

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

“HUSSERL VE FREGE’DE ANLAM SORUNU”

Diler Ezgi TARHAN
2502140067

TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. Cengiz ÇAKMAK

İSTANBUL – 2019



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



DOKTORA
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : DİLER EZGİ TARHAN Numarası : 2502140067
Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı : FELSEFE ANABİLİM DALI Danışmanı : PROF.DR. CENGİZ ÇAKMAK
Tez Savunma Tarihi : 31.10.2019 Saati : 16:00
Tez Başlığı : "HUSSERL VE FREGE'DE ANLAM SORUNU"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 50. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
PROF.DR.CENGİZ ÇAKMAK		
PROF.DR.AHU TUNÇEL ÖNKAL		Kabul
PROF.DR.ZEKİYE KUTLUSOY		Kabul
PROF.DR.UĞUR EKREN		Kabul
DOÇ.DR.ÖZGÜÇ GÜVEN		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
PROF.DR.OKTAY TAFTALI		
DR.ÖĞR.ÜYESİ MURAD N. OMAV		

ÖZ

HUSSERL VE FREGE'DE ANLAM SORUNU

Diler Ezgi TARHAN

Bu çalışmayla yapılmak istenen Husserl ve Frege'nin 'anlam' kavramına bakış açılarını, her iki filozofun da dil, mantık ve doğruluk anlayışları üzerinden karşılaştırmaktır. Bu karşılaştırma esnasında Husserl ile Frege'nin uzlaştıkları ve ayrıldıkları noktalar tarafsız bir biçimde ele alınacak ve bu iki düşünür salt birbirlerine sundukları eleştiriler üzerinden değil, aksine felsefe tarihinde kendileriyle olumlu veya olumsuz etkileşim içine girdikleri tüm diğer düşünür ve anlayışlarla ilgileri içinde değerlendirilecektir. Zaten çalışmamızın çıkış noktası olan 'anlam sorunu', her iki filozofun da doğruluk, kesinlik, tasarımlar, görüş, ifade, sayı ve nesne gibi kavramlarla nasıl hesaplaştıkları ele alınmaksızın irdelenebilecek bir sorun olmadığından, her iki filozofun kuramlarına da hâkîm olmayı şart koşturmaktadır. Bu nedenle çalışmamız semantikten analitik felsefeye, analitik felsefeden fenomenolojiye, fenomenolojiden aritmetik felsefesine, aritmetik felsefesinden ontolojiye açılan bir yelpazede Husserl ile Frege'nin tüm temel kavramları hakkında fikir veren, bu bakımdan da semantiği aşan bir soruşturma olmayı hedeflemektedir.

Anahtar Sözcükler: Anlam, mantık, fenomenoloji, analitik felsefe, aritmetik felsefesi, ontoloji, semantik.

ABSTRACT

MEANING PROBLEM IN HUSSERL AND FREGE

Diler Ezgi TARHAN

What wanted to be done in this study is to compare Husserl and Frege's perception of 'meaning' through the philosophers' understanding of language, logic and truth. The points Husserl and Frege agreed and disagreed on, will be handled objectively, and not only on the criticism they present to each other, on the contrary, they will be evaluated according to all other philosophers and mentalities in which they have positive or negative interaction with them in the history of philosophy during this argument. "The point of meaning", which is the starting point of our study, necessitates mastery of both philosophers' theories since it is not an issue that can be examined without considering how the two philosophers reckoned with concepts such as accuracy, precision, design, vision, expression, number and object. Our work aims to cover a wide range from semantics to analytical philosophy, from analytical philosophy to phenomenology, from phenomenology to arithmetic philosophy, from arithmetic philosophy to ontology and provides insights into all the basic concepts of Husserl and Frege; therefore it aims to be an investigation that transcends semantics.

Key Words: Meaning, Logic, Phenomenology, Analytical Philosophy, Arithmetic Philosophy, Ontology, Semantics.

ÖNSÖZ

Doktora tez sürecim boyunca bana duyduğu güven, gösterdiği anlayış ve araştırmalarımı Almanya’da sürdürmem konusundaki tüm teşvik ve desteğinden dolayı hocam Prof. Dr. Cengiz ÇAKMAK başta olmak üzere; doktora sürecim boyunca hem tecrübelerinden hem de bilgisinden çokça faydalandığım ve desteğini her daim hissettiğim hocam Doç. Dr. Özgüç GÜVEN’e; lisansüstü öğrenimim boyunca elini her daim omzumda hissettiğim ve hiçbir konuda yardımını benden esirgemeyen hocam Prof. Dr. Uğur EKREN’e; felsefe yapma tutumunu ve çalışma alanına tutkusunu örnek aldığım ve desteğini hep hissettiğim hocam Prof. Dr. Enver ORMAN’a; tez izleme komitemde yer alarak tez yazım sürecimi anlayışla takip eden hocam Prof. Dr. Ahu TUNÇEL ÖNKAL’a; tez savunma jürimde yer alarak beni onurlandıran ve desteğini her daim hissettiren hocam Prof. Dr. Zekiye KUTLUSOY’a; felsefeyle meşguliyetimde izlemem gereken yol-yordam konusundaki değerli önerileriyle tez yazım sürecime katkıda bulunan hocam Prof. Dr. Ayhan BIÇAK’a; sadece dünyayı görme ve yorumlama biçimiyle değil, ayrıca kendini o dünya içinde var etme biçimiyle de kendisinden çok şey öğrendiğim ve zor zamanlarımda büyük desteğini gördüğüm, hem ‘hoca’ hem ‘hekim’ hem ‘dost’ hem de bütünüyle ‘insan’ kimliğinin hakkını vermesine büyük saygı beslediğim kıymetli hocam Prof. Dr. Mustafa BOZBUĞA’ya; doktora araştırmalarımı Almanya’da sürdürebilmemin baş mimarı olarak beni Köln Üniversitesi’ne davet eden ve Husserl Arşivi’nde konuk doktorant olarak bulunduğum bir yıl boyunca çalışmalarımı büyük bir titizlikle takip eden değerli hocam Prof. Dr. Dieter LOHMAR’a; Husserl’in yayınlanmamış el yazmalarını okuyup anlamam konusundaki desteğinden ötürü hocam Herr Lohmar ile birlikte diğer kıymetli hocam Prof. Dr. Jagna BRUDZİNSKA’ya; Wuppertal Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde kendisinden Husserl dersleri aldığım ve birçok konuda koşulsuz desteğini gördüğüm Prof. Dr. Alexander SCHNELL’e; Husserl Arşivi’nde kendileriyle verimli akademik tartışmalar yürüttüğüm tüm Husserlci dostlarıma ve ‘Yurtdışı Doktora Sırası Araştırma Bursu’ (2214-A) ile Almanya’da geçirdiğim bir yılı (01.09.17 – 01.09.18) finanse ederek zengin bir felsefe külliyatına ulaşmanın yanı sıra, uluslararası ölçekte takdir gören önemli hocalarla tanışmama ve

onlarla çalışmama vesile olan TUBİTAK’a doktora sürecimde sundukları tüm katkı ve desteklerinden dolayı can-ı gönülden teşekkür ederim.

Tüm bu teşekkürlerin sonunda en şahsî ve kalbî teşekkürü, her koşulda sırtımı yasladığım en büyük destekçim ve hayattaki en büyük şansım olan kıymetli aileme borçlu olduğumu ifade etmek isterim. Bu süreçteki tüm sıkıntılarında büyük bir sabır, hoşgörü ve sağduyu ile yanımda olan annem Dilek Tarhan başta olmak üzere, Ersin, Erdil, Leyla ve Taylan Tarhan’a destekleri bir yana, yalnızca var oldukları için bile teşekkür edebilirim.

Diler Ezgi TARHAN
İstanbul, Eylül 2019

İÇİNDEKİLER

ÖZ	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vi
TABLolar LİSTESİ	ix
KISALTMALAR LİSTESİ	x
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

FELSEFE – ANLAMBİLİM İLİŞKİSİ ÜZERİNE

1.1.Felsefe – Anlambilim İlişkisine Genel Bir Bakış.....	6
1.2.Anlambilimsel Felsefe Kuramları	9
1.2.1.Gönderim Odaklı Anlam Kuramı	14
1.2.1.1.Sahte Özel Ad İçeren Yargıların Doğruluk Değeri Problemi.....	17
1.2.1.2.Sahte Özel Adlar Hakkında Yokluk Bildiren Yargıların Doğruluk Değeri Problemi ve Meinong'un Nesneler Kuramı	23
1.2.1.3.Frege'de 'Salva Veritate' İlkesinin Dolaylı Anlatımlarda Yol Açtığı Doğruluk Sorunu ve Russell'ın Bu Sorun İçin Geliştirdiği Çözüm Önerisi	29
1.2.1.4.Russell'ın, Frege'nin Kümeler Kuramında Saptadığı Mantıksal Tutarsızlık.....	35
1.2.1.5.Kripke'nin 'Gönderim Odaklı Anlam Kuramı'na Yönelttiği Eleştiri	39
1.2.1.6.Carnap'ın, Frege'nin Anlam Kuramına Katkısı.....	46
1.2.1.7.Frege'nin, Wittgenstein'in İlk Dönemi Üzerindeki Etkisi.....	51
1.2.2.Tasarıma Dayalı Anlam Kuramı	62
1.2.3.Kullanıma Dayalı Anlam Kuramı	71
1.2.4.Fenomenolojik Anlam Kuramı	80
1.2.4.1.Husserl'in Fenomenolojik Anlam Kuramının Sosyolojik Yansımaları.....	93

1.2.5.Hermeneutik Anlam Kuramı	97
1.2.5.1.Dilthey'in Tarihselciliği Bağlamında Hermeneutik Anlam Sorunu	97
1.2.5.2.Gadamer'in Hermeneutik Ontolojisi Bağlamında Anlam Sorunu	99
1.2.5.3.Heidegger'in Fundamental Ontolojisi Bağlamında Anlam Sorunu	105
1.2.5.4.Ricoeur'ün Hermeneutik Fenomenolojisi Bağlamında Anlam Sorunu.....	111
1.2.6.Yapısalcı ve Post-yapısalcı Anlam Kuramı	118
1.2.6.1.Saussure'ün Yapısalcı Göstergebilimi Bağlamında Anlam Sorunu	118
1.2.6.2.Derrida'nın Post-Yapısalcı Dekonstrüksiyonu Bağlamında Anlamı Sorunu....	123

İKİNCİ BÖLÜM

FREGE'DE ANLAM SORUNUNUN TEMELLERİ

2.1.Frege'nin Felsefesine Genel Bir Bakış	130
2.2.Frege'de 'Bedeutung' Teriminin Kullanımı ve Anlamı	144
2.3.Frege'de Modern Formel Dil ve Sembolik Mantık	149
2.4.Frege'de Özel Adların Anlamı ve Gönderimi Arasındaki Ayrım	156
2.4.1.Frege'de Gönderimi Olmayan (Sahte) Özel Adlar	161
2.5.Frege'de Yargıların Anlamı ile Gönderimi Arasındaki Ayrım	163
2.6.Frege'de Fonksiyon Olarak Yargı ve Yargının Doğruluk Değeri	174
2.7.Frege'de Sayal Sayının Mantıksal Tanımı ve Anlamı	188
2.8.Frege'de Düşünce (Gedanke), 'Düşünceler Âlemi' ve Anti-Psikolojizm	198

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HUSSERL'DE ANLAM SORUNUNUN TEMELLERİ

3.1.Husserl Fenomenolojisine Genel Bir Bakış	209
3.2.Husserl Fenomenolojisinde 'Bedeutung' Teriminin Kullanımı ve Bağlamı.....	217
3.2.1.Husserl'de 'Bedeutung' Teriminin Kullanımı ve Eş-Anımlı İfadelerin Yer Değiştirmesinden Kaynaklanan Öznellik Sorunu	217
3.2.2.Husserl'de Saf Mantıksal Gramer ve Anlam Kategorileri (Bedeutungskategorien).....	236

3.2.3.Husserl’de ‘Kategorematik ve Sinkategorematik İfadeler’ ile ‘Bağımlı ve Bağımsız Anlamlar’ Arasındaki Ayrım	241
3.2.4.Husserl’de Nesnellik (Gegenständlichkeit) ve ‘Olgı-bağılılaşımı’ (Sachverhalt)	246
3.3.Husserl Fenomenolojisinin Metodolojik Dayanakları	248
3.3.1.Husserl’in, Brentano’nun Empirik Psikolojisi ve ‘İç Algı’ Yöntemiyle Hesaplaşması	248
3.3.2.Husserl’de Bilincin Yönelimselliği ve Husserl’in Brentanocu Yönelimsellik Görüşünden Ayrıldığı Noktalar	261
3.3.3.Husserl’de İçkin (Upuygun) ve Aşkın (Upuygun-Olmayan) Algı Ayrımı.....	272
3.3.4.Husserl’de Transzendental Redüksiyon ve Eleştirel Refleksiyon Yöntemi.....	276
3.3.5.Husserl’de Anlamın Nesnelliğinin Teminatı Olarak Apaçıklık ve ‘Öz-Görü’.....	282
3.4.Husserl Fenomenolojisinde Psikolojizm Sorunu.....	289
3.4.1.‘Aritmetik Felsefesi’nde Anlamın Psikolojikleştirilmesi	289
3.4.2.‘Mantık Araştırmaları’nın İlk Cildindeki Psikolojizm Karşıtlığı	298
3.4.3.‘Mantık Araştırmaları’nın İkinci Cildinde Psikolojizme Geri Dönüş	302
3.5.Husserl’de Anlamın İki Kutbu: ‘Noema’ ve ‘Noesis’	309
3.6.Husserl’de ‘Anlam-Bilim’ Olarak Mantık	324
3.6.1.Husserl’de Formel Analitik Mantık	336
3.6.2.‘Çeşitlilikler Öğretisi’ (Mannigfaltigkeitslehre) ve Formel Ontoloji	345
3.6.3.Formel Apofantik ile Formel Matematiğin Sentezi Olarak Evrensel Mantık.....	352
3.6.4.Husserl’de Anlamın Transzendental Zemini ve Transzendental Bilinç.....	364
3.7.Husserl’de Sayal Sayının Tanımlanması ve Anlamı	383
3.8.Husserl’de Anlamın Özneler-Arasılığı	388
SONUÇ	398
KAYNAKÇA	436
ÖZGEÇMİŞ.....	474

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo I.....	37
Tablo II.....	41
Tablo III.....	43
Tablo IV	145
Tablo V	188
Tablo VI	243
Tablo VII.....	253
Tablo VIII.....	334
Tablo IX	335
Tablo X.....	356

KISALTMALAR LİSTESİ

A.g.e.	: Adı Geçen Eser
Alm.	: Almanca
Bkz.	: Bakınız
Hua.	: Husserliana
Hua. Mat.	: Husserliana Materiale
İng.	: İngilizce
Krş.	: Karşılaştırınız
Lat.	: Latince
No.	: Numara
ss.	: Sayfalar
s.	: Sayfa
Vb.	: Ve benzeri
Vs.	: Vesaire
Vd.	: Ve diğerleri (Üç yazarlı eserlerde)
Yay.	: Yayınevi

GİRİŞ

Şüphesiz ki anlam üzerine yazılıp çizilmiş her şey ‘anlamın anlamı’ hakkındadır. Bir kompozitör bir beste yaptığında, notaya döktüklerinin anlamını, dinleyicilerin anlamlandırdıkları üzerinden ortaya koyduğuna inanır. Bir şair zihnindeki anlamı söze döktüğünde, şiirindeki anlamın kendi üzerine katlanarak okuyucuda kendi yansısını bulduğunu düşünür. Akademik yayınlarda ise anlamın mahiyeti nesnel bir zeminde açıklanmaya çalışılırken bu gayret, aslında herkesin kendi anlamını içinde bulduğu bir tümel anlam inşasına dönüşür. Ben de kendi doktora sürecimde, felsefenin kendisini sorgulamak yönündeki eğilimimi Husserl ve Frege kılavuzluğunda sürdürmeyi tercih ettim ve bu yol beni felsefenin anlamı sorunundan, anlamın anlamı sorununa taşıdı. Dolayısıyla felsefî bir kaygıyla girdiğim bu yola, semantik bir kaygıyla devam ettim. Bu süreç beni yalnızca çalıştığım filozofların ait oldukları, fenomenoloji, aritmetik felsefesi, semantik, ontoloji, dil felsefesi ve mantık gibi alanlarda değil, ayrıca psikanaliz, zihin felsefesi ve hatta antropoloji gibi alanlarda tezahür eden anlamın farklı mahiyetleri üzerine de düşünmeye teşvik etti. Fakat elbette doktora sürecimin bana açtığı yeni ufukları bu çalışmanın bağlamına dahil etmeyerek bu tez ile yalnızca Husserl ve Frege kanalındaki anlam tartışmalarının izini sürdüm. ‘Görünüş – öz’, ‘**noema** – **noesis**’, ‘bilen – bilinen’, ‘metin – yorum’, ‘kavram – kaplam’, ‘fonksiyon – argüman’, ‘**Sinn** – **Bedeutung**’ vb. ayrımlar üzerinden şekillenen semantik tartışmayı, Husserl ve Frege bağlamında yürütürken bu iki filozof arasındaki tüm çatışma ve uzlaşmaları, onların beslendikleri kaynaklara geri götürerek ve esin oldukları kuram ve geleneklere atıfta bulunarak ele aldım. Böylece bu çalışma yalnızca Husserl ve Frege felsefelerinde anlam kavramının ele alınma biçimini değil, ayrıca Husserl ve Frege’nin bu sorun bağlamında felsefe tarinde oynadıkları rolü ve onlar aracılığıyla vuku bulan felsefî münakaşaları da gözler önüne sermeyi hedeflemektedir.

Çalışmanın okuma, çeviri ve yazım sürecinin beni defalarca yılgınlığa sürükleyen oldukça zorlu aşamalardan geçilerek tamamlanmış olduğunu itiraf etmeliyim. Nitekim Almanların bile ana dillerinde okumalarına karşın güçlüklerle

anladıkları bir filozof olan Husserl'in yapıtlarını ve el yazmalarını okumak benim için oldukça zorlu oldu. Her ne kadar Husserl ile münasebetim doktora tezimle başlamış olmasa da doktora düzeyinde bir araştırma ortaya koyabilmek için sarf ettiğim gayret, sabrımı oldukça sınamdı. Neyse ki Frege, Husserl'e nispeten daha açık bir üslûba ve tutarlı bir felsefeye sahip olduğu için beni Husserl kadar yormayıp aksine Husserl'i daha iyi anlayıp yorumlamamda bana destek oldu. Başka bir deyişle Frege'nin 'söylenen' ile 'kast edilen' arasında yaptığım ayırım ışığında, Husserl'in bol imâlar, kinâyeler ve gelgitlerle dolu kuramını anlayıp yorumlamam kolaylaştı. Ayrıca Frege'nin Husserl'e yönelttiği tüm eleştirilerin, Husserl fenomenolojisini daha iyi kavramamıza yardımcı olduğu da açıktır. Dolayısıyla doktora çalışmamda Husserl ile Frege'yi birlikte çalışmak ne mutlu ki beni, tek bir felsefî gelenek içinde hapsolarak tabiri caizse at gözlüğüyle felsefe yapmaktan alıkoydu. Bu bağlamda felsefe içinde kendi sınırlarımı olabildiğince esneterek felsefî gelenekler arası bir araştırma yürüttüğüm için müsterihim. Öyle ki bu çalışmada anlam sorununu Husserl ile Frege'nin ne yalnızca analitik felsefe ile ilgilerine bakarak ne de yalnızca sayı anlayışlarını soruşturarak ortaya koyabilirdim. Yani anlam sorunu, her iki filozofun da felsefelerinin tamamına sirayet etmiş bir sorun olarak bize Husserl ile Frege'nin tüm temel kavram ve sorunlarını anlamayı ve gelenekler-arası çalışmayı şart koşmaktadır. Bunun yanı sıra bu çalışmayla Husserl ve Frege'yi etkileyen düşünürler ile birlikte onların ardılı olan düşünür ve sorunlar üzerinde de durmaya çalıştık. İşte tüm bu hermeneutik, yapısalcı, pragmatik, psikolojist, post-yapısalcı vb. anlayışların 'anlam' görüşlerini, Husserl ve Frege ile karşılaştırarak ele almayı denediğimiz bu çalışma, sanki de orijini anlam sorunu olan bir pergel etrafında dönmektedir. Daha doğrusu bu semantik kavram etrafında gezinerek ortaya koyduğumuz iki temel alan bulunmaktadır: Fenomenolojik ve analitik anlam. Yani bu pergelin anlam sorunu etrafında çizdiği rota, konu alanının kapsayıcılığı ve anlam sorunuyla ilgilenen yaklaşımların zenginliği bakımından çalışmamızın ufkunu genişletmiştir. Bu yüzden bu çalışmanın Husserl ve Frege'de anlam sorunu üzerine çalışmak isteyen herkese mütevazı bir katkı sunacağı kanaatindeyiz. Kaldı ki zaten bu tez konusu, Türkiye'de ilk kez çalışılmaktadır, dolayısıyla da bu teze doğrudan kaynaklık edecek hiçbir Türkçe kaynak bulunmadığından çalışmanın tamamına yakını Almanca üzerinden

yürütülmüştür. Bu noktada kendi imkânlarımı kendim yaratabildiğim ve Köln Husserl Arşivi'ndeki koordinatörüm Prof. Dr. Dieter Lohmar'ın akademik daveti sayesinde kazandığım bursla Köln Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde geçirdiğim bir yılda Husserl ve Frege'nin tüm kaynaklarına ulaşarak yoğun bir çeviri faaliyetini alnımın akıyla tamamlayabildiğim için çok mutluyum. Köln Husserl Arşivi'nde bulunduğum bir yıl boyunca, Prof. Dr. Dieter Lohmar ile Prof. Dr. Jagna Brudzińska gözetiminde Husserl'in yayınlanmamış el yazmalarını yorumlamamızın ve Husserl üzerine verimli akademik tartışmalar yürütmemizin bu çalışmaya katkısı büyüktür. Ayrıca Bergische Universität Wuppertal'de kendisinden Husserl dersleri aldığım değerli hocam Prof. Dr. Alexander Schnell ile Köln Üniversitesi'nde verdiği doktora derslerine katıldığım Prof. Dr. Sebastian Luft'tan da çok şey öğrendiğimi ifade etmek isterim.

Bilindiği üzere Husserl ve Frege felsefesi üzerine Türkiye'de lisansüstü tezler ve akademik makaleler dışında neredeyse hiçbir telif eser yazılmamıştır. İşte bu çalışmayla biz Husserl üzerine Türkiye'de birkaç telif eser verebilmiş Prof. Dr. Nermi Uygur, Prof. Dr. Önay Sözer ve Prof. Dr. Ahmet İnam gibi hocaların yolunu izleyerek Husserl üzerine naçizane bir şeyler söylemek istedik. Öte yandan aynı kaygıyı, Türkiye'de bir hayli ihmal edilmiş olan bir diğer önemli filozof olan Frege için de taşıyarak bu iki değerli filozofu aynı araştırma içinde karşılaştırmalı ele alma yolunu tuttuk. Böylece Husserl fenomenolojisi Frege'nin eleştirileri doğrultusunda analitik bir bakış açısıyla ele alınırken aynı şekilde Frege'nin analitik felsefesi de fenomenolojik perspektiften değerlendirilmiş ve bu çalışma kendi anlam temellerini, Husserl ile Frege'nin semantik görüşlerinden hareketle bulmuştur. Bu bağlamda akademik çalışmalarda birden fazla düşünür ve birden fazla problemten hareketle problemler-arası, düşünürler-arası, disiplinler-arası veya kavramlar-arası gelgitlerin karşılaştırmalı biçimde ele alınmasını, felsefi tartışmaları besleyen ve filozoflardaki tutarsızlıklara farklı bakış açılarından bakılmasını sağlayan faydalı bir yöntem olarak görmekteyiz. Nitekim tam da bu nedenle, bu çalışmayla her birine ayrı ayrı eleştirel bir biçimde yaklaşmayı denediğimiz iki ayrı düşünürün, kendi aralarındaki çatışmayı gölgelemeyen yapıcı bir bütünlük içinde ele alınmalarını hedeflemiş bulunuyoruz. Böylece bu çalışma, fenomenolojiden analitik felsefeye evrilen bir güzergâhta Husserl

ve Frege felsefelerinin semantik dayanaklarını ortaya koymakta ve en az ayrı düştükleri noktalar kadar, uzlaştıkları yönleri de bilhassa ‘mantıksal form’ düşüncesi üzerinden ele almaktadır.

Çalışmamızın genel planı ise şöyledir: Tezimiz ‘Giriş’ ve ‘Sonuç’ bölümleri dışında üç ana bölümden oluşmaktadır. “Felsefe – Anlambilim İlişkisine Genel Bir Bakış” başlıklı ilk bölümde, felsefenin semantikle ilişkisi ortaya konulmakta ve gönderim odaklı, tasarıma dayalı, kullanıma dayalı, fenomenolojik, hermeneutik, yapısalcı ve post-yapısalcı semantik kuramlar, Husserl ve Frege ile ilişkilendirilebilecek sorunlar ışığında ele alınmaktadır. Daha sonra “Frege’de Anlam Sorununun Temelleri” başlıklı ikinci bölümde Frege’nin anlam (**Sinn**) ile gönderim (**Bedeutung**) arasında yaptığı ayırım, özel adlar, yüklemler ve yargılar bağlamında tartışılmakta; genel olarak Frege’de ‘dil – anlam – mantık’ ilişkisinin nasıl kurulmuş olduğu üzerinde durulmaktadır. Ayrıca Frege’nin kavramsal sayı tanımına değinilerek ‘**Sinn – Bedeutung**’ ayırımının matematik nesnelerin mantıksal tanımının verilmesinde nasıl bir rol oynadığı ortaya konulmaktadır. Frege’de yargıların doğruluk değeri alma koşulları, düşüncelerin mahiyeti ve Frege’nin düşünceler âlemi hakkındaki görüşlerine de değinildikten sonra Husserl bölümüne geçilmektedir. Çalışmamızın üçüncü bölümü olan “Husserl’de Anlam Sorununun Temelleri” adlı bölümde Husserl’in ‘anlam-bilim’ kuramı, saf mantıksal gramer, bağımlı-bağımsız anlamlar arasındaki ayırım, sayının psikolojik tanımı, fenomenolojik anlam kategorileri, ‘Çeşitlilikler Öğretisi’, anlamın öznelarasılığı (**Intersubjektivität**) ve ‘**noema-noesis**’ ayırımı gibi görüşler ele alındıktan sonra tezin sonuç bölümüne geçilmektedir. Tahmin edileceği üzere sonuç bölümü, Husserl ve Frege kuramlarının anlam sorunu bakımından karşılaştırıldığı ve bu iki büyük filozofun birbirlerine dair eleştirileri üzerinden ayrı ayrı değeriendirildikleri bölümdür.

Çalışmamızda Husserl ve Frege’de anlam sorunu ile yapıcı ya da yıkıcı biçimde ilişkilendirilebilecek tüm sorun ve düşünürlere yer verme kaygımız, elbette bizi semantiğin kurucusu olan Bolzano’yu da ele almaya teşvik etmiştir. Fakat Bolzano’yu çalışmamızın ilk bölümündeki anlambilimsel felsefe kuramlarından birine

dahil etmek yerine, doğrudan kendi şahsi görüşleri ışığında ele almayı ve Husserl – Frege ekseninde değerlendirmeyi uygun gördük. Her ne kadar tezimizde zaten Bolzano’ya yer yer atıflarda bulunsak da Bolzano’nun Frege ve Husserl’in anlam görüşleriyle karşılaştırılarak ele alındığı bölüm, çalışmamızın “Husserl Fenomenolojisinde **Bedeutung** Teriminin Kullanımı ve Bağlamı”¹ başlığı altında yer almaktadır.

Böylece bu çalışma, yalnızca Husserl ve Frege’nin semantik görüşleri açısından değil, ayrıca genel felsefî tutumları ve tarihsel bağlamları konusunda da fikir vermesi nedeniyle anlam sorununun sınırlarını aşmakta ve Husserl ile Frege felsefelerinin temel dinamiklerinin karşılaştırıldığı bir metne dönüşmektedir. Dolayısıyla her ne kadar biz bu kıyaslamayı ‘anlam’ sorunuyla sınırlandırmış olsak da bu çalışma, aslında her iki filozofun da metodolojisine, ontolojisine, nesnellikle ilişkisine, aritmetik hakkındaki görüşlerine, dil ve mantık anlayışlarına vs. yer veren kapsamlı bir araştırma olarak Türkiye’de bu konuda ortaya konulmuş ilk metindir. Bu vesileyle Husserl ve Frege felsefelerinin bir arada çalışılması yolunda atılan bu adım, bu alandaki çalışmalara mütevazı bir katkı sunmayı temenni etmektedir.

¹ Çalışmamızın “**Husserl Fenomenolojisinde Bedeutung Teriminin Kullanımı ve Bağlamı**” başlıklı bölümüne ayrıca bkz. ss.216-246.

BİRİNCİ BÖLÜM

FELSEFE – ANLAMBİLİM İLİŞKİSİ ÜZERİNE

1.1. Felsefe – Anlambilim İlişkisine Genel Bir Bakış

Dilin felsefede merkezî bir unsur olarak ele alınmasıyla birlikte ‘kelimelerle nesneler arasındaki bağıntı’²nın felsefî koşulları sorgulanmaya başlanmıştır. Kelimelerle nesneler arasındaki bağıntının nasıl kurulduğu, kelimelerin nasıl olup da nesnelere işaret edebildiği veya nasıl olup da dilde onları temsil edebildiği gibi sorular elbette yalnızca analitik felsefeyi değil, semantik, epistemoloji, ontoloji, aritmetik felsefesi, fenomenoloji ve hermeneutik gibi gelenekleri de ilgilendirmektedir. Kaldı ki kelimelerle nesneler arasındaki ‘kast eden – kast edilen’ ayrımına dayalı bağıntının bir türü de şeyler ile (rakamlar ve işaretler türünden) göstergeler arasında kurulmaktadır. Böylece şeylerin ‘gösterge’ ya da ‘sözcük’ler üzerinden nasıl olup da imlendiği sorunu güncelliğini korumakta ve bahsi geçen sorun ‘gösteren – gösterilen’ bağıntısı üzerinden kuşatıcı bir sorun olan anlam sorununa evrilmektedir. Yani ‘bilen ile bilinen’ arasındaki bağıntının bir benzeri de ‘söylenen ile kast edilen’ arasında kurulmakta ve bu iki öge arasındaki ‘söyleme / kast etme’ ilişkisinin nasıl ortaya konulduğu, tüm felsefî geleneklerde farklı biçimlerde yorumlanmaktadır. Bu nedenle bizim şeylerin nasıl olup da dil sayesinde adlandırılıp anlamlandırıldıklarını anlamamızın tek yolu, dilde anlamın ortaya çıkma koşullarını aydınlatmaktan geçer. Dolayısıyla dildeki işaret ve ifadelerin nasıl anlam sahibi olabildikleri sorusunu yanıtlayabilmemiz için öncelikle bu sembol ve sözcükler aracılığıyla nasıl olup da şeylere işaret edebildiğimiz açıklanacak, akabinde kendisine işaret ettiğimiz şeylerin nasıl olup da dilde, göstergeler üzerinden temsil edilebildikleri sorusu tartışılacaktır. Özetle yalnızca anlamın dilsel kökeni hakkında değil, ayrıca gösterge, gösterim ve

² Özel adlar ile nesneler arasındaki anlam bağıntısının menşei Mill’e kadar uzanmakta ve Mill’den itibaren anlamın dil üzerinden sorgulanmasında ‘özel ad’ daima merkezî kavram olarak ele alınmaktadır.

gönderim arasındaki ayrımın kökeni hakkında da düşünmemiz ve dilin dünyayı temsil etme koşullarını hem epistemolojik hem de ontolojik açıdan analiz etmemiz gerekmektedir. İşte genel olarak anlamın felsefi kökenine dair bu soruşturma, çalışmamızın esas muhatabı olan ‘Husserl’³ ve ‘Frege’⁴ üzerinden bizi anlamın fenomenolojik ve analitik kaynaklarına götürecektir, hatta her iki filozofun sayı anlayışları nezdinde anlam sorununun aritmetik felsefesi bağlamında hangi sorun ve kavramları doğurduğu tartışılacaktır. Dolayısıyla Husserl ve Frege’nin felsefe tarihindeki semantik pozisyonunun eksiksiz bir biçimde ortaya konulabilmesi için bu iki düşünürün anlam sorunu hakkındaki düşüncelerinin bu sorunla ilgilenmiş tüm diğer gelenek ve düşünürlerle etkileşim içinde ele alınması zorunludur. Nitekim Husserl ve Frege’nin hangi düşünsel mirası devralarak, hangi yerleşik kanaatlerle hesaplaşarak, neye koşut ya da tezat biçimde kendi görüşlerini temellendirmiş olduklarını anlayabilmemiz için bu semantik alandaki tüm sorun ve görüşlere kulak kabartmamız gerekmektedir.

Bu nedenle ‘anlam sorunu’nun Husserl ve Frege bağlamındaki temel dayanaklarına geçmeden evvel – (çalışmamızın ‘Anlambilimsel Felsefe Kuramları’ bölümünde) – bahsi geçen sorunun diğer semantik geleneklerle ilişkisine yer verilecektir. Bu bölümün ilk kısmı olan ‘Gönderim Odaklı Anlam Kuramı’ başlığı altında Frege, Russell, Meinong, Wittgenstein (I. Dönem) ve Carnap’ın anlam kuramlarına; daha sonra Russell ve Kripke’nin Frege’nin anlam kuramını hangi açıdan eleştirdiklerine; Meinongcu nesneler kuramının Frege ile hesaplaşmasına ve nihayetinde Carnap’ın, Frege’nin anlam kuramına sunduğu katkıya değinilecektir. Bu bölümü takip eden ‘Tasarıma Dayalı Anlam Kuramı’ başlığı altında ise “Husserl’in fenomenoloji-öncesi döneminde anlamı psikolojikleştirmesine atıfla”⁵ psikolojist

³ **Edmund Gustav Albrecht Husserl**. Doğum: (08.04.1859) Moravya - Prostějov / Çek Cumhuriyeti. Ölüm: (27.04.1938) Freiburg im Breisgau / Almanya.

⁴ **Friedrich Ludwig Gottlob Frege**. Doğum: (08.11.1848) Wismar / Almanya. Ölüm: (26.07.1925) Bad Kleinen / Almanya.

⁵ Gerçi Husserl’in fenomenoloji-öncesi döneminde kaleme aldığı ‘Aritmetik Felsefesi. Mantıksal ve Psikolojik Araştırmalar’ (Philosophie der Arithmetik. Logische und psychologische Untersuchungen) adlı eserinde zuhur eden psikolojizm, zaten çalışmamızın “**Husserl Fenomenolojisinde Psikolojizm**

anlam kuramının temel sav ve dayanaklarının anlaşılabilmesi için Locke, Hume, Mill vb. psikolojistlerin görüşleri anılacaktır. Akabinde Peirce ve Searle'ün anlam kuramlarına değinilerek bahsi geçen psikolojik semantik, farklı pencerelerden tartışılacaktır. 'Tasarıma Dayalı Anlam Kuramı'ndan sonra 'Kullanıma Dayalı Anlam Kuramı'na geçilerek anlamın kullanıldığı bağlama göre saptandığı pragmatik gelenek ele alınacak, burada Wittgenstein (II. Dönem), Davidson, Strawson, Donnellan ve Austin gibi düşünürlerin görüşlerine yer verilecektir. 'Fenomenolojik Anlam Kuramı' çatısı altında Brentano, Husserl, Merleau-Ponty, Schütz ve Ricoeur gibi filozofların görüşleri ele alınıp tüm bu düşünürlerin anlam görüşleri, Husserl fenomenolojisiyle hesaplaşılarak ortaya konulmaya çalışılacaktır. 'Hermeneutik Anlam Kuramı' içinde Heidegger, Dilthey ve Gadamer'in; 'Yapısalcı Anlam Kuramı' içinde Saussure'ün ve son olarak 'Postmodernist Anlam Kuramı' içinde ise Derrida'nın anlam düşüncesi karşılaştırmalı bir biçimde ortaya konulacaktır.

Görüldüğü üzere çalışmamızın ufkunu yalnızca Husserl ve Frege'nin anlam kuramlarıyla sınırlandırmayarak onların anlam hakkındaki görüşlerini, izole edilmiş bir sferde değil, aksine felsefe tarihinin çok yönlü tarihselliği içinde karşılaştırmalı olarak ele almaya gayret ettik. Bu vesileyle çalışmamız, Fregeci 'Gönderim Odaklı Anlam Kuramı' ile Husserlci 'Fenomenolojik Anlam Kuramı'ndan ibaret kısmî bir araştırma olmaktan ziyade, konunun Husserl ve Frege'den hareketle hangi düşünür ve geleneklere taşınabileceği hakkında da fikir veren bir çalışma olmayı hedeflemektedir. Dolayısıyla bu çalışma, bir pergel gibi etrafında dolaştığımız tüm felsefî sorunların merkezine 'anlam sorunu'nu yerleştirerek hazırlanmış olup bu semantik sorunla ilişkilendirilebilecek tüm kavramları, Husserl ve Frege kılavuzluğunda değerlendirmektedir.

Sorunu” adlı bölümünde (ss.288-307) – daha sonra – etraflıca ele alınacağından, çalışmamızın '**Tasarıma Dayalı Anlam Kuramı**' başlıklı kısmında (ss.62-70) Husserl'in erken dönem psikolojizminden söz etmeye gerek duyulmamıştır. Böylece hem çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde detaylı olarak serimlenecek olan bir sorunu iki ayrı yerde tekrar etmekten kaçınmış, hem de Husserl fenomenolojisini, Husserl'in erken dönem psikolojizmine indirgeme yanılığısından kurtulmuş olduk.

1.2. Anlambilimsel Felsefe Kuramları

Semantik, genel olarak dildeki basit ifadelerden karmaşık ifadeler elde etmenin koşullarını araştırıp kurallarını belirleyen, ayrıca bahsi geçen tüm bu ifadelerin anlam temellerini sorgulayan bilimdir. Semantik bilimi, doğal dilde sonsuz ifadeden söz edilebilmesine karşın tüm bu ifadelerin belli sayıda temel kurala dayandığı kabulünü benimsemekte ve bu temel kuralları saptamaya çalışmaktadır ki zaten karmaşık ifadelerin anlamı da onları oluşturan daha basit ifadelerin anlam değerlerinin bir fonksiyonu olarak görülmektedir. Dolayısıyla basit ifadelerden karmaşık ifadeler elde edilebilmesinin kural bilimi olarak semantik, parçadan bütüne gitmekte, yani tümevarım yöntemini kullanmaktadır. Bu nedenle semantik, tek tek dillerin anlam temellerini araştırarak bir disiplin olmaktan ziyade, tüm dillerin ortak anlam dokularını soruşturan ve dilbilimi teorik açıdan ele alan genel bir bilim olarak görülmelidir.

Anlamanın dil üzerinden araştırılması, Frege'den itibaren felsefedeki modern anlatımına kavuşmuş ve Frege'den sonra Russell, Wittgenstein ve Viyana Okulu temsilcileri üzerinden ilerleyerek günümüze dek gelişimini sürdürmüştür. Bu bakımdan Russell'ın 'Gönderim Üzerine' (**On Denoting**)⁶ adlı makalesiyle Frege'nin 'Düşünce' (**Der Gedanke**)⁷ ve 'Anlam ve Gönderim Üzerine' (**Über Sinn und Bedeutung**)⁸ adlı metinleri, modern felsefî semantiğin ve analitik felsefenin ortaya çıkmasında belirleyici olan temel metinler olarak kabul edilmektedir. Husserl ise apriori bir bilinç analizi yapmaya çalışırken bilincin yönelimselliğini (**Intentionalite des Bewußtseins**), anlama ve anlamlandırma aktı üzerinden açıklamış ve anlamanın, bir

⁶ Bertrand, Russell, "**Kennzeichen**" - (1978), şurada: "**Das Universalienproblem**", Ed: Stegmüller, Wolfgang, Darmstadt, ss.21-40. [Metnin orijinali: Bertrand, Russell, "**On Denoting**" - (1905), şurada: "**Logic and Knowledge**" - (1956), London, ss.39-57.]

⁷ Gottlob, Frege, "**Der Gedanke. Eine logische Untersuchung**", şurada: "**Logische Untersuchungen**", Ed: Patzig, Günther, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1993, ss.30-54.

⁸ Gottlob, Frege, "**Über Sinn und Bedeutung**", "**Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik**", 1892, s.25-50, yeni baskısı: Gottlob, Frege, "**Funktion, Begriff, Bedeutung, Fünf logische Studien**", Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, ss.40-66.

NOT: Biz çalışmamız boyunca Frege'nin "**Über Sinn und Bedeutung**" makalesine yapacağımız her atıfta, bu makalenin "**Funktion, Begriff, Bedeutung, Fünf logische Studien**" içinde yayınlanan yeni baskısından (1994) alıntı yapacağız.

nesneye sahip olmak zorunda olmadığını ortaya koymuştur. Dolayısıyla Husserl anlam sorununu dilden ziyade apriori bilinç ve bilinçteki edimsel yaşantılar üzerinden açıklamakla, anlamı nesneden kurtarmış olmaktadır. Gerçi Frege, söz konusu ‘anlam – nesne’ ayrımını Husserl’den çok daha önce ortaya koymuştur, fakat Husserl’in aynı ayrımı yapmasındaki ayrıcalık, onun bilinci her daim yönelim gösterdiği bir şey (**Ding**) ile birlikte anmasına karşın anlamı, anlam kurucu bir nesneye mahkûm etme yanılgısına düşmemesinden ileri gelmektedir. Başka bir deyişle bilinç her daim bir şeye yönelmesine karşın anlamın kendisi yönelimsel değil, bilâkis yönelimde açığa çıkan bir şeydir. Başka bir deyişle bilinç her daim bir şeye yönelmesine karşın anlamın kendisi yönelimsel değil, bilakis yönelimde açığa çıkan bir şeydir. Kısaca bir nesnesi olmayan ifadelerin de anlamlı olabilecekleri yönündeki bu sav, Frege ve Husserl’de ortaktır. Her ne kadar Husserl ile Frege bu ortaklığı oldukça farklı terminolojiler üzerinden temellendirmiş olsalar da temel çıkış noktası ikisinde de ortaktır: Anlamın nesneden bağımsızlığı. Görüldüğü gibi anlam sorunu, ne salt dil, ne salt bilinç, ne de salt ontoloji üzerinden çözümlenebilecek bir sorundur. Bu nedenle Frege, ‘anlam - gönderim’ ayrımını formel mantık zemininde ortaya koyarken Husserl ise anlam sorununu, ‘noema-noesis’ ayrımı üzerinden bilincin yönelimselliğiyle (**Intentionalite**) ilişkilendirerek ortaya koymaktadır. Yani Frege’de formel bir mantık dili üzerinden ortaya konulan anlam sorunu, Husserl’de epistemolojik, sentaktik ve formel-ontolojik bakımdan temellendirilmiştir. Dolayısıyla Husserl ve Frege’de anlam sorunu, dil felsefesine indirgenemeyecek kadar geniş bir sorundur.

Anlambilim; sentaktik (sözdizim), fonoloji (ses-bilim), morfoloji (biçim-bilim) ve pragmatik gibi alanlara nispeten modern dilbilimin, üzerinde en çok yazıp çizilen alanı kabul edilmektedir. Fakat filozoflar için aynen semantikte olduğu gibi pragmatikte de dilbilimsel temel, felsefi bir arkaplân tarafından desteklenmektedir. Semantik, anlamın (var olan ya da olmayan) şeylerin kendilerine mi, yoksa göstergelere mi ithaf edildiği ve anlamın nesnel mi, yoksa öznel mi olduğu gibi sorularla ilgilenmektedir. Dolayısıyla konusu itibariyle semantik, dilsel göstergelerin anlamını saptamak ve dil ile dünya arasındaki ilişkiyi aydınlatmak istemektedir. Pragmatik ise dil ile dünya arasındaki ilişkiden ziyade, dil ile dilin taşıyıcısı olan kişi

arasındaki ilişkiyi araştırmakta; yani dilde anlamı taşıyan ya da niteleyen göstergeler ile onları ifade eden kişi arasındaki ilişkiyi soruşturmaktadır. Her ne kadar -daha sonra üzerinde duracağımız üzere- analitik felsefe geleneği içinde bu iki yaklaşımın sentezlendiği yeni bir yaklaşımda, dildeki ifadelerin onları dile getiren kişiden ve toplumdan bağımsız anlamlandırılmayacakları öne sürülmüşse de genel eğilim, bu iki alanı, yani semantik ve pragmatiği birbirinden ayrı ele almak yönündedir.

