin olmaması yüzünden, hayal kurmanın ne demek olduğu, bunun neye yaradığı, hayal kurma tavrı veya davranışının manası hâlâ anlaşılamamaktadır." (Merleau-Ponty, 1983: 39). Hayal edilen şey halüsinasyon, kurgu (fiction) olabilir, fakat hayalin kendisi bir kurgu değildir. Çünkü hayal eden ve mutlak varlığı kavrayan bir refleksiyonun imkânı, her yaşantıda olduğu gibi bilincin de yapısı gereğidir. Hayaller prensip itibariyle gözleme tabi tutulamayacak bir şey olduğuna göre, onun, bu durumunu gösterecek bir çözümlemeye gereksinim var. Bu da doğa bilimleri yöntemiyle yapılamaz, onu sağlayacak olan fenomenolojik yöntemdir. Aynı şekilde ampirik psikanaliz düşünme fenomenini de tam olarak açıklayamamıştır. Merleau-Ponty'nin aktardığına göre, Sartre, düşünme fenomenini Pierre örneğiyle şöyle açıklar: Biri Batı Afrika'da diğeri ise şu an benim bilincimde olduğu düşünülen hayali Pierre biçiminde gerçekte iki Pierre yoktur. Bu durumu anlayabilmek için hayalin fenomenolojik eydetik çözümlemesini yapmak gerekir. Yapacağımız bu çözümlemede hayal kurmak, mevcut olamayan obje ile bir çeşit ilişki kurmak olduğundan "hayâlin, aslında, sadece *bilinc*in bir muhtevası değil, fakat aynı zamanda bütün *bilinc*in bir işlemi" olduğu görülecektir (Merleau-Ponty, 1983: 57; 1945: 210).

Fenomenologlara göre ampirik psikanaliz heyecan fenomenini de determinist bir bakışla çözümlemişlerdir. Freud dahil birçok psikolog heyecan fenomenini etki-tepki ve peşin hükümler şeklinde sembolik ve spekülatif olarak açıklamışlardır. Oysa heyecan fenomeni kendini bize bulanık bir surette vermektedir. Bu yüzden hem onun mahiyeti hem de onu farklı biçimlerde hisseden varlığın durumu fark edilememektedir. Heyecanın nasıl bir fenomen olduğunu anlayabilmek için, onun eydetik psikolojisini yapmak gerekir. Heyecan üzerine eydetik refleksiyon yapılırken şu sorular sorulmalıdır: "Her şey bir tarafa, heyecan duyan varlık ne demektir? Heyecanın manası nedir? Heyecan neye yönelmektedir? Heyecan duymaya elverişli olmayan bir *bilinç* düşünülebilir mi? Şayet düşünülmez ise, niçin?" (Merleau-Ponty, 1983: 41). Merleau-Ponty heyecan fenomeninin ancak bu sorularla doğru olarak anlaşılabileceğini iddia eder. Böylelikle hem heyecanın ne anlama geldiği ve nereye doğru gittiği hem de heyecan ile dünya arasındaki bağ doğru olarak kurulabilir.

Merleau-Ponty'nin de tespit ettiği gibi ampirik psikoloji, hayal ve hayal objesi fenomenlerini de doğru olarak çözümleyip açıklayamamıştır. Fenomenolojik çözümleme ve aydınlatma faaliyetinin olmaması yüzünden, hayal kurmanın ne demek olduğu, bunun neye yaradığı, insan yaşamı içerisinde hayal kurmanın yeri ve önemi ile hayal kurma tavrı ve davranışının anlamının ne olduğu hâlâ anlaşılamamıştır. Hayalle ilgili soruların yanıtlanabilmesi için, onun gözleme tabi tutulmayacak bir şey olduğunu gösteren, fenomenolojik çözümlemeye gereksinim var. Fenomenolojik çözümlemeye göre, hayal sadece bilincin bir muhtevası değil, fakat aynı zamanda bütün bilincin bir işlemidir. Diğer psikolojik fenomenlerin birçoğunda olduğu gibi hayalin fenomenolojik çözümlenmesinde de Merleau-Ponty, Sartre'ın ve Max Scheller'ın fenomenolojik çözümlemesine katılır. Onların hepsine göre hayal kurmak, mevcut olmayan obje ile bir çeşit ilişki kurma olduğundan hayal objesi, bir hiçlik ya da bir "boşluk, yokluk ve çukurdan" başka bir şey değildir (Merleau-Ponty, 1983: 63). Gerçek hayal kişide yeni ufuklar açar.

Fenomenologlara göre, hem ampirik psikoloji hem de davranışçı psikoloji psişik fenomenlerde olduğu gibi duyu organlarının doğasını da yanlış çözümlemiştir. Her iki psikoloji de duyu organlarını doğal algının bir sonucu olarak determinist bir ilke içerisinde ele alıp etki-tepki bağıntısı içerisinde çözümleyerek yorumlamışlardır. Oysa duyu organları etki-tepki bağıntısı içerisinde açıklanamayacak kadar basit bir doğaya sahip değillerdir. Duyu organları içerisinden örneğin "duymak" duyusunu ele alalım. "Duymak" duyusu görünüşte etki-tepki bağıntısı içerisinde çalışan bir fenomen gibi anlaşılsa da aslında böyle bir doğası yoktur. Onun doğası Merleau-Ponty'nin de belirttiği gibi dünya ile yaşam arasına bir iletişim görevi görmek ve bedenin dünyaya açılımını sağlayan temel bir yapı özeliği göstermektedir: "Duymak, yaşamımızın tanıdık yeri olarak onu bize sunmayı kılan dünya ile yaşam arasında iletişimdir." (Merleau-Ponty, 1945: 64–65). Merleau-Ponty'ye göre, beş temel duyudan en önemlisi "hissetmek" (dokunmak)'tir. Hissetmek, diğer duyu organları (göz, kulak, dil, burun) gibi bedenin dünyaya açınsamasını sağlayacak en önemli psişik fenomenlerden birisidir. Her duyu organına bu açıdan yaklaşarak çözümlenmesi gerekir. Bu bakış açısı içerisinde 20. yüzyılın alternatif ontolojisi olan fenomenolojik ontolojinin temelleri atılmıştır. Buna karşılık içebakış psikolojisi bedenin dünyaya açılımını engelleyen bir görüş geliştirerek, "artık eşit olmayan fiziksel kavramları bilincin bir bölgesinde, fiziksel dünyadan uzak" bir yerde saptayıp, bilinci, varlığın bir alanı ve psikolojinin de bir fizikçi gibi bu alanın araştırılması olduğu sonucuna vardı. Böylelikle "o, bilincin verilerini, onun dışında dünyanın mutlak varoluşu sorunu olarak koymaksızın yazmayı denedi." (Merleau-Ponty, 1945: 72). Kısaca içebakış psikoloğu, "sadece kendi zihin hallerini gözlemler, psikoloğun gözlemi, nesnesi olarak ilk zihin haline sahip ve görmüş olduğumuz gibi, özü itibariyle güvenilmez olan, ilave bir zihin haline eşittir. Oysa algı, her zihin haline eşlik eden ya da her zihin halinin bir öğesi olan ve dolayısıyla, bu problematik ilaveyi içermeyen bir şeydir." (West, 1998: 129). O zaman Merleau-Ponty'nin dediği gibi "içebakış psikoloji, içebakış psikolojinin karakterlerinin hepsi tarafından açıkça" görüldüğü gibi, "ilke içinde ertelenmiş olandır." (Merleau-Ponty, 1945: 71–72). Yani var olan psikolojik kökenli sorunlar belli ilkeler, günlük kaygılar –dış dünyanın gücünü

insana aktarmak ve de doğaya hükmetmek– için bile bile ertelenip çözümlenmeyecektir. Bu ertelemede tartışılmasız Varlık da derin izler bırakacaktır.

Farklı psişik fenomenler "ben"in (moi) dünyaya açılımının en önemli araçlarıdır. Bu araçları gerek ampirik psikoloji gerekse Gestalt psikolojisi onların gerçek doğalarına inerek çözümleyemediler. Yukarıda verdiğimiz örneklerde de görüldüğü gibi eğer psişik fenomenleri ampirik psikoloji açısından açıklayıp yorumlarsak, beden "nesnellik" ve "nedensellik"e dönüşecektir. Beden sırf bir nesne ve nedensellik aracı olarak görülecektir. Bu durumun farkına varan fenomenolojik ontoloji, bir beden ontolojisine yol açmak için, psişik fenomenlerin fenomenolojik betimlenmesinin gerekliliğinin zorunluluğunu ısrarla vurgular. Bunun en somut örneği Sartre ve Merleau-Ponty'nin kurmaya çalıştıkları fenomenolojik ontolojidir. Bu yüzden psikoloji ile fenomenolojinin birbiri içine girmeleri kaçınılmazdır. Psişik fenomenleri psikolojizm içerisinde yozlaştırmadan fenomenolojik varoluşçuluk ile anlamlandırmalıdır.

İçebakış psikolojinin davranışı tam olarak açıklayamamasındaki eksikliklerinin farkına Gestalt psikolojisi de varmıştı. Gestalt psikolojisi davranış kavramını, form (gestalt) terimi içerisinde ele alıp açıklar. Ancak Gestalt psikolojisi de çalışmalarında davranışın varlığını ve nesnelliğini örtülü olarak kabul etmesi yüzünden davranışın yapısına ve süreçlerine tam olarak nüfuz edememiştir. Çünkü bir davranışın gözlenebilir olması onun, kökenine inildiği ve nesnel olarak araştırılacağı anlamına gelmez. İşte Gestalt psikolojisinin de içine düşmüş olduğu bu hata, Merleau-Ponty'nin tespitiyle, içebakış psikolojisinde de olduğu gibi doğal algı tasavvurundan kaynaklanmaktadır. O, bu sonuca "ben"in "dünya"yla ilişkisinin nasıl ortaya çıktığı üzerinde Werheimer'den aktarmış olduğu bir deney sonucunda varır (Merleau-Ponty, 1945: 287–289). Merleau-Ponty'nin, fenomenolojik ontolojisinde öncelikle algı problemine yönelmesinin nedeni de budur. Bu yüzden Gestalt psikolojisinin de ele almış olduğu varlık, "kendinde varlık" değildir. Onun ele aldığı Varlık özneden bağımsız olarak var olamaz. O zaman içebakış psikolojisinde olduğu gibi Gestalt psikolojisinde de eksik olan yönelimsellik kavramıdır. O da deneysel psikoloji gibi yönelimselliği görmezlikten gelerek, ampirik kavramlarla psişik süreçleri çözümlemek istemiştir. Bundan dolayı Merleau-Ponty, yönelimselliğin kaynağını, davranış ve algı gibi psişik süreçlerde değil, "beden" de aramıştı. O, Husserl'de olduğu gibi, bilinçten dünyaya değil, bedenden dünya geçişin yolunu gösterir. Gestalt psikolojisi, psişik fenomenler gibi bilinci de anlayamamıştır. Bilinci atomlara ayırarak çözümlemeye çalışmıştır. Böylelikle hem ampirik psikoloji hem de Gestalt psikolojisi dünyanın inşası sorununu çözemediler, onu hep bir sorunsal olarak bıraktılar. Bu da diğerleri gibi "her zaman, dünyanın inşası sorununa neden olmuştur." (Merleau-Ponty, 1945: 73).

Sartre da Freudcu psikanalize Husserl ve Merleau-Ponty çizgisinde *L'être et le néant (Varlık ve Hiçlik)* adlı yapıtında "bilinç-dışı" kavramının yanında iki temel eleştiri yöneltir. Birincisi nesnelci, ikincisi ise nedenselci olmasıdır. Freud, nesnelci olarak, tüm davranışların, travmatik olaylar ve nevrozların öyküsünün temelinde bir "doğa" olarak "libodu"yu sayar. O, sosyal çevrenin özne üzerinde mekanik bir etkisi olduğunu kabul eder. Bu etkiden hareketle davranışı anlamlandırıp açıklamaya çalışır. Örneğin bir rüyanın açık anlamının altındaki örtük anlamını meydana çıkarmayı sağlayacak bir genel

simge sisteminin geliştirilmesi gibi. O, bu sistem içerisinde her psişik fenomeni, anlam veren bütün olarak görür. Bu düşüncesini Freud, libodu ve güç istencini tüm insanlarda ortak ve genel özelliklerin indirgenemez olduğunu, her türlü simgenin içerdiği çok anlamlılığı göstererek yapar. Sartre, buna karşılık, ampirik psikanalizin ileri sürdüğünün aksine, "libodu ve güç istenci, ne bütün insanlarda ortak ve genel özelliklerdir, ne de indirgenmezlerdir." der (Sartre, 1950: 660). Bu yüzden ampirik psikoloji, öznenin ne olduğunun bilincine varmasını sağlamaz, aksine ne olduğunun bilgisine varmasını sağlar. Öznenin ne olduğunun bilincine varmasını sağlayacak olan, yani öznenin nihai fenomenini bulup çıkaracak olan varoluşsal psikanalizmdir.