‘Sözcüklerin anlamları neye dayanır?’ sorusu, semantiğin temel sorusu olarak Frege, Russell ve Husserl’in dışında, ayrıca ‘P. F. Strawson’⁹, K.S. Donnellan ve J. R. Searle gibi isimler tarafından da sorulmuş fakat bu isimler Frege, Russell ve Husserl’den farklı bir yanıt vermişlerdir: ‘Anlam, sözcüğü ifade eden kişinin düşüncesine dayanmaktadır.’¹⁰ Anlamı, kişinin içsel ve zihinsel koşullarına indirgeyen bu yaklaşım ‘semantik içselcilik’ (**semantische Internalismus**) olarak adlandırılmaktadır. Semantik içselcilik öğretisinin içsel olanın inançlarla birlikte anlamı da belirlediği yönündeki temel savı, aslında temelleri Platon’un idealar kuramına dek geri götürülebilecek eski bir kabuldür. Bu semantik içselciliğin izlerine Orta Çağ’ın tüm mantık ve felsefelerinde rastladığımız gibi ayrıca Descartes’ın ‘ruh – beden’ düalizminden, Kant’ın eleştirel felsefesine dek süren tüm anlayışlarda rastlamaktayız.

Semantik içselcilikle kast edilen, anlamın insan zihnine bağımlı olmasıdır ki bu görüşün en önemli temsilcileri J. Locke, J.S. Mill ve D. Hume gibi psikolojistlerdir. Bu yaklaşıma göre tüm (var olan ya da olmayan) şeyler, sahip oldukları anlamı, bizim sayemizde elde etmektedir. Başka bir deyişle, hiçbir şeyin kendinden menkûl bir anlamı yoktur; her şeye sahip olduğu anlam, bizim tarafımızdan atfedilmektedir. İşte bu anlamın içselciliği görüşü, anlamın kaynağına, bize tesir eden tüm şeylerin bizde

⁹ Strawson’un Russell’a yönelttiği eleştiriler için ayrıca bkz. Peter, F. Strawson, “**Über Referenz**”, şurada: Ursula, Wolf, “**Eigennamen**”, Frankfurt am Main, 1985, ss. 94-126. [Metnin orijinali: Peter F. Strawson, “**On Referring**”, şurada: “**Mind 59**”, 1950, ss. 320-344.]

¹⁰ Tyler, Burge, “**Individualism and the Mental**”, şurada: “**Midwest Studies in Philosophy – 4**”, ss.73-121, 1979, s.103.

uyandırdığı izlenimi, yani olayların ve şeylerin bizdeki psikolojik tezahürlerini yerleştirmekte ve bu tezahürleri, nesnel bir görüye ya da apriori bir kaynağa dayandırmamaktadır. Dolayısıyla ortaya çıkışı, doğrudan bize bağımlı olan bu öznel anlam görüşü, mantığı psikolojiye indirgediği ve anlamın nesnelliğini göz ardı ettiği gerekçesiyle eleştirilmektedir. Semantik içselcilik görüşünün maruz kaldığı bu eleştiriler oldukça çeşitlidir. Örneğin Tyler Burge, anlamın düşünceye indirgenmesini ‘bireysellik’ olarak niteleyerek anlamın insanların sosyal dünyasında nesnel bir karşılığı olduğu görüşünden hareketle öznelci anlam kuramını eleştirmiştir. Yani semantik içselciliğin karşısında konuşlandırılan semantik dışsalcılık görüşüne uygun bir eleştiri geliştiren Burge, Hilary Putnam’da anlamın dış dünyadaki doğal türler vesilesiyle ortaya çıktığını savunan semantik dışsalcılığa sosyo-kültürel bir yorum getirmiştir. Kısaca Burge ve Putnam her ikisi de semantik içselciliğin anlamı zihne mahkûm etmesine karşı çıkmıştır. Zira Putnam’a göre anlamın içsel koşullara göre belirlendiği bu anlayış belki bireysel durumlar için belki görece bir geçerliliğe sahip olabilse de birden fazla kişiyi ilgilendiren durumlarda geçerliliğini yitirmektedir. Örneğin ‘Taylan, suyun renksiz olduğuna inanıyor’ tümcesi yalnızca Taylan hakkında bir bildirim içerdiğinden o kişi için geçerli kabul edilmektedir. Fakat ‘Taylan, Leyla’yı Erdil’den kıskanıyor” gibi bir ifadede anlamın düşünceye bağlı olduğu yönündeki ilkenin aynı geçerliliği koruması mümkün görünmemektedir, çünkü burada birden fazla kişi, dolayısıyla da birden fazla düşünce söz konusudur ve herkesin düşüncesi farklı olacağından anlamın tek bir düşünceye indirgenmesi mümkün değildir. Putnam işte bu eleştiriden hareketle ‘semantik içselcilik’ görüşünün karşısında konuşlanan yeni bir semantik görüş geliştirmiştir: ‘Semantik dışsalcılık’ (**semantische Externalismus**).

Putnam, Kripke’nin görüşlerinden etkilenerек geliştirdiği bu anlayışı “Anlamın Anlamı” (**The Meaning of Meaning**)¹¹ adlı eserinde ortaya koymuş ve ‘semantik içselcilik’ görüşüne yönelttiği şiddetli eleştiriler üzerinden kendi öğretisini,

¹¹ Hilary, Putnam, “**The Meaning of Meaning**”, şurada: “**Mind, Language and Reality**” - **Philosophical Papers Vol.2**, Cambridge, 1975, ss.215-271. [Almanca çevirisi için ayrıca bkz. Hilary, Putnam, “**Die Bedeutung von Bedeutung**”, II. Baskı, 1990, Frankfurt am Main.]

Frege'nin anlam ile gönderim arasında yaptığı ayrımı sadık kalarak temellendirmiştir. Putnam, anlamın zihne indirgenmesinin kabul edilemez olduğunu savunduğu 'Anlamın Anlamı' adlı eserinde 'doğa' ve 'anlam' kavramlarının mantıksal empirizm tarafından nasıl ele alınması gerektiği yönünde tahlillerde bulunmuş ve meşhur 'ikiz dünya' örneği üzerinden anlamın neden zihne indirgenemez olduğunu ispatlamıştır. Keza Burge de aynı semantik dışsalcılığı, 'Bireysellik ve Zihin' (**Individualism and the Mental**)¹² adlı yapıtında savunmuş ve Putnam gibi Burge de anlamın, insan tarafından atfedilen bir özellik olmaktan ziyade, insan zihnine kendisini dayatan bir nesnellik olduğunu ileri sürmüştür. Yani semantik dışsalcılık kuramı, anlamın bir dil birliğine dayalı olarak bazı içsel unsurlara dayandığını inkâr etmemekle birlikte, bahsi geçen içsel unsurların düşünceden bağımsız olduğunu savunmaktadır. Nitekim Burge'e göre tam da bu nedenden dolayı, -yani içsel unsurların düşünceden bağımsız olmasından ötürü-, bizim doğru dürüst anlamını bilmediğimiz herhangi bir ifadeyi de dilbilimsel açıdan yerli yerinde kullanabilmemiz mümkün olabilmektedir. Öyleyse semantik dışsalcılık kuramıyla birlikte şu soruların yanıtlanması ihtiyacı doğmuştur:

- Dilsel ifadelerin anlamı, zihinde ve düşüncede değilse nerededir?
- Dilsel ifadelerin anlam içeriği ile tam olarak ne kast edilmektedir?
- Bir ifadeyi kavramanın ve bir ifadenin anlamına sahip olmanın bilişsel koşulu ve önemi nedir?

Bu sorulara yanıt verilebilmesi için öncelikle anlamın göstergeler üzerinden mi, doğruluklar üzerinden mi, içerikler üzerinden mi, tasarımlar üzerinden mi, yoksa dilin kullanım işlevi üzerinden mi belirleneceği konusunda bir karara varılması gerekir. Ancak analitik filozoflar bu konuda mutabık olamadıkları için her birinin yukarıdaki sorulara verdikleri yanıt, farklı olmuştur. Biz ise çalışmamızın esas muhatabı olan Husserl ve Frege'nin anlam kuramlarını, düşün-tarihsel pozisyonlarını göz ardı etmeden ele alabilmek adına, onların öncüsü ve ardılı olan tüm ana durakları

¹² Burge, Tyler, "Individualism and the Mental", ss.73-121.

kısaca anarak ortaya koyacağız. Böylece hem Husserl ve Frege ile yakınlıkları bakımından birbirini desteklemiş, hem de Husserl ve Frege'yle zıtlıkları bakımından birbirini eleştirerek derinleştirmiş görüşlere de yer verilmesi bakımından bu çalışma, Frege ile Husserl semantiğinin etkilediği ve etkilendiği tüm yapıcı ve yıkıcı dinamikleri özetlemeyi amaçlamaktadır. Bu amaca uygun olarak ifadelerin anlam bileşenlerini analiz eden ve anlamın dilde nasıl açığa çıktığını araştıran anlambilim, bizim çalışmamızda, şu ana duraklar üzerinden ele alınacaktır.

a) Gönderim Odaklı Anlam Kuramı:

Frege, Russell, Meinong, Kripke, Wittgenstein (I.Dönem), Carnap

b) Tasarıma Dayalı Anlam Kuramı:

Locke, Hume, Peirce, Searle

c) Kullanıma Dayalı Anlam Kuramı:

Wittgenstein (II.Dönem), Austin, Davidson, Strawson

d) Fenomenolojik Anlam Kuramı:

Husserl, Merleau-Ponty, Schütz, Luchmann

e) Hermeneutik Anlam Kuramı:

Dilthey, Heidegger, Gadamer, Ricoeur

f) Yapısalcı ve Post-Yapısalcı Anlam Kuramı:

Saussure, Derrida

1.2.1. Gönderim Odaklı Anlam Kuramı

‘Semantik Gönderim Kuramı’ dilsel ifadelerle dünyadaki nesneler arasındaki ilişkiyi, nesnenin dildeki karşılığı (adı) her ne ise nesneye, o şey (ad) ile gönderimde bulunulması türünden bir referans ilişkisi üzerinden kurmaktadır. Aynen ‘resim’ ile ‘resmettiği şey’ arasındaki resmetme ilişkisi gibi ‘kast eden’ ile ‘kast edilen’ arasında da bir ‘kast etme ilişkisi’ bulunmakta ve bu gönderim ilişkisi sayesinde anlamlar ortaya çıkmaktadır. Elbette insanlara, şeylere, yerlere vs. adları üzerinden işaret

edilmesini sağlayan (dildeki) adlandırma etkinliğini, (zihindeki) anlamlandırma etkinliğinden ayrı düşünmek güçtür. Dolayısıyla anlamın dil üzerinden soruşturulmasında ‘adlar’ ile ‘şeyler’ arasındaki bu ilişki, bütün özel adların belirli bir şeyi kast ettiği kabulüne dayanmaktadır. Fakat her özel adın bir şeye referansta bulunması, her şeye, ayrı bir özel ad ile referansta bulunulduğu anlamına gelmez. Nitekim aynı adı taşıyan birçok insandan söz edilebileceği gibi, aynı adrese sahip birçok farklı yerden de söz edilebilmekte; yani aynı ad birden fazla şeyi kast edebilmektedir. Birden fazla şeye referansta bulunan bu ‘ortak adlar’ dışında, bir de neye işaret ettiği belli olmayan ‘belirsiz adlar’ vardır ki Frege bu ortak ve belirsiz adları ‘anlam – gönderim’ ayrımı sayesinde birbirinden ayırmış; Russell ise ‘olağan ad - mantıksal ad’ ve ‘belirli - belirsiz betimleme’ ayrımlarına dayandırmıştır. Meinong’da ise aynı belirsiz adlar ‘yersiz yurtsuz nesneler’¹³ (**heimatlose Gegenstände**) olarak ele alınmaktadır. Fakat tam da Meinong’dan söz etmişken şunu belirtmekte fayda vardır: ‘Gönderim Odaklı Anlam Kuramı’nın eksik görüldüğü temel nokta, bu kuramın şeyler ile onların dildeki özel adları arasındaki ilişkiye odaklanıp adı olmayan şeyleri kendine konu etmemesidir. Bu eleştiriyi öne sürenlere göre, - sanıldığı gibi aksine - insanların düşündükleri her şeyin dilde bir karşılığı yoktur. Örneğin bazı kimyasal karışımlar kimya formülleriyle ifade edilebilmelerine karşın dilde doğrudan bir adları bulunmaz vs. Oysa ‘Gönderim Odaklı Anlam Kuramı’ taraftarları, dilde ‘özel ad’ olarak olmasa da kimyevi ya da matematiksel bir formül olarak karşılığı olan her şeyi, o şeyin dildeki adı kabul etmektedir. Yani bir şeyin dildeki karşılığının illâ bir sözcük olması gerekmemekte; pekâlâ bir sembol, formül, rakam ya da işaret de bir şeyin adı olarak görülmektedir. Bu nedenle ‘Gönderim Odaklı Anlam Kuramı’ yalnızca özel adlar üzerinden değil, göstergeler, işaretler ve semboller üzerinden de bunların, işaret ettikleri nesnelerle aralarındaki anlam ilişkisini sorguladığı için yukarıdaki itiraz, haksız bir itirazdır. Nitekim bir su molekülü, dilde herhangi bir sözcükle adlandırılmamış olsa da ‘su molekülü’ olarak tanımlandığı üzere ona işaret eden bir ‘betimleme’ üzerinden dilde bir karşılık

¹³ Meinong’un nesneler teorisiyle ilgili ayrıca bkz. Ekren, Uğur, “**Fenomenoloji ve Analitik Felsefenin Kaynakları: Brentano ve Meinong**”, şurada: (Ed.) Erdal, Yılmaz, “**Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar**”, Küre Yayınları, 2012, İstanbul, ss.91-131.

bulmaktadır. Şeylerin illâ onlara doğrudan işaret eden mantıksal özel adlara ihtiyaçları yoktur. Şeyler, onları dolaylı olarak kast eden betimlemelerle de adlandırılabilirler. Bu görüşü savunan Russell'ın 'Betimlemeler Kuramı' (**The Theory of Descriptions**) işte tam da bu eleştirilere yanıt niteliğindedir. Dolayısıyla Russell'ın 'Betimlemeler Kuramı' sayesinde, dilde doğrudan bir 'özel ad'a sahip olmayan şeylere de işaret edilebilmesinin önü açılmış olmaktadır. Ancak 'Gönderim Odaklı Anlam Kuramı' hâlâ birçok analitik filozof tarafından, ifadelerin anlamının, tümce bağlamıyla sınırlandırılmış olması nedeniyle eleştiri konusu olmaktadır.

'Gönderim Odaklı Anlam Kuramı'nın en önemli temsilcileri Gottlob Frege ve Alexius Meinong'dur. Russell, bu iki düşünürü 1905'te '**Mind**' dergisinde yayınlanan 'Gönderim Üzerine'¹⁴ (**On Denoting**) adlı makalesinde eleştirmiş ve 'Gönderime Dayalı Anlam Kuramı'nın aşamadığı bazı sorunlar tespit etmiştir. Kendi kuramının bu sorunların tamamını çözdüğünü iddia eden Russell'ın görüşlerine geçmeden önce, adı geçen '**On Denoting**' makalesinin Frege'nin 'Anlam ve Gönderim Üzerine' (**Über Sinn und Bedeutung**) adlı metniyle birlikte, analitik felsefenin kuruluşunda ve gelişiminde belirleyici olan iki temel metinden biri olarak görüldüğünü belirtmek isteriz. Şimdi Russell'ın 'Gönderime Dayalı Anlam Kuramı'na dair eleştirilerine dönecek olursak Russell, bu kuramın çözüm bulamadığı sorunları şu üç ana başlık altında sınıflandırmaktadır:

- Sahte Özel Ad İçeren Yargıların Doğruluk Değeri Problemi
- Sahte Özel Adlar Hakkında Yokluk Bildiren Yargıların Doğruluk Değeri Problemi
- Dolaylı Anlatımlarda Eş-gönderimli İfadelerin Yer Değiştirmesinden Kaynaklı Doğruluk Problemi

¹⁴ Russell'ın '**Denotation**' ile kast ettiği gönderim, Frege'nin '**Bedeutung**' ile ifade ettiği şeyin aynısıdır. Bertrand, Russell, "**Kennzeichen**" - (1978), şurada: "**Das Universalienproblem**" ss.21-40. [Metnin orijinali: Russell, Bertrand (1905), "**On Denoting**", şurada: "**Logic and Knowledge**" (1956), ss.39-57]

Şimdi sırayla bu sorunların içeriğine ve Russell'ın bu sorunları çözmek yolunda ileri sürdüğü önerilere geçebiliriz. Elbette bu hesaplama, doğrudan Russell ile Frege arasındaki bir hesaplama olmakla birlikte sonradan bu tartışma, Meinong ve Kripke tarafından farklı tartışmalara kapı aralayacak; Carnap ile Wittgenstein ise Russell'ın bu eleştirilerinden bağımsız bir biçimde Frege'nin kuramını kendi görüşleriyle harmanlayarak 'Gönderim Odaklı Anlam Kuramı'nın ufkunu zenginleştirecektir.

1.2.1.1. Sahte Özel Ad İçeren Yargıların Doğruluk Değeri Problemi

Frege'ye göre 'sahte özel ad' içeren tümceler doğruluk sahibi olamamaktadır, çünkü tümcenin doğruluk değeri, tümceyi oluşturan unsurların doğruluk değerleri tarafından belirlenmekte ve tümcede 'gönderimsiz bir özel ad' (**Eigenname ohne Bedeutung**) bulunduğunda bu 'özel ad'ın içinde bulunduğu tümce de gönderimsiz kabul edilmektedir. Gönderimi olmayan özel adlara 'sahte özel ad' adını veren Frege'ye göre şayet önermenin öznesi dış dünyada var olan 'gerçek' bir nesneyi kast etmiyorsa, zaten tümcenin ne hakkında olduğu belli değildir. Bu nedenle 'Tek Boynuzlu At', 'Yuvarlak Kare', 'En Büyük Asal Sayı', 'Zümrüdüanka Kuşu', 'Afrodit', 'Noel Baba', 'Kentauros' vb. adlara da bu adların içinde geçtiği önermelere de gönderim yüklemek yanlış olur. Gönderimsiz bir önerme ise ne doğru ne de yanlış olacaktır. Fakat Russell, bir önermenin herhangi bir gönderime sahip olmamasına karşın bir doğruluk değeri alabileceğini düşünür. Nitekim Frege'nin gönderimsiz tümceleri doğruluk değerinden yoksun kabul ettiği yerde Russell, gönderimsiz tümcelerin – yokluk bildiren tümceler istisna olmak üzere - 'yanlış' değeri alacağına inanmaktadır, çünkü Russell'a göre gönderimden yoksun tümcelerin hakkında bildirim içerdikleri şeyin bir gönderimi zaten yoktur ki onunla ilgili iddia içeren tümce doğrulanabilsin. Yani Russell, gönderimi olmayan önermelere 'yanlış' değeri vermekle onlara yine de bir doğruluk değeri atfetmiş olmakta, bu bakımdan da

gönderimi olmayan önermelerin hiçbir doğruluk değeri almadıkları yönündeki Fregeci savı reddetmiş olmaktadır.

Russell’a göre iddia içeren bir tümcenin (**Behauptungssatz**) bir doğruluk değerine sahip olma koşulu, bir gönderimi olmasından ziyade anlam taşımasıdır. Böylece Frege’de yalnızca gönderimi (**Bedeutung**) olan tümceler bir doğruluk değerine (**Wahrheitswert**) sahip olabilirken Russell’da ise yalnızca anlamlı önermeler doğru ya da yanlış olabilmektedir. Gerçi zaten Russell, gönderimle anlam arasında Frege’deki gibi net bir ayrım yapmamıştır. Yani Frege, anlam ile gönderim arasında yaptığı ayırmadan hareketle bir tümcenin – anlam sahibi olsa da – gönderimden yoksun olması hâlinde ne doğru ne de yanlış olacağını savunmuş; Russell ise doğruluk değeri almayan tümcelerin anlamsız olduklarını öne sürmüştür. Şimdi Russell’ın görüşlerini biraz daha açabiliriz.

Russell, ‘Gönderim Üzerine’ (**On Denoting**) adlı makalesinde, gönderimi olmamasına rağmen doğruluk değeri alan anlamlı tümceleri “Fransa’nın şimdiki kralı keldir” örneği üzerinden açıklamıştır. Nitekim Russell’ın bu örneği verdiği dönemde Fransa demokrasiyle yönetilmektedir, bu nedenle de krallık çoktan kaldırılmış olduğu için örnekte ifade edildiği gibi Fransa’nın bir kralı yoktur. Bu nedenle de bu örnek yanlıştır. Fakat Russell açısından bu önermenin ‘yanlış’ olmasının nedeni, “İngiltere’nin şimdiki kralı” ifadesinin gerçek bir insana referansta bulunuyor olmasına karşın, “Fransa’nın şimdiki kralı” ifadesinin hiçbir şeye göndermiyor olmasıdır. Yani bu ifade anlamsız olduğu için değil, anlamlı olmasına karşın gönderimsiz olduğu için yanlıştır. Başka bir deyişle bu ifadenin hakkında iddia içerdiği şey, belli bir kişiye göndermemektedir. Dolayısıyla önermenin, hakkında bildirimde bulunduğu şeyin gerçekte bir karşılığı yoksa bu önerme her halükârda yanlış değeri alır. Russell’a göre bu durumun tek istisnası, önermedeki sahte özel adın var olmadığının ifade edildiği tümcelerdir.

Öte yandan bir önerme yanlış olduğunda onun değilinin doğru olması gerektiğini söyleyen mantık yasası gereği “Fransa’nın şimdiki kralı keldir” tümcesinin yanlış olmasına bağlı olarak bu ifadenin değili olan “Fransa’nın şimdiki kralı kel

değildir” ifadesinin doğru olması gerekmektedir. Fakat Russell bu ifadenin de aynen kendisinden değillendiği “Fransa’nın şimdiki kralı keldir” ifadesi gibi yanlış değeri aldığını saptamıştır. Peki iki karşıt ifade nasıl olup da beraberce aynı doğruluk değerini alabilmektedir? Russell’ın bu mantıksal çelişkiyi aşma yolunda attığı ilk adım şudur: “Fransa’nın şimdiki kralı” ifadesi zaten var olmayan bir şey hakkındadır. Dolayısıyla– yokluk bildiren tümceler istisna olmak üzere – bu ifade hakkında bildirim içeren tüm önermelerin yanlış olması gerekir. Zaten şu anda Fransa’yı yönetmekte olan bir kral yoktur ki onun kel olup olmadığı veya başka herhangi bir niteliği hakkında bildirim içeren önermelerin doğruluğu sınınsın. Kaldı ki bir önermenin kendi değiliyle birlikte aynı doğruluk değerini alması da mümkün olmadığına göre demek ki buradaki sorun, değillemenin hatalı yapılmış olmasından kaynaklanmaktadır. Bu sorunu çözmek üzere Russell bu örnekteki değilleme işlemini şöyle analiz etmektedir:

“Fransa’nın şimdiki kralı keldir”¹⁵ önermesinin değillemesi iki farklı şekilde yapılabilir:

- “Öyle bir x vardır ki; bu x, Fransa’nın şimdiki kralıdır ve x kel değildir”
(YANLIŞ)
- “Öyle bir x vardır ki, x Fransa’nın şimdiki kralı değildir ve x kel değildir”
(DOĞRU)
- “Öyle bir x yoktur ki; bu x, Fransa’nın şimdiki kralıdır ve x keldir.”
(DOĞRU)

Yukarıdaki üç değilleme biçimine bakıldığında, ilk değilleme türünde değilleme işleminin yalnızca yükleme uygulandığı, diğer iki önermede ise değilleme işleminin önermenin tamamına uygulandığı görülmektedir. “Fransa’nın şimdiki kralı keldir” ifadesinin yanlış değeri almasına bağlı olarak bu önermenin değilinin doğru olmasına dair mantıksal zorunluluk, ancak değillemenin önermenin tamamına uygulanması durumunda geçerliliğini korumaktadır. Nitekim ‘Fransa’nın şimdiki kralı

¹⁵ Bu örneği ele aldığımız her seferde, bu örneği veren Russell’ın yaşadığı dönemde Fransa’nın krallıkla değil demokrasiyle yönetilmekte olduğunu, dolayısıyla da bahsi geçen kralın var olan bir kişiye referansta bulunmadığını göz önünde bulundurmalıyız.

keldir' önermesi yanlış olmasına karşın, yukarıda verdiğimiz ikinci ve üçüncü değilleme türü uyarınca değilleme önermenin tamamına uygulandığında sorun ortadan kalkmaktadır. Yani Russell, içinde gönderimsiz ifadeler barındıran önermelerin değilleri ile birlikte aynı doğruluk değerini almaları konusundaki sorunun, değillemenin yalnızca tümcenin yüklemine uygulanmasından kaynaklandığını saptamış ve değillemeyi tümcenin tamamına uygulayarak bu sorunu çözmüştür. Böylece "Fransa'nın şimdiki kralı keldir" ve "Fransa'nın şimdiki kralı kel değildir" önermelerinin her ikisinin beraberce yanlış değerini almalarından kaynaklanan mantıksal çelişki, tümcelerin değilleme biçimlerinin analizi sayesinde aşılmış olmaktadır.

Russell'a göre – yokluk bildirmediikleri sürece – gönderimsiz tümceler yanlış değeri alırken Frege'ye göre ise gönderimsiz tümceler hiçbir surette doğruluk değeri almamaktadır. Frege, 'sahte özel ad' içeren bu tümcelerin, hakkında bildirim içerdikleri şeyin hiçbir şeye göndermemesi nedeniyle onlarla ilgili tümcelerin de hiçbir doğruluk değerine göndermeyeceğini savunmaktadır. Zira Frege'ye göre tümcelerin doğruluk değeri, tümcelerdeki ifadelerin doğruluk değerlerinin bir fonksiyonudur. Dolayısıyla tümcenin en az bir 'sahte özel ad' içermesi durumunda, doğruluk değeri alma imkânı ortadan kalkmaktadır. Frege'ye göre örneğin, 'Persephone, Hades tarafından kaçırılmıştır' gibi bir tümce, hakkında bildirim içerdiği 'Persephone' ve 'Hades' kişilerinin mitolojik karakterler olması sebebiyle ne doğru ne de yanlış değeri almakta; bu nedenle de bu gibi gönderimsiz tümceler, bilim ve mantık alanının dışında kalmaktadır.

Frege, -daha sonra etraflıca ele alacağımız üzere-, özel adlardaki 'anlam – gönderim' (**Sinn – Bedeutung**) ayrımını sağlam temellere oturtmuş olmakla birlikte, yüklemelerin anlam (**Sinn**) ve gönderimleri (**Bedeutung**) konusunda aynı açıklığı ortaya koyamamıştır. Eğer ki kavramlar (**Begriffe**) yüklemelerin gönderimi (**Bedeutung**) olarak kabul edilecekse o zaman yüklemelerin anlamı (**Sinn**) ne olacaktır? Bir diğer önemli nokta, eğer gerçekten de Frege'nin dediği gibi anlamlar, gönderimlerin taşıyıcısı ise o zaman '**Sinn**' değişimleri ve anlam kaymaları söz konusu olduğunda '**Bedeutung**'ların durumu ne olacaktır? Ayrıca özel adlarla, kast ettikleri

şeyler arasındaki ilişkinin zihnimde nasıl kurulduğu meselesi de açıklanmadan bırakılmıştır. Frege’de ‘**Sinn**’in hem öznel hem de nesnel görülmemesi için bilinç ile düşünme arasına sınır çekilmesi gerekmektedir. Daha doğrusu düşünme, bir bilinç içeriği olarak görülmemelidir. Eğer görülürse, o zaman düşünmenin ürünü olan düşüncenin nesnel olma olanağı kalkar. Frege her ne kadar bu tehlikeyi fark ederek düşünceleri (**Gedanken**) ‘iç -’ ve ‘dış dünya’nın dışında, üçüncü bir âlemde konumlandırmış olsa da onların nasıl olup da bizim tarafımızdan bu üçüncü âlemde yakalanabildiğini açıklamaktan kaçınması nedeniyle eleştiri oklarının hedefi olmuştur. Yani Frege felsefesinde, düşüncelerin bilinç süreçlerine indirgenmemesi konusundaki ihtiyatlılık, Frege’nin bilinç ile düşünce arasındaki ilişkisiyi aydınlatmaktan imtina etmesine yol açmış, bu çekince de birçok eleştirmen tarafından Frege’nin kuramındaki bir eksiklik olarak addedilmiştir.

Frege’ye göre düşünceler, zihnin kurucu unsuru olan yapı taşlarıdır. Fakat bu zihin kurucu unsurlar, zihne içkin olmadıkları gibi zihinden bağımsız bir realiteler alanında da bulunmazlar. Dolayısıyla Frege, düşüncelerin bilinçle ilişkisini açıklarken onları ne bilince aşkın (tranzendent) şeyler olarak görme yanılığına düşmüş, ne de bilinçte kurgulanan tasarımlara indirgemıştır. Peki o hâlde düşüncelerin ontolojik mekânı neresidir? Frege bu soruya şöyle cevap vermektedir: Düşünceler, iç ya da dış dünyada değil, bu iki dünyanın dışındaki üçüncü bir alanda (**dritte Reich**) bulunurlar. Görüldüğü üzere Frege, düşünceleri ‘düşünceler âlemi’ adını verdiği üçüncü bir alanda konumlandırmakla bir yandan onları zihinsel tasarımlardan bağımsız kılmış, öte yandan da onların zihin tarafından yakalanmaya muhtaç olmaları bakımından zihin ile koparılamaz bir bağ içinde olduklarını söylemiştir. Peki bu mantıksal nesneler nasıl olup da onun tarafından yakalanmaya muhtaç olduğu zihnin oluşturucu unsurları olabilmektedir?¹⁶ Yoksa düşünceler, henüz bilinç tarafından kavranılmadan bilinci kurabilen şeyler midir? Eğer öyleyse düşüncelerin buna rağmen bilinç tarafından kavranılması neden şarttır? Şüphesiz bu sorulara verilecek her yanıt bizi ‘bilinçsiz bir

¹⁶ Bu durum Husserl’de bilincin bağıllılığının bilinçten ayrı tutulamamasına karşın bilinç tarafından da kapsanmıyor oluşunu çağrıştırmaktadır.

bilinç' kabulüne, dolayısıyla da mantıksal bir tutarsızlığa götürecektir. Zaten Frege'nin bu sorulara yanıt vermekten kaçınmış olması da bundandır.

“Frege, yargıda, ‘yargı içeriği’ ve ‘bu içeriğin dile getirilişi’ni birbirinden ayırmaktadır. Frege bunu, nesnel olanı, öznel ve psikolojik olandan ayırmak için dile getirmektedir. Frege’ye göre yargı içeriği nesneldir ve mantık, yargının kavramsal içeriğiyle ve içeriğin mantıksal bağıntılarıyla, yani çıkarımlarla ilgili olmalıdır.”¹⁷

Frege'nin kimi eserlerinde yargı içeriğini ‘düşünce’ olarak nitelemesi yanlış anlaşılmalara neden olmaktadır.¹⁸ Hâlbuki Frege’de düşünce, yargının **Sinn**’i değil, yargının **Sinn**’inin bir parçasıdır. Kaldı ki zaten eğer gerçekten de yargıların **Sinn**’i, düşünce içeriğine indirgenmiş olsaydı, o zaman **Sinn**’i olan her yargının bir **Bedeutung**’a göndermesi beklenirdi, çünkü Frege’de düşünceler, yargının doğruluk değeri alma koşuludur. Oysa Frege’de **Sinn**’i olan her önerme bir doğruluk değerine göndermemekte; anlamlı olmasına karşın gönderimsiz olan ifadeler de bulunmaktadır. Dolayısıyla Frege’nin, düşüncenin, tümcenin **Sinn**’i ile özdeş olduğu yönündeki beyanı hatalıdır. Düşüncelerin, yargıların **Sinn**’ine ait unsurlar olarak görülmesi ise Frege’nin kuramında hiçbir tutarsızlığa yol açmamaktadır. Çünkü Frege, yargıların **Sinn**’ine ait kavramsal içerikleri, yargının dile getiriliş formundan ayırt etmektedir.

Frege’nin kuramında yanıtlanmadan bırakılan bir diğer soru ise şudur: Eş-sayılı kümelerin kümesinden sayı nesnesine nasıl geçilmektedir? Frege eş-sayılı kümelerin kümesine ‘kavram – kaplam’ ilişkisi üzerinden varmakta ve bu küme sayesinde sayı

¹⁷ Gottlob, Frege, “**Aritmetiğin Temelleri**”, Çev. H.Bülent Gözkan, YKY, 3. Baskı, Nisan 2014, İstanbul, s.21.

¹⁸ Frege’nin yanlış anlaşılmalara sebep olan yanıltıcı söylemlerinden birini örneklendirecek olursak Frege, “**Ausführungen über Sinn und Bedeutung (1892-1895)**” adlı metninde “bir tümcenin **Sinn**’ini onun ‘düşünce’si (**Gedanke**) olarak adlandırılmaktadır” demektedir. Oysa Frege’nin düşünceleri (**Gedanken**), **Sinn**’in bir parçası olarak gördüğünü ve Frege’de her **Sinn** içeren tümcenin düşünce içermediğini bilmekteyiz Gottlob, Frege, “**Ausführungen über Sinn und Bedeutung (1892-1895)**”, şurada: “**Schriften zur Logik und Sprachphilosophie**”, Ed: Gottfried Gabriel, ss.25-34, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1971, s.26.

nesnesine vardığını söylemekte, ancak bu sayı nesnesine nasıl ulaştığını açıklamadan bırakmaktadır. İşte bu boşluk, Frege'nin kasıtlı olarak yanıtlamayı tercih etmediği bir başka soruya işaret etmektedir ki bu soruya verilebilecek her yanıt, Frege'yi psikolojizmle burun buruna getirecektir. Bu nedenle değil sadece psikolojizmden, aynı zamanda görüden, metafizikten ve Tanrı-merkeziyetçi açıklamalardan da kaçınan Frege, mantıksal bir tutarsızlığa düşmeme konusunda takdire şayan bir kararlılık göstermiş ve psikolojizme düşmemek pahasına bahsi geçen soruyu yanıtızsız bırakmıştır.

1.2.1.2. Sahte Özel Adlar Hakkında Yokluk Bildiren Yargıların Doğruluk Değeri Problemi ve Meinong'un Nesneler Kuramı

Dış dünyada herhangi bir gerçekliğe gönderimde bulunmayan 'Tek Boynuzlu At', 'Yuvarlak Kare', 'En Büyük Asal Sayı', 'Zümrüdüanka Kuşu', 'Afrodit', 'Noel Baba', 'Kentauros' vb. ifadelerin var olmadıkları ya da gerçek olmadıkları türünden bir iddia içeren önermelerin doğruluk değerinin ne olacağı problemi felsefe tarihinde çeşitli tartışmalara yol açmıştır. Bu önermeler içerikçe doğru bir şey söylüyor olmalarına karşın hakkında oldukları şey bir gönderime sahip olmadığı için tümce olarak yanlış (Brentano) veya doğruluk değerinden yoksun (Frege & Husserl) mu kabul edilecektir, yoksa bu gönderimsiz ifadelerin karşılık geldikleri bir gerçeklik olmadığını ifade etmeleri bakımından doğru (Aristoteles & Russell & Meinong) mu kabul edilecektir? Örneğin "Yuvarlak kare yoktur" ifadesinde öznenin bir gönderimi olmaması sebebiyle Frege bu tümcenin de bir gönderime sahip olmayacağını, dolayısıyla da tümcenin ne doğru ne de yanlış olacağını savunmaktadır. Aynı şekilde Husserl için de 'Yuvarlak Kare'¹⁹ (**runde Viereck**) ifadesi 'aykırı – anlamlı' olduğundan bu ifadenin içinde yer aldığı önerme bir 'noema'ya sahip olmasına karşın, bir 'noesis'ten yoksun kabul edilmektedir. Dolayısıyla hem Frege'de hem de Husserl'de bu önerme, doğru veya yanlış değeri almamaktadır. Fakat şayet 'Yuvarlak

¹⁹ Edmund, Husserl, "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie", "Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie", Hua III/I, Gesammelte Werke, Schuhmann, Karl, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976, s.120.

Kare' ifadesi bir gönderime sahip olsaydı, o zaman bu ifade hakkında bildirim içeren tümce Frege'ye açısından 'yanlış' değeri alırdı, çünkü 'Yuvarlak Kare' var olan bir şey olmasına karşın (gönderimi olmasına karşın) içinde bulunduğu tümce, onun var olmadığını iddia etmiş olurdu. Ancak Frege açısından 'Yuvarlak Kare' ifadesi zaten bir **Bedeutung**'a sahip olmadığı için 'Yuvarlak kare yoktur' ifadesi de peşinen **Bedeutung**'dan yoksun kabul edilmektedir.

Keza Husserl de 'Yuvarlak Kare' ifadesinin 'aykırı anlamlı' olmasından ötürü bu 'anlam dışı' ifade ile 'Yuvarlak karenin yokluğu' bağıntısının uygunluğunu sınamayacağımızı düşündüğünden "Yuvarlak Kare yoktur" ifadesi Husserl açısından da doğruluk değerinden yoksundur, çünkü 'Doğruluğun Uygunluk Kuramı'na (**The Correspondence Theory of Truth**) göre değerlendirilememektedir. Başka bir deyişle Husserl'e göre 'Yuvarlak Kare' ifadesi bir 'noema'ya sahip olmasına rağmen 'noesis'ten yoksun olduğu için hiçbir kategorik görüyle doldurulmaz ve dolayısıyla da kendisini apriori olarak gerçekleştiremez. Keza bu ifade hakkında bildirim içeren "Yuvarlak Kare yoktur" yargısı da 'aykırı anlamlı' ifadeler hakkındaki tüm diğer önermelerde olduğu gibi ne doğru ne de yanlış olacaktır.

Görüldüğü üzere Husserl, 'Doğruluğun Uygunluk Kuramı'nı, yargıda ifade edilen iddianın nesnesine uygunluğu olarak değil, yargıda bildirilen 'olgu bağlılığı'nın (**Sachverhalt**), yargının yönelim gösterdiği nesnesel anlama uygunluğu olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla şayet yargıda hakkında bildirim içerilen 'yönelimsel nesne'²⁰ (**intentionale Gegenstand**), 'aykırı-' veya 'çelişik anlamlı' değil de 'anlamlı' bir ifade ise bu anlamlı ifadenin tümcede dile getirilen olgu bağlılığına uygunluğu sınanabilmekte, aksi halde sınanabilir bir nesnesel anlam söz konusu olmadığı için ifadedeki **Sachverhalt**'ın bir doğruluk değerine gönderip göndermediği belirlenememektedir.

²⁰ Edmund, Husserl, "**Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)**", Hua XXII, **Gesammelte Werke**, Ed: Bernhard, Rang, Martinus Nijhoff, The Hague, 1979, s.303-348.

Russell ise “Yuvarlak kare yoktur” önermesinin doğru olduğunu savunmaktadır. Russell’a göre böyle ifadelerin (Frege’de olduğu gibi) doğruluk değerinden yoksun kabul edilmesi durumunda mantıksal bir çelişkiyle karşılaşırız. Çünkü bu ifadede aslında dolaylı olarak iki şey söylenmektedir:

- “Yuvarlak kare yoktur” yargısında bahsi geçen ‘Yuvarlak Kare’ aslında yoktur.
- Var olmayan bir şey hakkındaki “Yuvarlak kare yoktur” yargısı, hakkında bildirim içerdiği ‘Yuvarlak Kare’nin olmadığını doğrulamaktadır.

İşte Russell’a göre bu nokta bizi mantıksal bir çelişkiye sürüklemektedir: Eğer bir yargının doğruluk değeri almama koşulu, var olmayan bir şey hakkında bildirim içermesi ise o zaman var olmayan bir şey hakkında bildirim içermesine karşın, zaten kendi nesnesinin yokluğunu bildirmekte olan tümcenin doğruluğu nasıl reddedilecektir? Russell’a göre bu tümcenin doğruluğunun inkârı, Frege’deki ‘Sahte özel adlar hakkında bildirim içeren tümceler doğruluk değerinden yoksundur!’ kabulünün doğruluğunu da şüpheli hâle getirmektedir. Oysa Russell’a göre zaten gönderimi olmayan bir şeyin var olmadığının söylenmesi, onun bir gönderime sahip olmadığının teyit edilmesinden başka bir şey değildir ki zaten bunun doğruluğu da apaçıktır.

Russell, aynen Frege’deki ‘kavram – kaplam’ ilişkisine benzer biçimde ‘Yuvarlak Kare’ ifadesinin de boş bir kavram olarak altına hiçbir nesne ya da kavramın düşmediği ‘betimsel bir ifade’ olduğunu, bu nedenle de ‘Yuvarlak kare yoktur’ tümcesiyle öne sürülen ‘yokluk’ yüklemine ‘yuvarlak kare’ kavramına yüklenmesi durumunda önermenin ‘doğru’ olacağını savunmaktadır. Nitekim ‘Yuvarlak Kare’ ifadesinin kaplamı boş kümedir ve ‘varlık’ ya da ‘yokluk’ yüklemine bu kaplamsız ifadeye yüklenmesi, doğruluk bakımından sınanabilir bir durumdur. Daha açık bir deyişle, Russell’a göre, eğer ‘Yuvarlak kare vardır’ denilseydi, o zaman da ‘yokluk’ değil ‘varlık’ yüklemi ‘Yuvarlak Kare’ kavramına yüklenmiş olacaktı ve ‘Yuvarlak Kare’ kavramı, boş bir kavram olduğundan (yani

kaplamı boş küme olduğundan) bu durumda ‘Yuvarlak kare vardır’ önermesi, yanlış olacaktı. Görüldüğü üzere Russell da Frege gibi varlık ve yokluk bildiren yüklemelerin özel adlara değil, onların kavramlarına yüklemelenmesi gerektiğini savunmuş, ancak varlık ve yokluk bildiren önermeler söz konusu olduğunda kaplamı boş küme olan kavramların da doğruluk değerine gönderebileceği kabulüyle Frege’den ayrılmıştır. Nitekim Frege’de kaplamı boş küme olan kavram, adı üstünde kaplamı boş küme olan, dolayısıyla da kendisine hiçbir şeyin yüklemelenemez olduğu kavramdır, bu nedenle Frege açısından varlık ve yokluk yüklemelerinin de bu gönderimsiz kavramlara yüklemelenmesi mümkün değildir. Oysa Russell, Frege’den farklı olarak ‘varlık’ ve ‘yokluk’ yüklemelerinin, var olan ya da var olmayan adlara değil, fakat onların kavramlarına yüklemelenebildiğine inanmakta ve bu kabulden hareketle gönderimsiz ifadelerin varlığı hakkında bildirim içeren önermelerin yanlış, yokluğu hakkında bildirim içeren önermelerin ise doğru olacağını savunmaktadır. Ancak bu sefer de ‘var olmayan şeyler hakkında doğru bilgi edinmenin imkânı nedir?’ sorusu doğmakta, hâl böyle olunca da bu soruyla birlikte bir başka mantıksal sorunla karşılaşmaktadır. Var olmayan bir şey hakkında bilgi edinmek kadar, var olmayan bir şey hakkında konuşabilmek ve o şeyin var olmadığını iddia edebilmek de şüphelidir, zira bir şeyin varlığını reddedebilmek için bile önce o şeyin var olduğunu varsaymak gerekir. Aksi halde zaten varlığa gelmemiş bir şey nasıl reddedilebilir ki?