Aslında Husserl, psikanalizmin varlığını tamamıyla yadsımaz. Onun, bilimsel psikolojiye karşı herhangi bir olumsuz tavrı yoktur. Husserl'in fenomenolojik psikolojide yapmak istediklerinden birincisi, mantıkçılık ile psikolojizm arasında bir bağ kurarak, bilinçler arasında bir akıcılık yaratmaya ve bu yeni psikolojiden hareketle evrensel mantığı oluşturmaya çalışmak; ikincisi ise psikolojiyi saplanmış olduğu determinizmden kurtararak, çözümü pozitivist ilke ve yöntemlerde (dedüktif ve ampirik yöntemler) olmayan, fenomenolojik bir bakışla açıklamaktır. O, bu samimi isteği zamanının hiçbir psikolojisinde görmediğinden döneminin psikoloji anlayışlarını reddetmek zorunda kalmıştır. Merleau-Ponty bu eleştiriye katılır. Hatta Husserl'den bile daha sert eleştiri yaparak, psikolojizm hareketinden farklı olarak yeni bir algı psikolojisinin oluşmasını ve onun üzerine psikolojinin kurulmasını ister. Psikolojide de deneysel araştırma olacak, ancak deneysel araştırmanın bize kazandırdıklarını doğru bir şekilde anlamak için, fenomenolojik refleksiyon aracığıyla "psişe" ile temas kurmak gerekecek. Bu teması sağlayacak olan fenomenolojik psikolojidir. O halde fenomenolojik psikoloji, insanı davranışa sevk eden özün veya anlamın olguların dışına çıkmadan araştırılmasıdır. Öze ancak eydetik psikoloji ile ulaşılacağına göre, eydetik psikoloji bir "egzistansiyal-analitik" (varoluşsal psikoloji) halini alır (Merleau-Ponty, 1983: 96).

Husserl ve Merleau-Ponty, psikolojinin içerisinde bulunmuş olduğu durumu bu şekilde resmettikten sonra her ikisi de psikolojiyi, olguya dayalı bir bilim olarak insanı dünya içinde ele alan, değişik durumlar karşısında değişik edimler sergileyen, insanın bu durumlara karşı nasıl farklı davranışlarda bulunduğunu araştıran ve yanıt veren insanın bilimi olarak tanımlarlar. Ancak her ikisine göre de psikoloji, transandantal fenomenoloji ile bilincin hedef alabileceği bütün yönelimsel nesneleri açıklığa kavuşturan ve kavram olarak tespit etmeyi deneyen, bir tümel refleksiyon ile aynı şey değildir (Merleau-Ponty, 1983: 33). Bu yüzden psikoloji felsefenin yerini alamaz. Ancak psikoloji insanı, dünyanın bir parçası olarak ele aldığından, onun anladığı bilinç, üzerinde araştırma yapılması gereken bir obje olarak görülmelidir. Çünkü şeylerin oluş tarzı birbirlerinden köklü biçimde farklı değildir. Bu durumu ampirik psikoloji ayırt edemeyerek, bilinci, dünyada bulunan diğer şeyler arasında ve dünya sistemi içinde bir olay imiş gibi kavramaktadır. Oysa bilincin ne olduğunu yalnızca "onun iç manasını seçmek ve bu şekilde ona ait bir eydetik sezgi elde etmek şartıyla" bilebiliriz. Bilinç "basit bir tespite veya kayda değil", ancak yönelimsel bir çözümlemeye elverişlidir (Merleau-Ponty, 1983: 36). Psikolog, bilinci daima bir tespit objesi olarak ele alır ve onu tespit objesine

dönüştürür. Bunun için psikolojiye ait olan bütün olgu doğruları kendimin tespit ettiği somut süjeye, ancak felsefi bir gözden geçirme ve düzeltme faaliyetinin bir sonucu olarak uygulanabilir. Bu tavır da felsefe ile psikolojinin birbirine indirgenmesinden kendilerini kurtarır. Her ikisini birbirlerine indirgemekten kurtarılması sadece fenomenolojik eydetik ile sağlanabilir. Fenomenolojik eydetik ise ancak fenomenolojik refleksiyon ile çalışabilir. Fenomenolojik refleksiyon yaşanmışlığın kendisini betimsel olarak yeniden ele alır. Örneğin önceki herhangi bir korku düşünüldüğünde onlar aslına bağlı kalarak, "o-şey" olarak bilinçte resmedilir. Fenomenolojinin içebakış psikolojinin karşısına koyduğu refleksiyonun temelinde, "şeyin kendisi" ve "naiflik" kaygıları yatar. Böylelikle yaşanmışlığın kendisini betimsel olarak yeniden ele alınması olarak tanımlanan fenomenolojik refleksiyon, "yaşanmış deneyimi, deneyimin a priori koşullarına indirgeyen geleneksel" yöntemlerden ayrılır (Lyotard, 2007: 68).

İnsan davranışlarındaki özleri, varoluşuna ve amacına uygun açıklayacak olan eydetik psikolojidir. Eydetik psikoloji, bir fenomenolojik psikolojidir, doğa bilimleri ve matematikten farklı olan bir betimleme bilimidir. Psişik fenomenlerin geometrinin fenomenleri gibi değişik zorluklardan dolayı gerçek, yapıcı bir tanımı yoktur. Psişik gerçekler yaşantı dışında bilinemezler. Onların gerçekliğiyle temas kurabilmemiz ancak eydetik sezgi ile gerçekleşir. Bu noktada Husserl kadar Merleau-Ponty de fenomenoloji ile psikoloji arasında sıkı bir bağ kurar ve psikolojinin tarihsel gelişimi içerisinde fenomenolojiyle bir paralelliği olduğunun altını çizer (Merleau-Ponty, 1983: 51–52). Özleri kavrayabilmenin yolu da böyle bir psikolojiden geçer. Çünkü eydetik psikoloji, yönelimsel psikoloji (la psychologie intentionnelle) özelliği göstermesinden dolayı, "örtük bir biçimde olmasına karşın, kendinde, daha şimdiden, transandantalı taşımaktadır" (Husserl, 1931: 126). Bu yapısıyla eydetik psikoloji, bir saf iç psikolojisi ve "öz"ler psikolojisi olarak, doğası gereği saf bir özneler arası psikolojidir. Bu da gösteriyor ki, hem psikoloji hem de fenomenoloji arasında bir uyumsuzluk yoktur, her ikisi de aynı bilinç içerisinde aynı süjeye, insana yönelmiştir. Her ikisi arasında bir uçurum yaratılıyorsa bu doğa bilimlerinden, dolayısıyla da ampirik psikolojiden ve onların mantıki temellerinden ve yöntemlerinden kaynaklanmaktadır.

B. Fenomenoloji ve Sosyoloji

Descartes çatallaşması (ruh-beden, bilinç-beden, nesne-düşünce, idealizm-materyalizm) yalnızca felsefede değil, sosyolojide (sociologie) de birçok soruna neden oldu. 20. yüzyılda sosyolojide de pozitivizmin ağır basmasıyla sosyolojik düşüncenin sınırlandırıldığı bir sosyolojizm ortaya çıktı. Sosyolojizm, toplum ve onunla ilgili sorunlarda psikolojizmde de olduğu gibi "kesinliği, doğru ve gerçek ayrımını" yapamadı, toplumla ilgili siyasi bir irrasyonalizmin içerisine saplandı (Merleau-Ponty, 1983: 18). Bu durumun doğurmuş olduğu sonuçları Merleau-Ponty'den önce fark eden Husserl, hem Auguste Comte sosyolojisini hem de Durkheim sosyolojisini sistemli bir eleştiriye tabi tuttu. Comte fizikten almış olduğu ödünç kavramlarla sosyal kurumları inceleyerek, fiziki doğa ile sosyal kurumlar arasında bağ kurdu. Aynı şekilde Durkheim de sosyal olguları o "şeyler" gibi ele almayı önererek, açıklayıcı bir yöntem geliştirmeye çalıştı. Ayrıca Comte'un yaptığı gibi fizikten alınmış olan yoğunluk ve hacim gibi terimlerle sosyal kanunları inceleyerek, fiziki doğa ile sosyal kurumlar arasında "iç sosyal ortam"

olarak bağlar kurup saptamaya çalıştı. Böylelikle Durkheim, Comte'un "sosyal fizik" kuramına bağlı kalarak, sosyolojiyi, Comte yönteminden farklı olarak tarihsel açıklama yöntemini de kullanarak, karşılaştırmalı istatistik yöntemine doğru götürdü. Her iki sosyolog da fizik kanunlarına benzer şekilde yapmış oldukları deneysel araştırmalar sonucu elde ettikleri istatistiksel verileri "evrenselleştirilmek suretiyle, sosyal yapının yasları"nı yazdılar (Lyotard, 2007: 91). Böylelikle bu yasalarla sosyal olan nesnelleştirilerek ve nicelleştirilerek, sosyal realite bireysel bir tasarıma indirgendi. Oysa toplum yalnızca nicel bir şey, yani onu oluşturan insanların basit bir toplamı değildir, aynı zamanda tarihsel gelişme içinde olan, karşılıklı ilişkilerin olduğu bir varlıktır. Toplumun aşırı nicelleştirilmesi onun hiçleştirilmesine neden olur.

Durkheim'in fonksiyonalist sosyolojisinin etkisinde kalan diğer sosyologlar da toplumun çözümlenmesinde her şeyi istatistiksel bilgiler üzerine kurdular. Halbuki hem toplum hem de sosyoloji yalnızca istatistiksel bilgilerin toplamı ve yorumlanması değildir. Husserl, bu sorun karşısında, eydetik psikoloji ile deneysel psikoloji arasında kurmuş olduğu bağı istatistiksel sosyoloji ile sosyoloji arasında da kurar. Merleau-Ponty, Husserl'i destekleyecek şekilde, nasıl ki, psişik fenomenlerin doğru bir biçimde anlaşılabilmesi için fenomenolojik refleksiyon vasıtasıyla psişe ile temas kurmak gerekiyorsa, aynı şekilde sosyoloji de "istatistikler üzerinde sosyal bir manalandırma yapabilmek için, sosyal fenomen ile temas kurmak ve sosyal olanın kendine has sahasını tasarlamak gerekmektedir", der (Merleau-Ponty, 1983: 43). Sosyolojide hem istatistiksel yöntem hem de tümevarım yöntemi sosyal fenomenlerin çözümlenmesinde ve yorumlanmasında doğru bir sonuç vermez. Fizikte olduğu gibi sosyolojide de çok sayıda "olgu"dan hareketle bir sosyal yasa çıkarılamaz. Sosyolojide yasa, "fizikçi tarafından imal edilen ve açıklayıcı gücünü de üzerine kurulmuş olduğu olguların sayısından değil, olgulara getirdiği aydınlıktan alan, 'idealiştirici bir kurgu'dur." (Lyotard, 2007: 92).

Sosyal olgu ve sosyal olayın ne olduğunu anlayabilmek için, psikoloji ile fenomenolojinin ilişkisinde olduğu gibi, sosyoloji ile fenomenolojinin de birbiri içine girmesi zorunludur. Bu durumda fenomenolojik sosyoloji, "büyük ölçüde, bireylerin toplumsal dünya konusunda duyu verilerini anlamlandırdıkları deneyim yöntemlerini inceler ve bu bilgileri toplumsal fenomen olarak nasıl kategorilere ayrılacağını araştırır." (Waters, 2008: 59). Ayrıca fenomenolojik sosyoloji, toplumsal kategorilerin içeriğinden çok bunların toplumun üyeleri arasında nasıl paylaştırıldığını ve bunların bireyler için hangi anlamları taşıdığını da araştırır. Alfred Schutz böyle bir projeyle uğraşarak, Husserl'in fenomenolojik metodunu Max Weber'in sosyoloji anlayışına uygular. O, çalışmalarında büyük bir yaratıcılıkla fenomenolojik yöntemin toplumsal alana ve sorunlarına uygulanabilir olduğunu gösterebildi. Schutz'un fenomenolojik sosyolojisine göre, insan, "bütün insanlığıyla, ve karşıdakilerle kurduğu bütün toplumsal ilişkiler içinde" insandır (Botombore – Nisbet, 1997: 524). İnsanı, ancak toplum içinde bu bütünlüğüyle kavrayıp çözümleyerek anlayabiliriz. Onun bu görüşü, Merleau-Ponty'nin de fenomenolojik ontolojisinde yaptığı gibi, insanın ve toplumun yeni bir ontolojiyle ele alınmasını desteklemiştir.