Bu sorunu aşmak üzere Meinong, gönderimi olmayan şeyler hakkında da konuşulabileceğini ve onlarla ilgili bildirim içeren tümcelerin de doğruluk değeri alabileceğini göstermek istemiştir. Çünkü Meinong’a göre nesneler, onları o şey yapan özellikler toplamı olarak görülmeli, bu nedenle de var olmak ya da olmamaktan bağımsız olarak ele alınmalıdırlar. Daha açık bir deyişle, nesneler var olmak zorunda değildirler. Çünkü evren yalnızca gerçek varlıklardan oluşmuş değildir. Meinong’a göre özel adlar, reel varlıklara işaret edebilecekleri gibi, irreel varlıklara da işaret edebilirler. Bu nedenle bir adın gönderimsiz olup olmadığını belirlemeden önce, gönderimin illâ reel bir nesne olmak zorunda olmadığını kabul etmek gerekir. Meinong’a göre düşünülebilen her şey düşünmenin nesnesidir, bu nedenle de nesne olmak için bir uzam ve zaman içinde var olmak gerekmez. Böylece var olmayan şeyler

hakkında da konuşabilmemizi sağlayan Meinong'un "Nesneler Kuramı"²¹ ortaya çıkmış olur. Fakat evrende sonsuz sayıda var olmayan nesneden söz edilebileceği için bu kuramın yol açtığı 'sonsuz sayıda varolmayan nesne sorunu'nu Quine 1960'larda 'şişirilmiş evren' metaforu üzerinden eleştirmiş ve Meinong'un 'Nesneler Kuramı' prestij kaybetmiştir. Aynı şekilde Russell da Meinong'un nesneler kuramının "bizi gerçeklikten koparacağını ve çelişkilere yol açacağını düşünmektedir."²² Çünkü Meinong'a göre 'Yuvarlak Kare' var olmayan bir nesnedir ve "Yuvarlak kare yoktur" ifadesi doğrudur. Ancak hakkında doğru bir bilginin edinebildiği bir şeyin nasıl olup da var olmayan bir şey olabileceği sorusu Meinong'da yanıtızsız kalmaktadır. Bu nedenle Russell, Meinong'un hem var olmama özelliğini hem de hakkında bilgi sahibi olunabilme özelliğini atfettiği bu nesnelerin nasıl olup da bu iki çelişik özelliği birlikte kendinde taşıyabildiğini sormakta ve Meinong'u eleştirmektedir. Çünkü Meinong "Yuvarlak kare yoktur" derken, önce var olmayan bir şeye bir özelliği (hem yuvarlak hem kare olma özelliği) üzerinden gönderimde bulunmakta, sonra bu gönderimde bulunduğu şeye 'var olmama' özelliğini atfetmektedir. Bu durum aynen bir kişinin aynı anda hem 'insan' hem de 'insan-değil' olması kadar imkânsızdır. Dolayısıyla Russell açısından Meinong'un kuramı, bilhassa varlık ve yokluk bildiren önermeler bağlamında açıkça çelişki içermektedir.

Russell'ın, Meinong'un nesne kuramının yol açtığı çelişkiyi aşmak konusundaki önerisi, söz konusu sorunu ontolojik zeminden dil zeminine taşımaktır. Başka bir deyişle Russell, hakkında bilgi sahibi olunan ya da bilgi iddiasında bulunulan gönderimsiz nesnelerin, ontolojik varlığını ya da yokluğunu bir yana bırakıp onları nesne olmaları bakımından değil, kavram olmaları bakımından ele almayı önermektedir. Dolayısıyla Russell'ın 'Yuvarlak kare yoktur' tümcesinden anladığı şey, bu tümceyle ifade edilenin, 'Yuvarlak Kare' diye bir varlığın olmadığı değil, aksine 'Yuvarlak Kare' kavramının 'boş bir kavram' olduğudur. Yani bu ifade

²¹ Meinong'un nesneler kuramı için ayrıca bkz. Alexius, Meinong, "**Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie**", Johann Ambrosius Barth Verlag, Leipzig, 1904.

²² Russell'ın Meinong eleştirisi için ayrıca bkz. Russell, Bertrand, "**On Denoting**", ss.39-57. Almanca çevirisi için bkz. Russell, Bertrand, "**Kennzeichen**", ss.21-40.

Russell’a göre ontolojik bir bildirimden ziyade kavramsal bir iddiayı ortaya koymakta ve ‘Yuvarlak Kare’ kavramının hiçbir nesne için uygulanamaz olduğunu söylemektedir ki zaten Russell’a göre bu tümce tam da bu nedenle doğrudur. Görüldüğü gibi varlık ve yokluk bildiren önermelerin analizi konusunda Russell, Frege’nin ‘kavram – kaplam’ ilişkisine yakın bir anlayış benimsemektedir. Russell’ın Frege’den ayrıldığı nokta ise tümcelerin alacağı doğruluk değerleri konusundadır. Nitekim kaplamı boş küme olan ifadelerle ilgili yargılar, Frege tarafından gönderimsiz (doğruluk değerinden yoksun) kabul edilirken, Russell’da ise boş kavramların varlığı ya da yokluğu hakkında iddia bildiren tümceler bir doğruluk değerine göndermektedir. Yani Russell, ‘Yuvarlak Kare’ kavramının, altına hiçbir nesne düşmeyen boş bir kavram olduğu konusunda Frege ile hemfikir olmakla birlikte, bu gibi gönderimsiz ifadelerin var oluşları hakkında bildirim içeren tümcelerin doğruluk değerinden yoksun olacağı konusunda Frege’ye katılmamaktadır. Dolayısıyla Frege ile Russell, her ikisi de var olmanın nesnelerin değil, kavramların bir özelliği olduğunu savunmaları bakımından uzlaşsalar da bu kavramların içinde bulunduğu önermelerin doğruluk değerlerinin ne olacağı konusunda ayrı görüşler benimsemişlerdir.

Frege’ye göre ‘x vardır’²³ türünden varlık bildiren bir fonksiyonda ‘x’ değerinin bir kavramla doldurulması, fonksiyonun kapsadığı küme altına en az bir eleman düştüğü anlamına gelmektedir. Benzer biçimde Russell da varlık içeren yüklemse fonksiyonlardaki boşluğun özel adlarla veya gönderimin betimlemesiyle (mantıksal özel ad) doldurulabileceğini savunmaktadır. Böylece Russell da Frege gibi fonksiyon boşluğunu bir kavramla doldurmuş olmakta, bu bakımdan da var olmanın nesnelere değil, kavramlara yüklenilen ikinci dereceden bir kavram olduğu yönündeki Fregeci kabulü benimsemiş olmaktadır. Zaten aksi halde var olmayan şeylerin bile –bu kaplam boş küme olsa dahî– bir kaplama sahip olmaları hiçbir şekilde açıklanamazdı. Demek ki var olmayan bir şeyin varlığını ya da yokluğunu bildiren tümceler, mantıksal bir tutarsızlığa ve dil hatasına yol açmaktadır. Oysa

²³ Frege’ye göre varlık bildiren tümceler, bilgiyi genişleten (sentetik) dolayısıyla da apriori olmayan tümcelerdir.

burada iddia edilen ‘varlık’ ya da ‘yokluk’ tümcede ifade edilen şeylerin kendisiyle ilgili olmaktan ziyade, kavramların kaplamalarıyla ilgilidir. Yani bir şeyin var ya da yok olduğunu söylemek, aslında o şeyin altına (kaplamına / kümesine) bir elemanın düşüp düşmediğiyle ilgilidir. Çünkü Frege ve Russell’da ‘varlık’ ile ‘yokluk’, şeylerin kendilerine atfedilebilecek özellikler (**Eigenschaften**) olmaktan ziyade onların yüklemelerine atfedilebilecek vasıflar (**Merkmale**) olarak görülmektedir. Bu nedenle de ‘varlık’ ya da ‘yokluk’ bildiren önermeler, doğrudan şeyin kendisine yüklemelenmeye kalkışılınca anlamsızlık doğmaktadır. Örneğin ‘Mavi at yoktur’ tümcesindeki ‘Mavi At’ ifadesi Russell’a göre boş bir kavramdır ve bu tümce, bu kavramın hiçbir nesne için uygulanamaz olduğunu iddia ettiği için doğrudur. Aynı şekilde ‘Mavi at vardır’ önermesi ise ‘Mavi At’ gibi boş bir kavramın kimi nesneler için uygulanabilir olduğunu iddia ettiği için yanlıştır. Oysa Frege’ye göre bu tümcelerin her ikisi de kaplamı boş küme olan ‘Mavi At’ kavramı hakkında oldukları için hiçbir doğruluk değerine sahip olamazlar. Meinong ise ‘Mavi At’ ifadesinin ‘var olmayan bir nesne’ olduğunu ve var olmayan nesnelerle ilgili önermelerin de aynen var olan nesnelerle ilgili önermeler gibi bir doğruluk değerine gönderdiklerini savunmaktadır. Dolayısıyla Meinong’da Russell gibi ‘Mavi at yoktur’ ifadesinin doğru, ‘Mavi at vardır’ ifadesinin ise yanlış olduğunu savunmakla, Frege’den ayrılmaktadır.

1.2.1.3. Frege’de ‘Salva Veritate’ İlkesinin Dolaylı Anlatımlarda Yol Açtığı Doğruluk Sorunu ve Russell’ın Bu Sorun İçin Geliştirdiği Çözüm Önerisi

Frege’ye göre ‘eş-gönderimli ifadeler’²⁴ ‘eş-anlamlı’ olmak zorunda olmamalarına karşın, her ‘eş-anlamlı’ ifade, ‘eş-gönderimli’ olmak durumundadır. Öte yandan doğruluk değeri (**Wahrheitswert**) alan tümcelerde, aynı gönderime

²⁴ Frege’nin aynı **Bedeutung**’a sahip ifadeler hakkında daha detaylı tahlilleri için ayrıca bkz. Gottlob, Frege, “**Grundgesetze der Arithmetik**”, Verlag von Hermann Pohle, Jena, 1893, §29.

(**Bedeutung**) sahip ifadelerin birbirleriyle yer değiştirmeleri durumunda önermenin doğruluk değeri değişmemekte ve bu ilkeye ‘**Salva Veritate**’²⁵ denmektedir. Fakat ‘eş-gönderimli’ ifadelerin yer değiştirebilir olmalarına dayalı bu durum, doğrudan gönderimde bulunduğumuz ifadelerde hiçbir sıkıntıya yol açmamasına karşın, dolaylı ifadelerde bazı sorunlara yol açmaktadır. Bu sıkıntıları tespit eden ilk kişi, Russell olmuştur. Önce ‘eş-gönderimli’ ifadelerin herhangi bir sıkıntıya yol açmadığı doğrudan anlatım durumlarını örneklendirecek olursak: Örneğin “Büyük İşkender’in öğretmeni” ifadesiyle ‘Aristoteles’i kast ettiğimizde ‘Aristoteles’ kişisine doğrudan gönderim yapmış oluruz ve bu iki ifade birbiri yerine kullanıldığında doğruluk değeri değişmez. Fakat dolaylı anlatımlarda durum farklıdır. Russell, dolaylı anlatımlarda ‘eş-gönderimli’ ifadelerin yer değiştirmelerinden kaynaklanan doğruluk sorununu saptayabilmek için ‘Gönderim Üzerine’ (**On Denoting**) adlı makalesinde şu ünlü örneği vermiştir: “IV. George, Scott’un Waverly’nin yazarı olup olmadığını merak etmektedir.”²⁶ Russell’a göre bu örnekte; Scott’un (kendi yazdığı) ‘Waverly’ adlı eseri isimlessi şekilde yayınlatması üzerine, IV. George tarafından merak konusu olduğu anlatılmaktadır. Yani bu tümcedeki ‘Waverly’nin yazarı’ ifadesi, ‘Scott’ ile ‘eş-gönderimli’dir. Fakat ‘Waverly’nin yazarı’ ifadesi yerine onunla ‘eş-gönderimli’ olan ‘Scott’ ifadesi getirildiğinde, tümcenin doğruluk değeri değişmektedir: “IV. George, Scott’un Scott olup olmadığını merak etmektedir.” Görüldüğü üzere ilk tümce sentetik

²⁵ Alm. “**Prinzip der Ersetzbarkeit**” – İng. “**Principle of interchangeability**” – Lat. ‘**salva veritate**’ olarak anılan ‘Yer Değiştirebilirlik İlkesi’, iki ifadenin, içinde yer aldıkları önermenin doğruluk değeri değiştirmeksizin birbirleri yerine kullanılabilmesi yarası olarak bilinmektedir. Bahsi geçen ilke, Frege’de ‘Gerçeklik İlkesi’ (**Realitätsprinzip**) olarak da geçmekte olup yaygın kullanımı ‘Yer Değiştirebilirlik İlkesi’ şeklindedir. Kavramın Frege’deki muhtevasının daha detaylı açıklaması için ayrıca bkz. “**Grazer Philosophische Studien – Internationale Zeitschrift für Analytische Philosophie**” - Vol. 64, Johannes L.Brandl v.d. Radopi Editions, Amsterdam – New York, 2002, s. 238.

²⁶ Aynı sorunu başka bir dolaylı ifade üzerinden de örneklendirebilirdik: “Dilek, ‘Akşam Yıldızı’nın ‘Sabah Yıldızı’ olup olmadığını bilmek istiyor.” Bu örnekte de aynı şekilde ‘Akşam Yıldızı’ ile ‘Sabah Yıldızı’ ifadeleri eş-gönderimli ifadeler olarak birbirleri yerine kullanılacak olursa şöyle bir anlamsızlıkla karşılaşılacaktır: “Dilek, ‘Akşam Yıldızı’nın ‘Akşam Yıldızı’ olup olmadığını merak ediyor” veya “Dilek, ‘Sabah Yıldızı’nın ‘Sabah Yıldızı’ olup olmadığını merak ediyor.” Russell’a göre “Dilek, ‘Akşam Yıldızı’nın ‘Sabah Yıldızı’ olup olmadığını bilmek istiyor” tümcesi doğru olmasına karşın, “Dilek, ‘Akşam Yıldızı’nın ‘Akşam Yıldızı’ olup olmadığını merak ediyor” ve “Dilek, ‘Sabah Yıldızı’nın ‘Sabah Yıldızı’ olup olmadığını merak ediyor” tümceleri yanlıştır. Yani ‘Akşam Yıldızı’ ile ‘Sabah Yıldızı’ eş-gönderimli ifadeleri birbirleri yerine kullanıldığında, tümcenin doğruluk değeri değişmektedir. Oysa Frege, eş-gönderimli ifadelerin birbiri yerine kullanılmaları durumunda tümcenin doğruluk değeri değişmeyeceğini iddia etmektedir. Russell, Frege’nin kuramındaki bu çelişkiyi, gönderimin **Bedeutung**’dan **Sinn**’e kaydırılması sayesinde çözeceğine inanmaktadır.

bir yapıda olup bilgiyi genişletmesine ve ‘doğru’ değeri almasına karşın; ikinci tümce analitik bir tümceye dönüşerek totolojik bir bilgi tekrarına yol açmış ve ‘yanlış’ değeri almıştır. Kaldı ki IV. George’un Scott’un Scott olup olmadığını merak etmesi türünden bir ifade zaten anlamsızdır. Öyleyse ‘eş-gönderimli’ ifadelerin yer değiştirmeleri durumunda ifadenin doğruluk değerinin değişmeyeceği yönündeki Fregeci ‘yer-değiştirebilirlik’ savı, dolaylı ifadelerde geçerliliğini yitirmektedir. Russell bu sıkıntının aşılmasını, bahsi geçen önermenin yanlış biçimde analiz edilmesinden kaynaklandığını ve önermenin doğru bir analizinin yapılması durumunda mevcut sorunun ortadan kalkacağını iddia etmektedir:

- **Tümce:**

“IV. George, Waverly’nin yazarının Scott olup olmadığını merak etmektedir.”

- **Yanlış Analiz:**

“Waverly’i yalnızca bir kişi yazmıştır ve IV. George, Scott’un Waverly’i yazan o kişi olup olmadığını merak etmektedir.

- **Doğru Analiz:**

“IV. George, Waverly’nin sadece bir kişi tarafından yazılmış olup olmadığını ve Scott’un Waverly’i yazan kişi olup olmadığını merak etmektedir.”

Görüldüğü gibi sözkonusu problem, tümcenin yanlış analiz edilmesinden kaynaklanmaktadır. Russell bu analiziyle, Frege’nin kuramında saptadığı, dolaylı ifadelerde eş-gönderimli ifadelerin birbirleri yerine kullanılmalarından kaynaklanan doğruluk sorununu çözüme kavuşturmuştur. Russell’a göre yukarıdaki analizlerden ilkinin yanlış olmasının sebebi, bu tümcede ‘Waverly’nin yazarı’ ifadesinin birincil düzeyde kullanılmış olmasıdır. Oysa ikinci analizde ‘Waverly’nin yazarı’ ifadesi, ikincil düzeyde kullanılmış olduğundan tümce doğru biçimde analiz edilmiştir. Böylece dolaylı anlatımlarda ‘eş-gönderimli’ ifadelerin birbirleri yerine

kullanılmalarından kaynaklanan doğruluk sorunu, tümcedeki ifadenin ikincil düzey bir analizinin yapılmasıyla çözüme kavuşturulmuş olmaktadır. Nitekim “IV. George, Waverly’nin yazarının Scott olup olmadığını merak ediyor” tümcesinde ne ‘Waverly’nin yazarı’ ne de ‘Scott’ ifadesi doğrudan bir insana gönderimde bulunmaktadır. Zaten Russell’a göre bu ifadeler şayet doğrudan bir insana gönderimde bulunuyor olsaydı da onları anlamamız mümkün değildi, çünkü onların doğrudan gönderimde bulundukları insanları doğrudan tanımamız mümkün değildir. Bu nedenle bu ifade ile söylenmek istenen esasında şudur: IV. George, “Waverly’nin yazarı Scott’tur” tümcesinin doğru olup olmadığını merak ediyor. Oysa sözkonusu tümcenin yanlış analizinde biz bu tümce ile ifade edilmek isteneni yanlış yorumlayarak şöyle anlamıştık: IV. George, Waverly’nin yazarının kim olduğunu merak ediyor. Kısacası Russell’a göre “Waverly’nin yazarı” ifadesi, ‘örtük betimleme’ olarak “Waverly’nin yazarı”nı; ‘Scott’ ifadesi ise ‘belirli betimleme’ olarak ‘Scott’u betimlemektedir. Ancak bu ifadeler, aynı insan hakkındaki betimlemeler olmalarına rağmen, aynı insana doğrudan gönderimde bulunmamaktadır. Bu nedenle Russell bu betimlemeler arasındaki ortaklığın ‘aynı şey hakkındalık’tan öteye geçemeyeceğini, dolayısıyla da onların hiçbir zaman tam anlamıyla ‘eş-gönderimli’ görülemeyeceğini savunmaktadır. Peki şayet gerçekten de Russell’ın dediği gibi dolaylı ifadelerde gönderimde bulunan şey **Bedeutung** değil de **Sinn** ise o zaman bu dolaylı ifadelerin gerçek **Sinn**’i nerededir?

Bu soruya Frege üzerinden verilebilecek bir yanıt yoktur. En kötü ihtimalle bu ifadelerde dolaylı bir **Sinn** bulunması gerekir, fakat Frege’nin bu konuda da yaptığı herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Örneğin “Bayan Machbeth, Prens Malcolm’un, Kral Duncan’ın katilinin Machbeth olduğunu tahmin etmesinden korkmaktadır” cümlesindeki iki Machbeth adı, iki dolaylı bağlamda kullanılmıştır. Birincisi: Machbeth, Kral Duncan’ın katilidir. İkincisi ise: Machbeth’in karısı, eşinin Kral Duncan’ın katili olduğunun Prens Malcolm tarafından fark edilmesinden korkmakta; yani Prens Malcolm, Kral Duncan’ı öldürenin Machbeth olduğunu henüz bilmemektedir. Dolayısıyla Machbeth’in burada taşıdığı anlam (**Sinn**) dolaylı ve çift yönlü bir anlamdır. Ancak aynı dolaylılık üç kat ve üstü dolaylı bağlamlar için de söz

konusu olabilmektedir. Yani ifadelerin dolaylı **Sinn** sahibi olmalarındaki hiyerarşi sonsuzca genişleyebilen bir dolayım yelpazesine sahiptir. Öyleyse “‘Akşam Yıldızı’, ‘Sabah Yıldızı’ ile özdeşdir” ifadesiyle “‘Akşam Yıldızı, ‘Akşam Yıldızı’ ile özdeşdir” ifadesi arasındaki tek fark, **Sinn** kavramının dolayımıyla ilgilidir. Bunların ilkinde aynı nesne iki ayrı **Sinn** ile ifade edilirken ikincisinde ise aynı nesne, tek bir **Sinn** kavramı üzerinden ifade edilmektedir. Nitekim Mill’in cevap veremediği özdeşlik sorunu işte budur.²⁷

Frege bu soruna **Sinn**’i **Bedeutung**’dan ayırarak cevap vermişse de aslında buradaki sorun temelde semantik değil, epistemolojik bir sorundur, çünkü anlam ile gönderim arasındaki ayrım, özdeşlik içeren yargılar arasındaki ‘sentetik – analitik’ ayrıma dayanmaktadır. Frege, dilsel ifadelerdeki bu epistemolojik sorunu, semantik bir çözüm üzerinden; referansa dayalı anlam kuramı sayesinde çözmüştür. Frege’nin bu konudaki çözüm önerisi zihinsel zorunluluk ve olumsuzluk ilişkisini semantik kategoriyle ilişki içinde ele almakta, böylece epistemolojik farklılıkların semantik açıdan gösterilebildiği Fregeci anlam kuramı doğmuş olmaktadır. Frege, **Bedeutung**’un sınırını nesnel zeminden ayrılmadan çizmekle, bu sınırın dışında kalan öznel tasarımları (**subjektive Vorstellung**) mantık, matematik, felsefe ve semantik alanından uzak tutmayı başarmaktadır. Fakat Frege’nin anlam (**Sinn**) – gönderim (**Bedeutung**) ve tasarım (**Vorstellung**) arasında yaptığı ayrıma çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde daha detaylı girileceğinden burada bu konuyu daha fazla derinleştirme gereği duymamaktayız. Şimdi Russell’in Frege’nin anlam kuramında saptadığı ‘**salva veritate**’ kaynaklı doğruluk sorununa geri dönecek olursak Russell her ne kadar yukarıda bahsettiğimiz çözüm önerileri üzerinden sözkonusu sorunu aştığını iddia etmişse de aslında Russell’in bu sorunu çözüm denemesinin de havada kaldığı görülmektedir. Çünkü Russell’in, **Sinn** ile **Bedeutung** arasında Frege kadar net bir ayrım yapmamasına karşın, ‘**salva veritate**’ ilkesinin -Frege’nin ileri sürdüğü gibi- eş-**Bedeutung**’lu ifadeler için değil, eş-**Sinn**’li ifadeler için geçerli olabileceğini öne

²⁷ Çalışmamızın “Frege’de Özel Adların Anlamı ve Gönderimi Arasındaki Ayrım” başlığı altındaki (s.156) ‘176’ no.lu dipnotta Mill ile Frege’nin anlam kuramlarındaki farklılığa dikkat çekilmektedir.

sürmekle ne kast ettiğinden emin olabilmemiz güçtür. Şayet Russell'ın bu 'eş-anlamlı' (aynı **Sinn**'e sahip ifadeler) ile kast ettiği, aynı ifadeden iki tane olması ise bu durumda bir şey kendini totolojik olarak tekrar etmiş olacak, dolayısıyla da ortada – birbirleriyle yer değiştirebilecek – iki farklı **Sinn** bulunmayacaktır. Eğer ortada tek bir **Sinn** değil de iki farklı **Sinn** varsa, bu kez de bunlar arasındaki aynılığın nasıl sağlandığının açıklanması problemi doğacaktır ki Russell'ın bu ihtiyacı karşılayacak herhangi bir açıklamasına da rastlanılmamaktadır.

Özetle Russell, Frege'de dolaylı ifadelerdeki 'eş-gönderimli' ifadelerin yer değiştirmelerinden kaynaklanan doğruluk sorununu analiz etmiş ve bu sorunun aslında dolaylı ifadelerdeki gönderimin anlama kaymış olmasından kaynaklandığını düşünmüştür. Daha açık bir deyişle Russell'a göre bu soruna yol açan hata, 'eş-gönderimli' ifadelerin yer değiştirdiği tümcelerde, gönderimin, referans nesnesinin kendisine değil de tümcenin anlamına (**Sinn**) referansta bulunmasıdır. Yani 'eş-gönderimli' ifadelerin birbirleri yerine kullanılmaları durumunda tümcenin referansı, gönderimden (**Bedeutung**) anlama (**Sinn**) taşınmış durumdadır. İşte bu referans kayması sonucunda, eş-**Bedeutung**'lu ifadelerin yer değiştirmesi durumunda önermenin doğruluk değerinin değişmeyeceği yönündeki '**salva veritate**' ilkesinin geçerliliği ortadan kalkmakta, daha doğrusu aynı ilke artık aynı **Bedeutung**'a sahip ifadelerin yer değişimi esnasında değil, aynı **Sinn**'e sahip ifadelerin yer değişimi esnasında geçerliliğini korumaktadır. Gerçi Russell açısından ifadenin anlamı (**Sinn**) ile gönderimi (**Bedeutung**) arasında zaten radikal bir ayrım yoktur. Sıkıntı daha çok, Frege'nin anlam (**Sinn**) ile gönderim (**Bedeutung**) arasında yaptığı belirgin ayrıma karşın 'yer-değiştirebilirlik ilkesi'ni (**salva veritate**) eş-**Bedeutung**'lu ifadeler için kullanmış olmasından kaynaklanmaktadır. İşte Russell, bu doğruluk probleminin aşılması adına sözkonusu yer değiştirebilirlik ilkesinin eş-gönderimli ifadelerden ziyade eş-anlamlı ifadeler arasında mümkün olabileceğini savunmuştur. Fakat Russell'ın eş-**Sinn**'li ifadeler ile kast ettiği şeyin, Frege'nin eş-**Bedeutung**'lu ifadelerinden hangi noktada ayrıldığı net bir biçimde seçilemediğinden mâlûm sorunun Russell tarafından da tam olarak çözüme kavuşturulduğu iddia edilemez.

‘Gönderim Odaklı Anlam Kuramı’ndan doğan bir diğer sorun ise tümel/tikel niceleyiciler, zarf ya da edat gibi ifadelerin gönderimleri konusundadır. Bu ifadeler doğrudan herhangi bir şeyi kast etmemelerine rağmen tümce bağlamında sabit bir gönderime sahip olabilmektedir. Örneğin ‘hiçbir’, ‘bazı’, ‘herkes’ vb. tümeller; ‘rağmen’, ‘üzere’, ‘diye’ vb. edatlar; ‘beri’, ‘daha’, ‘biraz’, ‘oldukça’, ‘bazen’, ‘her zaman’ vb. zarflar tek başlarına herhangi bir gönderime sahip olmamalarına rağmen kullanıldıkları tümce bağlamında bir gönderime sahip olabilmektedir. Semantik açıdan karmaşık nitelikteki bu ifadelerin tek başlarına ne anlama geldikleri belirsiz olmasına rağmen tümce bağlamında nasıl olup da sabit bir gönderime sahip olabildikleri belli değildir. Öte yandan ‘Gönderim Odaklı Anlam Kuramı’na göre aynen bu niceleyici, zarf ve edatlar gibi yüklemeler de ilk etapta hiçbir gönderime (**Bedeutung**) sahip değildir. Dolayısıyla ‘Gönderim Odaklı Anlam Kuramı’ önermelerde yer alan tüm ifadeleri kapsamadığı gerekçesiyle eleştirilmiş ve kapsayıcı bir anlam kuramı olmaktan uzak görülmüştür. Nitekim Russell ve Quine gibi filozofların Frege’nin kuramına dair eleştirileri de Frege’nin gönderimsiz olmalarına karşın tümce bağlamında bir gönderime sahip olabilen ifadeleri ihmal etmiş olduğu yönündedir.

1.2.1.4. Russell’ın, Frege’nin Kümeler Kuramında Saptadığı Mantıksal Tutarsızlık

Aslında ilk olarak Burali-Forti adında İtalyan bir matematikçi tarafından 1897 yılında ortaya atılmış olan sözkonusu ‘antinomi’²⁸, 16 Haziran 1902 tarihinde

²⁸ Mantıksal, semantik, sentaktik, gramatik ya da linguistik açıdan ortaya çıkabilecek tüm mantıksal paradokslara verilebilecek en tipik örnek, Miletli Eubulides’e ait olduğu düşünülen ‘yalancı paradoksu’dur: “Giritli Epimenides, tüm Giritlilerin yalan söylediğini söylüyor.” Bu tümcenin doğru olması halinde, Epimenides’in kendisinin de - Giritli olması sebebiyle - kendisinin de yalan söylemiş olması gerekir ki bu durum bu tümcenin aynı anda hem doğru hem de yanlış olmasını gerektirir. Bu tümcenin yanlış olması halinde ise yine benzer biçimde Epimenides’in, - kendisinin de yalan söyleyen Giritlilerden biri olması sebebiyle - tüm Giritlilerin yalan söylediği yönündeki ifadesinin de yalan olması gerekir ki bu durum da bu ifadenin aynı zamanda doğru olmasını şart koşar. Böylece her hâlükârda bu tümce aynı anda hem doğru hem yanlış değeri almak durumunda olduğundan bir antinomi sorununa yol açmaktadır. Aynı şekilde “Bu tümce yanlıştır” ifadesinin doğruluk değeri saptanmaya çalışılırken de karşılaşılan benzer durum, tümcenin aynı anda hem doğru hem de yanlış olmasını

Russell'ın Frege'ye yazdığı bir mektupla gündeme gelmiş ve 'Russell Paradoksu' olarak anılır olmuştur. Russel ve Zermelo paradoksları, her ikisi de kümeler kuramından kaynaklanan ve "kendi kendisinin elemanı olmayan kümeler"²⁹ hakkındaki mantıksal çelişkilerdir. Russell'a göre "Kümelerin kümesi olarak 'K', kendisini bir eleman olarak içermemektedir."³⁰ Bu durumda 'K' hem bir eleman olarak ele alınıp hem de alınmamaktadır ki bu da bir antinomi doğurmaktadır.³¹ Zira altına hiçbir eleman düşmeyen kümeler kümesinin altına bir eleman düşüp düşmeyeceği problemi, bir kısır döngüye yol açmaktadır. Nitekim "Kümelerin kümesi olarak 'K', kendisini bir eleman olarak içermemektedir" tanımı da nihayetinde 'K' kümesine ait bir bütün hakkındadır.³² Başka bir deyişle, örneğin 'K' kavramı, "kendi kendisine yüklenemeyecek olan kavram" olsun. Bu durumda 'K' kavramı, kendi kendisine yüklenilebilir mi? Görüldüğü üzere burada 'K' kavramının kendi altına düşme koşulu, kendi kendisinin elemanı olmamasıdır ki bu durum da Frege'nin kümeler kuramında paradoksa yol açmaktadır. Dolayısıyla "kendi kendisinin elemanı olmayan kümelerin kümesi"nin kendi kendisinin elemanı olup olmayacağı sorusuna verilen her yanıt, bizi mantıksal bir paradoksla karşılaştırmaktadır. Russell, Frege'nin sayı kuramı üzerinde saptadığı bu çelişki üzerinden, Frege'nin kavramlar arası bağıntıdan nesneler arası aynılığa geçerken sorun yaşadığını iddia etmektedir. Russell'a göre Frege, V. Aksiyom'unda, aynı değerler alanına ait iki kavramın (fonksiyonun) aynı argümanlar (fonksiyon boşluğunu dolduran unsurlar) için aynı doğruluk değerine göndereceklerini söylemekle 'Russell Paradoksu' olarak anılan paradoksun ortaya çıkmasına neden olmuştur.

gerektirdiği için paradoksaldır. 'Yalancı Paradoksu' hakkında ayrıca bkz. Jürgen, Mittelstraß, **"Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Band I"**, Wissenschaftsverlag-Bibliographisches Institut, Mannheim/Wien/Zurich, 1980, s.719'dan itibaren & krş. J.M. Bochenski, **"Formale Logik"**, Karl Alber, Freiburg, 1978, s.150.

²⁹ Küme (**Klasse**) ya da sınıf (**Menge**) kavramları bu antinomi bağlamında birbirleri yerine kullanılabilirlerdir.

³⁰ Mittelstraß, Jürgen, **"Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Band I"**, s.132.

³¹ R. Rheinwald, **"Semantische Paradoxien, Typentheorie und ideale Sprache. Studien zur Sprachphilosophie Bertrand Russells"**, de Gruyter, Berlin – New York, 1988, s.16.

³² **A.g.e.** s.23.

Frege'nin 'kendi kendisine yüklenilebilen kümelerin kümesi' kavramının kendi kendine yüklenilebilir bir kavram olup olmaması sorunundan doğan bu çelişkiyi Russell, geliştirdiği 'Tipler Kuramı' ile aşmayı denemiştir. Russell'ın Whitehead ile birlikte kaleme aldığı 'Matematiğin İlkeleri' (**Principia Mathematica**)³³ adlı kitabında öne sürdüğü 'Tipler Kuramı', adından da anlaşılacağı üzere, kümelerin 'tipler' üzerinden sınıflandırıldığı hiyerarşik bir sistemdir. Bu tipler hiyerarşisine göre elemanlar, elemanların kümesi, elemanların kümesinin kümesi vb. gitgide genişleyen bir yelpazede açıklanmakta ve kümeler büyüdükçe onların 'tipler' üzerinden adlandırıldıkları tür değişmektedir. 'Eleman' yerine 'birey' kavramını kullanmayı tercih eden Russell'a göre, bir kümenin kaplamında bulunmayan 'bireyler', henüz bir küme tarafından kapsanmadıkları için 'kümeler' sınıflandırmasının dışındadır. Russell'ın 'Tip 0' olarak adlandırdığı bireyleri, Russell'ın 'Tip 1' adını verdiği 'bireyler kümesi' (bireyleri kapsayan küme) takip etmektedir. 'Bireyler kümesi' ise 'bireyler kümesinin kümesi' (Tip 2) tarafından takip edilmekte ve bu zincir böylece sürüp gitmektedir. Aynı sınıflandırmayı dil üzerinden de gerçekleştiren Russell'a göre ifadeler; 'birey ifadeleri', 'yüklem ifadeleri' ve 'yüklemin yüklemi ifadeleri' şeklinde sonsuza dek türetililebilecek bir sınıflandırmaya tâbidir. Russell'a göre 'Tipler Kuramı' ile ortaya konulan tipler sınıflandırmasını, dilsel karşılıkları üzerinden şöyle örneklendirebiliriz: Örneğin 'Pythagoras' özel adı, bir 'birey ifadesi'ne karşılık gelirken 'Pythagoras bir insandır' ifadesi, bir 'yüklem ifadesi'ni; 'Pythagoras'ın bir insan olduğu doğrudur' ifadesi ise 'yüklemin yüklemi ifadesi'ni karşılamaktadır. Russell bu sınıflandırmayı 'Tipler Kuramı'nda şu şekilde formüle etmektedir:

Tip 0	Tip 1	Tip 2
Birey İfadesi (x^0)	Yüklem İfadesi (x^1)	Yüklemin Yüklemi İfadesi (x^2)
'Pythagoras'	'Pythagoras bir insandır'	'Pythagoras'ın bir insan olduğu doğrudur'
' x^0 '	'" x^0 bir insandır"' ¹	'" x^1 tanınan bir insandır"' ²

Tablo I

³³ B. Russell; A.N. Whitehead, "**Principia Mathematica**", University Press, Cambridge, 1910.

Russell'ın 'Matematiğin İlkeleri'nde (**Principia Mathematica**) ortaya koyduğu 'Tipler Kuramı' daha sonra Chwistek tarafından basitleştirilerek 'sadeleştirilmiş Tipler Kuramı'na³⁴ dönüştürülmüş; akabinde bu kuram, Ramsey döneminde de dilin katmanlı yapısı ve semantik kategoriler ışığında, dildeki mantıksal çelişkeleri bertaraf etme misyonunu taşımaya devam etmiş ve Leśniewski'nin 'semantik aşamalar kuramı'na³⁵ varılincaya dek gelişimini sürmüştür. Fakat Russell'ın semantik paradoksları çözmek üzere geliştirdiği bu kuram, sentaktik paradoksları semantik paradokslardan ayırt edemediği gerekçesiyle eleştirilmektedir. Russell'ın 'Tipler Kuramı'nda eksikliği duyulan şeyin tamamlanarak 'Tipler Kuramı'nın eksiksiz bir versiyonunu geliştirecek kişi ise -beklenenin aksine- Ramsey değil, Tarski olmuştur. Tarski, 1935 yılında, 'meta-dil ile nesne-dili arasında yaptığı ayırmadan hareketle'³⁶ Russell'ın 'Tipler Kuramı'nda eksikliği hissedilen dil analizini gerçekleştirmiş ve bu kuramı eksiksiz bir biçimde felsefenin hizmetine sunmuştur. Bu analize göre 'bir tümcenin anlamlı olabilme koşulu, tümcedeki yüklem ifadesinin, tümcedeki argümandan daha üst seviyede bulunmasına bağlıdır.'³⁷ Aslında bu kabul, Russell gibi Frege'de de mevcuttur. Russell bu görüşü, yüklem kendisine yüklemlemesini yasaklayarak Frege ise 'argümanın işareti ile fonksiyonun ifadesinin farklı türden olduğu'nu³⁸ söyleyerek desteklemiştir ki -Frege terminolojisiyle ifade edecek olursak- zaten Russell'ın söylediği de fonksiyon ile argümanın farklı tipolojilere sahip olduklarından ibarettir.

³⁴ Rheinwald, R. "Semantische Paradoxien, Typentheorie und ideale Sprache. Studien zur Sprachphilosophie Bertrand Russells", s.142.

³⁵ Bochenski, J. M. "Formale Logik", s.448.

³⁶ Mittelstraß, J. "Enzyklpädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Band I", s. 133. & J. M. Bochenski, "Über syntaktische Kategorien", şurada: J. M. Bochenski, "Logisch-philosophische Studien", ss. 75-97, Menne, Albert; Alber, Karl, Freiburg, 1959, s.90.

³⁷ Rheinwald, R. "Semantische Paradoxien, Typentheorie und ideale Sprache. Studien zur Sprachphilosophie Bertrand Russells", s. 25.

³⁸ Gottlob, Frege, "Funktion und Begriff", şurada: "Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien", ss.17-39.

1.2.1.5. Kripke'nin 'Gönderim Odaklı Anlam Kuramı'na Yönelttiği Eleştiri

Frege'ye göre bir önermenin öznesi, gönderimi olan bir özel ad olabileceği gibi gönderimsiz bir özel ad (sahte özel ad) da olabilmektedir. Önerme, gönderimi olan bir özel ad hakkında bildirim içerdiğinde, tümce bir doğruluk değerine göndermekte; sahte özel ad hakkında bir bildirim içerdiğinde ise tümce hiçbir doğruluk değerine göndermemektedir. Oysa aynı durum Russell ve Kripke'de böyle değildir. Russell zaten anlam ile gönderim arasında belirgin bir ayrım yapmamış olmaması nedeniyle tümcenin bir doğruluk değeri alıp almama koşulunu, tümcenin anlamlı olup olmamasına bağlı görmekte; bunu belirleyecek ölçütün ise tümcenin bir düşünce içerip içermemesi olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda gönderimi olan bir özne hakkında iddia içeren tüm anlamlı tümceler bir doğruluk değerine gönderirken; gönderimsiz bir özne hakkında düşünce içeren tüm anlamsız tümceler ise – yokluk bildiren tümceler istisna olmak üzere – yanlış değeri almaktadır. Kısaca Russell için anlam ile gönderim zaten net bir biçimde birbirlerinden ayrılmış olmadığından Frege'deki doğruluk değerinden yoksun önermeler kabulüne Russell'da rastlamamaktayız.

Frege'ye göre, tümcede nesnenin gönderiminin (**Bedeutung**) yerini tutan 'özel ad'lar, nesnenin anlamıdır (**Sinn**). Sözcüğün gönderimi (**Bedeutung**) ise sözcüğün anlamı (**Sinn**) sayesinde teşhis edilmektedir. Fakat bu, her **Sinn**'i olan adın bir **Bedeutung**'a sahip olacağı anlamına gelmemektedir. Nesnenin dildeki adı ve anlamı olarak '**Sinn**', herhangi bir betimlemeyle karşılaşıldığında, sözcüğün tüm diğer betimlemeleri gibi bu betimlemenin de yalnızca bir '**Sinn**'e karşılık düştüğünü göstermektedir. Yani Kantçı anlamda söyleyecek olursak fenomenler, kendilerini bize birçok farklı şekilde verebilmeleri nedeniyle onlarla ilgili birden fazla betimlemeye sahip olmamıza imkân tanımaktadır. Frege'de bu fenomenal betimleme çeşitliliği, onların farklı '**Sinn**'lerine tekabül etmektedir. Russell'da ise 'özel ad'ların anlamı ile gönderimi arasında belirgin bir ayrım yapılmaksızın onların dış dünyadaki hiçbir nesneye ya da kişiye doğrudan gönderimde bulunmadığı, aksine tikel bir betimlemeye

gönderdikleri düşünülmektedir. Zaten Russell bizim ne dış dünya nesneleriyle doğrudan bir tanışıklığımız olduğuna, ne de dış dünya nesnelerinin bilgisine doğrudan sahip olabileceğimize inanır. Russell'a göre bizim yapabileceğimiz tek şey, - doğrudan tanışık olmadığımız - dış dünya nesnelerinin bilgisine, onların betimlemeleri üzerinden (dolaylı biçimde) varmaktır. Bu nedenle eğer 'özel ad'lar hakikaten de dış dünya nesnelerine gönderiyor olsaydı, o zaman bizim onları kavramamız zaten imkânsız olurdu. Çünkü Russell'a göre bizim doğrudan tanışık olduğumuz tek şey, duyu verileri ve bu veriler arası ortaklıkların soyutlanmasından elde edilen tümellerdir. Yani biz ancak bu duyu verileri ile tümeller sayesinde dış dünya nesnelerini bilebiliriz. Dolayısıyla biz ancak dili ve kavramları kullanarak tanışık olduğumuz şeylerden hareketle, dış dünya nesnelerine dair betimlemeler yapabilir ve bu betimlemeler sayesinde dış dünya nesnelerini kavrayabiliriz. Bundan dolayı dış dünya hakkındaki bilğimiz dil aracılığıyla elde edilen dolaylı ve betimsel bir bilgiden ibarettir. İşte bu betimlemeler kuramı doğrultusunda Russell, özel adlar ile tikel betimlemelerin tümce içinde hiçbir şeye doğrudan bir gönderimde bulunmadıklarını ifade etmektedir. O'na göre özel adlar ile tikel betimlemeler, olsa olsa kavramlara gönderimde bulunabilirler. Hatta Russell'a göre 'özel ad'ların bir şeye gönderimde bulunmak şöyle dursun, yalnızca belirli betimlemelerin kısaltmaları olarak görülmeleri çok daha yerinde olacaktır. Çünkü bu adların kendisinden türediği belirli betimlemeler, onların hem anlamına hem de gönderimine karşılık gelmektedir.