Fenomenolojik sosyolojinin ne olduğunu kültürden hareketle örneklendirilip açıklanabilir. Fenomenolojinin bizden istediği kültürümüzü sorgulamamızdır, onu irdeleyip tartmamızdır. Yoksa ondan vazgeçmemiz, onu ortadan kaldırmamız değildir. Kültürü paranteze almak ile kültürün etkisini askıya almamız, ayrık tutmamız istenmektedir. Böylece sosyal fenomenlerin bize nasıl göründükleri doğrudan doğruya kültürümüzün oluşturduğu perde araya girmeksizin saptanabilecektir. Kültürümüzü parantez içine aldığımızda şeylerin nasıl göründüklerini ortaya çıkarmak, sosyal felsefe yapmaya başlamaktır. Bu da Husserl'in "şeylerin aslında nasıl göründüklerini saptamak, nasıl olduklarını saptamak demektir" sözünü doğrulamaktadır (Botombore – Nisbet, 1997: 499).

Merleau-Ponty, 20. yüzyıl sosyolojisinin toplumu anlayamadığını, toplumu yalnızca yerelle ekonomi arasında bir denge kurmak için yaklaştığını söyleyerek, bu durumdan Marksist gelenekten gelmesine rağmen sağduyulu bir filozof özelliği göstererek çokça eleştirir. *Phénoménologie de la perception*'da bu yakınmayı şöyle anlatır: "İnsan topluluğu düşünen ruhun bir topluluğu değildir, onu anlaya bilemedik, böylece gözde ülkelerde yaşamsal ve ekonomik dengede yerel olarak ve bir zaman için elde edilmiş olundu." (Merleau-Ponty, 1945: 69). Bu cümle bile tek başına Merleau-Ponty'de, sosyoloji ile fenomenolojinin birbiri içine girmesi gerektiği zorunluluğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu görüşünün gerekçesini de Durkheim sosyolojisinden örnekler vererek açıklar. Örneğin onun *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (*Dini Hayatın İlkel Biçimleri*) adlı yapıtında totemizm üzerine yaptığı araştırmaları ele alalım. Durkheim, bu yapıtta totemizmi Avustralya totemizmi içerisinde nasıl ortaya çıktığını araştırır. O, kutsallık deneyiminin, ele alınan kabileler içerisinde, daima, sosyal bağın en kuvvetli olduğu ana karşılık geldiğini belirleyerek, "kutsallığın, umumiyetle sosyal olanın bir ifadesi olduğu, yine onun dini hayatın esasını teşkil ettiği gerçeğinden hareketle de, umumiyetle dini olan şeyin sosyal olan şey olduğu" sonucuna varılması gerektiğini savunuyordu (Merleau-Ponty, 1983: 80; Durkheim, 2005). Oysa Durkheim, dini olanı sosyal ve kutsal olarak adlandırmış olsa bile kutsallık, bütün dinlerde ortak bir fenomen olduğu halde tabi ve türev bir fenomen olmasından dolayı her zaman aynı anlama gelmez. Kutsallık bütün dinlerde bir "öz"dür. Bu "öz"ü ortaya çıkarmak için fenomenolojik refleksiyona gereksinim vardır. O zaman Husserl'in de dile getirdiği gibi "fikir halinde din ile kültürel bir şekilde din" arasında bir ayırımın var olup olmadığını bilebilmek için, sadece olgular üzerinde yapılacak bir araştırma yeterli değildir (Merleau-Ponty, 1983: 81). Sosyal olguların fenomenolojik betimlemesine de gereksinim var. Bunu da yapacak olan Comte ve Durkheim sosyolojisinde olduğu gibi statik sosyolojiler değil, dinamik olan fenomenolojik sosyolojidir. Kısaca Husserl'in "yeniden şeylere dönelim" sloganı ve isteği, anlamaya yönelik bir sosyolojinin oluşturma girişimini başlatmıştır. Sosyolojide "şeylerin kendilerine" gitmek, "onları doğru olarak betimlemek ve bu betimleme üzerinde anlamlarının bir yorumunu geliştirmek"tir (Lyotard, 2007: 93). Böylelikle Husserl, fizik ve sosyal olaylar için önceden hüküm verilemeyeceğine göre, fenomenoloji, fizik olayları için olduğu kadar toplumsal olgular için de geçerli olduğunu a priori olarak öne sürmüş olur. Bu bakış açısı sosyolojiyi yeni bir bakışla tanımlama gereksinimini doğurmuştur. Merleau-Ponty'nin yapmış olduğu bu yeni tanıma göre sosyoloji, değişmiş olduğu ölçüde sosyal yapının her birimi için felsefe

yapmaktır, sadece olguları not etmek değildir, aksine onları anlamaktır. Yorumlama sırasında adeta profesyonel bir filozof gibi hareket eden sosyolog, bu araştırma süresince fenomenolojinin bir gereği olarak bizzat kendisi kalır (Merleau-Ponty, 1960a: 178), sosyal olaylara herhangi bir müdahale yapmaz ya da onları kurgulamış olduğu sosyal bütüne indirgemez.

Merleau-Ponty, Husserl'in Comte ve Durkheim eleştirilerine haklılık vererek, her iki sosyoloğun da toplumu uzakta bir varlık olarak algıladıklarını ileri sürer. Ona göre, "toplum, onu algıladığımız ya da yargıladığımız anda oradadır." Başka bir deyişle "bilince varılmadan önce gizlice ve bir istek olarak mevcuttur." (Merleau-Ponty, 1945: 415). O zaman "ben" gibi "toplum" da nesne değildir, onu nesne olarak görüp tanımlayamayız. Batı sosyolojisi toplumu bir nesne olarak algılaması hem sosyolojide hem de felsefede "öteki(lik)" (autre) apodiktiğinin ve diyalektiğinin ortaya çıkmasına neden oldu. Oysa "öteki" bir nesne değildir, ontik-epistemik anlamda değil de psikolojik ve biyolojik anlamda "ben"i (moi) diğer "ben"lerden ayırt eden bir "alter ego" (öbür ben)'dir; "yaşayan *alter ego*"dur (Merleau-Ponty, 1960a: 178). "Öteki"ni bir nesne gördüğümüz sürece toplumsal dönüşümü anlayamayız. Toplumu anlamak için "öteki"ni anlamalıyız. "Öteki"ni anlamak için onu da objektif bilginin objesi haline getirerek, "kendimizi onun konumuna yerleştirmeliyiz" (Gadamer, 2009: 57). Ancak bu bakış açısıyla kendimizi "öteki"nin konumuna yerleştirmek suretiyle "öteki"nin parçalanmaz bireyselliğinin, ontolojisinin farkına varabiliriz. Bu da varoluşçu fenomenoloji kadar hermeneutik fenomenolojiyi de zorunlu kılmaktadır.

Peki, fenomenoloji nasıl bir sosyoloji öneriyor? Fenomenoloji bir psikoloji önermediği gibi bir sosyoloji de önermez. Sadece sosyolojik araştırma verilerinin yeniden ele alınmasını, fenomenolojik bir tavırla eleştirel olarak yeniden betimlenmesini ve yorumlanmasını önerir. Bu yorumlamayla fenomenolojik sosyoloji felsefeye dönüşür. Bu felsefe "sosyoloji gibi sadece dünyadan, insanlardan ve tinden bahseden" bir felsefedir. Bu öyle bir felsefedir ki, kendini her türlü sosyolojiden, özellikle de sosyolojizmden ayırarak, "ötekilerin, doğanın ya da bizzat kendimizin var olduğumuz bilincin kesin bir moduyla kendini gösterir: ikinci olan bir objektivite içinde "yassı" (aplatis) olmayan, var olan insan ve doğadır" (Merleau-Ponty, 1960a: 179). Çünkü onda sosyal psikolojide olduğu gibi bir yaşanmışlık olarak kavranılma vardır. Bu da sosyolojik betimlemeyi zorunlu kılmaktadır. Bizim ötekiyle, ötekinin bizimle, bizim doğayla aksiyon ve bilinç içerisinde olduğumuz bir eydetik betimlemedir. Merleau-Ponty'nin de dediği gibi, ancak böyle bir eydetik sosyolojiyle, "somut sosyolojik ve etnolojik araştırmalara bağlı olan fenomenoloji, bunlardan hareketle, bireyle toplum arasındaki geleneksel antinominin aşılması" sağlanabilir (Lyotard, 2007: 104).

Kısaca sosyolojide fenomenolojinin görevi, sosyolojinin temellerini yeniden kurgulamak değil, sosyolojinin araştırma ve inceleme şeklini değiştirerek, sosyolojiye yeni bir bilinçlik kazandırmaktır. Bu tavırla fenomenoloji, sosyolojinin hareket alanını genişleterek, gerek kuram, gerekse uygulama bakımından sosyal sorunlara duyarlılığını daha da arttırmıştır (Botombore – Nisbet, 1997: 536). Ayrıca Descartes felsefesinin

yaratmış olduğu çatallaşmayı, idealist ve materyalist ideolojilerin aksine, yaşamı/dünyayı olduğu gibi kabul ederek çözümleyebilmiştir.

C. Fenomenoloji ve Antropoloji

20. yüzyılda antropolojinin (anthropologie) temel görevi, yalnızca antropolojik olguların sınıflandırılmasını öngörmekti. O, antropolojik araştırma süreçlerinde var olan bilgilerin nasıl ortaya çıkarılacağını ve onlarla ilişkilerin nasıl kurulacağı üzerine düşünmüyordu. Buna karşılık "kabul edilebilmeyen hiçbir bilimsel bilgiyi" başta felsefe olmak üzere psikoloji, sosyoloji ve tarih gibi insan bilimlerine "bir ölçüde yerleştirmeye" çalışıyordu. Bu durumdan yalnızca felsefe, psikoloji ve sosyoloji değil, tarihsel rölativizm de memnun değildi. Oysa antropolojinin, bir taraftan antropolojik olguların çeşitliliğini kayıt altına alırken, diğer taraftan "bizim, öteki kültürlerle etkili iletişimi"mizi sağlayacak bilgiye de yer vermesi gerekiyordu (Merleau-Ponty, 1960a: 176).

Antropoloji toplumların sosyo-kültürel olgularının basit bir envanterini çıkarmak değildir, aksine geçmişle gelecek arasında, yani kuşaklar ve kültürler arasında ontolojik ve epistemolojik bağ kurmaktır. 20. yüzyıl antropolojisi bu bağı kuramadı, aksine antropolojiyi beyaz insanı ve kültürünü araştıran ve onu ve kültürünü her açıdan haklılaştıran bir bilime dönüştürdü. Merleau-Ponty'ye göre, antropolojiyi bu şekilde anlamsız kısır döngü süreçlerden kurtarmak için onun fenomenolojiyle birleşmesi gerekir. Ancak böyle bir antropoloji geçmişle, tarihsel varlık ve olgularla gerçek boyutta temas kurarak, onları daha anlamlı bir hale getirebilir. Ayrıca "olgular üzerinde bir canlandırma ve bir organizasyon faaliyeti" gerçekleştirir, "onları okuyucuya bir konteks içerisinde yer alanlarca gerçekten yaşanmış oldukları biçimde" takdim eder (Merleau-Ponty, 1983: 90). Böylelikle bir çocuğun kendisi ile "ebeveyn" (parents)'i arasında, kişinin yaşadığı "kültür" ile geçmiş arasında, daha doğrusu insanın "dünya-içinde-varlık" (l'être-au-monde) ile gerçek bağ kurması gerçekleşmiş olur. Medeniyet ve kültür ancak böyle bir bakış içerisinde böyle bir antropolojiyle anlaşılabilir. Her ikisinin de genel görünümü ve anlamı yalnızca yapıcı bir "gelenek" içerisinde ortaya çıkar. Bu bağı kuramayan 20. yüzyıl antropolojisi sosyolojiye hem ortak kavramlar hem de ortak kavramlar üzerine yeni anlamlar veremedi. Antropolojinin kendi sahasıyla ilgili araştırmalarında "akrabalık" (parenté)'ı, geçmiş ve öteki geleneği anlamada bağ kuramaması, onlarla birlikte "Varlık"ı adeta adsız (anonyme) kılınmasına, nesnenin tarihsel bilinçten silinmesine neden oldu (Merleau-Ponty, 1960a: 162–163). Antropolojinin içine düşmüş olduğu bu durumu düzeltebilmek için kendisini, tarihi rölativist antropolojik çözümlemelerle fizik ve kimya bilimlerindeki gibi mutlak pozitif bilim algısına dayalı araştırmalardan kurtarması gerekir. Yani antropolojinin, Varlık ile gelenek, kültür ve medeniyetle ilintili olayların akışını (flux) herhangi bir kesintiye uğratmadan fenomenolojik betimlemeye yönelmesi gerekir.