Örneğin 'Aristoteles' adıyla işaret edilen şey, Russell'a göre doğrudan Aristoteles'in kendisi değil, aksine ona dair zihnimizde beliren belirli bir örtük betimlemedir ki zaten bu belirli örtük betimleme sayesinde, Aristoteles hakkında bildirim içeren bir tümceyi, Aristoteles'i bizzat tanımamamıza rağmen anlamamız mümkün olabilmektedir. Yani Russell, öznesi tikel bir betimleme olan 'olağan özel ad'lara 'örtük betimleme' adını verirken; öznesi genel bir kavram olan ifadeleri ise 'belirsiz betimleme' olarak adlandırmaktadır. Nitekim yukarıda verdiğimiz 'Aristoteles' örneği, doğrudan bir kişiye değil, o kişinin belirli bir betimlemesine işaret eden bir 'olağan özel ad'dır. 'Mantıksal özel ad'lar ise doğrudan tanışık olduğumuz tikel duyu verilerine karşılık gelmektedir. Fakat tümeller, doğrudan tanışık olduğumuz

genel ifadeler olmalarına karşın ‘özel ad’ niteliği taşımazlar; çünkü ‘özel ad’lar öznel, tümeller ise nesneldir. Bu nedenle Russell, tümellerin özel adlardan ziyade yüklemsel fonksiyonlara (kavramlara) karşılık düştüklerini söylemekte ve özel adlar arasında şöyle bir ayrım yapmaktadır: Özel adların doğrudan kendileriyle tanışık olduğumuz duyu verilerine karşılık düşenleri ‘mantıksal özel ad’lar, tikel bir betimlemeye işaret edenleri ise ‘olağan özel ad’lar olarak adlandırılmaktadır. Russell’daki bu ayrım aşağıdaki tabloda daha net olarak görülmektedir:

ÖZEL AD	GÖNDERİM
MANTIKSAL ÖZEL AD	TİKEL DUYU VERİLERİ
OLAĞAN ÖZEL AD	TİKEL (ÖRTÜK) BETİMLEME

Tablo II

Kripke’nin ‘özel ad’ görüşü ise ne Frege’ninkine ne de Russell’inkine benzemektedir. Kripke’ye göre gösterim yoluyla adlandırılan ‘özel ad’lar, tüm mümkün dünyalarda aynı şeye işaret eden zorunlu göstergelerdir ki Kripke bunlara ‘katı gösterge’ler demektedir. Betimleme yoluyla adlandırılan ‘özel ad’lar ise tüm mümkün dünyalarda aynı şeye işaret etmeyen ‘olumsal gösterge’lerdir ki Kripke bunlara ise ‘katı-olmayan gösterge’ ya da ‘ilineksel gösterge’ demektedir. Kripke, Russell ve Frege’den farklı olarak ‘özel ad’ların tümce içinde kendilerine referansta bulunduklarına inanır. Yani Kripke’ye göre adın tümce bağlamındaki gönderimi ne (Frege’deki gibi) **Bedeutung**, ne de (Russell’daki gibi) ‘belirli betimleme’dir. Kripke’ye göre özel adlar, adların kullanım zincirine dahil oldukları için tümce bağlamında gönderimde bulundukları şey doğrudan kendileridir. Yani ‘özel ad’lar dile belli bir ‘adlandırma töreni’ ile kazandırıldıkları için bizler doğrudan tanışık olmadığımız nesne ya da kişilerin ‘özel ad’larına belli betimlemeler üzerinden sahip

olabilmekteyiz. ‘Özel ad’ların dile kazandırılma sürecinde ‘gösterim yollu’ ve ‘betimleme yollu’ iki farklı ‘adlandırma töreni’ olduğunu ileri süren Kripke’ye göre, bir bebeğe ya da sokağa ad verilmesi, gösterim yollu adlandırma töreniyle doğrudan gerçekleşirken, henüz tam olarak saptanmamış bir nesne ya da durumun birtakım belirtileri üzerinden adlandırılması ise betimlemeler yoluyla gerçekleşmektedir. Bizler işte bu iki adlandırma töreninden herhangi biri sayesinde dile kazandırılmış olan adları belli bir kullanım zincirine dahil ederek kullanmaktayız. Bu sayede doğrudan Paul Celan ve Ingeborg Bachmann ile tanışmış olmasak da onların adlarının kullanım zincirine dahil olarak bu adları kullanabilme şansını yakalayabilmekteyiz. Böylece doğrudan tanışıklığa ya da betimsel bir aşinalığa sahip olmadığımız, fakat adların kullanım zinciri üzerinden kendilerini kullanabilme imkânı bulduğumuz adlar, tümce bağlamında, bizzat bu adların kendilerine gönderimde bulunularak kullanılabilir. Adları, onları kullanım şeklimize göre ‘katı-gösterge’ yahut ‘ilineksel gösterge’ olarak adlandırmamıza istinaden yukarıda verdiğimiz örnekten devam edecek olursak: ‘Paul Celan’ katı bir göstergeye tekabül ederken Paul Celan’ı işaret eden “Ingeborg Bachmann’ın aşık olduğu Fransız şair” ifadesinin ise ilineksel bir göstergeyi örneklendirdiğini söyleyebiliriz.

Frege’nin özdeşlik bildiren tümceler üzerinden saptadığı ‘anlam (**Sinn**) – gönderim (**Bedeutung**)’ ayrımı, Russell’da belirli betimlemelerin kısaltıldığı ‘örtük özel ad’lardaki anlam - gönderim ayrımı düşüncesine, Kripke’de ise gösterim yoluyla adlandırılan özel adların ‘katı göstergeler’; betimleme yoluyla adlandırılanların ise ‘ilineksel göstergeler’ olarak adlandırıldığı bir ayrıma götürmüştür. Kripke’ye göre katı göstergeler, tür adlarıyla birlikte doğrudan belirli bir nesneye, kişiye ya da türe işaret etmekte olan özel adlardır. Hiçbir betimleme içermeyen bu katı göstergelere sahip önermeler, zorunlu bir doğruluk değerine göndermekte ve tüm mümkün dünyalarda aynı şeye işaret etmektedir. İlineksel göstergelere sahip betimleme içeren tümceler ise olumsal bir doğruluk değerine göndermekte ve tüm mümkün dünyalarda aynı şeye göndermemektedir. Dolayısıyla Kripke, geleneksel mantıktaki ‘zorunlu – apriori’ ve ‘olumsal – aposteriori’ yargılar ayrımını baş aşağı çevirmiştir: Kripke’ye göre yargılar, ‘zorunlu-aposteriori’ ve ‘olumsal-apriori’ olmak üzere iki çeşittir.

ÖZEL AD	ADLANDIRMA TÖRENİ	BULUNDUKLARI YARGININ DOĞRULUK DEĞERİ	İÇİNDE YER ALDIKLARI YARGI TÜRÜ
KATI GÖSTERGE	GÖSTERİM YOLUYLA ADLANDIRMA	ZORUNLU	ZORUNLU APOSTERİORİ YARGI
İLİNEKSEL GÖSTERGE	BETİMLEME YOLUYLA ADLANDIRMA	OLUMSAL	OLUMSAL APRİORİ YARGI

Tablo III

Böylece Kripke’ye göre kendine gönderimde bulunan bir ‘özel ad’ın belirli bir betimlemeyle eş-anamlı olması mümkün değildir. Örneğin ‘Aristoteles’ adını, kimisi ‘Büyük İskender’in hocası’ kimisi ‘Platon’un öğrencisi’ olarak bilmektedir. Ancak ‘Aristoteles’ adı her ne kadar bu betimlemelerle ifade edilebilir olsa da hiçbir zaman bu betimlemelerle eş-anamlı değildir, zira bu betimlemelerin tamamı olumsaldır. Kaldı ki şayet bu betimlemeler ‘Aristoteles’ adıyla eş-anamlı olsaydı, o zaman bunlar birbiri yerine kullanıldığında, tümcenin doğruluk değerinde hiçbir değişiklik olmaması beklenirdi. Oysa “Aristoteles, Platon’un öğrencisi olmayabilirdi” ifadesinde “Aristoteles” yerine onunla eş-anamlı olduğu iddia edilen “Platon’un öğrencisi” betimlemesi yerleştirildiğinde tümcenin doğruluk değerinin değiştiği, hatta tümcenin “Platon’un öğrencisi, Platon’un öğrencisi olmayabilirdi” şeklinde mantıksal bir tutarsızlığa götürdüğü görülecektir. İşte bu örnek üzerinden Kripke’nin neden katı göstergelerle ilineksel göstergeler arasında bir eş-anamlılık olamayacağını savunduğu anlaşılmaktadır. Görüldüğü üzere Kripke’ye göre gönderimi aynı olan katı ve ilineksel göstergeler arasında hiçbir surette bir ‘eş-anamlılık’ ilişkisi kurulması mümkün değildir. Kaldı ki “Büyük İskender’in hocası” olmak da “Platon’un öğrencisi” olmak da Aristoteles’i tüm mümkün dünyalarda Aristoteles kılan zorunlu nitelikler değildir. Nitekim Aristoteles, Büyük İskender’in hocası olmayabileceği gibi Platon’un öğrencisi de olmayabilirdi. Bu nitelikler, Aristoteles’in ‘Aristoteles’ olmasından hiçbir

şey eksiltmezdi. Bu yüzden de Kripke ilineksel betimlemelerin olsa olsa olumsal bir doğruluğa gönderebileceklerini düşünmektedir.

Öte yandan Kripke, yalnızca yerleşik Kantçı – ‘apriori analitik’ ve ‘aposteriori sentetik’ – yargılar ayrımını tersyüz etmesi bakımından değil, ayrıca da ‘anlam’ ile ‘doğruluk’ arasındaki bağı kopararak Fregeci semantiği eleştirmesi bakımından da çalışmamızda adı anılması gereken ters köşelerden biridir. Kripke’nin seminerlerinden derlenerek yayınlanan ‘Adlandırma ve Zorunluluk’ (**Naming and Necessity**)³⁹ adlı makalede Kripke, genel olarak ‘anlam (**Sinn**) – gönderim (**Bedeutung**)’ ayrımı bağlamında Frege’yi ve betimleme kuramı bağlamında da Russell’ı eleştirmektedir. Kripke’ye göre aynı şeye işaret eden bir betimleme ile özel ad, hiç de Russell’ın iddia ettiği gibi ‘eş-anlamlı’ veya ‘eş-gönderimli’ kabul edilemez, çünkü özel adlar doğrudan gösterim yoluyla adlandırılmalarına karşın betimlemeler, dolaylı bir biçimde dile sunulmaktadır. Bu nedenle de gösterim yoluyla adlandırılan şeylerin özel adları ile betimlemeleri aynı anlama gelemezler. Örneğin ‘Güneş Sistemi’nin sekizinci ve Güneş’e en uzak gezegeni’ betimlemesine ‘Neptün’ adının verilmesi durumunda ‘Neptün’ gezegeninin adı, o gezegenin Güneş Sistemi’ndeki varlığını ispatlayacak birtakım göstergeler üzerinden betimsel ve dolaylı olarak belirlenmektedir. Fakat ‘Neptün’ adındaki bir kedi için ‘Neptün’ adı, gösterim yollu adlandırma etkinliğiyle doğrudan dile sunulmuş ve dilin kullanım zinciri sayesinde o kedinin adı olarak dile yerleşmiştir. Dolayısıyla nasıl ki ‘Neptün’ gezegeninin adı, ‘Güneş Sistemi’nin sekizinci ve Güneş’e en uzak gezegeni’ betimlemesiyle aynı anlama gelmiyorsa, aynı şekilde ‘Neptün’ kedisinin adı da ‘Frida Kahlo’nun kedisi’ betimlemesiyle aynı anlama gelmemektedir. Dolayısıyla Kripke, bunların ‘eş-anlamlı’ ya da ‘eş-gönderimli’ oldukları görüşüne de tümcede birbirleri yerine kullanılmaları durumunda tümcenin anlamının ya da doğruluk değerinin değişmeyeceği savına da karşı çıkmaktadır. Kripke’ye göre betimlemeler, yalnızca özel adların gönderimlerini saptamaya yardımcı olmaya yararlar. Fakat Kripke, Russell ve Frege’nin görüşlerini

³⁹ S. A. Kripke, “**Naming and Necessity**”, Harward University Press, Cambridge – Massachusetts, 1980.

yalnızca adlarla betimlemeler arasında mümkün bir ‘eş-gönderimlilik’ ya da ‘eş-anlamlılık’ olup olamayacağı açısından değil, ayrıca da Russell ile Frege’nin ‘zorunlu’ ve ‘olumsal’ betimlemeler arasındaki ayrımı görememiş olmaları bakımından da eleştirmektedir. Öyle ki örneğin Frege’nin ‘Akşam Yıldızı’ (**Hesperus / Abendstern**) ile ‘Sabah Yıldızı’ (**Phosphorus / Morgenstern**) ifadelerinden hareketle verdiği örneği hatırlayacak olursak: Frege’ye göre ‘Akşam Yıldızı’ ile ‘Sabah Yıldızı’ her ikisi de aynı yıldıza, yani Venüs’e işaret etmelerine karşın bu yıldız, Babilliler tarafından iki farklı ad ile adlandırılmıştır. Frege bu iki ifadenin gönderim (**Bedeutung**) bakımından aynı şeye işaret etmelerine karşın anlam (**Sinn**) bakımından farklı olduklarını ve tümcede doğruluk değerinin (**Wahrheitswert**) adların anlamlarından ziyade gönderimleri üzerinden belirlenmesi nedeniyle bu eş-gönderimli adların birbirleri yerine kullanılmaları durumunda, tümcenin doğruluk değerinin değişmeden kalacağını savunmuştur. Oysa Kripke’ye göre bu iki isim, ne eş-gönderimli ne de eş-anlamlıdır. Çünkü Kripke açısından “Akşam Yıldızı, Sabah Yıldızı ile özdeştir” tümcesi, tüm mümkün dünyalarda zorunluluk arz eden aposteriori bir önermedir. Eğer gerçekten de Frege’nin dediği gibi bu iki ifade eş-gönderimli olsaydı, o zaman bu tümcede ifade edilen bildirim, totolojik ve analitik bir biçimde aynı şey hakkında olurdu ve bu tümceyi apriori olumsal bir tümce olarak nitelememiz gerekirdi. Oysa Kripke’ye göre ‘Akşam Yıldızı’ ve ‘Sabah Yıldızı’ adlarıyla işaret edilen yıldızın dildeki adı (Venüs), doğrudan gösterim yollu bir adlandırma töreni ile gerçekleşmiştir. Bundan dolayı da bir deneyime dayanarak adlandırılan bu yıldız hakkında bildirim içeren herhangi bir tümce apriori olamaz. Dolayısıyla Kripke, apriori’nin zorunluluğa ve aposteriori’nin olumsallığa mahkûm edilmesinden şikâyet ederek Kant’ın ‘apriori-zorunlu’ ve ‘aposteriori-olumsal’ yargıları yerine; ‘olumsal-apriori’ ve ‘zorunlu-aposteriori’ yargıları önermiştir.

Kripke’ye göre “Su, H₂O’dur” önermesi, zorunlu bir doğru olarak deneyseldir. Putnam’ın söylediği gibi bir ‘ikiz dünya’⁴⁰ tasarısı gerçekleşse bile bizim dünyamızda ‘su’ olarak adlandırılan şeyin moleküler yapısı değişmeyeceğine göre, ‘Su, H₂O ile

⁴⁰ Putnam’ın ‘ikiz dünya tasarısı’ hakkında detaylı bilgi için ayrıca bkz. Putnam, Hilary, “**The meaning of meaning**”, 1975, şurada: Putnam, Hilary, “**Philosophical Papers**”, 1985.

özdeşdir' yargısının zorunlu ve aposteriori bir yargı olduğu apaçık ortadadır. Öte yandan apriori önermelerin zorunlu olmaları gerektiği yönündeki Kantçı görüşü 'metre' örneği üzerinden topa tutan Kripke'ye göre '1 metre' uzunluğunun ilk olarak ölçülüp kararlaştırıldığı andaki uzunluğunun bütün dünyada nesnel bir doğruluk olarak kabul edilmesi mantık dışıdır. Çünkü '1 metre'nin uzunluğu olarak tayin edilen metal çubuğun o anlık uzunluğu, o anki şartlara bağlı olarak ölçülmüştür. Bahsi geçen metal çubuğun o esnadaki uzunluğunun '1 metre' olarak kabul edilmesi, zorunlu bir apriorilik içermez, çünkü çubuğun o anki uzunluğunu ifade etmektedir. Nitekim o anda, oradaki hava daha sıcak olsaydı, o çubuk genleşerek daha uzun olabilirdi veya aynı şekilde soğuğa bağlı olarak kısalabilirdi ve bu durumda, bizim şu an nesnel bir doğruluk olarak kabul ettiğimiz '1 metre' uzunluğundan anladığımız şey farklı bir uzunluk değerine gönderebilirdi. Dolayısıyla Kripke 'Standart metre çubuğunun uzunluğu 1 metredir' önermesinin zorunlu değil, olumsal bir aprioriliğe sahip olduğunu iddia etmektedir.

1.2.1.6. Carnap'ın, Frege'nin Anlam Kuramına Katkısı

Frege'nin semantik anlayışını yeni bir anlayış ve terminoloji üzerinden geliştiren Carnap, Frege ile hesaplaşarak geliştirdiği kendi formel semantik kuramını 'Anlam ve Zorunluluk'⁴¹ (**Meaning and Necessity**) adlı eserinde ortaya koymuştur. Carnap, bir ifadenin gönderimde bulunduğu nesneyi ya da nesneler kümesini 'kaplam' (**Extension**) olarak adlandırmış ve kaplam alanını belirleyen anlama ise 'içlem' (**Intension**) demiştir. Frege'nin terminolojisiyle karşılaştırdığımızda Frege'nin **Bedeutung** adını verdiği gönderimin Carnap'taki 'kaplam' kavramına denk düştüğü ve Frege'nin **Sinn** adını verdiği anlamın ise Carnap'ta 'içlem' kavramıyla karşılık bulunduğu görülmektedir. Genel olarak Carnap'ın 'içlem-kaplam' görüşü, Frege'de altına nesne ya da kavram düşen birincil ve ikincil düzey kavramlar ile onların kaplamaları arasındaki ilişkiye benzemektedir. "Carnap'ın Frege'deki **Bedeutung**'u

⁴¹ Rudolf, Carnap, "**Bedeutung und Notwendigkeit. Eine Studie zur Semantik und modalen Logik**", Springer Verlag, Wien, 1972.

‘kaplam’ (**Extension**) olarak ele alması eş-gönderimli ifadelerin birbirleri yerine kullanıldıklarında tümcenin **Bedeutung**’unun değişmeyeceği yönündeki ‘Yer değiştirebilirlik Prensibi’ne (**salva veritate**) dayanmaktadır. Ancak Frege’nin, tümcenin **Bedeutung**’unun ne olduğunu henüz açıklamadan bu prensibi öne sürmüş olması, onun sanki de bu prensibi tümcenin **Bedeutung**’unu tespit etmek için araç olarak kullanmış olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Başka bir deyişle Frege kavramdan yargıya geçmek yerine, yargıdan kavrama geçmekte; önce tümcenin **Bedeutung**’unu ‘kavramlar arası yer değiştirilebilirlik prensibi’ üzerinden ortaya koyup daha sonra kavramların **Bedeutung**’una geçmektedir. Oysa “yargı vermek için önce bir düşüncenin yakalanması ve doğrulanması gerekir. Böylelikle kendinden önceki mantıkçıların tersine Frege, kavramlardan değil, yargı ve yargı içeriklerinden hareket eder. Frege’den önceki filozoflar, özellikle Hint-Avrupa dillerinin gramerlerinden yola çıkarak yargıyı ‘özne-yüklem’ formunda ele almışlardır. Oysa Frege yargıdan yola çıkarak kavrama geçmekte”⁴² ve yargıları ‘özne – yüklem’ ilişkisi içinde değil, ‘fonksiyon – argüman’ bağıntısı üzerinden analiz etmektedir.

Frege ‘kavram – kaplam’ ilişkisini, ‘fonksiyon – argüman’ bağıntısı üzerinden şöyle izah etmektedir: **f(x) → y** gibi bir ifadede fonksiyon, eğer **x** türünden bir argümanla doldurulursa **y** gibi bir değere göndermekte ve ifade, doğruluk değeri almaktadır. Fonksiyonun hiçbir argümanla doldurulmama durumunda ise haliyle o önerme ne doğru ne de yanlış olmaktadır. Elbette burada Frege’nin ‘kavram’ ile yüklemeleri kast ettiği belirtilmelidir. Benzer biçimde Carnap da bir yüklemın işlemini, onun gönderimde bulunduğu nesneler kümesi olarak tanımlamış; bir ifadenin kaplamının ise ‘doğruluk değeri’ne tekabül ettiğini söylemiştir. Görüldüğü üzere Carnap, kaplamı ‘doğruluk değeri’ olarak tayin etmekle Frege’nin doğruluk değeri olarak **Bedeutung** anlayışına paralel bir açıklamada bulunmuştur. Böylece Carnap’a göre işlem, sentaktik açıdan tamamlanmış yani kendini gerçekleştirmiş bir ifadeyi tamamlayan nesneler sınıfını oluşturmaktadır. Buraya kadar Frege’nin ‘**Sinn** –

⁴² Özgüç, Güven, “**Kant, Bolzano ve Frege’de Yargıların Temellendirilmesi ve Apriorilik Sorunu**”, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Doktora Tezi, İstanbul, 2012, s.149.

Bedeutung’ ayrımı ile Carnap’ın ‘içlem – kaplam’ ayrımı arasında terminolojik bir farklılık dışında radikal bir ayrım görülmemektedir.

Aynı benzerlik Frege’de **Sinn**’in **Bedeutung**’un taşıyıcısı olmasına benzer biçimde Carnap’ta içlemin, kaplamanın belirleyicisi olduğu görüşünde de kendini hissettirmektedir. Carnap’ın Frege’den ayrıldığı nokta, Carnap’ın tümcelerin doğruluk değerlerini belli bir mümkün dünya içinde geçerli kabul etmesidir. Frege’de fonksiyonu tamamlayan değerler alanının, kavramın altına düşen nesneler kümesi olarak görüldüğü yerde, Carnap bu değerler alanını bir ‘olasılıklar evreni’ olarak görmekte ve tamamlanmışlığı, Frege’deki gibi semantik değil, sentaktik düzlemde ele almaktadır. Başka bir deyişle Carnap, herhangi bir fonksiyonun tanım alanı olarak içlemini, o fonksiyonun doğruluk değeri alabileceği ‘mümkün dünya’ olarak görmekte ve fonksiyonun doğru ya da yanlış değeri almasını yalnızca o içlem dahilinde, yani o mümkün dünya içinde geçerli kabul etmektedir. Dolayısıyla Carnap’a göre önermeler, -olgusal olmayan bir olasılıklar evreni içinde - hangi mümkün dünya içleminde tamamlanıyorlarsa, o mümkün dünya içinde bir doğruluk değerine sahip olmaktadır. Örneğin “Almanya’nın ilk Cumhurbaşkanı Konrad Adenauer’dir” gibi bir tümce, bütün olasılıklar evreninde geçerli bir doğruluğa sahip değil, aksine yalnızca kendi içleminin sunduğu mümkün dünya bağlamında doğrudur, çünkü Carnap’a göre Almanya’nın ilk Cumhurbaşkanı pekâlâ Adenauer’den başka birisi de olabilirdi. Kısaca Carnap, fonksiyonun değerler alanının -sentaktik açıdan fonksiyonun içlemine uygun - bir kaplama gönderdiğini ve bu kaplamanın da tümcenin doğruluk değeri olarak yalnızca belli bir mümkün dünya içinde geçerli olduğunu kabul etmektedir. Böylece Carnap, önermeleri, mümkün dünyaların doğruluk değerlerinin bir fonksiyonu olarak görmekle, Fregeci kurama yeni bir yorum kazandırmış ve içlem kavramının formel bir analizini gerçekleştirerek Frege’deki **Sinn** kavramını pekiştirmiş olmaktadır.

Nasıl ki Frege’de tümcenin **Bedeutung**’u, tümceyi oluşturan ifadelerin **Bedeutung**’lar tarafından belirlenmekteyse, aynı şekilde Carnap’ın tümce kaplamı da tümceyi oluşturan ifadelerin kaplamaları tarafından belirlenmekte; hatta içlem açısından da aynı kural geçerli kabul edilmektedir. Carnap’ın bu bağlamda Frege’den

farklı olarak öne sürdüğü şey ise bu işlem ve kaplam bağlamları dışında üçüncü bir zemin daha olduğudur. Nitekim Carnap, Frege'nin kuramında Russell tarafından tespit edilen, eş-gönderimli ifadelerin birbiri yerine kullanıldığı dolaylı ifadelerde ortaya çıkan doğruluk sorununun giderilmesini, bağlam prensibine bağlı görmektedir. Öyle ki örneğin "9, 8'den büyüktür" gibi bir tümcede '9' ifadesi yerine onunla aynı gönderime sahip 'gezegenlerin sayısı' ifadesini yerleştirdiğimizde tümce anlamsız bir hâle gelmekte ve doğruluk değeri değişmekte; "9, 8'den büyüktür" tümcesi doğru değeri almasına karşın 'Gezegenlerin sayısı 8'den büyüktür' ifadesi yanlış değeri almakta ve anlamını yitirmektedir. Carnap bu sorunun aşılmasını işlem kavramına bağlı görmektedir. Yani eğer birbiri yerine kullanacağımız ifadeler aynı işleme sahip olursa sorun çözülmektedir. Bu bakımdan '9' ifadesinin yerine onunla aynı işleme sahip '36 % 4' veya "81'in karekökü" gibi ifadeler tercih edildiğinde tümcenin doğruluk değeri değişmeyecektir. Çünkü bunların bağlı oldukları olasılıklar sferi olarak işlemleri aynıdır. Böylece Carnap bahsi geçen sorunu 'kaplam' ve ona bağlı olarak 'gönderim' üzerinden değil, 'işlem' üzerinden çözmektedir.

Bu işlem bağıntısına sahip ifadelerin işlemlerinin bizim tarafımızdan nasıl kavranıldığı ve bu nesnel anlamlarla bilincimiz arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğu konusunda açıklamada bulunmaktan kaçınan Carnapçı semantikte, anlamların mekânının ne olduğu ve bizim anlamların bilincine nasıl varabildiğimiz gibi sorular yanıtızsız kalmıştır. Ayrıca Carnap'ın eş-gönderimli ifadeler arasında ne bakımdan bir ayırım yaparak bazı eş-gönderimli ifadeleri 'işlem bağlamı' açısından, bazı eş-gönderimli ifadeleri ise 'kaplam bağlamı' açısından aynı kategoride gördüğü sorusuna da tatmin edici bir yanıt bulunmamaktadır. Yani yukarıda verdiğimiz örnek üzerinden söyleyecek olursak Carnap'ın '9' ifadesi yerine hangi ölçüt uyarınca '36 % 4' ve "81'in karekökü" ifadelerini koyabildiği ve hangi kıstas bakımından 'gezegenlerin sayısı' ifadesini tercih etmediği açık değildir. Ayrıca bu belirsizlik sadece eş-gönderimli ifadelerin bağlamlarına göre sınıflandırılmaları konusunda değil, ayrıca şu konularda da kendini göstermektedir:

- Hangi ölçüt uyarınca ifadeler ‘içlemsel bağlam ortaklığına’ veya ‘kaplamsal bağlam ortaklığı’na sahip ifadeler olarak kategorize edilmektedir?
- İçlem bakımından ortak bağlama sahip olan eş-gönderimli ifadelerin yer değiştirmesi durumunda tümcenin doğruluk değerinin aynı kaldığı, fakat kaplam bakımından ortak bağlama sahip olan eş-gönderimli ifadeler yer değiştirdiklerinde tümcenin doğruluk değerinin değiştiği iddiası neye dayanmaktadır?
- Mademki ‘9’ ifadesi ile ‘36 % 4’; “81’in karekökü” ve ‘gezegenlerin sayısı’ ifadeleri aynı gönderime sahiptir; öyleyse onların bazılarını aynı içlemsel bağlamda bazılarını ise farklı içlemsel bağlamda kılan şey nedir?

Carnap içlem ve kaplam kavramları üzerinden hiçbir epistemolojik çıkarımda bulunmamış ve savunduğu bağlamcılık görüşü bakımından ‘içlemsel-’ ve ‘kaplamsal bağlam’ adını verdiği iki bağlam dışında olduğunu iddia ettiği ‘ne içlemsel ne kaplamsal bağlam’ hakkında da yine detaylı bir açıklama sunmamıştır. Carnap’ın semantik anlayışındaki bu sıkıntılar daha sonra Kripke tarafından ‘**A Puzzle About Belief**’⁴³ adlı metinde yeniden ele alınacak ancak bu boşlukları doldurma işini daha sonra Robert C. Stalnaker üstlenecektir. Fakat biz çalışma konumuzun Frege ve Husserl’in semantik anlayışlarıyla sınırlandırılmış olması bakımından Carnap’ın kuramına Frege ile ilişkisi bağlamında bu kadar değinmekle yetineceğiz.

⁴³ S.A. Kripke, ‘**A Puzzle About Belief**’, şurada: ‘**Meaning and Use**’, Avishai, Margalit, Den Haag/Dordrecht, 1979, ss.239-283. Çevrimiçi (17.09.19): [http://www.filosofia.unimi.it/~zucchi/NuoviFile/Kripke%20\(1979\).pdf](http://www.filosofia.unimi.it/~zucchi/NuoviFile/Kripke%20(1979).pdf)

1.2.1.7.Frege'nin, Wittgenstein'in İlk Dönemi Üzerindeki Etkisi

20.yy'ın en önemli filozoflarından biri olan Wittgenstein'in felsefesi, iki ayrı dönem üzerinden ele alınmaktadır. Wittgenstein, 'Defterler' (**Tagebücher**) ile '**Tractatus Logico-Philosophicus**' adlı eserlerini kaleme almış olduğu ilk döneminde, dili anlam belirsizliklerinden kurtarmaya ve yalnızca doğrulanabilir (anlamli) önermelerle sınırlandırmaya çalışmış; metafizik, ahlâk, mantık, felsefe, estetik ve matematik konusundaki yargıları ise hiçbir anlam ifade etmedikleri gerekçesiyle dilin sınırlarının dışında bırakmıştır. Wittgenstein'a göre felsefe, tüm bu alanlardaki dil kullanımını ayıklayıp düzenleyecek olan metodolojik bir "dil eleştirisidir."⁴⁴ Başka bir deyişle felsefe, neyin dile getirilebilir, neyin getirilemez olduğunu ortaya koyarak dili, düşünülebilir olanla sınırlandıracak olan etkinliktir. Bu döneminde Frege ve Russell gibi anlamın mantıksal koşullarını dil üzerinden araştırmış olan filozof, '**Tractatus Logico-Philosophicus**' adlı kitabında, bu iki filozofun kendi üzerindeki etkisini açıkça ifade etmiştir.⁴⁵ Bu dönemde felsefi sorunların, dilin mantığının yanlış anlaşılmasından kaynaklandığını iddia eden filozof, felsefeye, dilde 'anlamli' (**sinnvoll**) ve ifade edilebilir olanı, anlamsız (**sinnlos**) ya da anlamdışı (**unsinnig**) olandan ayırma görevini biçmiştir. Bundan böyle felsefe, bilimdeki doğrulanabilir yargılardan başka hiçbir konudaki tümceyi anlamli saymayacak ve dili, olgusal dünyayla sınırlandıracaktır. Wittgenstein'a göre dil, yalnızca (bir olgular ve olgusal bağıntılar toplamı olan) dünya hakkında 'anlamli' yargılar üretebilir. Bunun dışındaki dinî, metafizik, ahlâkî ve felsefî yargılar, üzerinde ortak bir doğruya varılamaz olan 'anlamdışı' tümcelerdir. Aynı şekilde mantık ve matematiğin önermeleri de salt bir

⁴⁴ Ludwig, Wittgenstein, "**Tractatus Logico – Philosophicus**", Çev. Oruç Auroba, Metis yay. İstanbul, 2011, "4.0031" no.lu madde, s.46. Metnin bundan sonraki kısımlarında **Tractatus**'tan yapılacak olan tüm alıntılarda kullanılan çeviriler, metnin Almanca-Türkçe basılmış olmasından faydalanılarak Almanca kısımdaki ifadelerden hareketle çevrilecek olup Oruç Auroba'nın Türkçe çevirisiyle farklılık arz etmektedir. Bu nedenle kitaba yaptığımız atıf, Oruç Auroba'nın çevirileri için değil, metnin Almanca orijinali içindir. Bu kitaba doğrudan Almanca'sı üzerinden atıf yapmama sebebimiz ise kendi çevirimizin Oruç Auroba'nın çevirisinden birçok noktada radikal farklılık göstermesi nedeniyle bu farkın karşılaştırılabilmesi içindir.

⁴⁵ "Yalnızca şunu belirtmek isterim ki, Frege'nin başyapıtlarına ve dostum Bertrand Russell Bey'in çalışmalarına, düşüncelerimin uyarılmasının büyük bir bölümünü borçluyum." Wittgenstein, Ludwig, "**Tractatus Logico – Philosophicus**", Önsöz, s.13.

mantıksal formdan oluşan, içeriksiz ve totolojik tümceler olarak ‘anlamsız’ kabul edilmektedir. Bundan dolayı üzerinde konuşulabilir tek alan, bilimdir. Bunun dışındaki tüm diğer konularda düşünülmesi, daha iyi bir yaşam sürdürmeye yardımcı olabilecekse de bu alanlarda doğruluk iddiasında bulunularak herhangi bir önermenin dile getirilmesi, Wittgenstein açısından imkânsızdır. Zira bu alanlarda ortaya atılan ifadeler ancak gösterilebilir, ancak kesinlikle dile getirilemez. Kısaca, dile getirilebilir olanı, gösterilebilir olandan ayıran filozof, dilin dünyayı resmettiğini ve bu resim ile resmedilen arasındaki ilişkinin (resmetme biçiminin), olgu bağlaşımlarını (**Sachverhalte**) betimleyen önermelere mantıksal form kazandırdığını savunmaktadır. İşte bu form, olgular dünyası dışındaki hiçbir alanda ortaya çıkmamaktadır. Yani “gerçekliğin resmi”⁴⁶ ya da bir ‘olgu bağlaşımlarının (**Sachverhalt**) betimlemesi’⁴⁷ olarak görülen tümceler, resmettiği **Sachverhalt**’ı resmetme biçimini göstermektedir. Zaten bu ‘resmetme’ biçimi Wittgenstein’a göre söylenemez, fakat gösterilebilir bir şeydir. Mantık, matematik, metafizik, din, etik ve felsefe gibi konularda öne sürülen tümcelerde ise bu ‘resmetme biçimi’ ne ifade edilebilir, ne de gösterilebilir, çünkü bu alanlarda ortaya konulan tümceler zaten bir mantıksal formdan yoksundur. Dolayısıyla da hiçbir şeyi resmetmez ve betimlemezler.

Wittgenstein’ın kendi cümleleriyle söyleyecek olursak: “Tümce, mantıksal formu ortaya koyamaz, onda yansır. Dil onda yansıyanı, ortaya koyamaz. Biz, dilde ifade bulanı, dil aracılığıyla ifade edemeyiz. Tümce, gerçekliğin mantıksal formunu gösterir. Onu serimler.”⁴⁸ Yani resmetme biçimi olarak mantıksal form, tümcenin **Bedeutung**’una karşılık gelmekte; dolayısıyla da mantıksal formu gösteren önermeler, ‘anamlı’ (**sinnvoll**) kabul edilmektedir. Yani Wittgenstein’a göre **Bedeutung**, tümcede dile getirilen değil, gösterilen bir şey olarak açığa çıkmaktadır. Başka bir deyişle tümcenin ifade ettiği şey, betimlediği **Sachverhalt**; gösterdiği şey ise o **Sachverhalt**’ı betimleme biçimidir. İşte Wittgenstein bu ‘temsil etme biçimi’ni tümcenin **Bedeutung**’u olarak kabul etmekte ve tümcenin, Aristotelesçi ‘Doğruluğun

⁴⁶ A.g.e. “4.01”, s.44.

⁴⁷ A.g.e. “4.023”, s.50.

⁴⁸ A.g.e. “4.121”, s.62.

Uygunluk Kuramı' (The Correspondence Theory of Truth) uyarınca bir doğruluk değeri almasını bu **Bedeutung**'a bağlı görmektedir. Yani tümce, temsil ettiği **Sachverhalt**'ı temsil etme biçiminin **Sachverhalt**'a uygunluğu / uygunsuzluğu üzerinden bir doğru ya da yanlış değeri almaktadır. "Tümce, doğru olduğunda, neyle bağlantılı olduğunu göstermekte ve bağlantılı olduğu şeyin öyle olduğunu da söylemektedir."⁴⁹

Wittgenstein bu konudaki görüşlerini şöyle desteklemektedir: "Tümce, bütün gerçekliği ortaya koyabilir ama gerçekliği ortaya koyabilmek için onunla ortak biçimde sahip olması gerekeni ortaya koyamaz – mantıksal formu. Mantıksal formu ortaya koyabilmek için tümceyle birlikte bizim kendimizin de mantığın dışına çıkabilmemiz gerekirdi, yani dünyanın dışına..."⁵⁰ Dolayısıyla mantıksal form, yalnızca doğruluk değeri alabilen anlamlı tümcelerde söz konusudur. Wittgenstein, 'anlam', 'mantıksal form' ve 'doğruluk değeri' konusundaki görüşlerini büyük ölçüde Frege ile Russell'in tesiri altında geliştirmiştir. Her ne kadar Wittgenstein 'doğruluk problemi' yerine 'anlam problemi'ni merkezî sorun olarak ele almışsa anlam mefhumunu doğruluk değerinden bağımsız değerlendiremeyeceği için temel çıkış noktası yine Frege'nin '**Sinn – Bedeutung**' ayrımı olmuştur.

Wittgenstein, Fregeci '**Sinn – Bedeutung**' ayrımını kendi felsefesine şu şekilde uyarlamıştır: "Tümcenin, **Sinn**'ine karşılık düşen parçasını, bir ifade (sembol) olarak adlandırıyorum. (Tümcenin kendisi de bir ifadedir). İfade, tümcenin **Sinn**'i için özsel olan, tümcelerin kendi aralarında sahip olabildikleri her şeydir. İfade, bir form ve içerik belirtir."⁵¹ İçinde geçtiği tümcenin kurallı bir tümce olmasını belirleyen **Sinn** dışında, bir de tümce bağlamında açığa çıkan bir **Bedeutung** vardır.⁵² **Bedeutung**, tümcenin resmettiği olgu bağlantısını (**Sachverhalt**) ne kadar doğru yansıtabildiğine göre bir doğruluk değerine sahip olmaktadır.

⁴⁹ A.g.e. "4.022", s.50.

⁵⁰ A.g.e. "4.12", s.62.

⁵¹ A.g.e. "3.31", s.34.

⁵² A.g.e. "3.3", s.34.

Nasıl ki Frege’de tümcenin ifade edilebilir olma koşulu, onun bir **Sinn** sahibi olmasına dayanıyorsa; aynı şekilde Wittgenstein’da da bir önermenin kurallı bir biçimde oluşturulmuş ve mantıksal bir form taşıyor olması, onun bir **Sinn**’e sahip olduğu anlamına gelmektedir. Yani Wittgenstein’da tümcenin anlamlı olabilme koşulu, hem bir mantıksal forma sahip olmasıyla hem de bir doğruluk değeri alabilmesiyle ilgilidir. Yoksa dilde doğru sembollerle, ahenkli ve kurallı bir biçimde bir araya getirilmiş her tümce bir anlam içermek durumunda kalırdı. Oysa kendini dilde açığa vurma imkânı bulan her tümce, mantıksal bir forma sahip değildir, dolayısıyla da anlam içermemektedir. Wittgenstein’ın anlamlı (**sinnvoll**), anlamsız (**sinnlos**) ve anlamdışı (**unsinnig**) tümceler arasında yaptığı sınıflandırma, doğrudan Frege’nin ‘**Sinn – Bedeutung**’ ayrımına dayanmaktadır. Öyle ki Frege’deki gibi Wittgenstein’da da tümcenin **Sinn**’i, ifadenin dilsel göstergesi ve mantıksal formu olarak; **Bedeutung** ise tümcenin bir doğruluk değeri alma koşulu olarak görülmektedir. Yani Wittgenstein, Frege ile aynı şeyi söylüyor olmakla birlikte, tümcenin anlam ifade ediyor olup olmamasını, tümcenin bir **Bedeutung**’a sahip olup olmaması üzerinden belirlemiş olmakla Frege’den ayrılmakta; nitekim Frege, Wittgenstein’dan farklı olarak anlamı **Sinn**’e indirgemekte ve **Bedeutung**’u olmayan tümcelerin de anlamlı olabileceklerini kabul etmektedir. Buradaki küçük nüans, Wittgenstein’ın Frege’den ayrılıp Russell’a yaklaştığı noktadır. Nitekim Russell’da **Sinn** ile **Bedeutung** arasında keskin bir ayrım yapılmamış olduğu için Wittgenstein’ın yorumu, Russell’ın Frege yorumuna benzer görünmektedir.

Frege’deki ‘fonksiyon – argüman’ (**Funktion – Argument**) ayrımı üzerinden ifade edecek olursak: Frege’de tümceler, içerdikleri kavramların kaplamalarının boş küme olup olmamasına göre bir doğruluk değerine göndermekte ya da göndermemektedir. Şayet tümcedeki kavramın kaplaması boş küme değilse, yani altına nesne veya kavram düşmekteyse, o zaman o kavramın içinde geçtiği tümce bir doğruluk değeri almakta; yani tümce bir **Bedeutung**’a sahip olmaktadır. Fakat eğer tümcedeki kavramın kaplaması boş küme ise yani eğer bu kaplamaya düşen hiçbir nesne veya kavram yoksa, o zaman da o kavramın içinde bulunduğu tümce, hiçbir doğruluk değerine göndermemekte ve **Bedeutung**’dan yoksun kabul edilmektedir.

Bu bağıntı, bir ' f_x ' fonksiyonu üzerinden formüle edildiğinde, Frege'deki mantıksal formun (**Sinn**), **Bedeutung**'un taşıyıcısı olarak bu ' f_x ' fonksiyonuna tekabül ettiği görülecektir. Tümcenin anlamlı olabilme koşulu olarak bu fonksiyon (mantıksal form), kaplamı boş küme olmayan birinci ya da ikinci düzey bir kavramla doldurulursa, bir doğruluk değerine (**Wahrheitswert**) gönderecek, şayet kaplamı boş küme olan (altına hiçbir şey düşmeyen) bir kavramla ya da genel adla doldurulursa, hiçbir doğruluk değerine göndermeyecektir. Demek ki Frege'de bir önermenin **Bedeutung**'a sahip olup olmaması, o önermeyi oluşturan unsurların bir fonksiyonu olarak önermedeki kavramların kaplamına bağlıdır. Şimdi bu görüşün Wittgenstein'daki izdüşümüne bakacak olursak:

Wittgenstein'da da '**Sinn – Bedeutung**' ve doğruluk değeri (**Wahrheitswert**) kavramları arasındaki ilişkinin Frege'ye benzer biçimde kurulduğu, ancak Wittgenstein'da tümcelerin anlamlılık ölçütünün Frege'den farklı olduğunu görürüz. Öyle ki Frege'de bir tümcenin anlamlı olma koşulu bir **Sinn** içermesi iken; Wittgenstein'da bir tümcenin anlamlılık ölçütü, bir **Sinn** ile **Bedeutung**'a birlikte sahip olmasıdır. Dolayısıyla Frege'nin, **Sinn**'i olmasına karşın bir **Bedeutung**'a sahip olmayan tümceleri 'anlamlı' kabul ettiği yerde Wittgenstein, söz konusu tümceleri **Bedeutung**'dan yoksun olmaları nedeniyle 'anlamsız' kabul etmektedir. Ayrıca ne **Sinn**'e ne de **Bedeutung**'a sahip tümceleri, **Sinn**'i olmasına karşın **Bedeutung**'u olmayan 'anlamsız' tümcelerden ayırt edebilmek için onlara da 'anlam-dışı' tümceler diyen Wittgenstein'a göre bu 'anlam-dışı' tümceler hem bir mantıksal formdan hem de bir doğruluk değerinden yoksun tümcelerdir.