Her antropolojik incelemede kökensel bir sosyallik vardır. Bu, tüm antropolojik bilginin zeminidir. Bu zeminin nasıl ortaya çıkarılacağı, okunacağı ve anlamlandırılacağı temel bir sorundur. Antropolojik incelemelerde sosyallik de bulunduğundan, bu incelemenin tarihsel bir anlam derinliği de vardır. Antropolog incelediği tarihi sosyal

kültürel nesnenin bu anlam derinliğini önüne koymalıdır. Yalnız bunun nasıl ortaya koyulacağı, bir yöntem sorunudur. Antropolojide nesne ve onun anlamı pozitivist bir ilkeye indirgenmeyeceği gibi "bir yararlılık işlevine de indirgenemez, ancak incelenen insan veya insanlarla ilişkilendirilirse doğru olarak tanımlanabilir" (Lyotard, 2007: 97). Fenomenologlara göre, antropolojik bilgi zeminine ve onun anlamına pozitivist bilim yöntem ve algısıyla değil, ancak fenomenolojik betimlemeyle ulaşılabilir. Pozitivist bilim anlayışı bu zemini gizler, kendine indirger; ön yargılarından dolayı nesneyi ve yöntemi anlaşılmaz kılar. Antropolojik fenomenler ancak fenomenolojik antropoloji ile doğru olarak okunabilir, anlaşılabilir ve anlamlandırılabilir. Buna göre insanın anlaşılmasının önünde en büyük engel kendisi olduğu gibi, anlaşılmasını gerçekleştirecek olan da yine kendisidir. İnsanın kendi varlığını anlamasının yolu da ontolojinin insandan dünyaya doğru bir gelişme göstermesidir. Bu yüzden antropoloji insandan dünyaya yönelebilecek bir zeminde değerlendirilebilecek bir yöntem kullanmalıdır.

Antropolojinin verilerini anlamlandırmak için fenomenolojik bir tavırla tarihsel açıklama yönteminin yanında karşılaştırmalı etnografi de kullanılmalıdır. İnsan fenomenleri tarihin her sayfasında ve çağında aynıdır. Ampirik-pozitivist geleneğin yaratmış olduğu "söz-yitimi"nden dolayı kuşaklar ve toplumlar arasında kopmalar meydana geldiğinden antropolojik fenomenlerin gerçek anlamı ortaya çıkarılamamıştır. Bu, kültürler ve toplumlar için, psiko-patolojik bir durumdan başkası değildir. "Söz-yitimi"ne neden olan bu durumdan "bilinc"i kurtarmak için, fenomenolojik bir tavırla bu davranışa neden olan derin ve bilinç-öncesi anlamın yeniden anlaşılması ve kavranılması gerekir (Lyotard, 2007: 94). Bunu gerçekleştirecek olan da eydetik antropolojidir. Günümüz toplumlarıyla geçmiş toplumlar arasında yaratılan yapay antinomilerin aşılması, ancak onunla sağlanabilir.

D. Fenomenoloji ve Tarih

Tarih (histoire), "dünya hakkındaki bir dizi söylemden biridir. Bu söylem dünyayı yaratmaz", fakat tarihi kendine mal ederek, ona sahip olduğu bütün anlamı verir (Jenkins, 1997: 17–18, 26). Tarihsel inceleme de felsefe gibi bir hakikat arayışıdır. Ancak bazı tarih felsefecileri ve tarihçiler, tarihin hakikat araştırıcılığıyla yetinmeyerek, tarihî olayların nedenlerini ve bunları yöneten yasaları arayıp insanlığın geçmiş deneyimlerini düzenlemekle uğraştılar. Oysa tarih, tarihe konu olan olay ve olguların düzenli bir neden ve sonuç sırası içinde geçmişin olaylarını artarda düzenlemekten ve kanunların toplamından ibaret değildir. Aksine tarih, olayları ve olguları rasyonel ve analitik bir zihinden geçirmektir, toplumda var olan her tür bilgiyi birbirinden ayıklamaktır. Tarihte pozitivizmde olduğu gibi ortak kanunlar aranmamalıdır. Tarihte olaylar ve olgular yalnızca mukayese edilerek, insanı, toplumu, zamanı ve mekanı tasvir ve tarife dayalı bazı yorumlar yapılmalıdır. Tarih, yapay bir nesnelleştirme ile dışarıdan ya da yukarıdan ele alınamaz. Tarih için tarihi yasalardan söz edemeyiz. Tarih ve tarihsel varlıklar var oluşumuzun özünden dolayıdır. "Tarihsel olmak kişinin kendisi hakkındaki bilgisinin asla tam olamaması demektir." (Gadamer, 2009: 56). Çünkü tarih, "ne yalnızca tarih yazıcılığının (His-torie) nesnesidir, ne de yalnızca insanî etkinliğin gerçekleşmesidir"

(Heidegger, 1998b: 68). Tarih her şeyden önce Varlık'ın kendisidir, onunla yüzleşmektir. Tarihçilerin tarihi yalnızca nesneleştirilmiş bilinçsel bir tasarım olarak görüp, Varlık'ı göz ardı etmeleri yüzünden tarih, modern bilimlerin ampirik pozitivist bilim algısına saplanıp kaldı. Bu da felsefede olduğu gibi tarihte de varlık alanının daraltılmasına ve de onunla ilgili pozitivist yasaların oluşturulmasına neden oldu. Özellikle 20. yüzyılda tarih yazıcılığına hâkim olan pozitivist anlayış, "tarihi, değişebilirliği bakımından eşzamanlı bir şekilde geçip gitmekte olan bir olayın, içerisinde vuku bulduğu bir nesne olarak kavrar" (Heidegger, 1998a: 17). Hâlâ tarih yazıcılığına hâkim olmayı sürdüren bu tarih tasarımından, tarihi her defasında yeniden yaratmaya kalkışmasından kendimizi kurtarmalıyız. Çünkü "tarih, hiçbir zaman tarihyazınsal değildir" (Heidegger, 1998a: 36). Tarihi sadece tarihyazınsal olarak görmek tarihin özünü kavratmaz. Tarihi 20. yüzyılda içerisine düşmüş olduğu bu çıkmazdan yine fenomenolojik yöntem kurtaracaktır.

Heidegger'e göre, tarih sözcüğü "ikircil" kavram özelliği gösterir. Tarih, hem tarihsel gerçekliği hem de tarih bilimini göstermekte kullanılır. Onun bu "ikircilik"i "varoluşsal bir ikiliği dile getirir." (Lyotard, 2007: 109). Tarih fenomeninin bilince gelmesi zamanın akışından ve doğal deneyimimizden dolayı değildir. Özne tarihsel olarak varsa ve var olabiliyorsa, bu, zamansal olduğu içindir. Heidegger tarihsel şeyin ne olduğunu eski eserlerden hareketle açıklar. Örneğin bir müzedeki ya da evdeki eski bir mobilyayı düşünelim. Bu mobilya "geçmiş bir zamana" ait olmasına karşın yine de "şu anda" burada vardır. Mobilya "zaman akışı içinde" kırılmış, kurtlar tarafından delik deşik edilmiş olsa da bu durum onun tarihsel bir şey haline getirilmesini, "geçmişe" ait olmasını engelleyemez. Çünkü mobilya sadece tarih biliminin muhtemel konusu olarak değil, bir varlık olarak kendinde tarihseldir. Onu kendinde tarihsel yapan eskimiş olması, yani değişmiş, bozulmuş, yıpranmış ya da "eski", işe yaramaz olması değildir. Heidegger'e göre bu mobilyada *geçmiş* olan mobilyanın parçası olduğu "dünya"dır. Bu dünya da Dasein'den bağımsız değildir. Bu mobilya örneğinde olduğu gibi "korunup saklanmış eski eserlerin tarihsel olma karakteri Dasein'ın geçmişi üzerine temellenmektedir." (Heidegger, 1998c: 404). Çünkü her şey Dasein'ın dünyasına aittir. Eski bir mobilya yok olduğu halde bile hâlâ vardır. Bundan dolayı nesne şimdiye aittir, fakat geçmiş bir dünyaya ait bir nesne olarak, şimdiye ait bir şey olarak da geçmiştir. Dolayısıyla nesne kendinde tarihseldir, ama ikincil olarak; ancak vaktiyle "şimdi" olmuş bir öznellikten ileri geldiği için tarihseldir. Bu örnekte de olduğu gibi "böyle bir varolan ancak onun dünyaya-aidiyeti sebebiyle tarihsel olarak var olabilmektedir." (Heidegger, 1998c: 404). Yani mobilya "tarih içinde yer aldığı" için "zamansal" değildir, aksine o, kendi varlığının temelinde zamansal olduğu içindir ki, tarihsel bir varoluşa sahip olmuştur. O halde bilinç doğası gereği tarihseldir. Bilinç tarihseldir demek ise, "sadece onun için zaman gibi bir şey vardır, demek değil, onun kendisi zamandır, demektir." (Lyotard, 2007: 110; Ökten, 2008: 30). Bilinç bir şeyin bilinci olduğuna göre, tarihte bilinç gibi şimdiye ait yaşanmışlıklar akışıdır. O zaman, açıkça bilincin kendisi tarihtir, diyebiliriz. Tarihsel bilinç kendisini geçmişin konumuna yerleştirerek, kendisine tarihsel bir ufuk, gelecek kazandırır. Tarihsel bilincin ufuk kazanması, insanın görüş alanı "içinde kalan şeyin ötesine bakmayı öğrenmesi anlamına gelir". Yani, Varlık'ı "daha büyük bir bütün hâlinde ve daha doğru boyutlarıyla daha iyi görme"sidir (Gadamer,

2009: 59). Böylelikle tarihsel bilinç, geçmişin ufkunu kendi ufkundan hareketle Varlık'ta görüp temellendirmiş olur. Yalnız tarihsel ufuk kazanmak kolay değildir, özel bir çabayı gerektirir. Bu ise genelde fenomenolojik yöntem, özelde ise hermeneutik fenomenoloji ile aşılabilir.

Merleau-Ponty de Heidegger gibi şeylerin zamanını, dolayısıyla tarihi, şimdilerin işleyişi olarak tanımlayamayacağımızı, eğer tarihi bu şekilde tanımlarsak Bergsonculuğa kayacağımızı ileri sürer. Merleau-Ponty, kendisini ve tarihi, Bergsonculuğa kaymaktan Husserl'den ödünç aldığı "noesis" ile "noema" kavramlarını kullanarak aşar. Bu durumu *Phénoménologie de la perception*'da şöyle anlatır: "Geçmişin *noesis* olarak bir "şimdi" iken, *aynı zamanda*, *noema* olarak, bir artık yok" olduğu açıktır; öyleyse, zamanın *bilinçte* aktığını değil, tam tersine, bilincin, kendi şimdisinden hareketle, zamanı serimlediğini ya da kurduğunu söylemek lazımdır. Bilincin şimdi bilinci olduğu "o-şey"i, ya "artık-yok" moduna, ya "henüz yok" moduna, ya da "var" moduna göre, yönelişselleştirdiği söylenebilir." (Merleau-Ponty, 1945: 472; Lyotard, 2007: 112). "O halde zaman, gerçek bir süreç değil, kaydetmekle yetindiğimiz mevcut artarda geliştir. O, şeylerle birlikte benim ilgimde doğdu. Aynı şeylerde gelecek ve geçmiş, sonsuz arta kalan şey ve daha önceden var olan bir çıkış içindedir; yarın geçecek olan su, onun kaynağında bu zamanda olmaktadır, geçmişten gelen su, vadide şu anda biraz daha alçalmıştır. Bu benim için dünyada sunulmuş olan geçmiş ya da gelecektir. Genellikle aynı şeylerde geleceğin hâlâ olmadığı bahsediliyor, geçmiş artık yok ve şimdiki zaman, gerektiğinde artık bir sınır değil, o biçimde ki, zaman yok olmaktır." (Merleau-Ponty, 1945: 471). Bu durumda zamansallık (temporalité), "şimdiye gelirken geçmişe giden gelecek olarak zamansallaşır." (Merleau-Ponty, 1945: 480–481). Yani ben, bir zamansallıksam, bir yönelimsellik içinde olduğum içindir. Öyleyse tarih, yaşayan şimdidir. Zaten Husserl de tarihi yaşayan şimdi olarak gördüğünden, o, Gademer'in de belirttiği gibi, tarihsel dünyanın oluşumunu "bilinç hayatı"ndan çıkarmıştır (Gadamer, 2008: 347).