Frege'de tümcenin gönderimi, tümceyi oluşturan adların gönderimlerinin bir fonksiyonu olarak görüldüğü için, tümcedeki adların kaplamalarının boş küme olup olmamasına göre tümcenin bir doğruluk değerine gönderip göndermediği belirlenmektedir. Bu noktada 'A' tipi tümceler, kaplamı boş küme olmayan (birinci veya ikinci düzey) bir kavram içeren, yani içerdikleri kavramın, başka bir nesneye veya kavrama yüklemlediği tümcelerdir. Aritmetik önermeler bu tümcelere verilebilecek en iyi örnektir. İkinci tümce tipi olarak 'B' tipi tümceler ise mantıksal bir forma (**Sinn**) sahip olmalarına karşın bir içerikten yoksun olan, dolayısıyla düşünce

içermemeleri nedeniyle de hiçbir doğruluk değerine (**Bedeutung**) göndermeyen tümcelerdir. Frege, bu tümcelerdeki kavramların kaplamının boş küme olduğunu ifade etmektedir. Üçüncü tümce tipi olarak hem anlamdan (**Sinn**) hem de gönderimden (**Bedeutung**) yoksun tümceler ise ‘anlam-dışı’ tümceler olarak saçmadır. Frege’deki bu önermeler sınıflandırması, Wittgenstein’da önermelerin anlamının olgusal dünyaya uygunluğu üzerinden belirlenmiştir. Frege’deki anlamı (**Sinn**), tümcenin mantıksal formu; gönderimi (**Bedeutung**) ise tümcenin doğruluk değeri olarak gören Wittgenstein’a göre – Frege’nin terminolojisiyle söylersek – ifadedeki boşluğun bir anlamla doldurulup doldurulmamasına göre ifadenin dünyada karşılığı olan bir nesneye işaret edip etmediği belirlenmektedir. Yani Wittgenstein’a göre önermelerin anlamlılık ölçütü ne hakkında olduklarına ve hakkında oldukları şeyin doğruluğu sınanabilir bir şey olup olmasına göre belirlenmektedir. Burada belirleyici olan daha ziyade ‘dünya’dır. Ve bu dünya Wittgenstein’a göre her şeyin olduğu gibi olduğu bir olgular toplamıdır. Öte yandan “Wittgenstein’a göre ‘nesne’ bir görünüş kavramı iken Husserl ise formel alanı ‘katî- nesne’ (**Gegenstand-überhaupt**) olarak bir ‘upuygunluk / eş-değerlik’ (**Quasi**) alanına benzer görmektedir.”⁵³

Wittgenstein’a göre doğa bilimlerindeki ‘anamlı önermeler’, hem bir mantıksal forma hem de bir doğruluk değerine sahip olduklarından Frege’nin ‘A’ tipi önermelerine denk düşen ‘anamlı’ tümcelerdir. Fakat Wittgenstein, Frege’de olduğu gibi aritmetik önermeleri bu ‘A’ tipi önermeler alanına dahil etmez, zira Wittgenstein’a göre aritmetik önermeler, formel yargılar olmaları bakımından içerikçe boş kavramsal tümcelerdir. Bu nedenle de bu önermeler olsa olsa ‘B’ tipi önermeler alanına dahil edilebilir. Yani Wittgenstein, bir mantıksal forma sahip olmasına karşın içerikten yoksun olan mantık - matematiksel ifadeleri Frege’nin ‘B’ tipi önermeler sınıfında görmekte ve onları totolojik olmalarından ötürü bilgiyi tekrarlayan ve hiçbir doğruluk değerine göndermeyen ‘ anlamsız’ tümceler olarak nitelemektedir. Son olarak ne bir mantıksal forma ne de bir doğruluk değerine sahip olan, bu nedenle de Wittgenstein’ın ‘dile getirilmesi düpedüz saçma olan önermeler’ olarak nitelediği ‘anlam-dışı’

⁵³ A.g.e. 4.1272.

tümceler ise Frege'deki 'C' tipi tümcelere karşılık gelmektedir.

Görüldüğü üzere Frege ile Wittgenstein, tümcelerin anlam üzerinden sınıflandırılması konusunda benzer görüşlere sahiplerdir. Ayrıldıkları nokta ise bu tümcelerin ait oldukları alanlarla ilgilidir. Nitekim her iki filozof da **Sinn**'e ve **Bedeutung**'a sahip önermeleri 'anamlı' kabul etmesine karşın, Frege için mantıksal ve aritmetik önermeler 'anamlı' tümceler sınıfına girmesine karşın Wittgenstein'a göre ise bunlar, 'anlamsız' tümceler sınıfına dahildir. Dolayısıyla Wittgenstein'da tümcelerin sınıflandırılma şekli Frege'ye ne kadar yakın olursa olsun, tümcelerin atfedildikleri alanlar açısından sınıflandırılması farklılık arz etmektedir. Wittgenstein, Frege'nin aksine anlamlı tümceler alanını doğa bilimleriyle sınırlandırmış, mantık ve matematik gibi ideal bilimlerle ilgili tümceleri 'anlamsız'; bunlar dışındaki tüm diğer alanlarda üretilen tümceleri ise 'anlam-dışı' ilan etmiştir. Bir ikinci farklılık ise – daha önce de ifade etmiş olduğumuz üzere – Wittgenstein'da bir tümcenin 'anamlı tümce' olarak adlandırılabilmesi için hem **Sinn**'e hem **Bedeutung**'a sahip olması beklenirken; Frege'de **Bedeutung**'u olmayan tümcelerin de bir **Sinn** sahibi olmaları halinde 'anamlı' kabul edilmeleri hususundadır. Fakat Wittgenstein bu iki nokta dışında Frege'nin görüşlerini neredeyse olduğu gibi kabul etmiş ve felsefesine uyarlamıştır. Kaldı ki Wittgenstein'ın dildeki anlam belirsizliklerini gidermek ve dili saflaştırıp nesnelleştirmek konusundaki temel hedefi ile mistik ve metafizik olanı bilimin alanından uzaklaştırma çabası da Wittgenstein'ın Frege'nin mirasına sahip çıktığının bir göstergesidir.

Özetle birkaç ufak ayrım dışında Wittgenstein ile Frege neredeyse aynı şeyi söylemektedir. Wittgenstein, 'dile getirilebilir olan'ı 'gösterilebilir olan'dan ayırt etmekle, metafizik, din, estetik vb. konularda konuşulmasını yasaklamış değildir. Kaldı ki zaten bu konularda düşünmek Wittgenstein açısından kaçınılmazdır. Wittgenstein'ın bu alanlarda ifade edilen tümcelerin saçma olduğunu söylemekteki amacı; bu konularda ifade edilen tümcelerin mutlak bir doğruluğa sahip olduğu iddiasını geçersiz kılmaktır. Başka bir deyişle Wittgenstein'a göre bu konularda, bilimsel bir bilgi öne sürüyor gibi konuşmak saçmadır. Bu alandaki beyanlar tamamen inanç ve kanaat hürriyetine dayanan, kişinin öznelliğinden beslenen görüşler olmaları

bakımından hiçbir doğruluk ya da anlam içermeleri beklenmeyen, dolayısıyla da düpedüz ‘saçma’ ifadelerdir. Daha doğru bir deyişle bu alanlardaki düşünceler değil, düşüncelerin dile getirilmesi saçmadır. Çünkü Wittgenstein, dini, metafizik, etik, estetik, mistik vb. konulardaki düşüncelerin dile getirilmesinin onların mânâsını gasp edeceğini düşünmektedir. Bu alanlarda elde edilebilecek mânâ olsa olsa susularak ifade edilebilecek tefekkür türünden bir mânâdır. Yaşamla ilgili sorunların mistik gizemi ve değerine ancak bu alanda ulaşabileceğimizin altını çizmekle birlikte Wittgenstein, daha iyi bir hayat yaşamamızı sağlayacak bu konularda düşünülmesini değil, bu alanda konuşulmasını yasaklamaktadır. Yani bu alandaki görüşlerin mutlak hakikatler gibi beyan edilip savunulmasıyla savaşılmaktadır. Çünkü bu durum bilginin nesnel temellerini tehlikeye düşürerek bir karmaşa ve belirsizlik doğuracaktır. Dolayısıyla Wittgenstein, bilim dışı alanlarda konuşulmasını yasaklamakla, aslında bu alanlarda düşünülmesini özgürleştirmekte ve din, mistisizm, estetik, etik, metafizik vb. konuları bilimin güdümünden kurtarmaktadır. Öte yandan dilin nesnelliğini de güvenceye almak isteyen filozof dilde ifade edilebilir olanı, bilim alanıyla sınırlandırarak ‘söylenebilir’ olan, bilim-dışı konulardaki ifadeleri ise ‘gösterilebilir’ olan olarak adlandırmaktadır. Böylece ‘söylenemez’ fakat ‘gösterilebilir’ olan mistik hakikatlerin susarak keşfedilebileceği ortaya konulmaktadır:

“Öyle bir duygumuz vardır ki, tüm mümkün bilimsel sorular yanıtlığında bile, yaşam sorunlarımıza daha hiç dokunulmamıştır. Tabii o zaman da hiçbir soru kalmamıştır; yanıt, tam da budur. (Bu yüzden değil midir ki uzun şüphelenmelerden sonra yaşamın anlamının açıklık kazandığı insanlar, sonradan bu anlamı ne’de bulduklarını söyleyememişlerdir.)”⁵⁴

Wittgenstein’a göre gerçekten de “dünyanın anlamı, dünyanın dışında yatıyor olmalıdır. Dünyada her şey nasılsa öyledir, her şey nasıl olup bitiyorsa öyle olup biter;

⁵⁴ A.g.e. “6.52”, s.170.

dünyanın içinde hiçbir değer yoktur – olsaydı da hiçbir değer taşımazdı. Değer taşıyan bir şey varsa, onun bütün bu olup bitmenin, ‘öyle olma’nın dışında yatıyor olması gerekir. Çünkü bütün bu olup bitme, ‘öyle olma’, rastlantısaldır.”⁵⁵ Bu nedenle “etikte hiçbir tümce bulunmaz”⁵⁶; din, felsefe, estetik, etik ve metafizikte de öyle. “Gösterilebilir olan, söylenemez.”⁵⁷ Fakat dile getirilemiyor olması onun yok sayılabileceği anlamına gelmez. Aksine insanın yaşamasını zenginleştiren, yaşamaya değer katan sorular orada sorulmaktadır. Fakat yanıtları dil ile değil, yaşamakla verilmektedir: “Dile getirilemeyen vardır yine de. Bu kendisini gösterir, mistik olandır o.”⁵⁸ Nasıl ki “ölüm, bir yaşama olayı değilse”⁵⁹ aynı şekilde yaşamının içinde dile getirilebilir olmamasına rağmen yanıtı susarak verilen mistik soru ve olaylar vardır. Wittgenstein bu mistik alanı, bilimin ve dilin alanından ayrı tutmakla özgürleştirmiştir.

Wittgenstein’in Frege’den etkilendiği bir diğer nokta, bağlam prensibidir. Her ne kadar bu ilke, Kant’tan beri var olagelmışse de Wittgenstein’in bu düşüncüyü yorumlayış biçimi, doğrudan Frege’den izler taşımaktadır. Nasıl ki Frege’de önermelerin **Bedeutung**’u, o **Bedeutung**’a işaret eden **Sinn**’in tümce bağlamındaki işlevinin mantıksal analizi üzerinden tespit edilmekteyse, aynı şekilde Wittgenstein’da da anlamlı önermelerin ‘anlamlı’ olabilme şartı, tümce içinde hem bir **Sinn**’e hem de bir **Bedeutung**’a sahip olmalarıdır. Yani tümce bağlamı dışında önermeler hiçbir anlama ve doğruluk değerine sahip olamazlar: “İfade, ancak bir tümce içinde bir **Bedeutung**’a sahip olabilir.”⁶⁰ Görüldüğü üzere Wittgenstein da anlamı, ‘bağlam prensibi’ uyarınca, tümce bağlamında saptamaktadır. Fakat Wittgenstein’da bu koşulu yerine getiren tek tümce tipinin, olgusal dünyayı resmeden tümceler olduğu görülmektedir. Wittgenstein, “tümceyi, Frege ve Russell’da olduğu gibi, ifadelerin içerdiği fonksiyon olarak anlamakta”⁶¹ ve Frege ile Russell’ın kavram yazımına

⁵⁵ A.g.e. “6.41”, s.166.

⁵⁶ A.g.e. “6.42”, s.166.

⁵⁷ A.g.e. “4.1212”, s.62.

⁵⁸ A.g.e. “6.522”, s.170.

⁵⁹ A.g.e. “6.4311”, s.168.

⁶⁰ A.g.e. “3.314”, s.34.

⁶¹ A.g.e. “3.318”, s.36.

benzer bir dil geliştirmeye çalışmaktadır. Ancak bununla birlikte Frege ve Russell’ın kavram yazımını, “kaçınılması gereken birçok hatayı bertaraf edememiş oldukları”⁶² gerekçesiyle eleştirmekten de kendini alamamıştır.

‘**Tractatus Logico-Philosophicus**’ta Russell’ı, ‘Tipler Kuramı’ açısından da eleştiren Wittgenstein, tümcede içerilen göstergelerin **Bedeutung**’larının tümcede ifade edildiği kabulünü benimsemez. Wittgenstein, aynen Frege’de tümcenin **Bedeutung**’unun tümcede ifade edilen değil, tümce aracılığıyla kendisine gönderimde bulunulan bir doğruluk değeri olması gibi, Russell’da da **Bedeutung**’un tümcede dile gelen değil, tümce sayesinde kendisine işaret edilen bir şey olmasını beklemektedir. Oysa Russell’da **Sinn** ile **Bedeutung** arasında belirgin bir ayrım yapılmamış olmasından ötürü tümcenin **Bedeutung**’unun doğrudan dil aracılığıyla ifade edildiği kabul edilmektedir. Ancak bu durum ‘Tipler Kuramı’ndaki “hiçbir tümce kendi üzerine bir şey söyleyemez, çünkü tümce göstergesi, kendi kendini içeremez”⁶³ kabulüyle çelişmektedir. Wittgenstein’a göre “Russell’ın yanılgısı, kendisini, gösterge kurallarını serimlemede, göstergelerin **Bedeutung**’larından söz etmek zorunda kalmasında gösterir.”⁶⁴ öte yandan benzer biçimde Frege’yi de kurallı tümceleri anlamlı tümcelerle özdeşleştirmesi konusunda eleştirmektedir. Daha doğrusu Wittgenstein’ın anlamlı tümcelerle kast ettiği, doğruluk değeri alan tümceler iken; Frege’nin anlamlı tümce ile kast ettiği, doğruluk değeri alsa da almasa da dilbilimsel ve mantıksal açıdan kurallı ve bir **Sinn**’e sahip tümceler olduğu için Wittgenstein, Frege ile bu konuda ayrı düşmektedir. Frege’ye göre içerikten ve doğruluk değerinden yoksun tümceler de anlamlı olabilmelerine karşın Wittgenstein’a göre bu tümceler anlamsızdır. Hatta inanç ve değer yargıları konusundaki tümceler düpedüz saçmadır. Bu nedenle Wittgenstein’ın anlamlı tümceleri, Frege’deki hem **Sinn**’e hem **Bedeutung**’a sahip tümcelere karşılık düşmekte; bir **Sinn**’i olmasına karşın bir **Bedeutung**’a sahip olmayan tümceler ise Wittgenstein’da, Frege’de olduğu gibi anlamlı kabul edilmemektedir.

⁶² A.g.e. “3.325”, s.38.

⁶³ A.g.e. “3.332”, s.40.

⁶⁴ A.g.e. “3.331”, s.40.

Mantık, matematik ve felsefenin, ‘ifade edilebilir şeyler alanı’ olarak ‘olgular dünyası’ ile ‘gösterilebilir şeyler alanı’ olarak ‘inanç dünyası’ arasında köprü kurduğunu düşünen Wittgenstein, dilin mantığının yanlış anlaşılmasından kaynaklanan felsefî sorunların, felsefî tümcelerin bu iki dünya arasında köprü vazifesi gören bir merdiven olarak kullanılıp atılması sayesinde aşılabileceğine inanmaktadır. Başka bir deyişle felsefî tümceler, kendileriyle birlikte tüm diğer ‘dile getirilemez olan’lara işaret edip onları ‘dile getirilebilir olan’ bilimsel önermelerden ayırarak metodolojik açıdan üzerine çıkılarak atılacak bir merdiven konumundadır. Felsefe sayesinde tüm bu alanların üzerine çıkılarak kuşbakışı bakılacak ve dilin sınırları, içeriden çizilebilecektir. Bu nedenle Wittgenstein, tüm bu sınıflandırma ve sınır çekme faaliyetini, - anlamsız olduğunu öne sürdüğü - felsefî önermeler üzerinden yapmasının bir çelişki içermediğini düşünmektedir. Çünkü amacı, mutlak bir doğruluk değeri taşıdığını iddia ettiği şeyler söylemek değil, bilakis yalnızca dilin ve düşüncenin ötesinde olanı göstermektir. Kaldı ki ‘**Tractatus Logico-Philosophicus**’un son cümlesi, Wittgenstein’in felsefeyi tüketmek pahasına amacına ulaştığını göstermektedir: “Üzerinde konuşulamayan hakkında susmalı!”⁶⁵

Wittgenstein ‘Felsefî Soruşturmalar’ı (**Philosophische Untersuchungen**)⁶⁶ yazdığı ikinci döneminde ise anlamı, dilin kullanımı ve yaşama biçimi üzerinden betimlemiştir. ‘Betimleme’ ifadesi Wittgenstein’in ikinci dönemini özetleyen bir terimdir. Çünkü bu dönemde dünyanın açıklanmayı bekleyen olgulardan değil, betimlenmeyi bekleyen fenomenlerden oluştuğunu düşünen filozof, felsefenin görevinin felsefî sorunları açıklamak değil, betimleyip çözümlemek olduğuna inanmıştır. Bu dönemde mantıksal bir dil örgüsünün dışına çıkarak gündelik dil üzerinden felsefî sorunları gidermeye çalışmış ve felsefenin ezberlenmesi gereken bir öğreti değil, uygulanması gereken bir etkinlik olduğunu savunmuştur. Aslında ilk döneminde de aynı şekilde felsefenin bir öğreti değil etkinlik olduğunu savunmuş olan filozof, ikinci döneminden farklı olarak birinci dönemde felsefeye, dilde ifade edilebilir olanı, dile getirilemez olandan ayırma görevini yüklemişken ikinci

⁶⁵ A.g.e. “7”, s.172.

⁶⁶ Ludwig, Wittgenstein, “**Philosophische Untersuchungen**”, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984.

döneminde ise felsefeyi, dünyadaki fenomenleri betimlemek ve felsefi sorunları çözmekle yükümlü görmektedir.

İlk döneminde anlamı, dilin mantıksal açıdan sınırlarının çizilmesi sayesinde tayin eden filozof, ikinci döneminde ise anlamı, dilin kullanım bağlamına göre değişebildiği daha görelî bir zeminde ele almıştır. İlk döneminde anlamlı ifadeleri, anlamsız ve anlam-dışı olanlardan ayıran Wittgenstein, ikinci döneminde ise ‘dil oyunları’ kavramını ortaya atarak anlamı, ‘doğal dil kullanımı’ ile ‘öğretilmiş dil kullanımı’ ayrımı üzerinden değerlendirmiştir. Wittgenstein’in ikinci dönem düşüncelerine, çalışmamızın ‘Kullanıma Dayalı Anlam Kuramı’ başlığı altında daha detaylı değinileceğinden, burada Wittgenstein’in ilk dönem düşüncelerinden, Frege ile karşılaştırmalı olarak bu kadar bahsetmiş olmayı kâfi bulmaktayız.

1.2.2. Tasarıma Dayalı Anlam Kuramı

‘Gönderime Dayalı Anlam Kuramı’nda ifadenin anlamı üzerinden ne kast ettiği hakkında konuşulurken ‘Tasarıma Dayalı Anlam Kuramı’nda ifadenin gönderimi, ifadenin zihinde canlandırdığı tasarım üzerinden belirlenmektedir. Yani referansa dayalı anlam kuramında gönderim nesnel nitelikteyken, zihinsel anlam kuramında gönderim öznel niteliktedir. Bu görüşün temsilcilerinden Peirce’e göre kelimelerin zihinde oluşturduğu kişisel tasarımlar, o kelimelerin gönderimlerinden başka bir şey değildir. Her ne kadar bahsi geçen kuramın kökenleri Aristoteles’in zihinselci anlam kuramına dek geri götürülebilecek olsa da anlamın zihinsel dayanağını en kapsamlı biçimde ele alıp kuramsallaştıran kişi John Locke olmuştur. Locke, hem psikolojizmin hem de tasarıma dayalı anlam kuramının kurucusu olarak Mill, Hume, Natorp, Lipps ve Stumpf gibi düşünürleri de etkilemiş ve 60’lı yıllardan itibaren Locke’un kuramını benimseyip geliştiren Jerry Fodor, Paul Postal ve Ray Jackendoff gibi düşünürler, sözcüklerin dildeki anlamlarını, onların öznel tasarımlarına indirgemişlerdir. Daha sonra bu kuramı daha da geliştiren Ann Wierzbicka, Descartes ve Leibniz’deki anlam (**Bedeutung**) çokluğundan kurtulmak için anlamları, 60 temel anlama indirgeyerek onlardan türetmeyi denemiştir.

Şimdi Locke'un başını çektiği psikolojist anlam kuramını biraz açacak olursak: Locke'a göre anlam, zihnimizdeki idelerden ibarettir. İdeler, deneyimlediğimiz her şeye zihnimizde eşlik eden tasarımlardır. Bu tasarımları dil sayesinde başka insanlara aktarmak mümkündür. Fakat bu aktarımda söz konusu olan, sözcüklerin karşılık düştükleri şeylerden ziyade, karşılık düştükleri idelerin aktarımıdır. Başka bir deyişle sözcükler, Wittgenstein'da olduğu gibi olguları değil, bilakis olguların idelerini temsil etmektedir. Locke'a göre zihin, doğuştan hiçbir ideye sahip değildir. 'Boş bir levha' (**tabula rasa**) halindeki zihin, zamanla zihinsel yaşantılara ve idelere sahip olmakta; sözcükler aracılığıyla bu ideleri başkasına aktarma şansı bularak başka zihinlerle iletişim kurabilmektedir. Yani insanlar sözcükler aracılığıyla sözcüğün işaret etmekte olduğu şeyin kendisini değil, o şeyin zihindeki tasarımını birbirine iletmektedir. Zaten iletişim ve uzlaşma, aynı sözcük telaffuz edildiğinde, herkesin aynı şeyi anlaması bakımından Locke'un, sözcüklerin herkesin zihninde aynı ideleri uyandırdığı yönündeki savını doğrular niteliktedir. Şayet sözcükler, bu zihinsel tasarımları aktarmakta yetersiz kalıyor olsaydı, o zaman insanların dil yoluyla iletişim kuramaması gerekirdi. Dolayısıyla anlam verme yetisi, zihindeki ideler sayesinde mümkün olmakta; zihnimizde hiçbir şey canlandırmayan bir varlık ya da durum ise bizim tarafımdan anlamsız kabul edilmektedir. Bu nedenle insanların dil kullanımında anlam içermeyen sözcükleri kullanmaktan bilhassa kaçınmaları gerektiğini savunan Locke açısından dil yalnızca zihnimizde kendisine eşlik eden tasarımlara sahip olduğumuz sözcüklerle kurulu olmalıdır.

Görüldüğü üzere Locke felsefesinde anlam, ne sözcüklerle kendisine gönderimde bulunulan dil-dışı bir gönderime sahiptir, ne de sözcüklerin resmettiği varlıklar üzerinden kendisine ulaşılan bir şeydir. Aksine Locke'ta anlam doğrudan zihinsel ve tasarımsal bir biçimde her telaffuz edilen sözcüğe zihnimizde eşlik eden ide olarak düşünülmektedir. Demek ki anlam, ne nesnenin kendinde olan ne de (fenomenolojik açıdan) bizim o şeyle ilişkimiz esnasında ortaya çıkan bir şeydir.

Locke'a göre tikel ideler, her biri ayrı bir sözcüğe karşılık düşen dolayısıyla da dilde bir sözcük ve anlam kalabalığı yaratan tasarımlar olmayıp sözcükler, birçok ideyi temsil edebilen bir genelliğe sahiplerdir. Tam da bu nedenle ideleri imleyen sözcüklere

‘genel ad’ adını veren filozof, aynı sözcüğün dilde, genel bir ide grubunu temsil edebileceğini düşünmektedir. Örneğin ‘Kedi’ genel adı, tek bir tikel tasarım olarak yalnızca tek ve belli bir kedinin tasarımını değil, bütün kedi idelerinin genel tasarımını temsil etmektedir. Fakat nasıl olup da zihindeki ideleri aktardığını iddia ettiğimiz bu sözcüklerin her biri tek ve belli bir varlık tasarımına karşılık düşmemesine karşın, kullanım esnasında bir anlam kayması ve karmaşası yaşanmadığı şüphelidir. Dahası Locke ve beraberinde tüm diğer psikolojist düşünürlerde zihinsel tasarım ve yaşantıların nasıl olup da karşı tarafa değişime uğramadan aktarılabildiği ve hangi nesnel kriterler uyarınca bizim, ifade ettiğimiz sözcük üzerinden, o sözcüğün zihnimizdeki idesini karşımızdaki zihne aktarmış olduğumuz meçhuldür. Nasıl olup da başkasının zihnine girmemiz mümkün değilken kendi zihnimizdeki idelerin başkalarının zihnine aynı biçimde aktarıldığını ve başkalarının idelerinin de dil yoluyla bizim tarafımızdan bire bir alımlandığını iddia edebilmekteyiz? İnsanların sözcükler vesilesiyle anlaşıyor olmaları, sözcüklerin her defasında bizde çağrıştırdıkları zihinsel tasarımın aynısını karşı tarafta uyandırmakta olduğunu nasıl garantileyebilir? Ayrıca anlam, nasıl olup da varlıklar ya da durumlar hakkındaki zihinsel süreçlere indirgenebilir? Tasarıma dayalı anlam kuramı bu sorulara tatmin edici bir yanıt verememiş olması bakımından eksiktir.

Locke’un şiddetli eleştirilere maruz kalan psikolojist görüşleri, Mill ve Hume tarafından da savunulmuş, hatta Hume ileri sürdüğü ‘demet teorisi’ (**Bündel-Theorie**)⁶⁷ ile Locke’un psikolojizmini daha da uçlaştırmıştır. Locke’un Descartes’tan esinlenerek kullandığı ‘ide’ kavramının duyuşal içerikle farkının ortaya konulması gerektiğini düşünen Hume, meşhur ‘ide – izlenim’ ayrımını ileri sürmüştür. Hume’a göre ideler (**ideas**), anlama yetisinin duyum yoluyla öğrenip biriktirdiği izlenimlerden (**impressions**) soyutlama yoluyla elde edilmektedir. Hume, anlama yetisinin idelere, duyumlar üzerinden sahip olduğu izlenimlerden hareketle ulaştığını ve bu genellemenin yalnızca reel varlıkların ideleri için değil, irreel varlıkların ideleri için de geçerli olduğunu savunmaktadır. Yani Hume’a göre duyuşal izlenime sahip

⁶⁷ Theodor, Lipps, “**David Hume’s Traktat über die menschliche Natur**”, Verlag von Leopold Voss, Hamburg – Leipzig, 1904, II. Baskı, s.327.

varlıklar gibi duyuşal-olmayan varlıkların da zihnımızde ideleri bulunmaktadır ve bu idelerin tamamı, – ister reel, ister irreel bir varlık hakkında olsun – izlenimlerden yola çıkılarak elde edilmektedir. Başka bir deyişle, hayal gücünün ürünü olan tüm varlıklar, daha önce deneyimlenmiş ve öğrenilmiş duyuşal izlenimlerimizden hareketle tasarlanabilmektedir. Nasıl ki ‘Ejderha’yı dinazorvari, ateş püsküren bir yaratık olarak düşünebilmemiz, dinazora, ateşe vs. dair önceki izlenim ve idelerimizden hareketle mümkün olabiliyorsa, aynı şekilde ‘Pegasus’u da ‘uçan at’ olarak tasarlamamız önceki ‘at’ ve ‘kuş’ izlenimlerimizin bir sentezi olarak mümkün olabilmektedir. Yani hiçbir var-olmayan, önceki deneyim ve izlenimlerimizden bağımsız bir biçimde tasarlanamamaktadır. Hayal ürünü olan tasarımlar bile var olan izlenimlerin farklı şekillerde bir araya getirilmesinin ürünüdür. Bu da şunu göstermektedir ki insanın tüm tasarımları, duyuşal deneyime dayalı bir arkaplâna sahiptir. Dolayısıyla Hume’a göre ideler, izlenimlerden hareketle oluşturulmakta, genel adlar ise idelerin dildeki temsilleri olarak tasarımlarımızı imlemektedir.

İdelerin de izlenimler gibi basit ve bileşik iki türü olduğunu savunan Hume’a göre aynen bileşik izlenimlerin, basit izlenimlerden oluşması gibi, bileşik ideler de basit idelerden oluşmakta ve kendini oluşturan basit idelere ayrıştırılabilmektedir. Nitekim var olmayan şeylerin hayal gücüne dayalı tasarımları, tam da bu bileşik (karmaşık) idelere karşılık düşmektedir. Yine yukarıdaki ‘Pegasus’ örneğinden hareketle söyleyecek olursak: ‘Pegasus’ (uçan at) idesi, ‘at’ ve ‘kuş’ izlenimlerine karşılık gelen idelerin bileşiminden oluşmaktadır. Demek ki karmaşık ideler, basit ve deneyime konu olan duyuşal izlenimlerin farklı biçimlerde bir araya getirilememeleri sonucunda elde edilmektedir.

Hume, sözcüklerle ideler arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğu sorusuna, çağrışım psikolojisi (**Assoziationspsychologie**) üzerinden yanıt vermiş ve nedensellik ilişkisinin mantıksal bir zorunluluğa değil, alışkanlığa dayalı bir genellemeye dayandığını iddia ederek Kant’ı dogmatik uykusundan uyandırmıştır. Nitekim sözcüklerle zihnımızde canlandırdıkları tasarımlar arasındaki tek bağ, tekrara dayalı bir alışkanlıktan ibarettir. Daha açık deyişle, her seferinde aynı tasarımı ifade etmek için aynı sözcüğü kullandığımızda zihin, o sözcükle o tasarım arasında alışkanlığa

dayalı bir bağıntı kurmakta ve o sözcük her telaffuz edildiğinde, aynı tasarımı anlamaktadır. Hume bu görüşüne örnek olarak şunu verir: Güneş'in her gün doğuyor olması nedeniyle yarın da doğacağına dair bir inanç beslememi mantıksızdır. Zira bu inanç, Güneş'in her gün doğuyor olması nedeniyle bizde uyanan alışkanlığa dayalı bir beklentiden ibarettir. Oysa Güneş'in bugüne dek her gün doğmuş olması, yarın da doğacağı anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla neden – sonuç ilişkisi uyarınca birbirini ardı sıra gerçekleşen olayların zorunlulukla her defasında aynı şekilde gerçekleşeceklerinin bir garantisi yoktur. Her seferinde 'A' olayı 'B' olayını izliyor diye, bu ilelebet her 'B' olayı gerçekleştiğinde 'A' olayının onu izleyeceği anlamına gelmemektedir. Kısaca Hume'a göre nedensellik ilişkisi, olumsal ve alışkanlığa bağlı bir genellemeden ibarettir. Hume, bu görüşleriyle anlamı da psikolojik bir inanca veya deneyime dayalı bir genellemeye indirgemiş olduğundan psikolojizme düşmüştür. Çünkü mantıksal zorunluluk yasalarının ve kesin bilginin olanağı, Hume felsefesinde rastlantısallığa ve zihinsel süreçlere indirgenmiştir.

Hume'un 'A' ve 'B' olayları arasında deneyime ve tekrara dayalı olarak yerleşen genel kanaatlerimizin mutlak doğruluklara dönüşmemesi gerektiği yönündeki uyarısını Antoine de Saint-Exupéry'nin 'Küçük Prens' (**Le Petit Prince**) adlı kitabında yer alan bir pasaj üzerinden örneklendirecek olursak, kitapta 'Küçük Prens'in tilkiyle karşılaştığı bölümde tilki 'Küçük Prens'e şöyle demektedir: "Her gün aynı saatte gelmelisin. Örneğin sen öğleden sonra dörtte geleceksen, ben saat üçte mutlu olmaya başlarım." İşte bu örnek, Hume'un nedensellik eleştirisine oldukça uygundur, çünkü tilki, 'Küçük Prens'e her gün aynı saatte gelmesi halinde, onun yarın da aynı saatte geleceğine dair sarsılmaz bir inanç besleyeceğini ve her gün bu inançla onun geleceği saat yaklaştıkça mutlu olmaya başlayacağını söylemektedir. Burada tilkide alışkanlığa bağlı olarak 'Küçük Prens'in her gün saat dörtte onu ziyarete geleceği konusunda oluşan beklenti, tilkinin bu ziyaretle mutluluk arasında kurduğu sarsılmaz bir nedensellik ilişkisine dönüşmektedir. Aynı ilişki saatin dört olmasıyla 'Küçük Prens'in tilkiyi ziyaret etmesi arasında da kurulmakta, her gün saat dörde yaklaştıkça tilki, Küçük Prens'in kendisini ziyaret edeceği saatin yaklaştığını düşünerek mutlu olmaya başlamaktadır. Oysa 'Küçük Prens'in tilkiyi her gün aynı

saatte ziyaret etmesi, bunun sonsuza dek böyle süreceği anlamına gelmez. Yani birbirini izleyen ve tekrarlanan olaylar arasındaki nedensellik ilişkisi zorunlulukla gerçekleşmemesine karşın, her seferinde aynı art ardalık veya yanı sıralıkla tekrarlanan olaylar arasında kurulan bu ilişki, her seferinde aynı nedenin aynı sonuca yol açacağı yönünde psikolojik bir genellemeye götürmektedir. Hâlbuki Hume’a göre bu beklenti, - en az Güneş’in her gün doğmasından ötürü yarın da doğacağına dair sarsılmaz inanç kadar - kişisel bir varsayımdan ibarettir.

Görüldüğü üzere tasarıma bağlı anlam kuramında tasarım, düşünce ve kavram arasındaki ayrım yeterince netleştirilememiş ve sözcüklerin nasıl olup da tasarımları karşıladıkları sorusuna tatmin edici bir yanıt verilememiştir. Psikolojizme evrilen bu zihinsel semantik, gönderimi yalnızca gönderimle ilişkilendirmek ve sözcüklerin anlamlarını dış dünyadan bağımsız belirlemek bakımından eksiktir. Çünkü gerçekliğe hiçbir referansta bulunmayan, sanki de dünyadan yalıtılmış bir dil ve anlam aracılığıyla birbirimizle anlaşmamız mümkün değildir. Peki zihnimizdeki tasarımların dilsel karşılıklarının dünya ile bağlantısı nasıl sağlanacaktır? Şayet dünyayla hiçbir bağlantı kurulmayacaksa bu tasarımların kurgusal olmadıkları nasıl iddia edilecek ve bu öznel tasarımlar üzerinden insanlar arasında ortak bir uzlaşma zemini nasıl temin edilecektir? Şüphesiz her birimizin öznel tasarımı kendimize özgüdür ve bu nedenle de birbirimizin tasarımlarını bilme imkânımız yoktur. Öyleyse nasıl olup da dilde ifade edilen aynı sözcüğü – zihnimizdeki tüm bu farklı tasarımlara rağmen - aynı şey olarak anlamamız mümkün olabilir? Eğer gerçekten de sözcükler, zihnimizdeki resimlere verilmiş birer ad iseler o zaman ferahlık, evham, şefkât vb. soyut durumların zihindeki resimleri nasıl tasarlanacaktır? Tanrı nasıl tasarlanacaktır? Nasıl olup da ‘kuş’ tasarımı hem ‘tavuk’ hem ‘penguen’ hem ‘ördek’ hem de ‘deve kuşu’ tasarımı kapsayacaktır? Ayrıca zihinlerimizdeki resimler nasıl olup da sözcüklerle ifade edilebilecektir? Ne yazık ki zihinsel anlam kuramı bu sorulara yanıt verememektedir.

Zihinsel anlam kuramına en büyük eleştirisi, ‘ikiz dünya’ tasarımıyla Putnam tarafından ortaya konulmuştur. Bir kelimenin birden fazla gönderime sahip olamayacağını düşünen Putnam’ın 1975 yılında ortaya attığı bu ‘ikiz dünya tasarısı’ uyarınca, 2050 yılında tüm özellikleri bakımından dünyaya çokça benzeyen bir ikiz

dünyanın keşfedildiğini ve orada da her şeyin bizim dünyamızdaki gibi olduğunu düşünelim. Orada da ülkeler, denizler, kıtalar olduğunu, orada da insanların aynı dilleri konuştuğunu, orada da bizim dünyamızda olduğu gibi gezegenin büyük ölçüde suyla kaplı olduğunu ve suyun hayatın ana unsuru olduğunu düşünelim. Bu dünyada da insanlar suya ‘su’ diyeceklerdir, yani hangi dilde olursa olsun o dilde suya ‘su’ kelimesi anlamına gelen bir sözcükle işaret edeceklerdir. Bu iki dünyadaki tek fark, orada ‘su’ ile işaret edilmekte olan şeyin kimyasal yapısının bizimkinden farklı olmasıdır. Suyun bizim dünyamızdaki kimyasal elementleri ‘H₂O’ ile ifade edilirken ikiz dünyada bu formül ‘xyz’dir. ‘H₂O’ gibi ‘xyz’ de renksiz, kokusuz, sıvı yapıdadır ve susuzluğu gidermeye yarar. Yani nitelik ve işlev bakımından bu ikiz dünyadaki suyun bizim ‘su’ olarak bildiğimiz şeyden tek farkı kimyasal yapısı olacak, fakat muhtemelen bu iki su arasındaki kimyasal fark ayırt edilmeksizin her iki dünyada da o dünyadaki dilde ‘su’ denilince aynı şeyin anlaşıldığı düşünülecektir. İşte bu iki su arasındaki moleküler yapının farklılığı ancak ikiz dünyadan bazı kimyacıların bizim dünyamıza gelip de bu dünyadaki suyun moleküler yapısını incelemeleriyle ortaya çıkarılabilir. Putnam zihinsel anlam kuramında kelimelerin zihindeki tasarımlara karşılık geldiği yönündeki özdeşleştirmenin aynen ikiz dünyadaki suyun bizim dünyamızdaki suyla bir tutulması yanılgısına benzediği düşünülmektedir. Oysa görünüşte aynı şeye işaret ediyor olmak içerikçe de aynı şeyin düşünülüp tasarlanmakta olduğu anlamına gelmez. İkiz dünya kimyacılarının diğer dünyadaki suyu incelemeleri gibi bizim de başkalarının zihnine girmemiz ve orada tasarlananları incelememiz mümkün olmadığına göre zihinsel anlam kuramı, bize özgü tasarımları birbirimizinkilerle kıyaslama olanağımız olmadan onları bir ve aynı şey olarak görme yanılgısını dayatmaktadır.

Oysa zihinsel semantik yanlılarına göre, her kim nasıl bir tasarıma sahip olursa olsun herhangi bir sözcüğü nasıl tasarlamaktaysa, başkaları da o sözcüğü öyle tasarlamaktadır. Aksi halde benim bir ifadeyi tasarlama biçimim eğer diğer insanlardan farklı olsaydı zaten diğer insanlarla aynı dili kullanıp anlaşmam mümkün olmazdı. Kaldı ki zaten bu böyle değilse bile insanların birbirlerinin zihinlerini okumaları da birbirleriyle tasarımlarını mukayese etmeleri mümkün olmadığından,

aynı adlarla aynı tasarımlara işaret etmediğimiz ispatlanamaz. Görüldüğü üzere ‘Tasarıma Dayalı Anlam Kuramı’ başka zihinlere girmenin mümkün olmamasından ötürü dildeki uzlaşımı, tasarımlar özdeşliğine götürmüştür. Ancak bu kuram, nesnel bir zemini olmaması bakımından muğlak ve göreceli bulunmakta ve insanların nasıl olup da milyonlarca öznel tasarım içinde ortak bir dil kurup anlaşılabildikleri sorusuna verdiği yanıtın doyurucu bulunmaması bakımından eleştirilmektedir. Şayet Locke bu soruna dil felsefesi bağlamında daha detaylı bir yanıt vermeyi deneseydi muhtemelen dilde uzlaşımı mümkün kılacak nesnel zeminin tasarımlar-arası bir ortaklıkta yattığını söylerdi. Dolayısıyla nesnelliği yine zihnin düşünme sürecine indirgemiş olur ve insanların tasarlama biçimleri arasında olası bir ortaklık kurma girişimiyle yine psikolojist bir çözüm önerisinde bulunurdu. Ancak şüphesiz bu konuda ileri sürülebilecek her psikolojist çözüm önerisi, öznelliği aşmamak bakımından dildeki nesnel uzlaşımı açıklamakta yetersiz kalmakta ve psikolojizmi ilerletmekten başka bir işe yaramamaktadır.

Kaldı ki yine ikiz dünya örneğinde görüldüğü gibi zihinsel anlam kuramına göre sözcüklerin anlamları yalnızca içinde bulundukları dünyadaki tasarımları karşılamakta, fakat başka dünyalarda başka anlamlara gelebilmektedir. Dolayısıyla sözcüklerin anlamlarının içinde dile getirildikleri dünyanın şartlarına göre değişmesi durumu, dünya koşullarına bakılması gerekliliğini doğurmuş, bu durum da farklı bir soruna yol açarak gönderimlerin dış dünya unsurlarına indirgenmesine neden olmuştur. Oysa gönderimlerin dış dünyaya bağlı olduğu bir anlayış, semantik bir kuram olmaktan uzaktır. Dolayısıyla sözcüklerin gönderimlerinin ne zihne ne de dış dünyaya indirgendiği yeni bir semantik yorum geliştirilmelidir.

Dilin kullanımının, insanın dürtü, ihtiyaç, gelenek-görenek ve alışkanlıklarıyla ilgili olduğunu savunan John Roger Searle, Frege’nin **Sinn** kavramından doğan ‘**Intension**’ kavramının dilsel ifadelerin zihindeki kodlanışlarına (**Signifikanz**) karşılık geldiği ‘Adların Demet Teorisi’ni⁶⁸ geliştirmiştir. ‘Adların Niteleme Kuramı’

⁶⁸ Ayrıca bkz. John, Searle, “**Proper Names**”, şurada: “**Mind - 67**”, 1958, ss. 166 – 173. Çevrimiçi: <http://phil.elte.hu/zvolenszky/altalanos/2007F.kripke/searle.pdf> (17.09.19)

olarak da bilinen bu kuram, genel olarak özel adların anlamının (**Sinn**) ne olduğunu ve kişinin nesne ile özel ad arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğunu açıklamaya çalışmaktadır. Bir isim, nesnesine nasıl yönelmektedir? Keza farklı isimlerin aynı nesneye yönelebilmeleri nasıl mümkün olmaktadır? Searle'e göre isimlerle nesneler arasındaki ilişki bir gösterim ilişkisidir. Nesnelere, onların bilincimizde kodlanan göstergeleri üzerinden yönelir ve onları bu göstergelerin taşıdığı özellikler sayesinde tanırız. Dolayısıyla Russell'dan beri süregelen betimleme kuramı, nesneyi niteliklerinden hareketle tanıyan ve adlandıran bir kuram olarak Searle'ün 'Adların Niteleme Kuramı'ne esin kaynağı olmuştur.

Searle'e göre isim, yalnızca bir gösterge olmayıp ayrıca da göstergenin **Sinn**'inin ve **Bedeutung**'unun belirleyicisidir. Dolayısıyla Searle isimlerle göstergeleri aynı anlamda kullanmasına karşın, **Sinn** ile **Bedeutung**'u zihinsel imler aracılığıyla belirleyip öznelletirmesi bakımından eleştirilmektedir. Örneğin "Dilek, 'Akşam Yıldızı'nın 'Sabah Yıldızı' olup olmadığını bilmek istiyor" ifadesi Searle'e göre "Dilek, 'Akşam Yıldızı'nın 'Akşam Yıldızı' olup olmadığını bilmek istiyor" ifadesiyle aynı anlama gelmektedir. Oysa bu yanlıştır. Dilek'in bilmek istediği şey bu iki farklı adla aynı yıldıza işaret edilip edilmediğidir. Searle bu konuda Strawson'un içerme (**Implikation**) ve ön-varsayım (**Präsupposition**) ayrımına başvurarak adlarda içerilenlerin onların taşıyıcısıyla ilgili olduğunu, fakat taşıyıcıların sadece adların içerimlerine (**Implikation**) değil ayrıca onların **Bedeutung**'larına da işaret eden göstergeler olduğunu ileri sürmektedir. Searle bir yandan **Implikation**'a diğer yandan da **Bedeutung**'a işaret eden işte bu göstergeleri, ön-varsayımlar (**Präsuppositon**) olarak tanımlamaktadır. Böylece anlamı zihindeki imlere indirgeyen bu kuram **Bedeutung**'u ön-varsayım (**Präsuppositon**) üzerinden saptamakla yine tasarıma dayalı anlam kuramı geleneğine dahildir.