Husserl, tarihi milletler arası bir mücadele, devletlerin kuruluşu ve yıkılış süreci olarak değil, "ben"in kişisel yaşam biçiminin sergilendiği bir süreç olarak görür. Gadamer ise tarihi, Husserl'i destekleyecek şekilde, "bizi biz yapan söyleşi" olarak tanımlar ve onu, bir mücadele, süreksizlik ve dışlama alanı değil, "kesintisiz bir zincir", Herakleitos'un anlatımıyla her zaman akan bir nehir, aynı duygu ve düşüncede olanların bir araya geldikleri bir kulüp olarak görür. Heidegger göre ise, gerçek tarih, içe dönük yapısıyla varoluşsal tarihtir. Böyle bir tarih korku ve hiçliğin üzerinde hâkimiyetin kurulduğu, ölüme karşı korkuların giderildiği tarihtir. Tarih sadece yaşam düzeyine ait değildir. O, bütün bir tin düzeyine de aittir. Bu yüzden tarih, bir anlamda bir bilinç durumudur. Bunun farkına varan Raymond Aron (1905 – 1983) da tarihi, Heidegger gibi, "bir insan topluluğunun kendisi hakkında edindiği bir bilinç biçimidir" diye tanımlamıştır (Lyotard, 2007: 120). Tarih bir bilinç biçimi olmasından dolayı, tarihsel gerçeklik, fiziksel gerçeklik gibi özü bakımından kurulmuş değil, özü bakımından açık ve tamamlanmamıştır. Bu yüzden fizikçi için evren bir anlamda kapalı iken, tarihçi için evren kapalı değildir, sürekli bir oluş ve akış (flux)'tır.

Doğa bilimlerinde olduğu gibi tarihi araştırmada tarihsel araştırma yasalarının bilgisi aranmaz, "deneyin kendisine çağrıda bulunamaz. Çünkü tarihçiyi nesnesinden geleneğin sonsuz / sınırsız aracılığı koparmış durumdadır." Yine tarihçi "nesnesini" doğa bilimlerinde, deneyde olduğu gibi tesis ederek gözlemleyemez. Aksine o, ahlâki bir kaygı ve dünya içerisinde, "nesnesiyle, doğa bilimcinin nesnesine bağlanma tarzından büsbütün çok farklı bir tarzda" bütünleşmelidir (Gadamer, 2008: 301). Tarihin bu apaçık görüntüsüne karşılık entelektüalizm akımı, pozitivizmin günü kurtarıcı somut verilerinin cazibesine kapılarak, tarihi sosyolojide olduğu gibi bir indirgemeye tabi tuttu. Oysa tarih mekanist ilkelerle işlemez. Çünkü tarihin bir değil, birden çok anlamı vardır. Eğer tarihi bir anlamı üzerine yorumlamaya kalkarsak, tarihi mekanizme indirgemiş oluruz. Bu yüzden tarih Varlık gibi kolayca okunamaz (Lyotard, 2007: 123). Tarihte her anlam onun bağlı olduğu kültür içerisinde oluştuğuna göre, tarih-varlık-anlam ayırımı yapamayız ve bunları birbirlerinde indirgeyemeyiz. Bu ontolojik ve epistemolojik yapısı yüzünden tarih, kendini ancak bir kültürün oluşu içinde gösterip açabilir. Tarih yalnızca Varlık'a değil, aynı zamanda hakikate, dünyaya, bilince ve kültüre açılan kapıdır. Bu kapı entelektüalist nedensellik ilkelerle işlemez, işletilemez. Bu sorunun farkına varan Merleau-Ponty de, soruna sadece siyasal açıdan değil, fenomenolojik ontoloji açısından da yaklaşarak tarihin varlıksal boyutunu sorgular. Ona göre, tarihsel bir varlık alanı diye bir şey vardır, çünkü insanlar bir aradadırlar. İnsanlar bir arada yaşayarak, tarihe anlam verirler ve onun anlamını açığa çıkarırlar. Tarih bu anlamını kesinlikle insanlara önermez (Merleau-Ponty, 1945: 512–513). Tarihin çok anlamlılığını reddetmek, bir bağlamda siyasal olanın da hakikatini ve sorumluluğunu reddetmek demektir. O zaman tarih, insanî olmasına karşın fiziki doğa gibi atfedilebilir bir nesne değildir, insanî olduğu için de anlamsız değildir. Gerçekten tarihi ontik-epistemik doğası ve koşulu içerisinde anlamak istiyorsak, tarihe dışarıdan yüklenilen tümel olan bir özgürlük ile zorunluluktan oluşan bu çifte açmazdan çıkarmak gerekir (Merleau-Ponty, 1960b: 44). Tarihe entelektüalizm ile determinizmden ayrıştırarak vereceğimiz bu yeni anlam "tarihin nesnelleştirilmesine ve yabancılaşmasına son verir, *kendiliğinden* bu anlamın bir "modifikasyonun" oluşturur, ve tarihin bir dönüşümünü haber verir." (Lyotard, 2007: 136).

Tarih bu yeni anlamını nesnelcilik, entelektüalizm ve idealizme indirgenmekten, ancak ontik-epistemik alanda derinleştirmekle, yani yönelimsellikle aşabilir. Bu da fenomenolojik bir sorgulamayı zorunlu kılar. Yönelimsellikle tarihsel öznelerin kendi dünyaları içinde varoluşlarına nüfuz edilir. Tarihi fenomenler, tarihi imkânlar üzerine, otonom bir halde, "tarihi olguların bilgisinden bağımsız [bir] refleksiyon"la sorgulanıp çözümlenmelidir (Merleau-Ponty, 1983: 82). Gerçek tarih determinist ilkelerle olay ve olguları anlamak ve kayıt altına almak değildir. Tam tersine gerçek tarih yaşanılmış olan olaylardan hareket edilerek, bu tarihi fenomenlerin özüne inmektir. Fenomenolojide "yaşayan şimdiki zaman" (le présent vivant)'dan hareketle bir türlü düşünülebilir geçmişe gidilir. Bu gidişte geçmiş ile tarihin seyri birbirlerinden bağımsızdır. Tarihin soruşturma nesnesi geçmişte olmasına karşın geçmiş ile tarih farklı şeylerdir. Burada geçmiş, yabancı olanın ve geleceğin yeniden canlandığı şimdiki zamandır. Zaten hiçbir tarihçinin anlatımı geçmişe tam olarak karşılık gelmez. Tarih yazımlarının tarihe tam karşılık gelecek biçimde yazılması tarihi, "Kim için tarih?"e dönüştürerek, onu daha da sorunlaştırmaktadır. Tarihteki bu durum ise diğer bilimlerde olduğu gibi ancak

fenomenoloji ile aşılabilir. Böylelikle determinist pozitivist tarih tasavvurundan tarih fenomenolojisine geçilmiş olunur (Merleau-Ponty, 1983: 87–88).

Fenomenoloji, tarihin determinist bir kısır döngü içerisinde cebelleşmesini önleyerek, ona geniş bir bakış açısı ve ufuk kazandırır. Fenomenoloji tekrara dayalı determinist yorumlardan tarihi kurtararak, tarihte "geçmiş", "şimdi" ve "gelecek" arasındaki "epistemolojik kopma"yı önler. Tarih, pozitif bilimlerde ve ampirik yöntemde olduğu gibi "olayların çok sayıda tekrarına dayalı ampirik genellemeler geliştirmek için uygun" değildir (Tekeli, 1998: 71). Bu yüzden fenomenolojik yöntem, anlatı ve anlamanın olduğu bir tarih anlayışı geliştirir. Herhangi bir metni anlamak gibi tarihi anlamak da insana "ruhsal mevcudiyet" kazandırır. Fenomenoloji, tarihe geniş bir ufuk kazandırdığı gibi tarihi fenomenlerde ortak özelliklerin ortaya koyulmasına da önayak olur. O zaman tarih fenomenolojisi, tarihte "neden"den söz etmeyen, yalnızca "açıklama", "anlama", "yorum", "durumun mantığı" ya da "olayların iç mantığından" söz eden bütüncül bir yaklaşımdır (Carr, 1996: 105). Ayrıca o, diğer okumalardan farklı olarak metinler arası, belgeler arası, tarihi fenomenler arası yönelimsellik içerisinde tarihî fenomenlere nüfuz ederek, onları anlamaya dayalı dilsel-yorumsal bir okumadır. Böyle bir okuma, tarihi, söylemlerden ve ideolojik olarak okumaktan, hatta tekrara dayalı okuma ve yazmalardan kurtarır.

Tarihi bilgi, tarihçinin yalnız başına yürüttüğü basit bir refleksiyon çalışması değil, bir toplumun taşıdığı anlamlar ile iç içe varoluş halidir. İşte tarihçiyi toplumunun taşıdığı bu anlamlara götürecek olan eydetik tarihtir. Tarihin eydetiği, tarihçiyi tarihi araştırmalar yapmasından engellemez. O halde fenomenolojik refleksiyon tarihiliktir. Tarihte refleksiyon yapmak, tarihçinin kendisine sahip olması ve dış şartların onu yönlendirmesinden kendini kurtarmasıdır. Böylelikle tarihçi kendisinden başka bir şey olmayan bir zamanilik keşfeder. Refleksiyon, onu, zamanının dışına çıkarmadan başka refleksiyonlar ve kendini ortaya koyan bir var oluş hareketiyle yeniden yapılandırmış ve değerlendirmiş olur. Filozofun felsefe tarihiyle olan ilişkisi tarihçinin tarihi fenomenle olan bu ilişkisi gibidir. Filozof da hem felsefe tarihini hem de bilimi, filozofça düşünceleri vasıtasıyla kavramalı, fakat aynı zamanda da kendini, derinlemesine okuduğu felsefe tarihine göre değerlendirmelidir. Filozof, "kendini felsefe tarihi, felsefe tarihini de kendisi vasıtasıyla anlar." (Merleau-Ponty, 1983: 92–93).

E. Fenomenoloji ve Dil Bilim, Edebiyat ve Sanat

Dil bilim (lengüistik, lingistique), edebiyat (littérature) ve sanat (art) üzerine fenomenolojik eleştiriler, öncelikle Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty ve Gadamer tarafından yapılmış, daha sonra 1940 ve 1950'li yıllarda ortaya çıkan Cenevre Eleştiri Okulu'ndaki fenomenologlar tarafından devam ettirilmiştir. Bu okulun en önemli temsilcileri Belçikalı Georges Poulet (1902 – 1991), İsviçreli Jean Starobinski (1920 –) ve Jean Rousset (1910 – 2002) ile Fransız Jean-Pierre Richard (1922 –)'tır. Bunların yanında Almanya'dan Emil Staiger (1908 – 1987) ve Amerika'dan J. Hillis Miller'i (1928 –) de bu okula dâhil edebiliriz. Husserl, dil bilimin içerisine düşmüş olduğu çıkmazdan ancak tümel bir gramer inşa etmekle aşılabileceğini düşünür. Bunu için nasıl ki, psişizmde farklı alanlarının özlerini belirleyen eydetik bir psikolojiye gereksinim

varsa, aynı şekilde özlersiz bir dilin dil olamayacağı "anlamlandırma biçimleri"nin (formes des significations) sayımını ve betimlenmesini yapan bir dil eydetiğine gereksinim var. Dil eydetiği olmaksızın bilinç Varlık'la iletişime geçemez. Bu yüzden dil bilimci bu eydetikten geçmedikçe, diller üzerine bir araştırmaya kesinlikle girişmemelidir (Merleau-Ponty, 1983: 69). Dil bilimci dil üzerinde enine boyuna düşünmekle ve olanaklı her türlü dile zorunlu olarak ait bulunan özlere gitmek suretiyle, ana dilini aşar, sonra tümel dile, dilin özüne ve tümel dil gramerine nüfuz eder. Bu durumda Merleau-Ponty'ye göre, dil eydetiği, "dilin olgularını ele alacak, onları, belirlenmiş özlerden hareketle aydınlatacak ve yeniden inşa edecek olan" ampirik lengüistikten önce gelmektedir (Merleau-Ponty, 1983: 70).

Herhangi bir toplumda sosyal, siyasi, kültürel fenomenlerin aktarıldığı ve yazıya döküldüğü araç dildir. Dil düşüncenin kalıbıdır, aktarıcısıdır, taşıtıdır. Dil ile düşünce (anlam) arasında sıkı bir bağ vardır. Bu bağıntıya neden olan "öz"lere inilmedikçe dili dil kılan unsurlara inemeyiz, onları açıklığa çıkaramayız. Dil ile anlam ilişkisi tarihsel bir problemdir. Kimi filozoflara göre anlam dilden önce vardır. Wittgenstein gibi filozoflara göre ise, "anlam fiilen dil tarafından üretilir. Önceleri anlamlarımız veya deneyimlerimiz olup da bunları sonradan kelimelerle sarmalıyoruz değilizdir; ancak bir dilimiz olduğu içindir ki anlamlara ve deneyimlere sahip olabiliyoruzdur." (Eagleton, 2004: 85). Oysa fenomenolojik eleştiriye göre, anlam dilden önce var olmasından dolayı, dili, "saf" içsel deneyimleri içinde dilden bulaşabilecek toplumsal lekelerden uzak tutarak dil ve toplumdan bağımsız olarak oluşmuş olan anlamların "sabitle(n)me"si gerekir. Çünkü anlamlar, her zaman kaygan bir yanı da olsa Viyana mantıksal pozitivizmin aksine dilin ürünü değildirler.

Heidegger, felsefedeki bu tartışmayı temel bir sorun olarak görerek, "Varlık" ile dil bağıntısını ontolojik bir zeminde hermeneutik fenomenolojik bir eksende tartışır. Ona göre, insanın "Varlık"la karşılaştığı yer öncelikle bilinç değil, dildir. Dil, her zaman özneden önce var olur. Özne, dil alanı içinde gelişir. Varlık ile insan arasındaki karşılıklı bağıntı dil aracılığıyla gerçekleşir. Dil, doğru bilgiler iletme aracı olmaktan ziyade, gerçekliğin kendi "gizini açtığı", kendini bizim düşüncemize sunduğu "hakikat"i içerir. Varlık ile insanın bağıntıya geçip birbirleriyle karşılaştıkları yer dildir. Heidegger bu düşüncesini *"Hümanizm" Üzerine Mektup* adlı yazısında "Varlık düşünmede dile gelir. Dil varlığın evidir. İnsan onun evinde barınır." diyerek ifade eder (Heidegger, 2002: 37). Dilin sayesinde "Varlık" açılımını tamamlar. İnsanın Varlık'la kurduğu bağıntı "tarihsellik" içerisinde, yani bizzat dilin tarihselliği ile kurulur. Dilin olmadığı yerde insan, insanın olmadığı yerde felsefe ve edebiyattan bahsedilemez. Dilin olduğu yerde "dünya" vardır, "tarih" vardır, "psişik" vardır ve "fizik" vardır. Dil varlığı adlandırır. Bu adlar da varlığı söze döker, açığa ve aydınlığa çıkarır. Bunu sonucu olarak adlar ontolojiden, Varlık'tan kopmayarak, ya kendi kendisini, ya da herhangi bir nesne aracılığıyla değilleyemez, yok sayamaz. Bu yapısı ve edimiyle dil, dolayısıyla da insan özüne kavuşarak tarihselleşir. Artık, Varlık, kendisini dil ile açarak dile, söze gelmektedir. Dile gelişi en iyi filozoflar ve şairler sağlamaktadır. Böylelikle Heidegger'e göre, dil insana Varlık ile dış dünya arasında gözcülük ederek nesneler, olaylar hakkında "fenomenolojik görme" sağladığından o, Varlık'ın kendisini "açıcı-gizleyici"

görünmesinin yanında "hem Varlığın evidir, hem de insanın barınağıdır." (Heidegger, 2002: 60, 87, 92).

Konuşan süje geleceğe dönüktür. O, geçmişle ilgili olmadığından geçmişle gelecek arasında bağ kuramaz. Konuşan süje için dil, hep geleceğe yönelmiş niyetleri anlatma ve başkalarına iletme vasıtasıdır. Oysa dil gelecek üzerine kurulamaz ve dilde ontik-epistemik olarak geçmiş ve gelecek diye bir ayırım yapamayız. Tıpkı dillerden birbirlerine geçiş sınırı yapamayacağımız gibi. Örneğin Latincenin sona erip Fransızcanın başladığı kesin bir anın olmaması gibi. Diller arası geçiş anını tam olarak tespit edecek bir imkân olmadığa göre, sadece tek bir dilin var olduğu doğruluk kazanmaktadır. Yani Merleau-Ponty'nin deyişiyle ortak bir dil dünyası vardır, farklı farklı dil dünyaları yoktur. Konuşma dilinin görüntüsünün aksine "herhangi bir dil gerçekliğinin başladığını belirtmeye imkân verecek sağlam bir yol, bir dili zamanda ve mekânda kuşatacak sınırlar yoktur. Aynı şekilde, bir dilin kendi içerisinde, bir dilin birliği ile uygunluk arz eden değişik diyalektiklerin sınırları son derece belirsizdir." (Merleau-Ponty, 1883: 73–74).

Merleau-Ponty'ye göre, konuşulanların, ileri sürülen tezlerin ya da sosyal yaşamda görülenin aksine ontolojik zeminde ortak bir dil dünyası vardır. Eğer sosyal alanda farklı konuşma dilleri oluyorsa, bu, yapay ve kültürel farklılıklardan kaynaklanan bir ayırımdır, ontolojik ve epistemolojik kökenli bir ayırım değildir. Bu yapaylılığı yüzünden konuşma dili fenomenlere gerçek anlamıyla ve boyutuyla nüfuz edemiyor. Bu da Varlık'ta Kartezyen felsefeden itibaren yapay ikili ayrımlara (res cogitans ve res extensa) neden oluyor. Bu durum karşısında konuşma dilinin yaşayan dile, yani onu konuşmakta olan süjelerin arasında bulunmaktan kurtararak, kendini gerçekleştirebilen bir niteliğe, kendisini anlattığı ve anlattırdığı bir niteliğe çekilmesi gerekir. Daha doğrusu dilin, adeta havada, konuşmakta olan süjelerin arasında bulunmaktan "öz"ler alanına çekilmesi gerekir. Bu da ancak dil üzerine refleksiyonla gerçekleşebilir. Bunu da konuşan süje gerçekleştiremez, onu gerçekleştirecek olan yaşayan dildir. Yaşayan dil, bilinç ile Varlık arasındaki bağı kurar. Yaşayan dil, düşünceyi iletir, geçmişten geleceğe taşır. Yaşayan dil sadece bir düşünce, bir roman, bir şiir, bir müzik parçası, bir sanat yapıtı ve bir kültür iletmez, gerekirse onların hepsinin temeli olan düşünce ve kültürü inşa eder. Nasıl ki, duman ateşi ele verirse yaşayan dil de Varlık'ı ele verir. Tüm kültür ürünleri yaşayan dil aracılığıyla Varlık ile direkt bir bağ kurabilir. Bu yüzden gerek "konuşan söz" (parole parlante) gerekse "konuşulan söz" (parole parlée), yani kültürün üretmiş olduğu her kültür ürünün dili ile onu konuşan her dil, "sonunda bizzat kendini gösteriyor ve dinleyicinin ruhunda onun anlamı önemli oluyor." (Merleau-Ponty, 1945: 209). Demek ki, söz, insanın hem bütün bir dünyasında hem de dilsel dünyasında ontolojik bir yer tutmakta ve onun varoluşsal ontolojik temel parçasıdır.

Dil üzerine refleksiyon, "içinde bulunulabilecek her türlü lengüistik durumdan arınmış bir transandantal süjeyi değil, konuşmakta olan süjeyi elde etmekten ibarettir. Fakat bu konuşmakta olan süje, ancak belli bir lengüistik vaziyet içerisinde ve dilin uygulanmasıyla bir doğruyu hedef alır" ve tümel olduğuna inanılan bir düşünceye ulaşır (Merleau-Ponty, 1983: 75). Refleksiyon bütünleşmiş bir aklı anlattığına göre, dil

üzerinde refleksiyonda bulunmak, öncelikle konuşan süjenin faaliyetini ortaya çıkarmaktır, sonra ise ifade vasıtasıyla bütünleşmiş bir akıl elde ederek insandan ayrı bir şey olmadığını bildiğim bu dili meydana koymaktır. Dil hakkındaki bilinç, ondan ayrı düşünülebilecek ve onun bir türevi veya ikinci bir duruma düşürebilecek bir dil temeli değildir. Bir dilin ne demek olduğunu bilmek, tarihi ve belgelerin gösterdikleri biçimlerde diller üzerinde refleksiyon çalışması yapmak yeterli değildir. Dillerle birlikte var olmak, "onların içerisinde yer almak, onları konuşmak gerekmektedir. Ancak, kendimden başka bir şey olmadığım bu konuşmakta olan süjeye müracaatla, başka lisanların ne olduklarını tasavvur edebilir veya onlara kayabilirim." (Merleau-Ponty, 1983: 78). Demek ki, fikirler ve kültür objeleri dünyasında varoluş üzerinde tam bir açıklık elde etmek istiyorsak bunda dil problemi temel rol oynamaktadır. Var olan aktüel dil, diğer dillerin anlaşılması için bir model durumuna gelmektedir. Bu yüzden diğer dilleri anlamamızı sağlayacak olan tümellik tohumu, konuşulmakta olan süje deneyiminin içerisinde yer alması gerekir.

Merleau-Ponty'ye göre, Husserl'in ısrarla söylediği süjeye dönülmesi gerektiği vurgusu, sadece felsefi düşüncenin değil (ki Saussure'de böyle düşünür), lengüistiğin de bir sonucudur. Ancak verilmiş olan dilleri objektif olarak ele almak yeterli değildir. Buna konuşulmakta olan süjenin durumunu ve dil lengüistiğine söz lengüistiğini de eklemek gerekir. Böylece diğer diller eydetik dil yöntemiyle konuşulan dil içerisinden anlaşılabilir. Bu da gösteriyor ki, psikoloji ile fenomenoloji arasında olduğu gibi dil ile fenomenoloji arasında da sıkı bir bağ vardır. Bu durum insan bilimleri ile fenomenoloji arasında bir zıtlık değil, bir uyuşma olduğunun göstergesidir. Husserl bu uyuşma ve eğilimi, lengüistikte olduğu gibi olası ile aktüel olan ve öz ile varoluş arasında da yapmaktadır (Merleau-Ponty, 1983: 79–80).

Sosyal olaylar ve dil bilimde olduğu edebiyat ve sanatın da gerçekte ne olduğunun anlaşılabilmesi için fenomenolojik bir eleştiriyle sorgulanıp çözümlenmelidir. Fenomenolojik eleştiri, dil bilimde olduğu gibi, "fenomenolojik yöntemi edebiyat eserlerine uygulama çabasıdır. Husserl'in gerçek nesneyi "paranteze alması" gibi edebiyat eserinin fiili tarihsel bağlamı, yazarı, üretim koşulları ve okuru hesaba" katılmaksızın, yani "metnin kendi dışında hiçbir şeyden kesinlikle etkilenmeksizin bütünüyle "içkin" bir yorumunu yapmayı amaçlar." (Eagleton, 2004: 83–84). Böylelikle metnin kendisi yazarın bilincinin saf tecessümüne indirgenir. Yazar da zamanını ve mekânını deneyimleme biçimi, benliği ile ötekiler arasındaki ilişkisi ve maddi ile maddi olmayan nesneleri algılama biçimi açılarından fenomenolojik bir çözümlemeye tabii tutulmuş olur. Fenomenolojik eleştiri bunu yaparken empati duygusuyla yapıtın dünyasına girerek, bu aşkın yapıları kavramak ve yazarın bilincinin en derinlerine nüfuz etmek için tam bir nesnelliğe ve tarafsızlığa ulaşmaya çalışır. Örneğin bir Rönesans şiirini ya da 19. yüzyıl sanayi toplumunun sorunlarını ele alan bir romanı herhangi bir dünya görüşü hakkında değer yargıları üretmekle değil, şairin ya da yazarın bunu "yaşamasının" nasıl bir his olduğunu göstermekle ilgilenir. Hatta birbirlerinden çok ayrı mekân ve tarihte yazılan birbirlerinden çok farklı temaları olan metinler arasında bir birlik sağlamaya çalışır. Onları eleştirmekle ya da değerlendirmekle ilgilenmez. Bu yapısı ve özellikleriyle fenomenolojik eleştiri, "bir bütün olarak modern edebiyat

kuramının kör noktalarının, ön yargılarının ve sınırlarının damıtılmış hali denebilecek idealist, özcü, tarihsellik karşıtı, biçimci ve organikçi bir eleştiridir." (Eagleton, 2004: 85).

Edebiyatta dil kadar önemli bir sorun da Sartre'ın tespitiyle "Yazmak nedir? Kimin için yazıyoruz?" (Sartre, 2008: 12) sorunu ile Heidegger ile gündeme gelip, bazı farklılıklara rağmen Gadamer, Gilles Deleuze (1925 – 1995) ve Jacques Derrida (1930 – 2004) ve diğerleriyle devam etmiş olan "yapıtta anlam ve okuma" sorunudur. Metnin anlamı kamulaştırılmamalı, okurların ortak mülkü haline getirilmemelidir. Dil bana ait olmadan önce içinde bulunduğu topluma ait olduğundan dilin anlamı toplumsal bir sorundur. Metinde yorum sorununa eğilen Gadamer'e göre, herhangi bir "eserin her türlü yorumu geçmişle bugün arasında bir diyalogdan oluşur." (Eagleton, 2004: 97). O zaman metinde her türlü yorum durumsaldır, belirli bir kültürün tarihsel olarak göreli ölçütleri tarafından sınırlandırılır ve biçimlendirilir. Bu araçlardan biri ideolojiler ve onların sınırlarıdır. İdeolojik okuma "dönüştürülmüş" öznedir. Bu tür özne metinde anlam yoğunluğunu açığa çıkaramaz, herhangi bir nesneye saplanıp kalır. Bu haliyle "dönüştürülmüş" özne, tek tip okuma öznesidir. Buna karşılık fenomenolojik okuma tek tip okuma öznesi üretmez. Okuyucu adeta kendisini durmaksızın yeniden yaratır, metni "doğru olarak" somutlaştırır. O halde fenomenolojik okuma, "metnin ne anlama geldiğini keşfetme meselesi değil, metnin size yaptıklarını deneyimleme sürecidir." (Eagleton, 2004: 113). Bu da gösteriyor ki, edebi metnin bir tek "doğru" anlamı yoktur, bir çok anlamı vardır. O, her anlamıyla hakikate açılmaktadır.