Searle'e göre her ne kadar bir adın **Bedeutung**'unu taşıyıcılar belirlese de taşıyıcıların yanlış olduğu yerde adların **Bedeutung**'u kendi **Bedeutung**'luğundan hiçbir şey kaybetmez. Örneğin 'Aristoteles' adı sadece bu ismi taşıyan bir insan olduğu anlamına gelmez. Aristoteles adının birçok taşıyıcısı vardır ve bu adın sahip olduğu tüm taşıyıcılar yanlış olsa bile bu durum 'Aristoteles' adının Aristoteles'liğinden

hiçbir şey kaybettirmez. Meselâ Aristoteles’in taşıyıcısı olarak “Platon’un hocası” demek yerine “Sokrates’in hocası” diyen birisi, sadece yanlış bir taşıyıcı öne sürmüş olur, fakat bu durum Aristoteles’in kendisini etkilemez, çünkü bu yanlış kullanıma rağmen ‘Aristoteles’ adına karşılık gelen insan, o adın **Bedeutung**’u olarak orada öylece durmaktadır. Ancak ‘Aristoteles’ adının tüm taşıyıcıları ortadan kalkacak olursa, o zaman elbette ‘Aristoteles’ adı da ortadan kalkacaktır. Buradan hareketle **Bedeutung**’ların taşıyıcıya sahip olmalarının zorunlu olup olmadığı sorununa yönelen Searle, anlam kuramını dil üzerinden ontolojik bir zemine taşımıştır. Searle’e göre isimlerin **Bedeutung**’larını belirleyen ve taşıyıcıları ayakta tutan göstergeler olduğu gibi, taşıyıcılar için daha az önem arz eden göstergeler de vardır. ‘**Bedeutung**’ların Gösterim Kuramı’na göre biz tümcede bulunan adın hangi taşıyıcısına sahipsek o tümce, o taşıyıcıya işaret etmektedir. Dolayısıyla Searle, **Bedeutung**’u topluma mâl olmuş kollektif bir anlam (genel bir varsayım) olarak görmekle, tüm diğer ‘Tasarıma Dayalı Anlam Kuramı’ taraftarları gibi anlamı, zihne ve tasarıma mahkûm etmiş olmaktadır.

1.2.3. Kullanıma Dayalı Anlam Kuramı

‘Kullanıma Dayalı Anlam Kuramı’ 1950’lerde John Austin ile Paul Grice gibi isimler tarafından benimsenmiş olup ayrıca davranışçı psikoloji geleneği açısından da bu kuram, John Watson, Burrhus Frederic Skinner⁶⁹ ve Leonard Bloomfield gibi isimlere esin kaynağı olmuştur. John Roger Searle ile Roland Barthes, dili, toplumsal bir fenomen olarak ele almış; Quine’in ‘anlamın belirsizliği’ görüşü ve Wittgenstein’in ikinci dönem düşünceleri, anlamın kullanıma dayalı olarak belirlendiği bu gelenek içinde yer almıştır. Fakat çalışmamızın bu bölümdeki amacı, genel olarak felsefe tarihindeki anlam kuramlarını değerlendirmekten ziyade Husserl ve Frege’nin anlam kuramları açısından önem arz eden öncül ve ardıl görüşleri anmak olduğundan ‘Kullanıma Dayalı Anlam Kuramı’ nezdinde yalnızca Davidson, Strawson, Donnellan,

⁶⁹ Skinner’in bu konuyla ilgili görüşlerinin Chomsky tarafından nasıl değerlendirildiğiyle ilgili ayrıca bkz. Noam, Chomsky, “A Review of B. F. Skinner’s Verbal Behavior Language”, No. 1, 1959, s.26-58. Çevrimiçi (17.09.19):

http://www.biolingugem.com/ling_cog_cult/chomsky_1958_skinners_verbalbehavior.pdf

Austin ve Wittgenstein'in ikinci dönem görüşlerini anmakla yetineceğiz. Bu başlık altında ele alınabilecek bir diğer düşünür olan Searle'un anlam görüşlerine ise 'Tasarıma Dayalı Anlam Kuramı' bölümünde zaten değinilmiş olduğundan kendisi bu bölümde atlanacaktır. Şimdi dilin kullanımının, onun anlamını belirlediği yönündeki pragmatik anlam kuramını Wittgenstein'in ikinci dönemi üzerinden ele almaya başlayabiliriz.

Ludwig Wittgenstein, '**Tractatus Logico-Philosophicus**' adlı eserini kaleme aldığı ilk döneminde anlamın mantıksal temellerini, ideal bir dil üzerinden yapılandırmaya çalışmış; dil ile dünyanın birbirini karşıladığını savunmuştur. İkinci döneminde ise bu ideal dili terk ederek gündelik dile dönmüş ve anlamın metafizik kullanımından kurtulup gündelik kullanımına bakılması gerektiğini savunmuştur. İlk döneminde dünyanın apriori bir düzeni olup olmadığını aydınlatmaya çalışan ve hem dilin hem de mantığın ötesine geçmeye çalışan filozof, ikinci döneminde bu düşünceden vazgeçerek içinde yaşadığımız dünyaya ve gündelik dilin sınırlarına dönmüştür. Birinci dönemindeki 'dil – dünya' ilişkisini, ikinci döneminde, dil ile yaşam arasında kuran filozof, adların anlamı ile taşıyıcısı arasında ayırım yaparak işe koyulmuştur. Öyle ki ilk döneminde düşünülebilir olana sınır çekmekle, düşünülemez olanı da sınırlandırmış olan filozof, ikinci döneminde ise dildeki ad verme etkinliğinin alıştırmaya dayalı bir oyun olduğu düşüncesinden hareketle sözcüklerin anlamını dilin kullanımına göre belirlemiş ve sözcüklerin işaret ettiği şeyi, anlamından ayırmıştır. Yani bu dönemde Wittgenstein, 'çikolata' diye adlandırdığımız şey ile 'çikolata'nın anlamının farklı şeyler olduğunu ileri sürmüştür. Öyle ki 'çikolata' dediğimiz şey erise veya bozulsa bile, 'çikolata' sözcüğünün anlamı değişmemektedir. Demek ki sözcüklerin anlamı, sözcüklerin taşıyıcısı zarar görse de kendisiyle aynı kalmaktadır. Nitekim birinin ölümü üzerinden de aynı örnek verilebilir. Ölen kişi artık yaşamıyor olsa bile sahip olduğu ad, aynı kişinin anlamını taşımayı sürdürmektedir. Dolayısıyla Wittgenstein, ikinci döneminde, ilk döneminde olduğu gibi adlarla nesneleri etiketlememiş, bu dönemde anlamı, solipsist bir dünya zemininde değil, özneler-arası bir zeminde temellendirmiştir.

Dilin kullanımına göre belirlenen anlam, herkesin kuralları önceden bildiği bir

‘kural izleme etkinliği’ne dayandırılmakta ve bu etkinlik sayesinde insanlar birbirlerine anlam aktarabilmektedir. Nasıl ki çocuklar konuşmayı öğrenirken onlara her gösterilen nesne adıyla birlikte anılır ve bu işlem sürekli tekrarlanarak yapılırca çocuk o ses (ad) ile o nesne arasında bir bağ kurarsa; işte anlam da aynı şekilde alışkanlığa dayalı dil oyunları üzerinden öğrenilmektedir. Bu dil oyunlarının denetlenmesi ve dilin kurallı bir kullanımının sağlanabilmesi ise kural izleme etkinliğine dayanmaktadır. Demek ki dil oyunları, dilin kullanıldığı bağlama göre anlam kazanmakta ve bu anlam, oyunun kurallarına göre tatbik edilmektedir. Dolayısıyla aynen satranç oynarken her taşı, o taşla biçilen role ve kurala uygun biçimde hareket ettirmemiz gibi aynı şekilde dilin kullanımı da alışkanlığa dayalı bir kural izleme etkinliği içinde sürdürölmektedir. Bu etkinlik, zihinsel bir anlamlandırma sürecinden ziyade, öğrenilmiş bir kurallar bütününe riayetle iş görmektedir. Yani Wittgenstein’a göre biz, dil oyunları sayesinde, dilin bütün kullanım biçimlerini, bunlara alternatif farklı kullanımları ve olasılıklar dahilinde dili bunlardan başka hangi bağlamlarda ne şekilde kullanabileceğimizi öğreniriz. Bu nedenle sözcüklerin ifade ettikleri anlam, kullanıldıkları bağlama ve maksada göre belirlenmekte, durumdan, yaşama biçiminden, o anki koşullardan bağımsız, yalıtılmış ve mutlak bir anlamdan söz edilememektedir. Göröldüğü üzere Wittgenstein, ilk döneminde daha mantıksal ve nesnel bir anlam görüşünü savunarak anlamı, salt doğrulanabilir şeyler evreninde konumlandırmasına karşın, ikinci döneminde anlamın, sözcüklerin kullanıldığı bağlama, maksada, koşullara ve hangi kurallar uyarınca kullanıldıklarına göre değişebildiğini savunmaktadır.

Öte yandan dil oyunlarının uzlaşımını, yaşama biçimlerinin uzlaşımı olarak gören filozof, bu dönemde, düşünmekten ziyade yaşamaya; açıklamaktan ziyade betimlemeye odaklanmıştır. Bu dönemde dil oyunlarını, sosyal birer fenomen olarak kabul eden ve bu oyunlar arasındaki aile benzerliklerini saptayarak oyunların kurallarını ortaya koyan filozof, tüm kurallı eylemlerimizin aslında alışkanlığa dayalı birer yorum olduğunu, bundan dolayı da sözcüklerin bu alışkanlıklar dahilinde, sayısız şekilde kullanılabileceğini, fakat dilin her kullanımının, o kullanım biçiminin bağlı olduğu bağlam uyarınca belirlenmiş bir kurallar bütününe sahip olduğunu ifade

etmektedir. İşte bu kurallar değıştikçe, dilin kullanımına bağı olarak anlam da değışmektedir. Dolayısıyla Wittgenstein'in bu döneminde sözcükler gitgide eyleme dönüşmekte; sözcükler alışkanlığa bağı olarak zamanla, kast edilen eylemin yerini almaktadır. Wittgenstein'a göre ifadelerin anlamlı olabilme ve anlamın aktarılabilme koşulu artık onların kullanılış biçimine ve kullanıldıkları bağlama göre belirlenmekte; kural izleme etkinliği ise kullanımın tekrarına dayanmaktadır. Yani her sözcükle kullanım biçimi arasında öğrenmeye ve alışkanlığa dayalı bir bağıntı kurulmakta ve bu öğrenilmiş bağıntı uyarınca her sözcük, o sözcüğün hangi koşullar altında, hangi mümkün kullanım biçimlerine sahip olduğunun ön bilgisi ışığında, oyunun kurallarına göre kullanılabilir. Başka bir deyişle tüm mümkün kullanım biçimleri içinden birini seçip sözcüğü kurallara uygun biçimde kullandığımızda o sözcüğü doğru kullanmış olmakta; mümkün kullanım biçimlerinin dışında ve kuralsız kullandığımızda ise sözcüğü yanlış kullanarak anlamsız bir şey ifade etmiş olmaktadır. Görüldüğü üzere anlamın kullanıldığı bağlam üzerinden belirlenmesi durumu, doğrudan anlamını bilmediğimiz bir şeyi bile doğru kullanabilmemize imkân tanımaktadır.

Aynı şekilde Austin de Wittgenstein'ın ikinci dönem anlam görüşüne yakın bir biçimde sözü, eyleme yaklaştırmıştır. Daha doğru bir deyişle Wittgenstein'ın dil ile yaşam arasında kurduğu bağıntıyı Augustin, dil ile edim arasında kurmuştur. Austin'e göre anlam, sözün işaret ettiği nesneye yapışık ve sabit bir içerik değil, iletişim bağlamında ortaya çıkan değışken bir dinamiktir. Austin, tümcelerin anlamlılık ölçütünü doğrulanabilirlik ilkesine indirgeyen Frege ve Russell gibi filozoflara karşı, anlamın taşıyıcısının bir eyleme yol açıp açmamasına odaklıdır. Başka bir deyişle Austin'e göre bildirim içermeyen bir tümcenin de anlamlı olabilmesi mümkündür. Örneğin 'Tebrik ederim' veya 'Başınız sağ olsun' gibi tümceler, bir iddia içermemesine karşın anlamlı tümcelerdir, çünkü bir niyeti ifade ederler. Yani Austin, dilde anlam arayışını 'saptayıcı önermeler' üzerinden değil, 'edimsel tümceler' üzerinden sürdürmektedir. Fakat Austin'in yerleşik 'önerme' ya da 'tümce' söyleminden ziyade 'sözce' ifadesini kullandığını belirtmemiz gerekir. Austin'e göre doğruluk veya yanlışlık edimsel bir sözce açısından belirleyici değildir, çünkü Austin

açısından, hiçbir nesneye gönderimde bulunmayan sözceler, doğruluk değerinden yoksun olmalarına karşın anlamlı olabilmektedir. Russell ile bu konuda çelişen ve sahte özel ad içeren sözceleri, yanlış değil, doğruluk değerinden muaf kabul eden Austin'e göre doğruluk, anlamın taşıyıcısı değildir.

Ayrıca bir sözcede ifade edilen edimselliğin gerçekleşip gerçekleşmemesi veya gerçekleşmişse de kurallara uygun olarak gerçekleşip gerçekleşmemesi, o sözcenin anlamının gerçekleşip gerçekleşmediğini belirlemektedir. Sözcelerin edimselliklerini üç ayrı sınıfa ayıran Austin'e göre üç ayrı edimsellik türü vardır: 1-Etkiye Bağlı Edimsellik, 2-Söze Bağlı Edimsellik, 3-Edime Bağlı Edimsellik. Austin'e göre söze bağlı edimsellik de sözcenin seslendirilmesine, dilbilgisi kurallarına göre doğru bir biçimde ifade edilmesine ve anlamlandırılmasına göre kendi içinde üç ayrı alt edime ayrılmaktadır. Yani sözceler, kullanıldıkları bağlama, itki sundukları eyleme ve o eylemi ortaya çıkarma biçimlerine (emir, istek, sonuç vb.) göre anlam kazanmaktadır.

Aslında kullanıma dayalı anlam kuramı, dilde anlamın nasıl ortaya çıktığı sorusuna ifadelerin dildeki kullanımları üzerinden yanıt verip ifadelerin kullanıldıkları bağlamı önemsemekle, 'bütünün, parçalarının toplamından fazla bir şey olduğu'⁷⁰ yönündeki Aristotelesçi kabule benzer biçimde anlamın ortaya çıkmasındaki tüm faktörleri bir bütünsellik içinde ele almış olmaktadır. Nitekim bir şeyin dile getirilişi ile dilde bir anlama gelişi, ifadenin hangi koşullar altında ve hangi bağlamda kullanıldığına göre değişmektedir. Dolayısıyla anlam kuramının dilin kullanımını bir bütünsellik içinde ele alması ve bu bütünsellik içinde dilin nasıl kullanıldığına bağlı olarak anlamı açıklaması gerekmektedir. Nitekim Aristoteles'ten başka Hegel ve Quine gibi filozoflarda da rastladığımız bu 'bütünsellik' anlayışı dilsel ifadelerin anlam temellerini saptamaya çalışırken onları, içinde bulundukları dil ve yaşam koşullarıyla ilişki içinde ele almaktadır.

Dilin kullanımına dayalı bu semantik bütünsellik görüşü, dildeki ifadelerin

⁷⁰ Aynı kabul daha sonra Gestalt psikolojisinin çıkış noktası olmuştur.

anlamı ile yönelimsellik gösteren fenomenlerin içeriğini bir tutmaktadır. Bu görüş özellikle Donald Davidson ve Ned Block tarafından savunulmuş olup ‘bir ifadenin içeriğinin o ifadenin semantik bütünsellik içindeki konumuna bağlı olduğu’nu⁷¹ iddia etmektedir. Davidson’a göre semantik bütünselciliğe uygun bir anlam görüşüne sahip olan kişi, aynen Quine’da olduğu gibi, ‘sentetik - analitik’ ayrımını reddetmek durumundadır. Ancak bu ayrımı Quine ve Davidson’dan farklı olarak kabul eden hatta bir de bu iki yargı tipi dışında analitik mi sentetik mi olduğu belli olmayan üçüncü bir yargı tipi olduğunu ileri süren semantik bütünselciler de vardır. Fakat bizim konumuz burada semantik bütünselcilik yaklaşımını değil, ‘Kullanıma Dayalı Anlam Kuramı’⁷² nı açıklamak olduğundan, Block, Davidson ve Quine gibi filozofların, Wittgenstein’in ikinci dönemindeki ‘bağlam’ mefhumunu bir ‘bütünsellik’ anlayışıyla desteklemiş olmalarından bu kadar bahsetmiş olmakla yetinip Strawson’un görüşlerine geçebiliriz.

Strawson; Frege, Russell ve Carnap gibi isimlerin benimsediği ideal dil anlayışını terk ederek gündelik dilden hareket ettiği için anlam kuramı bakımından, Wittgenstein’in ikinci dönemiyle yakınlık içindedir. Yani Strawson ile birlikte artık semantik dil, konuşma diline dönmüştür. Frege ve Russell, saf düşünme dilinin mantıksal olarak nasıl formüle edilebileceği üzerine kafa yorarken Carnap, dilin bilimsel kullanım olanaklarının ne olduğunu saptamaya çalışmış, Strawson ise günlük kullanımı içinde bir ifadenin içeriminin (**Implikation**) onun dildeki kullanımıyla ilgili ön-varsayımından (**Präsupposition**) ayırt edilmesi gerektiğine vurgu yapmıştır.

Strawson’a göre ifadenin gönderimi, o ifadenin gündelik dilde kullanıldığı bağlama göre belirlenmekte, bağlam ise bize belli bir ‘uzam – zaman’ içinde ve konuşmacıya bağlı koşullar üzerinden verilmektedir. Örneğin ‘İÜ Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü 213 no.lu odadaki hoca şiir yazmaktadır’ dediğimizde ifadenin gönderimi mekân vurgusu üzerinden belirlenmekte, bu ifade şu an Prof. Dr. Cengiz Çakmak’a işaret etmesine karşın yarın başka bir hocaya işaret edebilmektedir.

⁷¹ D. Davidson, “The Problem of Objectivity”, şurada: “Tijdschrift voor Filosofie – 57 (2)”, ss.203-220, 1995, s.21.

Dolayısıyla Strawson, ifadelerin anlamının, sadece onların kullanıldıkları bağlam içinde bir işlevi olduğuna inanmaktadır. Bir başka örnek üzerinden izah edecek olursak: Örneğin o gün bir iş görüşmesine gideceğini bildiğimiz bir arkadaşımızla akşamüstü karşılaşp ‘Nasıl geçti?’ diye sorduğumuzda, bu sorunun ‘İş görüşmen nasıl geçti?’ anlamına geldiğini yalnızca ikimiz bilmekteyiz. Eğer ifadeler belli bağlamlar içinde anlam kazanıyor olmasaydı, bu örnekteki ‘Nasıl geçti?’ sorusu karşısında arkadaşımızın, neyi kast ettiğimizi anlamaması gerekirdi. Neticede aynı soru pekâlâ başka bir bağlamda ‘Düğün nasıl geçti?’, ‘Sınavın nasıl geçti?’ veya ‘Ameliyat nasıl geçti?’ anlamlarına da gelebilir. Demek ki belirleyici olan, dilsel ifadenin kendisinden ziyade kullanıldığı bağlamdır. Çünkü anlam, ‘kast edilen’ olarak bağlam içinde ortaya çıkmaktadır. Bu görüşten hareketle Strawson, ifadelerin gönderimlerinin üç unsura bağlı olduğunu saptamıştır:

- ☐ Tümce
- ☐ Tümcenin İfadesi (Anlatım)
- ☐ Tümcenin Kullanımı (Bağlam)

Strawson’un bu görüşü sayesinde aynı tümce, farklı bağlamlarda, farklı biçimlerde kullanılabilmektedir. Demek ki ifadenin referansı yalnızca sentaktik yapıya göre değil, ayrıca ifadenin kullanıldığı bağlama göre de belirlenmektedir. Oysa şimdiye dek süregelen semantik gelenek, cümlelerin doğruluk değerlerini, onların kullanıldıkları bağlama göre belirlemek gerektiğini görememiştir. Strawson’a göre hiçbir cümle doğru ya da yanlış değildir, tümcelerin doğruluk değerleri, kullanım biçimlerine göre belirlenmekte ve tümcede ifade edilen şey bağlama uygunsa doğru; bağlama uygun değilse yanlış değeri almaktadır.

Strawson’a göre şimdiye kadarki düşünürler, gönderimi, ideal bir dil üzerinden belirledikleri için bu düşünürlerin hepsi, dilin kullanım bağlamının, anlam ve doğruluk üzerindeki etkisini göz ardı etmişlerdir. Halbûki Strawson’a göre bir ifadenin **Bedeutung**’u, onun içerimini (**Intension**) belirleyen bir özellik olmayıp aksine onun doğru kullanımını belirleyen dilsel bir kullanım kılavuzudur. Özetle bir ifadenin

Bedeutung'unu saptayabilmek için, o ifadenin nasıl kullanılacağını bilmek gerekir. Ancak bir ifadeyi nasıl olup da doğru kullanabildiğimiz, yani doğru kullanım ölçütünün ne olduğu ve burada bir yasalılık olup olmadığı konusunda Strawson, tatmin edici bir açıklama yapmamıştır.

Strawson'un içerim (**Implikation**) ve ön-varsayım (**Präsupposition**) arasında yaptığı ayrıma göre tümceler, kullanım bağlamlarına uygun birden fazla ön-varsayım (**Präsupposition**) içerebilmektedir. Örneğin 'Erdil, İtalyanca kursunu bıraktı' tümcesinde üç farklı ön-varsayım (**Präsupposition**) saklıdır:

- Erdil diye biri var.
- Erdil, önceden İtalyanca kursuna gidiyordu.
- Erdil artık İtalyanca kursuna gitmiyor.

Strawson, 'ön-varsayım'ın (**Präsupposition**), ifadenin kullanım bağlamını, bağlamın ise ifadenin 'içerim'ini (**Implikation**) belirlediğini düşünmektedir. Yani bu görüş bir nevi Frege'nin **Sinn**'in **Bedeutung**'un taşıyıcısı olduğu yönündeki savına benzemekte, fakat Strawson, Frege'den farklı olarak ifadenin kullanım biçimi ve kullanım bağlamı ışığında anlam soruşturmasını ideal bir dil üzerinden değil, gündelik bir dil üzerinden sürdürmektedir. Öte yandan 'içerim' ve 'ön-varsayım' kavramları arasında yaptığı ayrımla iki değerli mantığı yok sayan Strawson; yokluk bildiren ifadelerle ilgili doğruluk sorununa, kendi kuramı nezdinde Fregeci bir çözüm geliştirmiştir: Strawson'a göre varlık bildiren tümceler, yüklem tümcelerine dönüştürülebilir. Örneğin 'Şuradaki adam, polis tarafından aranan adamdır' tümcesi için Frege, eşitlik işareti kullanmayı tercih ederken Strawson bu ifadeyi 'Şuradaki adamı, polis aramaktadır' şeklindeki bir yüklem tümcesi olarak ifade etmektedir. Strawson'a göre bu iki tümcenin **Bedeutung**'u aynı, **Präsuppositon**'ları farklıdır. Ancak Strawson'un varlık bildiren önermeleri yüklemsel önermelere çevirmek yönündeki önerisi, 'özel ad' içeren önermelerde işe yaramamaktadır. Ayrıca Strawson'a göre tümcelerın bir doğruluk değeri almaları da şart değildir. Dolayısıyla Strawson 'sahte özel ad' içeren tümcelerın doğruluk değeri almayacakları konusunda

Frege ile hemfikirdir. Oysa Carnap'ı hatırlayacak olursak Carnap, Strawson'dan farklı olarak '**Intension**'u, "mümkün dünyalardan **Extension**'lara varan bir fonksiyon" olarak tanımlamış ve '**Intention**'un, mümkün dünyadaki her bir kavram için farklı bir '**Extension**' atadığını ileri sürmüştür. Şimdi Strawson'a bu kadar değindikten sonra biraz da Donnellan'ın anlam görüşünden söz edecek olursak: Donnellan, Searle tarafından geliştirilen 'Adların İşaret Kuramı'nın pragmatik bir açılımını benimsemiş ve anlamın kullanım üzerinden değerlendirildiği işaret kuramıyla 'Kullanıma Dayalı Anlam Kuramı'nın temsilcileri arasında yer almıştır. Donnellan'a göre işaretlerin kullanım biçimi iki türdür:

- İmleyicilerin Niteleyici Kullanımı
- İmleyicilerin Gönderimsel Kullanımı

'Referans ve İmleyiciler' (**Referenz und Kennzeichnungen**)⁷² adlı yazısında imleyicilerin niteleyici ve gönderimsel kullanımlarına değinen Donnellan, imleyicilerin bu iki kullanım biçimini saptamakla, hem Strawson'un Russell eleştirisini; hem de Carnap semantiğinin formel sınırlarını aşmıştır. İşaretlerin bu iki kullanım biçimini bir örnek üzerinden açıklayacak olursak:

'Yarınki toplantıya katılabilecek olanlar el kaldırsın!' tümcesinde imleyicilerin niteleyici kullanımı sözkonusudur, çünkü amacımız bir kişiye veya birkaç kişiye yönelmek değil; genel olarak herkese yönelerek yarınki toplantıya katılabilecek olanları tespit etmektir. Ancak bu durumda herkesin elini kaldırdığını, fakat yalnızca bir çalışanın elini kaldırmadığını düşünelim. Bu durumda toplantıya katılamayacak olan o tek kişi için 'Toplantıya katılamayacak olan kişi, şimdi müdüre mazaret bildirecek!' dediğimizde ise imleyicilerin gönderimsel kullanımını örneklendirmiş oluruz, çünkü bu tümcede yalnızca belli bir kişiye yönelmiş ve yalnızca onunla ilgili bir bildirim içermiş oluruz. Donnellan'a göre dilsel bir ifadede, bu kullanım

⁷² Keith, Donnellan, "**Referenz und Kennzeichnungen**", şurada: Wolf, Ursula, "**Eigennamen**", Frankfurt am Main, 1985, ss. 179-207. Metnin orijinali: Keith, Donnellan, "**Reference and Definite Descriptions**", şurada: "**Philosophical Review 75**", 1966, ss. 281-304.

biçimlerinden hangisinin bulunduğu, o ifadenin kullanıldığı bağlam tarafından belirlenmektedir. Bağlam, bu kullanım biçimlerini birbirinden ayırıp saptamada tek ölçüttür. Bu nedenle ifadenin hangi bağlamda kullanıldığını bilmezsek, hangi kullanım biçimine sahip olduğunu bilemeyiz. Görüldüğü üzere Donnellan, Strawson'un pragmatik etkenlerin dilsel ifadelerin **Bedeutung**'unu belirlediği yönündeki görüşünü destekleyen bir anlam görüşünü benimsemiştir. Donnellan'ın, Russell'ı eleştirdiği nokta ise Russell'ın anlam kuramının yalnızca niteleyici ifadeleri kapsamıyla ilgilidir. Gerçekten de Russell, kendi anlam kuramında, gönderimsel ifadeleri göz ardı etmiştir. Fakat Donnellan da başka düşünürler tarafından, imleyicilerin niteleyici ve gönderimsel kullanım biçimleri arasındaki ayrımı, semantik bir kurala dayandıramadığı gerekçesiyle eleştirilmektedir.

1.2.4. Fenomenolojik Anlam Kuramı

Husserl, anlam sorununa 'Mantık Araştırmaları' (**Logische Untersuchungen**), 'Anlam Öğretisi Üzerine Dersler' (**Vorlesungen Über Bedeutungslehre**), 'Düşünceler' (**Ideen**) ile 'Formel ve Transzendental Mantık' (**Formale und Transzendendale Logik**) adlı eserlerinde yer vermiş olup kendi semantik kuramını en çok '**Ideen**' ve '**Formale und Transzendendale Logik**' adlı kitapları üzerinden ortaya koymuştur. Zira ilk dönem eserlerinden '**Logische Untersuchungen**' ile semantik üzerine verdiği derslerinden derlenen '**Vorlesungen Über Bedeutungslehre**'⁷³ döneminde Husserl'in 'anlam sorunu' hakkındaki görüşleri henüz yeterince olgunlaşmamış, semantikten ziyade gramere dayalı bir biçimde ele alınmıştır. Husserl, '**Ideen**'de daha çok '**noema – noesis**' ayrımı üzerinden ele aldığı anlam sorununu '**Formel ve Transzendental Mantık**' adlı eserinde ise mantık ve ontolojiyle ilgisi içinde değerlendirmiştir. Fenomenolojik anlam kuramı, 'formel mantık'⁷⁴ bağlamında

⁷³ Edmund, Husserl, "**Vorlesungen Über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908**", **Hua XXVI, Gesammelte Werke**, Ed: Ursula, Panzer, Martinus Nijhoff Publishers, Den Haag / Dordrecht, 1987.

⁷⁴ "...Hakikaten de felsefi ve bilimsel bir sağın anlam (**streng Sinn**) üzerinden formel-fenomenolojik biçimde gerekçelendirilen ve kendi ana kaynaklarından hareketle anlaşılır kılınan formel mantık, evrensel fenomenolojinin temel aşamalarından biridir. Bu mantık, formel 'Ben' (Biz), bilinç ve nesnesellikle de ilgili olduğu ve en radikal genelliği içerdiğinden dolayı, fenomenolojideki en radikal

‘dedüktif bir sistemin apofantik bir kuramına ulaşmayı’⁷⁵ amaçlamakta ve ontolojik nitelikteki ‘Çeşitlilikler Öğretisi’ni (**Mannigfaltigkeitslehre**) ortaya koymayı hedeflemektedir.

“1891’de yayımlattığı ‘Aritmetik Felsefesi’nin (**Philosophie der Arithmetik**) ilk cildinde ortaya koyduğu ‘Çeşitlilikler Öğretisi’ ile bilimlerin dayandığı genel dedüktif bir sistem kurmak isteyen filozof, tüm formel kuramların ideleri olarak ‘çokluk’ların⁷⁶ (**Vielheit**) birbirleriyle çeşitli bağıntılarını aritmetik formlar üzerinden yapılandırmış ve böylece ‘**mathesis universalis**’in⁷⁷ ilk basamağını kurduğuna inanmıştır.”⁷⁸

Anlam sorunu formel mantık çatısı altında aritmetik, geometri ve teorik mantık gibi alanlarla birlikte ele almış ve bu alanlarla ilgi içinde olan, kesin ve tümdengelimle dayalı bir semantiğin imkânı tartışılmıştır.

alandır. Çünkü fenomenoloji, her daim niteliklerin genelliğinden hareket etmekte, böylece bunlar kendi ontolojik ve fenomenolojik **ratio**’ları olarak (...) kendi olgusalıklarını, empirik bilimlerden (olgubilimlerinden) hareketle kurmaktadır”, Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması: “**A I 33, Bl. 1a – 22a (Oktober / November 1929)**” içinde [9a / ‘4’].

⁷⁵ Edmund, Husserl, “**Formale und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft**”, Hua XVII, **Gesammelte Werke**, Ed: Janssen, Paul, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974, I. Bölüm, III. Kısım, ss.93-110.

⁷⁶ Çokluk (**Vielheit**) kavramı altında Husserl, bütünlüklü bir kavramın çokluk tasarımı bir birlik kazanmasını anlamaktadır. Husserl ‘çokluk’ görüşünü büyük ölçüde Brentano’nun ‘çokluk’ anlayışından hareketle kurmuştur. Brentano’nun ‘çokluk’ ile ilgili görüşleri için ayrıca bkz. Franz, Brentano, “**Vom sinnlichen und noetischen Bewusstsein**”, “**Psychologie/Band III, I.Teil: Wahrnehmung, Empfindung, Begriff**”, Ed: Kraus, Oscar, Der Philosophischen Bibliothek Band 207, Meiner, Leipzig, 1928, s.98’deki ‘21’ no.lu dipnotun açıklaması aynı eserde s.133’te bulunmaktadır.

⁷⁷ “Leibnizci ‘**mathesis universalis**’ ülküsü hem mantığı hem de matematiği kapsayan evrensel bir kuram olarak mantığın ve diğer bilimlerin hesabını mümkün kılmaktadır. Doğrulukların formülasyonunu ve ispatını kendine has bir hesap yöntemiyle mümkün kılan bu kuram, somut ve formel yapılar içermektedir”, Diler Ezgi, Tarhan, “**Husserl’de Formel Apofantik ile Formel Matematiğin Sentezi Üzerine**”, VIII. Mantık Çalıştayı Kitabı, ss. 429-440, Ed: Kamer, Vedat; Ural, Mantık Derneği Yayınları, İstanbul, 2018, ss.434. (Çevrimiçi) E-Book: <https://goo.gl/UKReok> (17.09.19)

⁷⁸ Diler Ezgi, Tarhan, “**Frege’nin Matematik Felsefesinin Husserl Fenomenolojisi Açısından Değerlendirilmesi**”, **Felsefe Arkivi – Sayı:44**, ss.49-76, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2016/I, İstanbul, s.64.

Transzendental mantık bağlamında ise Husserl'in anlam kuramı, daha ziyade transzendental anlamın öznelarasılığı problemine odaklanmıştır. Husserl, formel mantık nezdinde kavram, doğruluk ve yargı gibi 'anlam kategorileri'ni⁷⁹ saptamış, yargıları birbirine bağlayan bağıntı formlarını apofantik açıdan analiz etmiştir. Zira Husserl'e göre, formel nesne kategorilerinden farklı olarak anlam kategorileri, bağıntı formlarıyla tamamlanmaktadır. Tamamlanan anlam kategorilerinin kendi aralarındaki kombinasyonlarından ise mümkün anlam formlarının çoklukları elde edilmektedir. Formel mantığın ilk görevi, işte bu apofantik anlam kategorilerini, formel nesne kategorileriyle sentezlemektir. Formel nesne kategorilerinin, apofantik anlam kategorileriyle sentezlenmesine en elverişli yer ise formel ontoloji sahasıdır. Husserl anlam kategorilerini, formel nesne kategorileriyle harmanlayarak hem ontolojik hem de apofantik nitelikte bir formel mantık geliştirmiştir. Böylece formel apofantikten formel ontolojiye geçilmesiyle birlikte Husserlci apofantizmin "yalnızca ideal anlamlar alanına indirgenmiş tündengelimden ibaret olmayıp ayrıca da sayal sayılar kuramı (**Anzahlenlehre**), sıra sayılar kuramı (**Ordinalzahlenlehre**), büyük sayılar kuramı (**Gröbenzahlenlehre**), büyüklükler kuramı (**Gröbenlehre**) ve permütasyon – kombinasyon kuramlarını da kapsayarak"⁸⁰ formel bir matematiğe zemin hazırlaması mümkün olabilmıştır.

Husserl'de anlam kategorilerinin korelatif karşılığı olan formel nesne kategorileri ise "nesne (**Gegenstand**), olgu bağlantısı (**Sachverhalt**)⁸¹, birim

⁷⁹ Edmund, Husserl, "Logische Untersuchungen I (Prolegomena)", **Erster Band: "Prolegomena zur reinen Logik"**, Hua XVIII, **Gesammelte Werke**, Ed: Holenstein, Elmar, Martinus Nijhoff, Den Haag / Dordrecht, 1975, s.244'dan itibaren.

⁸⁰ Husserl, "Formale und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft", s.93.

⁸¹ 'Sachverhalt' sözcüğü bugüne dek Türkçe'ye 'şey durumu', 'olgu bağlantısı', 'olgu durumu' vb. şekillerde çevrilmiştir. Ancak bu çevirilerin ilki olan 'şey durumu'nu tercih edebilmemiz için sözcükte 'Sach(e)' yani 'olgu' vurgusundan ziyade 'Ding' (şey) vurgusu olmasını beklerdik. Ayrıca 'Verhalt' statik bir 'durum'dan (Situation) ziyade dinamik bir birleşimi (Zusammensetzung) vurgulamaktadır. Bu nedenle 'şey durumu' ifadesi bize göre 'Sachverhalt' sözcüğünü karşılamamaktadır. 'Olgu durumu' karşılığı ise tüm bu olasılıklar içinde 'Sachverhalt' sözcüğü için en uzak bulduğumuzdur, çünkü Husserl fenomenolojisinde sıklıkla kullanılan 'Sachlage' terimi zaten doğrudan 'olgu durumu' anlamına gelmekte ve Husserl'de 'Sachverhalt'tan farklı bir şeye işaret etmek için kullanılmaktadır. Bu nedenle 'Sachverhalt' sözcüğünün Husserl fenomenolojisinde yer etmiş bir başka kavram olan 'Sachlage' kavramıyla aynı Türkçe karşılık üzerinden çevrilmesi doğru olmaz. Kısacası

(**Einheit**), çokluk (**Vielheit**), sayal sayı (**Anzahl**), ilişki (**Beziehung**), bağıntı (**Verknüpfung**)⁸² vb. olarak örneklendirilebilir. Bu formel nesne kategorilerinin bireysel nesnelerden ziyade ‘kategorik nesne’lere (**kategorische Gegenstände**)⁸³ işaret ettikleri unutulmamalıdır. Başka bir deyişle Husserl’in formel nesne kategorileriyle ifade etmek istediği nesneler, olgu bağlaşımları (**Sachverhalte**)⁸⁴ hakkındaki genellemelerden ibarettir. “Artık her durumda korelasyonun ayırt edici tipolojisinin (...) yeni ve en yüksek apriori hakikatin teminatı olarak”⁸⁵ ortaya çıktığı görülmekte ve “var olanların sistematik çeşitlilik içeriğinin, korelatif bir öz-zorunluluk olarak kabul edildiği”⁸⁶ anlaşılmaktadır.

Dünyanın anlamının yalnızca bilinçte kurulabileceğinden hareketle, bilincin apriori bir bilimini kurmayı hedefleyen Husserl, tüm bilimlerin temelini anlam sorununa dayandığına inanmaktadır. Anlam kuramını ‘**noema – noesis**’ ayrımı üzerinden geliştiren filozof, bilinç edimlerinin özsel yapısını, ‘**noesis**’; bilinç edimlerinin boş yönelimini ise ‘**noema**’ olarak adlandırmaktadır. Bilinç ediminin nesnesi ile anlamı arasında bağ kuran ‘**noema**’, ‘boş mantıksal yönelim’ olarak

‘**Sachverhalt**’taki ‘**Verhalt**’ teriminin ‘**Verhältnis**’ten geliyor olması ve bu sözcüğün Husserl bağlamında ne tam ilişki (**Beziehung**), ne tam bağıntı (**Verbindung**) anlamını karşılıyor olması sebebiyle, bu ifadenin korelatif bir ‘bireşim’e (**korrelative Zusammensetzung**) işaret edecek şekilde en uygun çevirisinin ‘olgu-bağlaşımları’ olduğu kanaatindeyiz.

⁸² Husserl, Edmund, “**Logische Untersuchungen I (Prolegomena)**”, **Erster Band: “Prolegomena zur reinen Logik**”, s.245.

⁸³ Husserl’e göre “kategorik nesneler anlama yetisinin (**Verstand**) değil, aklın (**Vernunft**) nesneleridir”, Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması, “**A I 33 - [66a – 71 a] (Ende 1929)**” içinde [67b]. Öte yandan “görsel tasarımda ve görsel olarak konstitute edilmiş olan kategorilerde görülen ve görsel-olmayanlarda ‘görü-lenmeyen bilinç’ farklı kipselliklere sahiptir”, Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması, “**A I 33 - [66a – 71 a] (Ende 1929)**” içinde [67b].

⁸⁴ “Bizlere önceden verili olan ‘kendinde hakikatlar’ olarak ‘**Sachverhalte**’, Frege’nin nesnel ve ideal düşünce içerikleri olarak anladığı mantıksal nesnelliklere karşılık gelmektedir. Saf mantıksal hakikatlar olarak ‘**Sachverhalte**’, Husserl terminolojisiyle söylenirse, hem olgusal hem ideal yapıdadırlar. Fakat Husserl de Frege gibi, ‘olgusal’dan empirik bir gerçekliği değil, ‘kendinde oluş’u, yani bilinçten bağımsız ve benim tarafımdan değiştirilemez yapıda olmayı anlar. Dolayısıyla Frege’nin ‘düşünce’lerine benzer nitelikteki Husserlci ‘**Sachverhalte**’, Frege’nin ‘düşünceler’inden, görüyle olan ilişkisi bakımından ayrılır. Husserl’in matematiğin ilkeleri gibi ideal yasalar olarak ele aldığı ‘**Sachverhalte**’, yalnızca onlara bakmakla apaçık hale gelen, yani görsel olarak bize önceden verilmiş olan nesnelliklerdir.” Tarhan, “**Frege’nin Matematik Felsefesinin Husserl Fenomenolojisi Açısından Değerlendirilmesi**”, s.65, ‘26’ no.lu dipnot.

⁸⁵ Edmund, Husserl, “**Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie**” -“**Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie**”, **Hua VI, Gesammelte Werke**, Ed: Biemel, Walter, Martinus Nijhoff, Den Haag / Dordrecht, 1976, s.169.

⁸⁶ Husserl, “**Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie**”, s.169.

nesnesiz edim ve ifadelerin de anlamlı olabilme koşulu iken ‘noesis’ ise apriori bir görüsellik tarafından tamamlanmayı bekleyen bilinç edimidir. ‘Noesis’ kategorik bir görü ile doldurulduğunda bir nesneselliğe (**Gegenständlichkeit**) göndererek doğru ya da yanlış olmakta; görüsel bir deneyimle doldurulmaması halinde ise hiçbir doğruluk değeri almamaktadır. ‘Noema’ – ‘noesis’ ayrımıyla, anlam ile nesneyi birbirinden ayırarak nesnesi olmayan edimlerin de anlamlı olabilmelerini sağlayan Husserl, noema’nın anlamın taşıyıcısı olduğunu ileri sürmektedir.

Yargıların bir doğruluk değerine gönderebilme şartını, onların kategorik bir görü ile doldurulmuş olmalarına bağlı gören filozof, ‘Doğruluğun Uygunluk Kuramı’nın anlamlarla nesneler arasında değil, anlamlarla ‘olgu-bağlılaşmaları’ (**Sachverhalte**) arasında geçerli olduğunu savunmuştur. Dolayısıyla Husserl’e göre hem bir noema’ya hem de bir noesis’e sahip olan ifadelerde doğruluk değerine gönderen unsur, bir nesne (**Gegenstand**) değil ‘nesnesellik’tir (**Gegenständlichkeit**). Bilindik bir benzetme ile Husserl’in ‘noema’ – ‘noesis’ ayrımının Descartesçi terminolojideki karşılıkları hatırlanacak olursa: Husserl’in bilincin boş bileşeni olarak tanımladığı ‘noema’nın, yönelimin ‘**cogitatio**’suna; Husserl’in anlatımı gerçekleştiren bilinç edimi olarak tanımladığı ‘noesis’in ise yönelimin ‘**cogito**’suna karşılık geldiği bilinmektedir. Husserl’e göre ‘noema’, yalnızca ifadelerin anlamlı olabilme şartı değil, ayrıca da bilincin nesnesini kavrayabilme koşuludur. Dolayısıyla bilinç, ‘noema’ olmadan yaşama dünyası (**Lebenswelt**) ile bağ kuramaz. Çünkü ‘noema’ sayesinde ifade, bir kategorik görüyle doldurulup doldurulmamasından bağımsız olarak salt bu boş bilinç yönelimi sayesinde anlam kazanmaktadır. Başka bir deyişle, tüm mümkün değişimlerin ardında yatan bu mantıksal olanak, bilincin boş mantıksal yönelimi olarak anlamın taşıyıcısıdır. Bu nedenle ‘noema’, bilinç ediminin nesneselliği ile anlamı arasında bağ kurabilme olanağı olarak transzendenal mantığın, apriori bilince dayattığı mantıksal mutlaktır. Husserl’e göre, tüm olumsal şeylerin ardında yatan bu mantıksal mutlak (boş x), aynı zamanda ‘tüm bilimlerin ortak anlam dokuları’nın⁸⁷

⁸⁷ Husserl’e göre tüm bilimlerin ortak anlam dokuları, bütün bilimleri kuşatan bir bilim idesi çatısı altında bulunmaktadır. Bu ise şüphesiz ki “ideal, eksiksiz ve normatif yapıdaki bir idedir”, Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması, “A I 33, Bl. 23a – 41 a mit TA” - “XII – 1929” içinde [34b].

konuslandığı mutlak matematikselliktir. Husserl'in saf mantık alanında tesis ettiğı bu olanak, dünyalı olan her şeyin redüksiyonlara uğratılıp muğlak içeriklerinden arındırılmaları sonucunda elde edilen mantıksal formdur.

Öyle ki bilincin ve mantığın kendisi de bu redüksiyonlara tâbî tutulmakta ve redüksiyonlar sonucunda elde edilen saf transzendenal bilinç, transzendenal mantık alanındaki saf idealitelerle iş görmektedir. Böylece indirgemeler neticesinde içeriklerinden arındırılarak boş birer form haline getirilen mantıksal kendilikler, artık daha fazla redüksiyona uğratılmaya gerek duyulmayacak saflıktaki özlerin apaçık olarak belirlediğı saf eidetik kaynaktır. Peki özlerin bu apaçık kavranılışı nasıl gerçekleşmektedir? Husserl'e göre "rastlantısal olan her şeyden arındırılmış transzendenal düzlemde apaçık bir görmeyle kavranan özler; bilinçteki apriori nesne anlamlarıyla aynı anda fark edilir. İşte bu farkına varmayı sağlayan edim olarak 'apaçıklık', mistik bir yaşantı olmaktan ziyade, sürekli indirgemelere uğratılarak idealleştirilen nesnelerin anlamlara dönüşmüş hallerindeki özleri sezmektir. Bu rasyonel görme, mantık tarafından bilince verilenlerin bilinçten ve doğadan arındırılması neticesinde elde edilir."⁸⁸

Görüldüğü üzere mantık yardımıyla boş birer form haline getirilen saf özler, nesnelliğin bilim ve felsefe öncesi temellerine ulaşmamızı sağlamakata ve bu sayede tüm bilimlerin ortak anlam temelleri konstitute edilmektedir. Görüsel bir yaşantıyla doldurulmaya muhtaç olan ve Husserl tarafından 'noema' olarak adlandırılan bu boş yönelimler, bütün bilimlerde ortak olan semantik matematikselliği vermektedir. Husserl 'f(x)' türünde ifade edilebilecek olan her 'boş x'in bir anlam yönelmesi olarak 'noema'ya sahip olduğunu; ancak 'noema'ya sahip her bilinç ediminin bir nesneye sahip olmak zorunda olmadığını düşünmektedir. 'Noema', yönelimin nesnesi ile anlamı arasında bağ kuran köprüdür. Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, bir ifadenin anlam sahibi olabilmesi için bir nesneye sahip olması gerekmez. Zaten 'boş

⁸⁸ Tarhan, "Frege'nin Matematik Felsefesinin Husserl Fenomenolojisi Açısından Değerlendirilmesi", s.64.

yönelim’ olarak ‘noema’, ‘nesnesiz edimler’in⁸⁹ de anlamlı olabilmelerini sağlayan mantıksal olanaktır.

Nesnesi olmayan edimlerin bir ‘noema’ya sahip olmaları durumunda – bir doğruluk değerinden yoksun olmalarına karşın – anlamlı olabileceğini, fakat ne noema’ya ne de noesis’e sahip ifadelerin anlamdan da doğruluk değerinden de yoksun olacaklarını savunan Husserl’e göre, tüm bu sürecin Fregeci ‘fonksiyon – argüman’ ayrımı türünden sembolik bir ifadesini yaparsak: $F(x)$ gibi bir anlam yönelmesi, ‘x’ gibi bir kategorik görü ile doldurulduğunda, ‘y’ türünden bir doğruluk değerine göndermekte $[f(x) \rightarrow y]$; buradaki $f(x)$ fonksiyonu boş anlam yönelmesi olarak ‘noema’yı; ‘x’ unsuru, **noema’yı** dolduran kategorik görüyü; ‘y’ değeri ise fonksiyonun bir ‘x’ görüşüyle doldurulması durumunda göndereceği doğruluk değerini (**noesis**) ifade etmektedir. İşte bu fonksiyon, kategorik bir görüsellikle doldurulması durumunda ‘y’ türünden bir **noesis’e** sahip olmakta; hiçbir ‘x’ ile doldurulmama durumunda ise **noesis’e** sahip olmamasına karşın, boş bir anlam yönelimine (**noema**) sahip olması bakımından yine de anlamlı kabul edilmektedir. Dolayısıyla bir ifadenin anlamlı olabilme koşulu, ‘**noema**’; doğruluk değeri alabilme koşulu ise ‘**noesis**’tir. Çünkü boş yönelim, bir görü ile doldurulmadığı müddetçe ifade kendisini apriori olarak gerçekleştirme imkânı bulamaz, dolayısıyla da hiçbir doğruluk değeri alamaz. Ayrıca “bir nesne, - bu ‘x’ reel olsa da olmasa da - özüne uygun bir biçimde kendisine özdeş bir ‘x’ bilincine götürmek koşuluyla kendi anlaşılır birliğini

⁸⁹ “Nesnesi olmayan sayısız sezgisel ve kavramsal düşünme edimine sahibiz. Eğer tasarlanan ve düşünülen nesneler, hiçbir şeye karşılık gelmiyorsa, nesnesizdir. Ve eğer kendilerinde herhangi bir nesne bilinci mevcutsa, bunlar nesnesiz değildir: Halüsinasyonda gözümüzün önünde bir nesne durmakta; yanlış yargıda düşünülmüş bir **Sachverhalt’a** inanılmaktadır. O halde bizim düşünme edimleri olarak adlandırdığımız şeyler her halükârda nesnelerle ilişki içindeki edimlerdir. Edimlerin özü, nesneselliğin bilincine ait olmalıdır” Edmund, Husserl, “**Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07**”, **Hua XXIV, Gesammelte Werke**, Ed: Melle, Ulrich, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1984, s.153. Husserl, alıntılanan bu pasajla, bilinç edimlerinin her halükârda, - yöneldikleri şey bir sanrı da olsa bir şeye yöneldiklerini, dolayısıyla da doğrudan bir nesneye sahip olmasalar bile bir şeye yönelim göstermeleri bakımından anlamlı olduklarını söylemektedir. Nitekim edimlerin anlamlı olma koşulu da budur: Yönelimsellik (**Intentionalite**). Dolayısıyla sentaks kurallarına uygun olarak ifade edilen her bilinç edimi, anlamlı kabul edilmelidir, çünkü anlam, nesneyi bulmada değil, daha nesneye yönelmede açığa çıkmakta; o yönelim de zaten ‘noema’ olarak ifade edilmektedir.

kendinde taşıdığı müddetçe, belli bir bilinç bağlamında konstitute edilebilmektedir.”⁹⁰

Husserl, yaşama dünyasının içini boşaltıp her şeyi formelleştirdiği saf eidetik alanda nesnelliği, yaşama dünyasının içinden fakat yaşama dünyasını aşan bir saflıkla elde etmiştir. Husserl’in nesnelliği, öznelliğin sınırlarını zorlayarak elde etmiş olması, birçok düşünür tarafından Husserl’in nesnelliği öznelliğe indirgediği veya nesnellikle öznellik arasında sınır çizemediği yönünde eleştirilere neden olmuştur. Oysa Husserl’in nesnelliği, öznelliğin olanaklarını sonuna dek tüketerek elde etmiş olması, onun nesnelliği öznelliğin içinde tesis etmeye çalıştığı anlamına gelmemektedir. Kaldı ki biz nasıl ki fenomenlerin özünü onların indirgemelere uğratılmış görünüşleri üzerinden elde etmekteysek, aynı şekilde nesnelliğin mutlak temelleri de öznelliğin saflaştırıldığı bir zeminde elde edilmektedir. Aksi halde eidetik alanda öznelliğin barınmadığını iddia etmemiz nasıl mümkün olabilir? Bunu iddia edebilmemiz için öznelliğin tüm imkânlarını sonuna dek tüketmiş olmamız gerekir. Daha açık bir deyişle artık daha fazla saflaştırılma ihtiyacı duymayacağımız kadar apriori açıklıkla yakalanan özlere varacağız ki öznelliğin tükendiği bir eidetik düzlemde, artık ne kadar redüksiyon uygularsak uygulayalım her defasında aynı özle karşılaştığımız bir saflığa erişmiş olalım. Husserl, bu saf özlerle karşılaşma ânının aynen bir şimşegin çakması gibi bir anda gerçekleştiğini ve bu ideal anlamların kendilerini kategorik bir görüş içinde dolaysızca bilince verdiklerini ifade etmektedir. Elbette burada alımlayıcı konumundaki bilinç de tüm indirgemelerden nasibini almış saf transzental bir bilinçtir.

Fenomenoloji, işte bu saf mantıksal alana ulaşarak hem nesnel bilginin imkânını kurtarmış, hem de formel mantıksal yasaların doğaya ve bilince uygulanabilir olmasını sağlayan ortak mantıksal formu tespit etmiştir. Husserl’in ‘boş x’ olarak tanımladığı bu mantıksal form, aslında “her şey redüksiyonlara uğradıktan sonra artakalan saf öz”⁹¹ün, bilinç (**Bewutsein**) ile nesnesellik (**Gegenständlichkeit**)

⁹⁰ Husserl, “**Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie**”, “**Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie**”, s.313.

arasındaki mutlak bağ olduğunu ifade etmektedir. Yani ‘ön-varsayımsızlık’ ve ‘önyargısızlık içinde olduğumuz’⁹² **epokhe** sonrasında elde kalan tek saf bağıntı, nesne ile bilinç arasındaki yönelimsel ilişkidir. Bu nedenle bilinç edimleri bir nesneye sahip olsun ya da olmasın, her edimde ‘yönelimsellik’⁹³ denen şeyle karakterize edilen bu bağıntıyı kuran ‘noema’, ‘boş yönelim’ olarak genel olarak ‘bilim idesi’⁹⁴ nin anlam temellerini kurmaktadır. Bu matematiksel mutlak sayesinde Husserl, bütün bu değişen şeyler dünyasında nasıl olup da birbirimizle ortak bir anlaşıma zemini bulabildiğimizi ve nasıl olup da bütün bilimlerin ortak bir anlam zeminine dayandığını açıklayabilme imkânı bulmuştur. Yani nesnelliğin imkânını kurtaran şey, ne anlam, ne bilinç, ne de nesnedir; nesnelliğin anlamını kurtaran şey, işte bu boş yönelimdir (noema). Husserl’e göre içeriği boşaltılmış mantıksal form olarak ‘boş x’, anlamların ideal özünün

⁹¹ “Burada şüphesiz şu sorular akla gelmektedir: Nasıl olup da redüksiyonlardan artakalan özler artık redüksiyona uğratmaya ihtiyaç duyulmayacak saflıktaki özlere vardığımız kabulünü bize dayatır? Nasıl olup da biz özlere ulaştığımızı, bir varsayım olmaktan ziyade, bir zorunlulukla kabul ederiz? Neden onları redüksiyona uğratmayı sürdürmeyi denemez yahut nasıl artık her defasında aynı saflıkla karşılaştığımızı ya da karşılaştığımızı iddia edecek kadar bu özlerin saflığından emin olabiliriz? İşte bu noktada Husserl, ‘apaçıklık’ kavramına başvurarak ‘kategorik görü’nün rehberliğinde bir açıklama yapar: Husserl’e göre özler, fenomenolojik ve eidetik indirgemeler neticesinde ‘ulaşılabilir’ değil, ‘karşılaşılan’ saflıklardır. Bizler ne doğrudan özleri arar ne de doğrudan özleri buluruz. Bilakis bizler tüm indirgemeler neticesinde, karşılaşmamızla kavramamızın bir ve aynı an’da gerçekleştiği bir özler alanını karşımızda buluruz. Özlerin bu karşılaşma esnasında birdenbire kavranılması (**erfassen**) ‘kategorik bir görme’ (**eine kategorische Anschauung**) sayesinde dolaysızca gerçekleşmektedir. Dolayısıyla özlerin apriori doğalarının bir gereği olarak kendilerini bize zorunlulukla dayatmaları, bu apaçık görüsel kavrayışa dayanmaktadır. Biz artık hiçbir şey yapmaksızın orada öylece ‘olduğu gibi olan’ ve kendini bize aracsız olarak dayatan eidetik bir alanla karşılaşırız. Husserl özlerin kendilerini verme biçimini, bir flaşın patlamasına benzetir. Nasıl ki flaş patladığında ışık kendisini bir an’da bize veriyor ve verdiği anda bizim tarafımızdan dolaysızca kavranıyorsa, işte özlerin bizim tarafımızdan alınılanması da aynı şekilde onların kendilerini sundukları an’da bizim onları yakalamamız biçiminde gerçekleşir. Husserl’in apaçıklık ve kategorik görü üzerindeki görüşlerine daha sonra daha detaylı değinileceğinden burada bu husustan bu kadar söz etmekle yetiniyoruz.” Diler Ezgi, Tarhan, “**Husserl Fenomenolojisinde Formel Analitik Mantık**”, “VII. Mantık Çalıştayı Kitabı”, ss.599-615, Ed: Kamer, Vedat; Ural, Şafak, Mantık Derneği Yayınları, İstanbul, 2017, s.604, ‘3’ no.lu dipnot. E-Book: <https://goo.gl/ckjCGt> (17.09.19)

⁹² Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması: “**A I 33, Bl. 1a – 22a (Oktober / November 1929)**” içinde [6a/‘1’].

⁹³ “Yönelimsel tutum, bilincin sentetik olarak birbirine bağlı, dönüştürülebilir bilinç kiplerini, noematik kip birliklerini, (...) noetik (...) olanın değişen verilmişlik ve görünüş biçimlerindeki nesneyi ortaya koymaktadır.” Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması, “**A I 33, Bl. 1a – 22a (Oktober / November 1929)**” içinde [14a / 8].

⁹⁴ “Bilim idesi burada ön-verilmişlikle nitelendirilmektedir, çünkü aslında bu ide, bildiğimiz tüm bilimlerin tipik bir benzerliği olarak sunulan ilk tipik genellikten ibarettir”, Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması, “**A I 33, Bl. 23a – 41 a mit TA**” – “**XII – 1929**” içinde “[34a] Zu T1”.

taşıyıcısıdır.

“Husserl’in tüm mümkün değişimlerin arkaplânında yattığını iddia ettiği bu mutlak değişmez, yargının nesnesi ile anlamı arasında bağ kuran mantıksal olanaktır. Husserl’in ‘boş olanak’ (**bloße Möglichkeit**) ya da ‘boş x’ (**ein leeres x**) adını verdiği bu ‘mantıksal form’, görüsel deneyimin taşıyıcısı ve tüm dillerin ortak anlatım zeminidir. Husserl işte bu ‘boş x’ sayesinde yaşama dünyasındaki her şeyin içeriklerini boşaltıp formelleştirmiş ve onları ideal birer anlama dönüştürmüştür (**Ideation**). Böylece nesnel anlamlarla iş gören mantık, hem yaşama dünyasından uzaklaşarak deneyimsel temellerinden tamamen kopmamış olmakta, hem de yaşama dünyası deneyimini nesnel bir uzayda saflaştıma olanağı bulmaktadır.”⁹⁵

Merlau-Ponty ise Husserl fenomenolojisindeki ‘**Intentionalite**’ düşüncesi ile Heidegger hermeneutiğindeki ‘**Dasein**’ düşüncesini kendi algı fenomenolojisinde bir araya getirerek ‘beden’ kavramına uyarlamıştır. Merlau-Ponty’e göre bilincin yönelimselliği, insanın ‘dünya-içinde-Varlık’ (**in-der-Welt-Sein**) olmasından ötürü ancak bedenin yönelimselliği üzerinden temellendirilebilir. Bu noktada dünyanın gerçekliğini algılayıp kavrayabilmemin de yaşantılarımı anlamlandırabilmemin de tek ölçütü, dünyaya yönelim merkezim olan bedenimdir. İnsan ile doğa arasındaki ilişkinin koparılamaz bir bütün olduğunu düşünen Merlau-Ponty, Husserl fenomenolojisinin, özleri transzendental bir zeminde aramasını ve yaşama dünyasını saf dışı ilan etmesini eleştirmektedir, çünkü Ponty’de algı ile dünya, zihin ile beden, özne ile nesne birbirlerinden yalıtılamaz ve koparılamaz bir bütündür. Kartezyen felsefenin zihin-beden düalizmi üzerinden tüm bu karşıtlıkları birbirine indirgenemez tözler gibi görmesini ve beden karşısında zihni yüceltmesini kabul edilemez bulan Ponty, bilincin algıdan; algının ise yaşama dünyasından koparılamaz olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla Ponty’deki ‘algının fenomenolojisi’⁹⁶, algısal bilinç

⁹⁵ Tarhan, “**Husserl Fenomenolojisinde Formel Analitik Mantık**”, s.602.

⁹⁶ Ayrıca bkz. Ponty, Maurice Merleau, “**Algının Fenomenolojisi**”, Çev. E.Sarıkartal; E.Hacımuratoğlu, İthaki yay. İstanbul, 2012.

kabulünden hareketle bedeni, Husserl fenomenolojisiinde olduğu gibi bilinç alanından uzaklaştırılması gereken aldatıcı bir kaynak olarak değil, bilakis bilinç ile iç içe geçmiş bir anlam merkezi olarak görmektedir. Husserl, dünyanın bilincine ancak transzendenal bir zeminde varılabileceğine inanmakta ve “algının, nesnenin hiç olmadığı veya en azından orada görüldüğü, fakat gerçekte olmadığı haliyle algılanmasına da işaret edebileceği”ni⁹⁷ söylemektedir. Merlau-Ponty ise dünyanın bilincine, fenomenal bir beden üzerinden varmaktadır. Ponty’deki beden, fiziksel, bilimsel, mekanik ve nesnel bir beden olmayıp tam aksine fenomenal, öznel, hareketli, değişken ve yaşayan bedendir. Bu beden, uzam ve zaman dışı olduğu için bir nesne değildir, fakat uzam ve zamanda ortaya çıkmamasına karşın bir uzamsallığa ve zamansallığa sahip olduğu için de tüm nesnelerin var olma koşuludur. Ponty, yaşayan bedendeki algının bir uzam ve zamanda gerçekleşmekten ziyade birçok çevresel faktörün etkisi altında, Gestalt psikolojisiinde öne sürülen ‘figür – zemin’ ilişkisine benzer bir örüntüler ağında ortaya çıktığını savunmaktadır. Ponty açısından önemli olan, algıyı algılanana, duyumu duyumlanana indirgememektir. Nitekim duyumlanan herhangi bir tadın, tatma duyumunun kendisinden farklı olması gibi, işitilen bir ses de işitme ediminden farklıdır. Oysa Descartes, bedeni muğlak ve aldatıcı bilginin temeline yerleştirerek mutlak akıl karşısında ikinci plâna atmakla, aslında tam da Ponty’nin sözünü ettiğı ayrımı göz ardı etmiş ve algıyı fizyolojik bir deneyime indirgemıştır. Oysa algı, zihinli-bedenli bir bütün olarak insanın anlamla yüklü yöneliminde açığa çıkmaktadır. Yani algı, ne bilince ne bedene indirgenemez bir yaşantı olarak insanın kendisini ve dünyasını anlamlandırabilme koşuludur.

Merlau-Ponty açısından Husserl fenomenolojisi, dünyanın tüm ön-yargılardan ve ön-kabullerden arındırılmış bilim ve mantık öncesi zeminine ulaşmaya çalışmakla yanlış yolda ilerlemektedir. Nitekim insanın nasıl olup da indirgeme yöntemi sayesinde, kendisi mutlak bir varoluşa sahip olmamasına karşın mutlak bir transzendentallığe ulaşabildiğı merak konusudur. Ponty’e göre öz soruşturması, transzendenal bir zeminden ziyade varoluşçu bir zeminde sürdürülmeli ve bu

⁹⁷ Husserl, Edmund, “*Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*”, s.153.

soruşturmada zihin kadar bedenın rolü de göz önünde bulundurulmalıdır. Öte yandan Ponty, Husserl'in, doğalcılığın genel savını reddetmekten ziyade onun ardında yatan ilk anlamı bulmak için parantez içine aldığını düşünmektedir. Ponty'e göre yapılması gereken, bedenden arındırılmış indirgemeci bir transzendentallikten ziyade zihinle bedenın iç içe geçtiği, algı ve düşünüm öncesi bir '**logos**'a⁹⁸ ulaşmaktır. Çünkü Ponty'e göre insanın bir bütün olarak tüm iç içe geçmiş karşıtlıkların varoluşsal temelini kuşatan birliği, ancak hem düşünceyi hem de algıyı önceleyen '**logos**'un işitilmesi sayesinde varlık kazanabilir. İşte bu '**logos**', görünürün görünür olma şartı olan 'görünmez'; ve algılananın 'algılanır' olma şartı olan 'algılanmaz' olarak gizil bir **cogito**'ya işaret etmektedir.

Merlau-Ponty, 'Kartezyen **cogito**'nın olsa olsa 'konuşan bir **cogito**' olarak düşünülebileceğini, bunun da ancak beden sayesinde mümkün olabileceğini söylemektedir, böylece Ponty'de anlam sorunu, görünür dünyanın düşünüm-öncesi alanındaki 'görünmez' üzerinden üzerinden temellendirilmektedir. Algı, kendindeki algı-öncesi 'görünmez' sayesinde görünürlüğe kavuşmakta, zihin bedenle, insan dünyayla, özne nesneyle birlikte varlığa gelmektedir. Bu bakımdan Ponty'nin tüm düalist zıtlıkları 'iç içelik' kavramı altında uzlaştırarak anonim birliklere dönüştürdüğü yerde anlam, sözcüklerin anlamlarının bizdeki anlamlarla zenginleştirilerek sürekli bir yeniden kurmaya tâbi tutulduğu varoluşsal bir süreç üzerinden ele alınmaktadır. Burada artık ne beden bir uzuvlar toplamı olarak görülmekte, ne de dünya bir nesneler toplamına indirgenmektedir. Nasıl ki tüm uzuvlar bedende iç içe geçmiş birlikler olarak insan tarafından algıyı ve düşünmeyi önceleyen bir biçimde kullanılıyorsa, aynı şekilde dünya da bedenın, başka bedenlerle iç içe geçtiği algı ve düşünüm öncesi bir bütün olarak deneyimlenmektedir. Ponty bu birliği anlaşılır kılmak için bedenın enstrüman çalarken, bisiklet sürerken, klavyede yazı yazarken vs. kazanmış olduğu motor becerilerin tamamının zihinsel bir egzersize indirgenemeyecek kadar 'bedensel'

⁹⁸ "Düşünüm öncesi yaşamda, mantıktan önce, dünyaya içkin, duyuşal şeyde sessizce açığa çıkan anlam '**logos**'tur. Örtük **cogito**, **logos**'a işaret eder. **Logos**'u anlamak, anlama tensel olarak katılmakla, anlama bedenle eşlik etmekle mümkündür." A. Kadir, Çüçen, "XX. Yüzyıl Filozofları" – Felsefe Tarihi III, Sentez yay. İstanbul, 2016, s.206.

alışkanlıklar olduğunu ve bu bedensel alışkanlıkların, ‘anlama’ etkinliğinin bedensel yönelimselliğine karşılık düştüğünü ifade etmektedir.

“Örneğin dans etmek, önceden kazanılmış bir yürüme-koşma ediminin üzerine konan ideal bir çerçeve değildir. Görme engelli kişilerin kullandıkları baston, mesafenin akılla hesaplanması amacına hizmet etmez, aksine bu kişiler için baston artık bir kol halini almıştır ve onu kullanmak zihinsel bir düşünme ediminden çok, bedensel bir anlamadır. Baston artık algılanan bir şey değildir, aksine dünyayı kendisi aracılığı ile algıladığımız bir şey haline gelmiştir. İyi araba kullanan kişiler, bunu nasıl yaptıklarının mantıksal bir açıklamasını veremezler, ancak tek bildikleri yapıyor olduklarıdır. (...) Aynı şekilde bilgisayarın klavyesindeki harflerin yerleri bize sorulsa cevap veremeyiz ancak yazma eylemi sırasında parmaklarımızı sanki ellerimizin altında bedensel bir uzam açılmış gibi hareket ettirir ve harflerin yerlerini düşünmeden bulabiliriz. Merleau-Ponty için tüm bu örnekler eylemin, kullanılan aletlerin bedenimizin bir uzvu haline getirildiği için yapılabildiğini gösterir.”⁹⁹ “Tıpkı elimizle kulağımızı tutmak için düşünmemiz gerekmediği gibi, kullandığımız aletleri de kendi uzuvlarımız haline getirdimizde düşünmemiz gerekmez.”¹⁰⁰

Ponty’e göre Kartezyen felsefe ile bilim bize, içinde yaşadığımız dünyanın gerçek olmadığına ve algılarımızın yanıltıcı olduğuna dair katı bir önyargı aşılama, böylece dünya ile olan ilişkimizde, bilim ve felsefe öncesinde dünyayla nasıl bir ilişki kurduğumuzu unutmamıza yol açmaktadır. Bu temelsiz önyargıdan hareketle algıyı düşünceye, bedeni zihne indirgeyen, özne ile nesneyi, insan ile doğayı sanki de birbirlerinden kopuk tözler gibi görme yanılgısına düşen insan, tam da Descartesçı rasyonalizmde gördüğümüz üzere bedenin anlam kurucu rolünü gözardı etmektedir. Oysa beden, dünyada ve dünya ile ilişki içindedir. Bu ilişkinin temelinde ise bedenin zihinle birlikteliği, düşüncenin algıyla eşzamanlılığı yatmaktadır. Yukarıda ifade ettiğimiz üzere Ponty açısından tüm algılananlar, algılanamaz olan bir ‘görünmez’ sayesinde vücut bulmaktadır. Dolayısıyla görünür ile görünmez, algılanır ile algılanmaz, söylenebilir ile söylenemez olan -bir bıçağın iki sırtı gibi- birlikte varlığa

⁹⁹ A.g.e. s.202.

¹⁰⁰ A.g.e. s.203.

gelmektedir. Ponty, bu zıtlıklar birliğini, aynen iki gözün iki ayrı organ gibi görmek yerine tek bir organ gibi görmesine benzetmektedir. Özetle Ponty, Husserl'in indirgemeciliği ile Descartes'ın düalizmi karşısında, tüm diyalektik zıtlıkların yapıcı bir bütünlük içinde eridiği ve anlamın, beden kinestetik hareketi sayesinde sürekli yeniden kurulabilen bir devinime sahip olduğu, anonim bir birlik düşüncesine dayalı algı fenomenolojisini önermektedir.

1.2.4.1. Husserl'in Fenomenolojik Anlam Kuramının Sosyolojik Yansımaları

"19.yy.'ın ikinci yarısından itibaren bilim ve felsefe camiasında vuku bulan kimi gelişmeler, matematiğin ve genel olarak bilimlerin kesinlikli yapısına dair derin şüpheler uyanmasına ve bilimsel nesnelliğin temellerinin sorgulanmasına yol açmıştır."¹⁰¹ Bu gelişmeye bağlı olarak bilime psikolojik, mantıksal ve sosyolojik yaklaşım türleri doğmuştur. İşte bu yaklaşımlardan, Durkheim'in başını çektiği, bilime sosyolojik açıdan yaklaşan kanat, Husserl fenomenolojisinden feyz alan iki sosyolojik anlam kuramının ortaya çıkmasına vesile olması bakımından çalışmamızda anılmayı hak etmektedir. Niklas Luhmann ve Alfred Schütz tarafından kurulan fenomenolojik sosyoloji kuramları, her ne kadar doğrudan felsefi semantik kuramlar içinde yer almasalar da Husserl semantiğinin sosyoloji alanındaki iki farklı izdüşümü olarak çalışmamızı zenginleştirecektir.

1970'lerde Talcott Parsons tarafından geliştirilen sistem kuramının toplumsal yapı ile dil arasındaki bağıntıyı açıklamada yaşadığı yetersizlik üzerine bu kuram yerine, Husserl'in anlam görüşüne dayalı yeni bir sosyolojik anlam kuramı öneren Luhmann'a göre, Parsons'un kuramındaki eksikliği gidermenin tek yolu, "anlamın sosyal bağlamda genelleştirilip tipleştirilmesi"nden¹⁰² geçmektedir. Luhmann, bahsi

¹⁰¹Tarhan, "Frege'nin Matematik Felsefesinin Husserl Fenomenolojisi Açısından Değerlendirilmesi", s.51.

¹⁰²Niklas, Luhmann, "Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition", 1980; şurada: "Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft" - I. Cilt, ss.9-71, Suhrkamp, Frankfurt am Mainz, 1993, s. 18.

geçen ‘Tipler Kuramı’nda, Husserl’in ‘Mantık Araştırmaları’nda ‘typus’ ve ‘typik’ kavramları üzerinden yaptığı ayrımın bir türevini yapmış ve ‘dilsel tipler’ (kök-anlamlar) ile ‘dilsel-olmayan tipler’ arasında bir ayrıma gitmiştir. Öte yandan Luchmann, Husserl’in anlam görüşünden hareketle, dilsel-olmayan ifadelerin, ‘kök-anlam’lara dönüştürülebilme koşullarını araştırmaktadır. Ayrıca Husserl’in çok-anlamlı ifadelerin kesin bir anlama sahip olamayacaklarını söylediği yerde Luhmann, kurduğu ‘Tipler Kuramı’ ile çok-anlamlı ifadelerin de anlam sahibi olabileceklerini göstermiştir. Belirsiz ifadelerin anlamının belirli tiplere göre belirlendiği bu kuramda, eski alışkanlık ve yaşantılar sayesinde sahip olduğumuz tiplerin sürekli kullanımı, zamanla tiplerin ‘özel korelatif karşılığı olarak tekrarlanan bir sonsuzluğa’¹⁰³ yol açmaktadır. Fakat Luchmann’ın bu saptamayı doğrudan Husserl’den aldığı aşıkârdır. Nitekim Husserl ‘konstitution’ sürecini açıklarken bu sürecin yalnızca zamansal bir ardışıklıkla değil, ayrıca da epistemolojik bir yan yanalıkla gerçekleştiğini ifade etmiş ve anlamların özel formları olarak konstitute edilen tiplerin, deneyimin yinelenmesinden doğduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca Husserl’e göre eski tipler, çağrışım (**Assoziation**) yoluyla yeniden hatırlanabilmekte ve bu hatırlama etkinliği sonsuza dek tekrar edilebilmektedir.

Alfred Schütz ise ‘Sosyal Dünyanın Anlamlı İnşası’¹⁰⁴ (**Der Sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt**) adlı kitabında Max Weber’in yorumlayıcı anlam kuramını Husserl fenomenolojisiyle sentezleyerek toplumsal olayların yorumlanmasında olayların, onları gerçekleştiren kişiler için ne anlama geldiklerinin bilinmesi gerektiğine ilgi çekmiştir. Schütz’e göre toplumsal olayların yorumlanmasında daha önceden sahip olunan yorum örgüsünden başka, ayrıca ‘eylem, sosyallik, öznelerarasılık ve biyografik durum’¹⁰⁵ gibi unsurlar da önemli rol oynamaktadır. Schütz’e göre bilginin kaynağındaki ‘tipler’, yaşama dünyası içinde ortaya çıkan deneyimsel birer anlam

¹⁰³ Husserl, “Formale und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft”, §74, ss.195-196.

¹⁰⁴ Alfred, Schütz, “Der Sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt” – “Eine Einleitung in die Verstehende Soziologie”, Springer Verlag, Viyana, 1932.

¹⁰⁵ Alfred, Schütz, “Relevanz und Handeln 1. Zur Phänomenologie des Alltagswissens”, Ed: Alfred Schütz Werkausgabe, UVK Verlagsgesellschaft, 2004, Konstanz, s.333.

bağlamından ibarettir. Anlamın, ifade ya da eylemlere eşlik eden bir neden değil, aksine eylemlerimiz sonucunda elde edilen bir sonuç olduğu kabulünden hareketle, şeylere ve durumlara insan tarafından atfedilen bir şey değil, aksine eylemler sonucunda edinilen amaç olduğunu savunan Schütz, Husserl'in nesnel anlam görüşünden koparak pragmatik bir anlam kuramı geliştirmiştir. Fakat yine de Schütz'ün işlevsel anlam kuramını, çalışmamızda 'Kullanıma Dayalı Anlam Kuramı' bağlamında değil de 'Fenomenolojik Anlam Kuramı' çatısı altında anıyor olmamızın nedeni, bu kuramın doğrudan Husserl fenomenolojisinin temel sorun ve kavramlarından izler taşıması ve fenomenolojik anlam kuramından esinlenerek geliştirilmiş olmasıdır.

Luchmann gibi Schütz de toplumsal yapının 'özneler-arası'lığını, belli bir tipler hiyerarşisi üzerinden değerlendirmiş ve kişinin, başka Ben'lerle etkileşim içinde yaşamasını 'tipleştirme' ile 'sağduyu'¹⁰⁶ kavramları ışığında açıklamıştır. Schütz ve Luchmann'da 'tipik' olanın ortaya çıkışı, dilin bir önkoşulu olarak gerçekleşmektedir. Başka bir deyişle tipler, dil olmadan evvel ortaya çıkan, dolayısıyla da dili önceleyen genellemelerdir ki zaten bebeklerde karşılaştığımız tipoloji, bahsi geçen dil-dışı tiplere verilebilecek en güzel örnektir. Tiplerin yalnızca dil-öncesi değil, ayrıca eylem ve kavram öncesi oldukları iddiası, tiplerin kişisel deneyimler sonucunda kazanılan göreceli kanaatler değil, aksine nesnel kabuller olmalarından kaynaklanmaktadır. Burada vurgulanması gereken nokta, Schütz'de anlamın, eylem sonucunda ortaya çıkmasına karşın tipleştirmenin dili ve eylemi önceliyor olmasıdır. Yani 'Tipler Kuramı'; öznel yaşantıların genelleştirilip idealize edildiği anonim bir 'Yaşantı Modelleri Sistemi'ni önelemektedir.

Schütz ve Luchmann'a göre nasıl ki kişisel tecrübelerimizden hareketle ideal yaşantı modelleri oluşturuyorsak, aynı şekilde toplumsal hayatta vuku bulan sosyolojik olaylar da çeşitli yaşantı modellerinin oluşturulmasına neden olmaktadır. Bu toplumsal yaşantı modelleri daha sonra taklit yoluyla hem semantik hem de

¹⁰⁶ Sağduyu, özneler-arası yaşama alanında, bireylerin ortak değer ve anlamlardan oluşan bir kültürü paylaşmakta oldukları yönündeki toplumsal inançtır.

sentaktik açıdan dilde bir karşılık bulmakta, ayrıca bu şekilde dilin yapılanmasına katkı sunmaktadır. Böylece tipler, dil aracılığıyla taklit edilerek genelleştirilmiş deneyimlerden dile doğru açılan bir alanda anlamın nesnesi haline gelmektedir. Dolayısıyla öznel ya da toplumsal deneyimlerin herkesin başına gelebilecek olay ve davranış kalıpları haline getirilerek genellenmeleri, Schütz ve Luchmann'ın kuramlarında, 'anonimleştirme', 'idealize etme' ve 'nesnelleştirme' gibi kavramlar üzerinden açıklanmaktadır. Çünkü dilsel tiplerin taklit edilmesi meselesi, öznenin sınırlarını aşan ve bireysel olmaktan ziyade sosyolojik olarak gerçekleşen bir 'özneler-arası'lığa dayanmaktadır.

Schütz, 'özneler-arası'lık probleminin konuşmayla ilişkisini netleştirmek üzere yazdığı "Sembol, Gerçeklik ve Toplum" (**Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft**)¹⁰⁷ adlı makalesinde iletişimin her daim bir dış dünya gerçekliğinde ortaya çıktığını; 'özneler-arası'lığın ise 'tipleştirme', 'soyutlama' ve 'anonimleştirme' işlemleri sayesinde mümkün olabildiğini ifade etmektedir. Nitekim bu işlemler gerçekleştirilmeden, öznel deneyim ve tasarımları aşan nesnel bir zemine ulaşılması elbette olanaksızdır. Schütz, anlamının ideal tiplerinin oluşturulduğu kuramını, 'kök-anlam'lar adını verdiği 'dilsel tipler' üzerine inşa etmiş ve hem öznel hem de nesnel olabilen bu tipleri, özneler-arası bir zeminde saflaştırmaya çalışmıştır. Schütz'ün iletişimsel bir tipleştirmeye dayalı kuramı, 'kök-anlam'ların nasıl olup da hem öznel hem de nesnel olabildikleri konusunda ise şöyle bir açıklama sunmaktadır: Kök-anlam'lar, dile bağımlı olmaları bakımından öznel, özneyi ve dili aşan bir genelliğe sahip olmaları bakımından nesneldir. Başka bir deyişle kök-anlam'lar, dildeki kullanım bağlamlarından bağımsız ele alınamaz oldukları için öznel; bireysel deneyimlerin idalleştirilip anonimleştirilmesi sayesinde ise nesneldirler. Görüldüğü üzere Luhmann ile Schütz'ün, kök-anlam'lar ile 'dilsel olmayan tipler'in öznel mi, nesnel mi olduğu konusundaki kanaatleri tartışmalıdır. Ayrıca her iki kuram da anonimleştirme işlemi sonucunda ulaşılan özneler-arası zeminde konstitute edilen dilsel tipler ile tipler-arası ilişkinin mahiyetini yeterince açık kılmamış olması

¹⁰⁷ Alfred, Schütz, "Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft", 'Gesammelte Aufsätze I: Das Problem der sozialen Wirklichkeit', Martinus Nijhoff, den Haag, 1971.

bakımından eksik ve dilselleştirme etkinliğinin saflığı konusunda doyurucu bir açıklama sunamamış olmaları bakımından da yetersizdir.

1.2.5. Hermeneutik Anlam Kuramı

1.2.5.1. Dilthey'in Tarihselciliği Bağlamında Hermeneutik Anlam Sorunu

19.yy itibariyle Hegelci aklın spekülâtif idealizmi ve Kartezyen felsefenin temel dayanaklarının güç kaybetmesi sonucunda, doğa bilimlerinin her şeye egemen katı rasyonalizmi ile klasik Batı metafiziği felsefe üzerinde belirleyici olmuş ve felsefe, pozitivizmle tarihselcilik arasında sıkışıp kalmıştır. Dilthey, işte böyle bir dönemde, insanın kendini anlamasını ve yaşamı yorumlamasını sağlamak üzere tarihselcilik ile yaşama felsefesi geleneklerini sentezleyen yeni bir felsefî tutum geliştirmiştir: Hermeneutik. Her ne kadar hermeneutik yöntemin ortaya çıkışı, Hristiyanlık'ın Protestan mezhebine mensup papazların İncil tefsirinde kullanılan yeni yorumlama biçimine dayandırılrsa da bu 'metin yorumlama tekniği'nin felsefî açıdan en olgun açıklamaya kavuşturulması, Dilthey ile olmuştur. Dilthey'in hem bir filozof hem de bir teolog olan Schleiermacher'dan etkilenecek felsefeye kazandırdığı bu yöntem sayesinde artık insanlar kendi yaşantıları üzerine düşünürken, kendi yaşantılarını ancak başkalarının yaşantılarıyla ilgi içinde anlamlandırabilecekleri ve başkalarının yaşantılarını anlayabilmeleri için onlarla empati kurmaları gerektiğinin bilincine vararak özneler-arası bir yorum zeminine varmışlardır.

Öte yandan Dilthey, insanın tüm yaşantılarının nesilden nesile aktarılmasını mümkün kılan dil ve tarih mirasının tüm bu yaşantılara önsel olduğunu, bu nedenle de insanların ürettiği tüm yaşama fenomenlerinin yorumlanmasında, bu fenomenlerin içinde filizlendikleri dilsel ve tarihsel koşulların göz önünde bulundurulması gerektiğine inanmaktadır. Gerçekten de insana dair hiçbir şey, anlamdan, yorumdan, dilden, tarihten, ortaya çıktığı koşullardan ve ortaya konuluş maksadından bağımsız bir şekilde ele alınamaz. Bu nedenle hermenutik yorumlama, bir nevi çok bilinmeyenli bir denklemdir. İşte bu çok bilinmeyenli yorumlama etkinliği içinde Dilthey, kesinliği,

dil ve tarih üzerinden yakalamaya çalışmaktadır. Nitekim doğa bilimlerindeki kesinliğin bir türevini de tin bilimleri için mümkün kılmaya çalışan filozof, – her ne kadar daha sonra bu kesinlik sevdasından vazgeçecek olsa da – Kant’ın ‘Saf Aklın Eleştirisi’ne benzer biçimde, ‘Tarihsel Aklın Eleştirisi’ni yaparak tin bilimlerinin sınırlarını çizmeye çalışmıştır. Bir yaşam filozofu olarak Dilthey’in temel maksadı, tinsel yaşam hakkında ipucu veren yaşama fenomenlerini denetlenebilir bir biçimde anlayıp yorumlamaktır. Bunu yaparken de açıklamaktan ziyade yaşamak gerektiğinin farkında olan filozof, doğa bilimlerinin katı rasyonalizmi yerine insanın tinselliğinden beslenen bir empirizmi yerleştirmek istemektedir. Ancak burada ifade edilen ‘empirizm’, dış deneyim odaklı duyuşsal bir empirizmden ziyade içsel yaşantı odaklı tinsel bir empirizmdir, elbette eğer böyle bir şey mümkünse...

Hermeneutiğin amacı, insanın hayatını anlamlandırmasını ve yaşantılarını yorumlamasını sağlamaktır. Fakat burada hedeflenen, yalnızca kendi yaşantılarımız olmayıp aksine esas gaye, başkalarının yaşantılarını anlayıp yorumlamaktır. Kaldı ki zaten kendimizi anlamadan başkalarını anlamamız mümkün değildir. Her şeyin, okunmayı bekleyen bir kitap gibi yorumlanmayı beklediğine inanan Dilthey’in, hermeneutik metin yorumlama etkinliğini bir ‘okuma’ etkinliğine benzetmesi tesadüf değildir. Nitekim yaşantıların tarihe iz düştüğü yazılı metinler, kendilerine defalarca dönüp bakabilme imkânı bulduğumuz, bu nedenle de yorumlama etkinliğine nesnel bir zemin kazandıran sabit fenomenlerdir. Ayrıca bizim kendi yaşantılarımız üzerinden başkalarının yaşantılarını yorumlamamıza ve tam tersi biçimde, başkaları üzerinden kendimizi anlamlandırıp yorumlamamıza fırsat veren dayanak, bizimle diğer insanlar arasındaki ortak ‘insan olma hali’dir. ‘İnsan olma hali’ diye ifade edilen bu ortak tabiata sahip olmamız, bahsi geçen özneler-arasılık zemininde birbirimizi anlamamızı sağlamakta ve yorumlama etkinliğimize nesnellik kazandırmaktadır.

Yazıya aktarılmış tüm yaşantıları birer yaşam fenomeni olarak gören Dilthey, ‘yaşantı’ kavramıyla dışsal bir deneyimi değil, içsel bir derinliği kast etmektedir. Yani yaşantı, duyuşsal ya da edilgin bir tecrübe olmayıp doğrudan kendime doğru yola çıktığım içkin ve etkin bir deneyimdir. Dolayısıyla başkalarının yaşantılarını anlama

ve yorumlama sürecinde herkes kendisini, başkaları üzerinden tekrar ve tekrar kurmaktadır. Nitekim Dilthey'e göre hiçbir şey kendisiyle arasına mesafe koyulmaksızın anlaşılamaz. Bu nedenle kendimizi anlayıp tanımamız da kendimize mesafe almamızı gerektireceğinden, bu mesafeyi ancak başkalarının yaşantılarıyla meşguliyetimizde sağlayabiliriz. Fakat hiçbir metin yazıldığı dönemin koşullarından, yazılma biçiminden, yazılma amacından, dilinden ve tarihinden bağımsız yorumlanamamakla birlikte, tüm bu dinamiklerin yanında metnin anlamı, yazarın kast ettiği anlamdan bağımsızdır. Çünkü yazılı metinler bir kez ortaya konulduktan sonra artık tüm öznellikleri aşmış olmaktadır. Böylece adeta bir metin okuması gibi tüm yaşama fenomenleri okunup yorumlanmakta ve hermeneutik gelenek itibariyle anlam sorunu yerini yorum sorununa bırakmış olmaktadır.