Sanat da dil ve edebiyat gibi fenomenolojide bireysel öznenin kendini anlatması olarak görülmemelidir. Sanat da anlamla yüklüdür. Bu anlam, sanatçının zihninde bulunan ya da "niyetlendiği/yöneldiği" "zihinsel nesne" ile özdeştir. Sanat imlemeler bütünü olarak değil, "anlam"lar bütünü olarak görülmelidir. İmlemler tarih boyunca değişmesine karşın anlamlar hep aynı kalır. Sanatçılar da şair ve yazarlar gibi yapıtlarına anlamlar verirken, onlara imlemeler atfeden okurlar gibi sanat izleyicileridir. Sanatta var olan anlamı açığa çıkaracak olan insan bilimlerinde olduğu gibi fenomenolojik yöntemdir. Heidegger *Sanat Eserinin Kökeni* adlı yapıtında sanat yapıtının kökenine eğilerek, sanat ile sanatçının birbirleriyle ters orantılı olduğunu; sanatçının yapıt sayesinde, yapıtın sanatçı sayesinde, her ikisinin de ancak ve ancak sanat sayesinde ortaya çıktığını ileri sürer. Bu durumda sanatçı, yapıtın kökeni, yapıt da sanatçının kökeni olurken, sanat ise her ikisinin birden kökeni olmaktadır (Heidegger, 2007: 7). Bu, nesne ile sanatın iç içe geçtiğinin bir işaretidir. Çünkü sanat doğada gizlidir. Sanat yapıtı üretilmiş bir şey olmasına karşın, sanat yapıtı içerdiği bu nesnel niteliğin dışında başka bir şeydir. Bir imgelem değildir, sadece kendi kendisidir, kurduğu dünyadır, bir dünyanın açılmasıdır. "Sanat eseri, var-olanın varlığını kendince açar." (Heidegger, 2007: 30). Bu açılma ile var-olanın hakikati yapıtta gerçekleşir. Bununla var-olanın hakikati, kendini sanat yapıtında ortaya koyar ve sergiler. Bir bütün olarak Varlık'ın, gerçekliğin ortaya koyulduğu, açınlandığı yer sanattır. O halde sanat ya da yapıt demek, dünya kurmak demektir. Her yapıt kendi içinde bir dünya açarak onu kalıcı kılar.

Heidegger *Sanat Eserinin Kökeni*'nde sanat yapıtının kökenine eğildikten sonra sanat yapıtının nasıl doğduğu ve nereye/kime ait olduğu üzerinde durur. Ona göre, sanat yapıtı, dünya ile yeryüzü arasındaki çatışmadan doğar. Bu çatışmada yeryüzü gizleyen, dünya ise açığa çıkarandır. Bu çatışma diyalektik materyalist bir çatışma değildir. Bu çatışmada diyalektik bir tasarım, yani yok olmak yoktur. Yapıt dünya kurarak, yeryüzü üreterek bu çatışmayı yaratıcı bir süreçle sürdürür. Her ikisi de varlık açısından birbirinden farklı olsa da asla birbirlerinden ayrılmazlar. İşte hakikat bu çatışmanın sürdürülmesiyle gerçekleşen aydınlıktır (Heidegger, 2007: 37–42, 48 ve 53–54). Bu süreçte hakikatin yapıta yönelimi ile Varlık'ta var-olan ortaya çıkar. O halde hakikat, ne "doğruluk", ne de "güzellik"tir, Varlık'ın açıklığıdır, aydınlığıdır. Varlık aydınlık sayesinde gizlilikten çıkar. "Kendini gizleyen varlık böylelikle aydınlanır. Bu aydınlık, parıltısını esere ekler. Esere eklenmiş parıltı güzelliktir." İşte, "güzellik, açıklık olarak hakikatin nasıl olacağının bir biçimidir." (Heidegger, 2007: 46, 53). Bu açılımla ortaya çıkan sanat yapıtı, artık, yapıt olarak kendisi aracılığıyla açılan alana aittir. Varlığın gizlenmesi ve aydınlanması ise şiirleştirilerek gerçekleşir. Edebiyat bunun yollarından biridir. Bütün sanatlar varlık olarak edebiyat olduklarından mimari, resim ve müzik şiire (poesie) indirgenebilirler. Bu durumda Heidegger'de sanatın özü, "varlığı edebiyattır", yani sanat, edebiyat olarak gerçekleşir. Özneye evren ve başka dünyalar açar, onu aydınlatır (Heidegger, 2007: 62–65; Tepebaşılı, 2007: 95–118). O zaman "sanat, bireysel, özsel kendinde varlıklar olarak yalnızca sanat yapıtlarının kaynağı değil, ama aynı zamanda insanın tarihsel varoluşunun da kaynağıdır." (Bozkurt, 2000: 239). Sanatın ne olduğu yapıtın kendisinden hareketle açıklanmalıdır. Yapıtın ne olduğu da sanatın özünden çıkarılmalıdır. Çünkü sanat, hakikati ortaya çıkarandır. Bu da Heidegger açısından hermeneutik fenomenolojiyi, Merleau-Ponty açısından ise varoluşçu fenomenolojiyi, yani fenomenolojik betimleme ve çözümlemeyi zorunlu kılmaktadır.

F. Fenomenoloji ve Din Bilimleri

19. yüzyıldan itibaren din (religion) fenomenini anlamaya yönelik diğer insan bilimlerinde de olduğu gibi pozitivist ve evrimci anlayışlar ön plana çıktı. Bu anlayışlar dini ve dinî fenomenleri "kendi özünü oluşturan kutsal çerçevesinde" (Riés, 2000: 9) anlamak yerine onları kendi anlayışlarına indirgeyerek, dini metinlerdeki içsel anlamı, ne verebildiler, ne de açığa çıkarabildiler. Her alanda olduğu gibi dinî alanda da bunları verebilecek bir felsefi anlayışa ve yönteme gereksinim duyuldu. Dinî metinlerdeki içsel anlamı ve dinî fenomenlerin yapıları ile özlerini kavramak için, hem verilerin toplanmasında hem de bu verileri anlamlandırmada yeni yöntem arayışlarına gidildi. Bu arayışlarda P. D. Chantepie de la Saussaye (1848 – 1920), W. Brede Kristensen (1867 – 1953), Rudolf Otto (1869 – 1937), G. Van der Leeuw (1890 – 1950), Friedrich Heiler (1892 – 1967), C. Jouco Bleeker (1898 – 1983) ve Mircea Eliade (1907 – 1986) gibi din fenomenologları farklı biçimlerde de olsa hem bu sorunun aşılmasında hem de din olgusunun anlaşılmasında fenomenolojinin yeni bir ufuk açabileceğini savundular. Ayrıca onlar, din fenomenlerinin yaşam içerisinde her türlü felsefî a prioriden kaçınılarak anlaşılması, anlamlandırılması ve tanımlanabilmesi için fenomenolojik empati ve duygu ile birleştirilebileceğini ileri sürdüler (Allen, 1993: 445–452).

Tüm dinler "kutsallık" fenomeni eksininde kendi yaşam/dünya tasavvurunu biçimlendirirler. Ancak bu biçimlendirmede "kutsallık" fenomeni ortak olsa da kültür ve medeniyet üreten dinler ile fikir ya da ahlâki bir yaşantı olarak ortaya çıkan dinler birbirlerinden farklı "kutsallık" kodlarıyla yüklüdür. Husserl bu durumu fark eden ilk fenomenologlardandır. Merleau-Ponty, Husserl'in bu konudaki görüşüne katılarak, fikir halinde din ile kültür halinde dinin birbirlerinden ayrılması gerektiğinin önemini vurgular. Ayrıca "kutsallık"ın tüm dinlerde ortak bir fenomen olmasına karşın her zaman aynı anlamı karşılamadığını da vurgular (Merleau-Ponty, 1983: 80–81). Bu durumu birçok bilim insanı gibi din fenomenologları da fark ederek, dinî fenomenlerin yaşamın dinamikliği içerisinde sorgulanmasını ve temellendirilmesini savundular. Bu tespitlerin bir sonucu olarak da her din fenomenoloğu, dinî fenomenlerin incelenmesi ve anlaşılmasında "kutsalın indirgenemezliği" ilkesini savunarak, taşımış olduğu anlamı dinsel nesne alanıyla doğru bir bağ kurdurabilmek için fenomenolojik yönteme yöneldiler. Dinde "kutsal"ın ne olduğunu arayacak olan kişinin, ampirik pozitivist yöntemlere saplanmadan "dinî fenomenleri dinî bir olgu olarak kendi referans alanlarında anlamaya" çalışması gerektiğinin önemini vurguladılar (Allen, 2000: 66). Ayrıca din fenomenologları fenomenoloji felsefesinde olduğu gibi dinî fenomenleri de yalnızca fenomen olarak incelenmesi ve her ne olursa olsun onların anlamını keşfedip, açıklığa kavuşturmayı deneyecek refleksif bir edime başvurulması gerektiğini savundular.

Din bilimlerinde filologlar, arkeologlar, etnologlar, sosyologlar, psikologlar ve din alanında farklı bilim insanları kendi sahalarıyla ilgili araştırmalar yaparlar. Hepsinin uzmanlık alanı farklı olmasına karşın hepsinde din fenomeni ortak bir olgudur. Din bilimlerinde genişlik ve derinliği bu bilim adamlarının yapmış oldukları çalışmalara borçluyuz. Ancak din fenomeni üzerinde özellikle metodolojiden kaynaklanan sorunlardan dolayı aralarında ortak araştırmalar ve sonuçlar çoğu kez ya azdır ya da bu araştırmalarda din fenomeninin anlamı tam olarak verilememiştir. Din fenomenologlarına göre, bunu verecek olan yönteminin yapısından dolayı ancak din fenomenolojisidir. Din fenomenolojisi, dini olgunun, kendine özgü bilinme biçiminin bulunduğunu savunur. Din fenomenolojisi, diğer bilimlerin aksine din fenomeninde olanın anlamını verir; dini fenomenlerin temel yapılarını ve anlamlarını araştırır, ancak dinin tarihi gelişimi hakkında bilgi vermez. Bu durumun da farkına varan Merleau-Ponty, Husserl'e de gönderme yaparak, "fikir halinde din ile kültürel bir şekil olarak din" arasında bir ayırımın var olup olmadığını bilebilmek için sadece olgular üzerinde yapılacak bir araştırmanın yeterli olamayacağını ileri sürer. Din fenomeni olguların basit bir incelenişi ile belirlenemez ve anlaşılamaz. Bu yüzden dinî fenomenlerinin ne olduğunun anlaşılabilmesi için, "dinin özü üzerinde bir refleksiyon, bir tarih fenomenolojisi gerekmektedir" (Merleau-Ponty, 1983: 81). Örneğin dinin en temel fenomenlerinden biri olan imanı düşünelim. Fenomenolojinin amacı, inananların kendi imanlarını nasıl anladıklarını tanımlanmasıdır. Bu doğrultuda fenomenoloji, imanı tek dini gerçek olarak kabul eder. Bilim adamı ise, imanı ve tek tek ona inananları tanımlayarak fenomenleri sınıflandırır ve onları karşılaştırmalı olarak değerlendirir. Bunu yaparken bu sürece kendi değer yargılarını karıştırabilirler. İşte din fenomenoloğu

işe kendi değer yargılarını, ön yargılarını katmadan herhangi bir şeye indirgemeden imanı olduğu gibi anlamaya çalışır. Yine güneş, ay, deniz, dağ ve çöl gibi diğer dinî fenomenleri düşünelim. Ampirik pozitivist yaklaşımlar bunları determinizm içerisinde işleyen ilkelerden hareketle ele alıp açıklarken, din fenomenoloğu güneş, ay, deniz, dağ ve çölle ilgili dinî bir fenomenin anlamını, o fenomeni, sembolik ortaklıkları olan güneş, ay, deniz, dağ ve çölü "nur" ile olan bağı içerisinde, yani ait olduğu yapısal sistem içerisinde yeni bir anlam ve yer vermek suretiyle yorumlar. Dinî fenomenleri anlamak için, tarihi araştırmaları da dikkate alarak onların verileri üzerinde yoğunlaşır, onları kendi fenomenolojik görüşü açısından bütünleştirir. Bu bağlamda din fenomenolojisi, Widengren'in de deyişiyle, "bütün farklı dinî fenomenlerin uyumlu bir izahını ve bu nedenle de dinler tarihinin uyumlu bir bütünlüğünü" amaçlar, dinî fenomenlerde "sistematik sentezi" ve anlamayı sağlar (Allen, 1993: 445).

Din fenomenolojisi, ne dinleri ne de din fenomenlerini birbirleriyle karşılaştırmaya çalışmaz; aksine dinlerde karşılaşmış olduğu benzer fenomenleri, olguları, ortaya çıkarır, bir araya getirip gruplandırarak ortak anlamlarını inceler. Ele alınacak olan tüm malzeme dinler tarihinden alınır. Dini veriyi, ya tiplere göre (Tanrı, iman, kurban ve diğer dinî ritüeller gibi), ya da bağıntılar kronolojik bir özellik gösteriyorsa diziler haline dönüştürerek sınıflandırılır. Böylelikle din fenomenolojisi çeşitli dini fenomenlerden farklı yapılar ortaya çıkarmaya çalışır. Kısaca din fenomenolojisi, din fenomenleri, dine özgü yönleriyle inceleyerek, "insanın kutsalla karşılaşmasının her türünün şifresini çözmeye ve yorumlamaya uğraşır." (Dhavamony, 2004: 193). Bu anlamda din fenomenolojisi, farklı dinlerin, inançların ve uygulamaların inanan için anlamı üzerinde bir tür felsefi inceleme ve sorgulamadır. Başka bir deyişle din fenomenolojisi, "fenomenoloğun dinlerdeki her kutsalın tecellisinin derin anlamını çözümleme denemesidir" (Riés, 2000: 11).

IV. Sonuç

Sonuç olarak Husserl'e göre gerçek, Platon'da olduğu gibi kalıcı, kesin, değişmeyen ve kendi kendisiyle aynı kalan olmalıdır. Gerçeklik, kendine yönelen bilinç vasıtasıyla algılanan, bilince varılan ve görülen şeydir. Bize kesinliği verecek olan ise ampirizm ve pozitivizm değil, fenomenolojidir. Fenomenoloji en genel anlamda özleri araştıran bir felsefedir. Öz bir nesneyi başka bir şey değil, kendisi yapan anlamdır. Başka bir deyişle öz kendisi olan, yani kendisini kendinde araçsız olarak gösteren şeydir. Öz, fenomenin içindedir ve bilinç bu özü sezgiyle kavrayabilir. Ayrıca öz, zaman ve mekana bağlı değildir, ölçülüp tartılamaz. Husserl buna mutlak öz der. Fenomenoloji yalnızca varolan üzerine araştırma yapan bir felsefe yapma şekli değil, aynı zamanda zor olan belli bir düşünme yöntemidir. Fenomenolojik yöntem ise fenomenlere, yani olay ve olguların özlerini kavrama çabasıdır. Fenomenolojik yöntemde gözlem ve yorum nesnesi fenomendir. Fenomenolojide nesne, verilmiş olan ve derinliğine düşünülen, yani Ben'in karşısında duran her şeydir. Fenomenolojik yöntem, indirgemeci ve yadsıyıcı bir yöntem olmayıp zihne doğrudan verilmiş olanla ilgilenir. Fenomenolojik yöntem ampirik-pozitivist yönteme bir tepki olarak ortaya çıkmasına rağmen, ona en büyük eleştiriyi de yine ampirizm ve pozitivizm yapmıştır. Ampirik-pozitivist yöntemin fenomenolojik yöntemi eleştirmesinin en önemli nedeni onu sübjektif ve kurgusal bulmasıdır.

Ampiristlere göre öz objektif değil, görelidir. Ampirist yöntem ile fenomenolojik yöntem aynı şey değildir. Deneysel yöntem tek bir olayı konu edinirken fenomenolojik yöntem bir grubun deneyimini konu edinir.

Fenomenolojik yöntemin temel özelliği ampirizmin ve pozitivizmin aksine dinamik bir yöntem olmasıdır. Bilimlerden özellikle insan bilimleri dinamik bilimlerdir. İnsan bilimlerinde dinamiklik ancak fenomenolojik yöntemle yakalanabilir. Bunun sonucu olarak birer öz bilimi olan matematik-geometri, mantık ve insan bilimleri fenomenolojik yöntemi tercih etmişlerdir. Fenomenolojik yöntemin matematikte kullanılmasıyla transandantal özlere ulaşılmıştır, eydetik geometrinin kurulması sağlanılmıştır. Fenomenolojinin psikolojide uygulanmasıyla eydetik psikolojiye ulaşılmıştır. Fenomenolojik yöntem antropolojide hem antropolojik olguların çeşitliliğini kayıt altına almıştır, hem de bireyin başka kültürlerle iletişim ve bağ kurmasını sağlamıştır. Antropolojide geçmiş ile gelecek arasındaki yapay çatışma ancak fenomenoloji ile aşılabilir. Fenomenolojik yöntemin tarih biliminde kullanılmasıyla varlık alanı genişlemiştir. Fenomenolojiye göre her şey, bir varlık olarak bilincin kendisi gibi tarihseldir. Fenomenoloji tarihin determinizme sapmasını da önleyerek, ona geniş bakış açısı ve ufuk kazandırmıştır, geçmiş ile gelecek ya da nesne ile özne arasındaki epistemolojik kopmayı önlemiştir. Fenomenolojiye göre diller dünyası yoktur, yalnızca ortak bir dil dünyası vardır. Bunu insana fark ettirecek olan fenomenolojik yöntemdir. Din alanında ise fenomenolojik yöntem, dinleri karşılaştırmadan ortak fenomenleri ortaya çıkarmaya ve anlamaya çalışmıştır. İşte fenomenoloji bu farklı alanlardaki kullanımıyla nesnenin zihne nasıl göründüğünü açıklayabilmiştir. Fenomenolojik yöntem kendisini bilimlerde betimleme olarak gösterir. Ancak özellikle insan bilimlerinde kusursuz tam bir betimleme yapabilmek zordur. Buna rağmen fenomenolojinin bilimler üzerinde yararlı etkisi olmuştur.

Kaynaklar

Ajdukiewicz, Kazimierz (1994) *Felsefeye Giriş –Temel Kavramlar ve Kuramlar–* (Çeviren: Ahmet Cevizci), İstanbul: Gündoğan Yayınları.

Allen, Douglas, "Din Fenomenolojisi", (Çeviren: Mehmet Katar), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: XXXV, 1993, s.437–465.

Allen, Douglas, (2000) "Dinî Tecrübenin Fenomenolojik Tahlili". *Din ve Fenomenoloji* (Yayına Haz.: Constantin Tacou, Türkçeye Çeviren: Havva Köser), İstanbul: İz Yayıncılık.

Bocheński, Józef Maria (2008) *Çağdaş Düşünme Yöntemleri* (Çevirenler: Talip Kabadayı – Mustafa Irmak), Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Botombore, Tom – NISBET, Robert (1997) *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* (Yayına Haz.: M. Tuncay – A. Uğur), Ankara: Ayraç Yayınevi.

Bozkurt, Nejat (2000) *Sanat ve Estetik Kuramları*, İstanbul: Ara Yayıncılık.

Carr, Edward H. (1996) *Tarih Nedir?* (Çeviren: Misket Gizem Gürtürk), İstanbul: İletişim Yayınları.

Derrida, Jacques (1999) "Introduction". Edmund Husserl, *L'origine de la geometrie* (Fransızçaya Çeviren: Jacqes Derrida), Paris: Presses Universitaires de France.

Dhavamony, Marihuasi (2004) "Dinin Tarihsel Fenomenolojisi: Alanı ve Metodu" (Çeviren: Fuat Aydın) *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 10, 2004, s.173–194.

Durkheim, Emile (2005) *Dini Hayatın İlkel Biçimleri* (Çeviren: Fuat Aydın), İstanbul: Ataç Yayınları.

Eagleton, Teryy (2004) *Edebiyat Kuramı: Giriş* (Çeviren: Tuncay Birkan), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Gadamer, Hans-Georg (2008) *Hakikat ve Yöntem I*, (Çevirenler: Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan), İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Gadamer, Hans-Georg (2009) *Hakikat ve Yöntem II* (Çevirenler: Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan), İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Gasking, D. (2004) "Matematik ve Dünya". Bekir S. Gür, *Matematik Felsefesi* İçinde, s.195–215, Ankara: Orient Yayınları.

Gür, Bekir S. (2004) "Matematik Felsefesine Giriş" *Matematik Felsefesi* (Editör: Bekir S. Gür) İçinde, Ankara: Orient Yayınları.

Heidegger, Martin (1998a) *Bilim Üzerine İki Ders* (Çeviren: Hakkı Hünler), İstanbul: Paradigma Yayınları.

Heidegger, Martin (1998b) *Tekniğe İlişkin Soruşturma* (Çeviren: Doğan Özlem), İstanbul: Paradigma Yayınları.

Heidegger, Martin (1998c) *Varlık ve Zaman* (Çeviren: Kaan H. Ökten), İstanbul: Agora Kitaplığı.

Heidegger, Martin (2002) "'Hümanizm' Üzerine Mektup". Hümanizmin Özü (Çeviren: Ahmet Aydoğan), İstanbul: İz Yayıncılık.

Heidegger, Martin (2007) *Sanat Eserinin Kökeni* (Çeviren: Fatih Tepebaşılı), Ankara: De Ki Basım Yayım Ltd. Şti.

Husserl, Edmund (1931) *Méditations cartésiennes –İntroduction à la phénoménologie–* (Fransızçaya Çevirenler: Gabrielle Peiffer – Emmanuel Levinas), Paris: Librairie Armand Colin.

Husserl, Edmund (1950) *Idées directrices pour une phénoménologie*, (Fransızçaya Çeviren: Paul Ricœur), Paris: Éditions Gallimard.

Husserl, Edmund (1999) *L'origine de la geometrie* (Fransızçaya Çeviren: Jacqes Derrida), Paris: Presses Universitaires de France.

Husserl, Edmund (2003) *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders* (Çeviren: Harun Tepe), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

İnam, Ahmet (1995) *Edmund Husserl Felsefesinde Mantık*, Ankara: Vadi Yayınları.

Jenkins, Keith (1997) *Tarihi Yeniden Düşünmek* (Çeviren: B. Sina Şener), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Lyotard, Jean-François (2007) *Fenomenoloji* (Çeviren: İsmet Birkan), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Mengüşoğlu, Takiyettin (1976) *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Merleau-Ponty, Maurice (1945) *Phénoménologie de la perception*, Paris: Librairie Gallimard.

Merleau-Ponty, Maurice (1960a) *Signes*, Paris: Éditions Gallimard.

Merleau-Ponty, Maurice (1960b) *Humanisme et terreur: Essai sur le problème communiste*, Paris: Éditions Gallimard.

Merleau-Ponty, Maurice (1983) *İnsan İlimleri ve Felsefe* (Çeviren: Kenan Gürsoy), Ankara.

Öktem, Ülker (2005) "Fenomenoloji ve Edmund Husserl'de Apaçıklık (Evidenz) Problemi" *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Dergisi*, Sayı: 45, I, s.27–155.

Ökten, Kaan H. (2008) *"Varlık ve Zaman" Kılavuzu*, İstanbul: Agora Kitaplığı.

Riés, J. (2000) "Dinler Tarihi, Fenomenoloji ve Hermenötik" *Din ve Fenomenoloji* (Yayına Haz.: Constantin Tacou, Türkçeye Çeviren: Havva Köser), İstanbul: İz Yayıncılık.

Sahakian, William S. (1997) *Felsefe Tarihi* (Çeviren: Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınevi.

Sartre, Jean-Paul (1950) *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris: Librairie Gallimard.

Sartre, Jean-Paul (2008) *Edebiyat Nedir?* (Çeviren: Bertan Onaran), İstanbul: Can Yayınları.

Tekeli, İlhan (1998) *Tarihyazımı Üzerine Düşünmek*, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Tepebaşılı, Fatih (2007) "Heidegger'e Göre Sanat ve Sanat Eserinin Kökeni" M. Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni* (Çeviren: Fatih Tepebaşılı) İçinde, s.95–118.

Waters, Malcolm (2008) *Modern Sosyoloji Kuramları* (Çeviri Editörü: Zafer Cirhinlioğlu), İstanbul: Gündoğan Yayınları.

West, David (1998) *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* (Çeviren: Ahmet Cevizci), İstanbul: Paradigma Yayınları.