1.2.5.2. Gadamer'in Hermeneutik Ontolojisi Bağlamında Anlam Sorunu

Hocası Heidegger gibi kendisi de Husserl fenomenolojisinin birçok temel kavram ve görüşünden esinlenmiş olan Gadamer, Husserl'in anlam sorununu, bilincin yönelimselliği üzerinden ele almasını ve bilincin yönelimi esnasında ortaya çıkan anlam ile noematik unsura ait (yönelimsellik içermeyen) 'nesne-anlam'ı birbirinden ayırmış olmasını takdir etmektedir. Ayrıca Husserl'in 'yaşama dünyası' mefhumunun, doğa-bilimsel aklın dayattığı 'aşkın nesnellik' kabulü karşısında savunulabilecek en sağlam gerekçe olduğuna inanan Gadamer'e göre varlığın kendisini dil üzerinden bir yorumda ve anlamada açması, insanın tarihsel deneyiminden de ufkundan da soyutlanamayacağı için, ancak bir yaşama dünyası içinde kalarak temellendirilebilir. Zira tarihsellik, "geçmiş şimdide taşıyan"¹⁰⁸ bir hermeneutik ufukta, sürekli yeniden yaratılarak bir anlam döngüsüne yol açmaktadır. Bu anlam döngüsü, gerek anlama etkinliğinin sürekliliği, gerek anlamın tekrarlanabilirliği açısından verimli ve bitimsiz bir yorumlama faaliyetine imkân tanır. İşte dil ile sınırlandırılmış bir varlık olarak

¹⁰⁸ Husserl'e göre "herhangi bir geçmiş, geçmiş şimdidir ve geçmiş-öncesi olarak kendi modifikasyonuna, geçmişteki şimdinin geçmişi olarak sahiptir", Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması, "A I 33" içinde [84b].

insanın kendi sonluluğunun deneyimini yaşaması ve kendi tarihselliğinin anlamına varması, metinlerin ve sanat eserlerinin yorumlanması faaliyetinde, yorumlayıcının öznelliğinin göz ardı edilemez olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla hermeneutik ontolojinin metin yorumunda, metnin yazarının ufkunu ve niyetini aşacak yorumlar üretmek istemesindeki esas neden, metnin anlamının - yazarı tarafından belirlenmeyip – bizzat metin tarafından bize dil aracılığıyla dayatılıyor olmasıdır. Çünkü Gadamer bizim hermeneutik bir yorumlama etkinliği içindeyken dil ile ilişkimizin, metinle söyleşmek şeklinde değil, tam tersine metnin bizle söyleşmesi şeklinde gerçekleştiğini iddia etmektedir. Bundan dolayı metinde dile gelen; kendi anlam olanakları içinde insana, deneyimleri ve önyargıları rehberliğinde hermeneutik bir ufuk kazandıran ve bu ufuk içinde insanın, geçmişiyle şimdisi arasında köprü kuracak bir gelenek üzerinden yoruma açık olandır. Bu şey, yazarın kendisinin anladığını ve anlatmaya çalıştığını aşmaktadır. Çünkü hermeneutik ontoloji, Heidegger’de insanın kaygı (**Sorge**) duyma haline tekabül eden sonluluk farkındalığını, Gadamer bağlamında, dilin düşüncüyü sınırlandırmışlığı üzerinden kurulan bir sonluluk bağıntısına indirgemektedir. Yani Gadamer, Wittgenstein gibi dilin sonunu, düşüncenin sonu olarak görmekte; bu nedenle de insanın kendi tarihselliğiyle yüzleşmesinin metin ve yorum sorunu bağlamında, dil üzerinden gerçekleştiğini ileri sürmektedir.

Öte yandan Wittgenstein gibi Gadamer de sözcükleri araç olarak görmemekte, ancak Gadamer de yorum etkinliğini - aynen Wittgenstein’ın ikinci döneminde olduğu gibi- ‘dil oyunları’ üzerinden izah etmektedir. Her ne kadar Wittgenstein’ın doğruluk ve anlam sorunu ekseninde sürdürdüğü dil analizi, Gadamer’de bir yorum sorununa evrilmişse de her iki filozof da kendini dilde sunan hakikatin, dil oyunları üzerinden gerek yaşam biçimleri, gerek tarihsellikleri, gerek gelenek ve deneyimleri çatısı altında değerlendirilmesini uygun görmektedir. Wittgenstein’ın (ikinci döneminde) dil oyunlarını yaşama biçimleri üzerinden ele aldığı ve anlamı, dilin kullanım biçimine ve bağlamına göre belirlediği yerde Gadamer de anlam ve yorumu yazarın öznelliğiyle ilişki içinde değerlendirmektedir. Daha doğru bir deyişle Gadamer’e göre anlam ve yorum, yazarın hermeneutik ufkundan, tarihsel deneyimlerinden, ön yargılarından, yaşama biçiminden, gelenek ve göreneklerinden vs. yalıtılarak ele alınamaz. Bu

nedenle Gadamer de aynen Wittgenstein'ın ikinci döneminde olduğu gibi anlamı, bir bağlam ve bütünsellik içinde ortaya koymaya çalışmıştır. Dolayısıyla anlama ve yorumlama etkinliği, yorumcunun tarafsızlığını değil, bilakis öznelliğini talep etmektedir. Nitekim Gadamer'e göre hermeneutiğin yorumcuyu bir 'arada kalmışlık' hissine sevk etmesinin nedeni de işte tüm bu öznel faktörler ışığında yorumcunun, metnin yorumlamasını mümkün kılacak önyargılar ile metnin yorumlanmasını engelleyecek önyargıları birbirine karıştırmasıdır.

Aydınlanma'nın tüm önkabul ve önyargıları ortadan kaldırarak tarafsız bir alanda nesnel bilgi üretme gayesine karşı Gadamer, anlama ve yorumlama etkinliğinden kişisel unsurların ve öznelliğin önemine dikkat çekmiş; – metafizik önyargılar bir yana bırakılmak üzere – metnin yorumlanmasını güçleştiren önyargılar ile metnin yorumlanmasını mümkün kılan önyargılar arasında ayrım yapmıştır. Dolayısıyla burada önemli olan anlama ve yorumlama etkinliği açısından kişinin kendi hermeneutik ufkunu ortaya koyabilmesini sağlayacak önkabullerle hareket etmesidir. Nitekim yaşama dünyası içinde ortaya çıkan dil ve tarih, bu dünyanın konu-dışı ilan edildiği transzendenal bir zeminde araştırılamaz. Dolayısıyla zaten yorumlama etkinliğinde bizimle konuşan metinlerin kendileri tek ve mutlak bir anlama sahip değildir ki yorumlama etkinliğinin kendisi tarafsız ya da bilimsel bir yöntemle yapılabilir! Bu nedenle Gadamer, ortaya koyduğu hermeneutik ontoloji bağlamında, birçok farklı yorumun yinelenebilir bir biçimde ortaya konduğu bir anlam döngüselliğinden söz etmekte ve önkabullerin eleştiriye açık olmaları sebebiyle onlara bağlı olan yorumların da değişken ve yeniden yaratılabilir yapıda olduklarının altını çizmektedir. Görüldüğü üzere Husserl'in kesin bir bilim olarak fenomenolojiyi kurmayı amaçladığı yerde Gadamer, insanın öznelliğini ve önkabullerini ön plâna çıkaran bir 'yorum kuramı' olarak hermeneutik ontolojiyi kurmuştur. Zira Gadamer'e göre tüm tin bilimleri gibi hermeneutik de bilimin alanıyla sınırlandırılmayacak kadar sınırsız bir üretkenlik alanıdır.

Metin yorumunda, anlamın tarihselliğinin göz ardı edilemeyeceğini düşünen Gadamer'e göre metinde dile gelen hermeneutik yaşantının geçmişten şimdiye aktarılması, gelenek sayesinde mümkün olmakta ve aynı gelenek, tüm anlama

biçimlerindeki ortak zemini aydınlatmaya ve dilin unutulmuşluğu içinde ortaya çıkan evrensel metinleri, yorumcunun bakış açısından hareketle yorumlamayı amaçlamaktadır. Yani hermeneutik ufuk, öznelerarası bir bağlamda iş görmekte ve hem yorumların hem de önyargıların eleştiriye açık olmasından ötürü de dogmatikleşmeden yorum etkinliğini sürdürmektedir. Dolayısıyla bir metnin tek ve nihai bir mutlak anlamı olmadığı gibi ortaya konulan anlama ve yorumlama edimleri, değişken ve öznel yapıda olmanın yanı sıra farklı tarihsel izler taşımaktadır. İşte tam da yorumlama edimindeki bu eleştirel ve değişken zemin sayesinde hermeneutik ontoloji, nesnellik iddiası taşıyor olmasına karşın evrensellik iddiasından vazgeçmemektedir.

Heidegger'in ikinci döneminin aksine ontolojik sorunlara değil; dil, anlam, sanat, gelenek ve yorum konularına eğilen Gadamer, doğa bilimlerindeki bilimsel yönteme koşut bir yöntemin, tin bilimleri için de elde edilmeye çalışılmasını anlamsız bulmaktadır. Çünkü hiçbir bilimsel yöntemin anlama ve yorumlama edimini nesnel bir biçimde ortaya koyması beklenemez. Dilthey'in tin ve doğa bilimleri arasında yaptığı ayrımı kabul etmediği gibi, bu görüşün karşısında yer alabilecek bilimsel bir birlik ve metodoloji düşüncesini de kabul etmeyen Gadamer, tin bilimlerinin merkezindeki yorum geleneğinin 'yaşama dünyası'ndan ve tarihsellikten koparılamayacağını düşünmektedir. Dolayısıyla doğrudan dil ve anlam üzerinden temellendirilen yorum sorunu, hermeneutik ufukların, tikel tarihsel bağlam içinde birbiriyle kaynaşması üzerinden ele alınmaktadır. Böylece Gadamer, Dilthey'in insanın kendi tarihselliğini kendine nesne kılmasını eleştirmekte ve ne öznelliğin ne tarihselliğin ne de önkabullere sahip olmanın, anlama ve yorumlama açısından bir engel teşkil etmediğini ifade etmektedir.

Gadamer'e göre insanın tarihsel doğasına özgü bir deneyim olarak kendi ölümlülüğüne dair farkındalığı, gelenek sayesinde geçmişten bugüne taşınmakta ve kendisini dilde dışa vurmaktadır. Demek ki Gadamer, hermeneutikte öznelliğin ve önkabullerin önemine istinaden, doğa bilimlerindeki metodolojik dogmatizmin aşılmasını ve tin bilimlerinin bir yöntemle sınırlandırılmamış olmasını amaçlamaktadır. Bu nedenle hermeneutik ontolojinin bize hakikati sunabilmesi için

ivedilikle nesnellik iddiasını terk etmesi ve yalnızca insanın anlama etkinliğine odaklanması gerekmektedir. Zira hakikat, önyargılardan arındırılmış bilimsel ya da transzendenal bir alanda değil, bizzat bir öznellik ve tarihsellik alanı olarak ‘yaşama dünyası’nda bulunmaktadır. Yani insan var oluşunun temeli olan ‘anlama’ ile onun dilde yeniden üretimi (**Reproduktion**)¹⁰⁹ olarak yorum edimi, tarafsız ve bağımsız bir alanda ortaya konulamaz. Gerçekten de Gadamer’e göre Kartezyen felsefe sonrası aşırı öznelcilik ile neo-pozitivizm sonrası aşırı nesnelcilik, her ikisi de bahsi geçen ‘yaşama dünyası’nı ihmal ettikleri için sorunludur. Nitekim aynı hatayı Husserl de yapmış, bu muazzam görüşü (yaşama dünyası görüşünü) ortaya atmakla birlikte, fenomenolojiyi onun üzerine inşa etmeyip saf transzendenal bir düzleme taşıyarak bilimsel aklın nesnellik buyruğuna boyun eğmiştir. Oysa bir metnin ya da sanat eserinin yorumunun, sanatçının niyetini aşacağına inanan Gadamer’e göre anlamın yeniden üretimi öznellikten beslenmekte; bu nedenle de yaşama dünyasından bağımsız bir anlama ve yorumlama faaliyetinden söz edilmesi imkânsız görünmektedir. Görüldüğü üzere Gadamer, hem Aydınlanma’nın tüm önyargılardan arındırılmış saf ve nesnel yöntem arayışını, hem de Descartes sonrası felsefenin merkezine yerleştirilen, her şeye egemen ‘özne’ tasavvurunu reddetmektedir. Nasıl ki Aydınlanma’nın önyargılar hakkındaki önyargısı kabul edilemezse, Descartes sonrası güç kazanan öznenin doğayı araçsallaştırılması olgusu da aynı derecede kabul edilemezdir. Gadamer’e göre ne insanın doğayı şeyleştirmeye hakkı vardır, ne de bilimsel aklın, hakikatin taşıyıcısı olan tek yöntem ve söylemin kendisine ait olduğunu iddia etmeye!

Tin bilimlerinin tinsellikten ve ön-kabullerden bağımsız düşünülemeyeceğini ve doğa-bilimsel yöntemin zaten hermeneutik yorum ve anlama ihtiyacını karşılayamayacağını düşünen Gadamer’e göre, katı rasyonalizmin dayattığı bu yöntem düşkünlüğünün terk edilerek deneyimlerimizin tarihsel ve özneler-arası ufkuna dayalı hermeneutik bir ontolojinin kurulması şarttır. Bu nedenle Gadamer, Heidegger’in ilk

¹⁰⁹ Husserl, geçmişteki yaşantılarımı şimdide yeniden üretebilmemi sağlayan **Reproduktion** etkinliği hakkında şunları söylemektedir: “Daha önceden sahip olduklarımı, her zaman gözümün önüne getirebilmemi sağlayan **reproduktiv** yeniden-şimdileştirme, (...) kendi kipini, şimdileştirme modifikasyonu üzerinden bulmaktadır”, Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması: “A I 33” içinde [86a / ‘q3’].

dönemi ile Dilthey tarihselciliğinin aksine, tin bilimlerini bir yöntem ve tarafsızlık üzerinden değil, öznel yorumlama edimi üzerinden temellendirmektedir. Öte yandan Gadamer'in bu yorum odaklı bakış açısının yalnızca hermeneutik ontolojiyi kapsamadığı belirtilmelidir. Gadamer'e göre doğa-bilimleri dahil tüm disiplinler, bir dille ortaya çıkmaktadır. Yani en az edebiyat ile sanat kadar, bilim ve felsefe de dille kendilerini var etmektedir. Öyleyse metin ve sanat eseri üzerinden gerçekleştirilen yorumlama etkinliği, tüm disiplinlerde söz konusudur ve doğa-bilimlerinin bile bir tarihsellikten muaf biçimde yorumlanması mümkün değildir. Bu anlamda Gadamer'in görüşleri, Heidegger ve Dilthey'den farklı olarak 'özneler-arası'lıkla birlikte bir 'disiplinler-arası'lığı da öngörmektedir. Ayrıca Heidegger gibi Gadamer de kendi hermeneutik anlayışında yaşantı kavramına merkezi rol biçmiş, yaşantının bir gelenek üzerinden geçmişi bugüne bağlayan hermeneutik ufkunu önemsemiştir. Başka bir deyişle yorum faaliyeti, ontolojik bir kategori olarak tarihsel arkaplânından ve gelenek aracılığıyla verili yaşantılar dizgesinden soyutlanarak gerçekleştirilemez. Dolayısıyla Gadamer, Heidegger'den farklı olarak yorum kuramını, geleceğe dair tasarılar üzerinden değil, geçmiş ile şimdi arasında köprü kuran gelenek üzerinden temellendirmektedir. Böylece anlam aktarımı da gelenek sayesinde mümkün olabilmekte ve anlama etkinliği, verili bir yaşantının tarihle ilişkilendirilmesi sayesinde gerçekleştirilebilmektedir.

Gadamer de Wittgenstein'in ikinci döneminde olduğu gibi kendi kuramını bir 'oyun' analogisi üzerinden açıklamaktadır. Öyle ki bir 'kendini sunma biçimi' olarak oyun, onu oynayanlardan bağımsız bir biçimde yaşantıyı yoruma bağlamaktadır. Nasıl ki oyun, oyuncunun oyun esnasında kendisini unutmasıyla amacına ulaşıyorsa, aynı şekilde metin de içinde barındırdığı üstü kapalı söylemlerin unutulması durumunda anlaşılabilir. Başka bir deyişle aynen oyunun özünün onu oynayanlardan bağımsız olması gibi, metnin özü de onu oluşturan yazardan, oyunculardan ve hatta oyunu ortaya çıkaran sözcüklerden bağımsızdır. Burada insanın gerçeklikle bağıni koparan bir tam algıdan söz edilmektedir. Nasıl ki bütün, parçalarının toplamından fazla bir şeyse, aynı şekilde metnin anlaşılıp yorumlanması da metnin diline indirgenemez bir şeydir. Dil, elbette yaşantının ve geleneğin kendisini açığa vurduğu

yer olarak metinlerin anlaşılıp yorumlanmasında belirleyicidir, fakat hermeneutik ufuklar gelenekle kaynaşmadan ve dil, içinde yaşanmadan anlaşılammaktadır. Gadamer'e göre estetik yaşantı olarak görülen sanat eseri 'oyun' biçiminde var olmakta; dil ise hermeneutik ontolojinin ufku olarak kendini açmaktadır. Oyun, bir yorumlama etkinliği olarak anlamın döngüsellği içinde yorumun yeniden yaratılmasını ve sanat yapısının varlığını ortaya koymaktadır. Benzer biçimde anlama edimi ise evrensel metnin varlığını ve yorumunu ortaya koymaktadır.

1.2.5.3. Heidegger'in Fundamental Ontolojisi Bağlamında Anlam Sorunu

Heidegger'e göre felsefe, ne Husserl'de olduğu gibi bilincin apriori yönelimselliğine, ne de Dilthey'de olduğu gibi yaşantı yorumlarına indirgenebilir.¹¹⁰ Felsefe; dili, tarihi, anlamı ve özellikle de varlığın anlamı problemini göz ardı etmeyen bir fundamental ontoloji üzerine kurulmalı ve 19.yy'da her şeye sirayet eden katı rasyonalist bilimsellik ile onun getirisi olan onto-teolojik metafizik terk edilmelidir. Heidegger, doğa bilimlerindeki bilimsel yöntemin tin bilimlerinde kullanılamaz olması gerekçesiyle, nedensellik ilkesini bile mutlak bir zorunluluk üzerinden ele alan bilimsel ontolojinin, tin bilimleri alanından uzaklaştırılması gerektiğine inanmaktadır. İşte tam da bu amaçla anlam sorununu, Husserl fenomenolojisi, tarihsellik ve hermeneutik geleneklerinin harmanlandığı yeni bir yaklaşım üzerinden ele alan Heidegger'in ortaya koyduğu bu yeni yaklaşım türüne 'varoluşçu hermeneutik' adı verilmektedir. Yani Heidegger, varlığın anlamı problemini; fenomenal, ontik, tarihsel, dilsel ve semantik unsurların birbirleriyle ilişkilerini kuşatan bir alanda ve disiplinler-arası çalışmaya açık bir şekilde ele almaktadır. Nitekim hakikate ulaştıracak olanın şiir olduğu kabulü de zaten bu disiplinler-arası ufkun getirisidir.

¹¹⁰ Dilthey ile Husserl, birincisi, anlama sorunu ile 'tarihselcilik' merkezli hermeneutiğinde, ikincisi ise bilincin apriori bilimi olarak kurduğu fenomenolojisinde ilgilenmiş, fakat her ikisi de yaşantıların yorumlanması sürecinde önem arz eden ontolojik sorunları göz ardı etmiş iki düşünür olarak Heidegger tarafından eleştirilmektedir.

Husserl fenomenolojisinin var olanların kendilerini bize nasıl sunduklarıyla ve bizim tarafımızdan nasıl bilindikleriyle ilgilendiği yerde, Heidegger'in fundamental ontolojisi, var olanların kendinde varlıklarının nasıl olduğuyla ve ne anlama geldiğiyle ilgilenmektedir.¹¹¹ Fakat burada özellikle belirtilmesi gereken bir husus şudur ki “Husserl ifadelerin ne anlama geldiğini, neyi bildirmekte olduğundan ayırmakta; ifade ile işaret arasında yaptığı ayrımla, ifadenin anlamı ile bildirimi arasındaki ayrılığı göstermek istemektedir.”¹¹²

Bir diğer ayrım ise bilincin anlam verme etkinliğinin nasıl açıklandığı konusundadır. Nitekim Husserl'de bilincin yönelimselliği üzerinden açıklanan anlam verme etkinliği, Heidegger'in varoluşçu hermeneutiğinde, yaşantı ile var olan arasındaki transzendent ilişkiden hareketle açıklanmaktadır. Daha doğru bir deyişle Husserl fenomenolojisindeki ‘bilinç’ vurgusu, Heidegger'de yerini ‘Varlık’ vurgusuna bırakmakta ve varlığın anlamı problemi, hem doğalcılığın genel savı, hem de varlıkla ilgili tüm önkabullerin kökten bir eleştirisi üzerinden ele alınmaktadır. Dolayısıyla varlığın anlamını, Husserl'de olduğu gibi dünyanın apriori bilincinden hareketle değil, aksine insanın varoluşu (**Dasein**) üzerinden ortaya koymaya çalışan Heidegger, bir metafizik karşıtlığı olarak da görülebilecek olan fundamental ontolojisinde varlığın anlamını, üç aşamada ortaya koymaktadır: İndirgeme (**Reduktion**), inşa etme (**Konstruktion**) ve yıkma (**Destruktion**). Aynen Husserl fenomenolojisinde olduğu gibi Heidegger'de de indirgemelerle başlayan bu süreci, anlamın kuruluşu ile yorum

¹¹¹ Bu konuda ayrıca bkz. “Heidegger, Husserl'in kategorik sezgiye ve hakikatin kabulüne dair tartışmalarını, Aristoteles ve Brentano tarafından oluşturulan Varlık problemiyle bağlantılı bir şekilde ele almıştır. Gerçekten de Heidegger'in felsefi kariyerinin başlangıcında onun düşüncesine yol gösteren temel sorunlar, bizzat kendisinin ‘**Mein Weg in die Phänomenologie**’ başlıklı kısa çalışmasında ifade ettiği üzere, Franz Brentano'nun ‘**Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles**’ adlı çalışmasının yol açmış olduğu; ‘Şayet varlık birçok anlam içerisinde öngörülüyorsa, o zaman onun en başta gelen temel anlamı nedir?’, ‘Varlık ne anlama gelir?’ sorularıdır. Heidegger, tam da söz konusu kaygı doğrultusunda, Husserl'in ‘**Mantık Araştırmaları**’ adlı çalışmasının özellikle 5. ve 6.sına ilgi duymuştur”, Kasım, Küçükalp, “**Heidegger ve Fenomenoloji**”, **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi – Sayı: 30: ‘Heidegger Özel Sayısı**’, ss.361-374, Dergâh yay. İstanbul, Haziran 2016, s.363.

¹¹² George, Haffernan, “**Bedeutung und Evidenz bei Edmund Husserl. Das Verhältnis zwischen der Bedeutungs- und der Evidenztheorie in den ‘Logische Untersuchungen’ und der ‘Formalen und transzendentalen Logik’.** Ein Vergleich anhand der Identitätsproblematik”, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1983, s.40.

aşaması takip etmekte; akabinde ise varlığın anlamı, Heidegger'in 'anlam döngüsü' dediği döngüsellik içinde – kendini yeniden yaratmak üzere – yıkılmaktadır. Anlamın bu döngüselligi, **Dasein**'in kendini sürekli yeniden yaratma imkânına sahip ve özgür olmasından ileri gelmektedir.

Görüldüğü gibi Heidegger, 'fenomenal bir metafizikten, fundamental bir ontolojiye geçerek'¹¹³ Batı metafiziğini alt edecek yeni bir sistem geliştirmeye çalışmış, bunu denerken de Husserl'in transzendenal bilinci yerine, hem özne hem de nesne olarak kullanılabilecek bir varoluş türü olarak '**Dasein**'ı yerleştirmiştir. **Dasein**'daki 'özne – nesne' geçişliliği sayesinde felsefede Descartes'tan beri tartışılan 'özne – nesne' düalizmini aşan filozof, ayrıca **Dasein** kabulüyle, ontik olanla tarihsel olanı kendinde uzlaştıran bir varoluş tanımına ulaşmıştır. Öte yandan insanın varoluşunu özneler-arası bir temelde ele almakla, solipsist bir ben tehlikesini de bertaraf eden filozof, **Dasein**'ı 'dünya-içinde-varlık'¹¹⁴ (**in-der-Welt-sein**) olarak tanımlamaktadır. İnsanın, dünyaya içkin bu varoluşu, **Dasein**'ın dünyadan soyutlanmış, transzendent ve edilgin bir tözsellik olarak düşünülmesini önlemektedir. Kaldı ki **Dasein**, 'dünya-içinde-Varlık' olmanın yanı sıra, 'diğer Varlık'larla birlikte Varlık' olduğundan, diğer insan varoluşlarıyla bir arada ve özün karşı kutbunda konumlandırılmaktadır.

Heidegger, 'insan olmaklık' durumuna işaret eden **Dasein**'in bir benlik olarak herkesin içine saçılmış ve dünyaya fırlatılmış olduğunu savunmaktadır. Bu 'saçılmışlık', herkesin kendi varoluşunun anlamını, kendisini başkalarıyla mukayese ederek kazandığı; 'fırlatılmışlık' ise **Dasein**'in ölümle yüzleştiği bir kaygı (**Sorge**) durumu içinde, kendi varoluşunun anlamını yakalayabileceği bir 'dünya-içinde-olma'

¹¹³ "Varlık, var olanların anlamıdır. Varlığın anlamıyla ilgili soru, var olanların varlığının insanî deneyime verilmesinin nasıl vukua geldiğine odaklanır. Bu soru, vurguyu, insanî deneyim ve bu deneyimin karşı karşıya geldiği anlamlı var olanlar arasındaki yönelimsellik ilişkisinden, var olanın varlığını mümkün kılan şey ile insanî deneyim arasındaki aşkınlık ilişkisine kaydırır. Bu durum ise klasik ontolojinin fenomenolojik bir transformasyonunun, geleneksel fenomenolojinin ontolojik bir transformasyona tâbi tutulmasını gerektirdiği anlamına gelir.", Thomas, Sheehan, "**Heidegger's Philosophy of Mind**", **Philosophy of Mind**, Vol.16, s.289. Aktaran: Küçükalp, Kasım, "**Heidegger ve Fenomenoloji**", s. 365.

¹¹⁴ Aynı tabir Husserl'de 'yaşama dünyası' veya 'kültür dünyası' anlamında kullanılmaktadır: Edmund, Husserl, yayınlamamış el yazması, "**A I 33**" içinde [78a / III].

anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle Heidegger'in **Dasein**'ı 'dünya-içinde-Varlık' (**in-der-Welt-Sein**) ve 'başkalarıyla birlikte Varlık' olarak nitelemesine uygun biçimde, Dasein'ın dünyaya fırlatılmışlığı, **Dasein**'ın ancak dünya içinde bir Varlık anlamına sahip olduğu; başkalarına saçılmış olması ise başkalarıyla birlikte var olduğu anlamına gelmektedir. Kendi varoluş anlamını, kendi fırlatılmışlığında bulan **Dasein**, bu fırlatılmışlık hali içinde bir ölüm kaygısıyla yüzleşip de o kaygının sorumluluğunu alabilirse, o zaman hiçbir düşkünlük yaşamamaktadır. Heidegger'in bu düşkünlükle kast ettiği şey, insanın sahici varoluşundan uzaklaşıp özgürlüğünden vazgeçmesidir. Oysa tüm diğer hayvanlardan farklı olarak verili bir öze sahip olmayan, bilakis bir özgürlükle varlık kazanan **Dasein**, kendisini yaratma imkânına ve özgürlüğüne sahip olduğu için dünyaya fırlatılmıştır. Öyleyse kendini yinelenabilir şekilde defalarca kez yaratma özgürlüğüne sahip olan insan, bu sahici olma imkânını değerlendirip de bu imkânın getirisi olarak ölüme dair kaygıyla yüzleşebilirse, kendi tarihselliğini ve zamansallığını ortaya koymuş olacaktır. Ancak eğer bu kaygıyla yüzleşemeyip yahut başa çıkamayıp da çoğunluğun yaptığı gibi düşkünlük durumuna düşer ve kendi özgürlüğünün taşıyıcısı olamazsa, o zaman **Dasein**, sahici olmayan sıradan bir varlık türüne (**das Man**) dönüşmektedir. Fakat ne hikmetse insanların büyük çoğunluğu, kendini yeniden yaratma cesareti gösterememekte; ölümlle yüzleşme kararlılığını gösteremedikleri için de sahici varlık imkânını kaybetmektedir.

Dasein'ın dünya ile gündelik ilişkisini üç şekilde kategorize eden Heidegger'e göre **Dasein**, dünyayla ya işlevsel, ya iletişimsel ya da kaygı odaklı ilişki kurmaktadır. Dünyadaki varlıkların **Dasein** ile pratik bir ilişki içinde olmaları durumunda sözkonusu nesneler, ne işe yaradıkları üzerinden tanımlanmakta ve anlamlandırılmaktadır. Heidegger'in 'el altında olan nesneler' diye adlandırdığı bu nesneler; anlamı, işlevi üzerinden belirlenen nesneler veya sonuçları bakımından belirlenen durumlardır. Örneğin tarak, saç taramaya yarayan araçtır. Bu bakımından da işlevi üzerinden tanımlanmış 'el altında olan' (**zuhandend**) bir nesnedir. Oysa örneğin hayatında ilk kez tirbuşon gören bir çocuk için, ne işe yaradığını bilmediği bir araç hiçbir anlam taşımamakta; dolayısıyla da 'el altında olan' değil, bilakis yalnızca kavramsal olarak varlığından haberdar olduğu 'elde mevcut olan' (**vorhandend**) bir

araçtır. Demek ki ‘el altında olma’ (**Zuhandenheit**) hali, varlıkların oldukları haliyle sunuldukları ontolojik bir kategoriye karşılık düşmekte ve **Dasein**’ın dünyevi varoluşunun temelini kurmaktadır. Bunlar yalnızca işe yararlık açısından değil sahip oldukları anlam açısından da işlevseldir. Örneğin ülkelerin sınırlarını birbirinden ayıran sınır telleri, yön gösteren tabelalar veya bir maçta çalınan başlama ya da bitiş düdüğü, **Dasein**’ın işlevsel olarak dünyayla kurduğu gündelik ilişkiyi örneklendirmektedir. Demek ki bir işlevden bağımsız olarak yalnızca ‘olmaklık’ bakımından var olan nesne ve durumlar **Dasein**’ın ‘elde mevcut bulunan’ şeylerle ilişkisini; işlevsel ve nedensel olanlar ise **Dasein**’ın ‘el altında bulunan’ şeylerle ilişkisini imlemektedir.

Dasein’ın dünyayla üçüncü ilişki biçimi olarak kaygı (**Sorge**) hali ise diğer iki ilişkide olduğu gibi yine ruhsal duruma eşlik eden ve **Dasein**’ın düşüşüne istinaden ortaya çıkan ruh halidir. Heidegger’e göre her anlamaya bir ruhsal durumun eşlik etmesi sebebiyle ruhsal durumu anlamak üzere kaygı duymak için ölümle yüzleşmek gerekir. Yani **Dasein**’ın kendi özgürlüğünü benimsemesi ve kendini yaratmak istemesi halinde **Dasein**, bir kaygı içine ‘düşmekte’ ve bu düşüş sayesinde kendi var olabilme koşullarını bilebilmektedir. Heidegger, gerek **Dasein**’ın kendi Varlık anlamını gerçekleştirmesi için, gerek sözün ortaya çıkması için bu kaygıya düşme halinin yaşanması gerektiğine inanır. Bu kaygı durumu, kendi özgürlüğünün sınırlarını zorlayan ve bir anlam döngüsü içinde kendini sürekli yeniden yaratan insan varoluşunun, zihninde daima ölümle burun buruna yaşamasından kaynaklanır. Heidegger anlama durumunun, önce dünyayı sonra varoluşu anlamak şeklinde işlediğine ve dolaysız bir görüş üzerinden **Dasein**’ın kendisiyle karşılaşmasının anlamayı mümkün kıldığını düşünmektedir. Ona göre **Dasein**’ın kendi varoluşunu anlamasındaki zorunlu koşul, kaygı durumudur. Heidegger bu kaygı halinin **Dasein**’ın gündelik durumu olduğunu ve **Dasein**’ın bu kaygıya düştükten sonra kendi var olabilme olanaklarını tanıyıp varoluşunun bilincine vardığını ileri sürmektedir. Zira ‘bilincine varma’ olarak bu ‘anlama’ etkinliği Heidegger açısından doğrudan dil ile ilgilidir ve dil, yalnızca **Dasein**’ın bahsi geçen gündelik durumunda ortaya çıkabilmektedir.

Heidegger'e göre **Dasein**, somut olarak elde bulunmayan şeylerin varlık olanaklarıyla yüzleşince kendi varoluşunu anlamasına paralel biçimde, ayrıca da tasarlamaya başlar. Zaten anlama, tasarlamadan bağımsız gerçekleşemez; aksine **Dasein** kendi varoluşunu, geçmişiyile koparılamaz bir bağ içinde, gelecek üzerine tasarılar kurup fakat şimdi'sinde anlayıp yorumlayarak yaratmaktadır. Dolayısıyla bir yanıyla geleceğe dönük bir tasarı olarak gelişen **Dasein**, kendi olanaklarına göre kendisini tasarlamakta ve anlama esnasında tasarladığı olanakları geliştirerek de varoluşunu yorumlamaya başlamaktadır. Heidegger'e göre tasarlama, insanın kendi varlık imkânlarını anlaması sonucunda açığa çıkmaktadır. Örneğin benim bir matador olup boğa güreşlerine katılmam, Türkiye koşullarında mümkün bir tasarı değildir. Demek ki varoluşumuzun gerçekleştirebileceği imkân ve tasarılar, içinde yaşanan koşullara göre önceden belirlenmiştir.

Empirik olan ile transzendent olan arasında yapılan ayrımın bir türevini 'ontik ve ontolojik olan'¹¹⁵ arasında yapan Heidegger'e göre **Dasein**, doğrudan bir insan olmaktan ziyade bir 'insan olmaklık' durumuna işaret ettiğinden; yani insan olma olanağı olarak görülebilecek bir varoluşu kast ettiğinden, ontolojik olandan ziyade ontik olana yakındır. Fakat varoluşçu hermeneutiğin amacı, bu ontik varlığı (**Dasein**) ortaya koymaktan ziyade, onun ontolojik anlamını açık kılmaktır. Peki bu anlam nasıl aydınlatılacaktır? Heidegger'e göre 'Varlığın anlamı nedir?' sorusunu sorabilmemiz bizim önceden Varlık hakkında bir ön-bilgiye sahip olmamızı şart koştuğundan, aslında Varlık'ın anlamı sorusuna verilecek yanıt da tüm diğer deneyimlerimizde olduğu gibi deneyimlerimizi önceleyen dilsel ve tarihsel bir arkaplân üzerinden verilecektir. Nasıl ki Husserl'de ufuk kavramı, tüm yaşantılarımızı önceleyen bir ön-

¹¹⁵ "Heidegger felsefesinde, real olan ile real olanın anlamı, empirik olanla transzendent olan arasındaki karşıtlık, Varlık ve Zaman'da ele alındığı şekliyle, ontik (yani var olan) ve ontolojik (yani var olanın anlamı veya varlığı) olan arasındaki karşıtlıkta ifadesini bulur." Thevenaz, Pierre, "**What is Phenomenology and Other Essays**", çev. Brockelman, Paul, v.d. Quadrangle Books, Chicago, 1962, s.55. Aktaran: Küçükalp, Kasım, "**Heidegger ve Fenomenoloji**", s. 365. Husserl ise 'ontik' teriminden ziyade 'ontolojik' terimini kullanmayı tercih etmesine karşın yayınlanmamış bir el yazmasında 'saf ontik araştırma' (rein ontische Forschung) üzerine yaptığı tahlillerde Heideggerci 'ontik' kavramına oldukça yakın bir tutum benimsemiştir. Bahsi geçen el yazması için ayrıca bkz. Edmund, Husserl, yayınlanmamış manuskript, "**A I 33, Bl. 1a – 22a (Oktober / November 1929)**" içinde [11a / 6].

sezi (**Apperzeption**)¹¹⁶ ile gerçekleşmekteyse, aynı şekilde Heidegger’de de tüm ön-bilgilerimiz, yaşantılarımızı önceleyen ontolojik ve tarihsel arkaplânı kurmaktadır. İşte bu arkaplân üzerine yorum ve söz aracılığıyla konuşmada dile getirilebilir olan, anlamdır (**Sinn**).¹¹⁷ Dilin ontolojik kökenini kuran söz, hem anlamayı hem de yorumlamayı mümkün kılmakta ve kendini dilde dışa vurmaktadır. Dilin, aynen tarihsel arkaplânımız gibi tüm yaşantılarımızı öncelediğini düşünen Heidegger’e göre dil insanın evidir. Dil, kendini söylemler üzerinden ifade etmekte, fakat her söylem bir anlam ifade etmemektedir. Burada aynen Wittgenstein’daki ‘söyleme – gösterme’ ayrımına benzer bir ayrımla karşılaşmaktayız: ‘Söyleme’ – ‘konuşma’ ayrımı. Heidegger’e göre söylenebilir olanlar, konuşabilir olanlardan ayrılmalıdır. Nitekim bazen sözsüz bir biçimde ‘söylemek’ de mümkündür. Bu nedenle Heidegger ‘söylemeyi’, ‘konuşmaya’ indirgemez; bilakis açık kılmakla özdeşleştirir. Dille ilgili tüm deneyimlerimizin taşıyıcısı olarak gördüğü şiirin, bize hakikati ‘söyleyecek’ tek şey olduğuna inanan Heidegger, şiirsel bir üslupla ifade edilenin bize hakiki yorumu vereceği kanaatindedir.

1.2.5.4. Ricoeur’ün Hermeneutik Fenomenolojisi Bağlamında Anlam Sorunu

Ricoeur; Husserl, Heidegger, Saussure, Freud, Nietzsche, Marx, Wittgenstein, Derrida vb. farklı görüş ve geleneklerden gelen düşünürlerin hepsinde ortak olan sorunun ‘anlam’ sorunu olduğunu ve bu sorunun da tüm bu filozoflarda dil üzerinden

¹¹⁶ “Her **Apperzeption** öz-genelliğe sahip genel kavramlarda bir aynılık ve benzerlik alanına işaret etmektedir” Edmund, Husserl, yayınlamamış el yazması, “A I 33” içinde [83a / II]. Husserl bu sözcüğü zaman zaman ‘tam algı’, zaman zaman da ‘ön-sezi’ anlamında kullanmaktadır. Örneğin çift kanatlı bir kapının tek kanadını gördüğümde, zihnimin otomatik olarak o kapının diğer kanadını bilinçte tamamlamasını sağlayan bu tam algıya şeylerin kısmî algılarını tamamlamamızı sağlayan önceden verili apriori bir sezgi eşlik etmektedir.

¹¹⁷ Heidegger, Husserl’de tüm anlamların genişletilmiş hali olarak kullanılan **Sinn**’i benzer şekilde genel olarak ‘anlam’ yerine kullanmakta; **Bedeutung**’u ise yine Husserl’de olduğu gibi **Sinn**’in dildeki taşıyıcısı olarak ifade etmektedir. Oysa Frege’nin bu kavramları Husserl ve Heidegger’den farklı kullandığı bilinmektedir. Frege’de **Sinn** anlamın dilsel ifadesi, **Bedeutung** ise kendisine gönderimde bulunulan nesnel anlam olarak kullanılmaktadır. Heidegger ise **Bedeutung**’u, **Dasein**’in dünyaya fırlatılmış ve dünyaya mahkûm var oluşunun dilsel taşıyıcısı olarak görmektedir.

irdelendiğini iddia etmektedir. Husserl’de bilincin yönelimselliği, dilde anlamın bir yönelim esnasında ortaya çıkması düşüncesine götürmüş ve anlamın ‘noema – noesis’ kavramları üzerinden açıklanmasına neden olmuş; Heidegger’de anlam, metindeki yorum sorunu üzerinden ele alınmış; Freud ise psikişik unsurların doğrudan kendilerini araştırma konusu etmekteki güçlükten dolayı onların anlamlarını ve dildeki izdüşümlerini yorumlamıştır. Nitekim Ricoeur’e göre Freud’un rüya analizinin Heidegger’in metin yorumundan pek de bir farkı yoktur. Zaten tam da bu nedenle Ricoeur, Husserl ile Freud’u mukayese ettiği ‘Freud ve Felsefe’ (**Freud and Philosophy**)¹¹⁸ adlı eserinde, mitolojik hikâyelerin yorumlanmasını, Freud’un düş yorumlarına benzetmiş ve düşleri, uyku halinde görülen hikâyeler; mitleri ise uyanırken kurulan düşler olarak nitelemiştir. Keza Saussure, anlamın yapısal araştırmasını yine dil üzerinden ortaya koymuş, Nietzsche yalanın icadı üzerinden dilin, hakikat-gerçeklik algısı ve anlamı üzerindeki rolünü sorgulamış, Derrida saf ve mutlak anlam görüşünü dekonstrüksiyona (yapısöküm) uğratarak anlamın zeminsizliğini göstermiş ve Marx’ın tarih metafiziğinde anlam, yabancılaşma sorunuyla birlikte ele alınmıştır. Tüm bu düşünürlerin Ricoeur’ün felsefi kuramı açısından farklı noktalarda besleyici olduklarını söyleyebiliriz. İşte tüm bu felsefi arkaplâna sırt çevirmeden bu filozofların her birinden faydalanan fakat tam olarak hiçbirine dönüşmeyen Ricoeur, kendi felsefi kuramını birçok sorun ve geleneğe açılan ‘hermeneutik bir fenomenoloji’ olarak kurmuştur.

Ricoeur’ün felsefesi iki döneme ayrılmaktadır: İlk döneminde Nietzsche, Freud ve Marx etkisi altında olan filozof, ikinci döneminde ise Husserl ve Frege etkisi altındadır. Çalışmamızın doğrudan Husserl ve Frege’yi hedef alıyor olması nedeniyle her ne kadar Ricoeur’ün bilhassa ikinci dönem görüşleri bizim açımızdan önem teşkil etse de yine de ilk dönem görüşlerinden de kısaca bahsetmeyi çalışmamızın namusu açısından elzem görmekteyiz. Ricoeur, anlamın mutlak ve dolaysız bir bilince indirgenemez olduğunu düşündüğü ilk dönem felsefesinde, hermeneutiği, refleksif bir felsefeyle harmanlamış ve anlamın dolaylımsız olmadığını iddia etmiştir. Bu dönem

¹¹⁸ Ricoeur, Paul, “**Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation**”, Çev. Savage, Denis, Yale University Press, 1970.

görüşlerinde anlam sorununu, Nietzsche ve Freud'un da etkisiyle istenç, kötülük, refleksiyon, gösterge, sembol, yorum, kültür, anlatım, bilinç-dışı, yaşama ve 'yaşantı' kavramları üzerinden ele alan filozof, bu döneminde anlam hakkındaki görüşlerini, bir dil felsefesinden ziyade, istenç felsefesi bağlamında ortaya koymuştur.

Bu dönemde hermeneutiğin en önemli işlevinin yaşantılardaki çok-anlamlılığı çözmek olduğuna inan filozof, ne transzendenal bir **cogito**'nun ne de saf ve dolaysız bir ilk anlamın imkânını kabul etmektedir. Anlam sorununun yorum sorununa evrildiği bu dönem görüşlerinde Ricoeur, yazılı - yazısız tüm göstergeleri, yoruma açık metinler olarak görerek hermeneutik bir okumaya tâbi tutmuştur. Öte yandan anlamın, doldurulmayı bekleyen boşluklu yapısı, semboller ve onların gönderimde bulunduğu 'artık-anlam'lar¹¹⁹ üzerinden tamamlanarak yaşantılardaki 'Ben' bilinci, refleksif bir düşünce üzerinden yeniden yakalanmaya çalışılmaktadır. Zira Ricoeur'e göre anlamın ikâmet ettiği bilinç-dışı alan, ne refleksif, ne tarihsel, ne kültürel, ne de dolaylıdır. Bu nedenle dolaysız bir bilince indirgenemeyecek kadar gerçek-üstü bir 'çok-anlamlılık' içeren anlam, refleksiyon üzerinden bilincin yeniden keşfedilmesini gerektiren bir alanda, dildeki normlar sayesinde ifade edilebilmektedir. Kaldı ki zaten Ricoeur bu dönemde, – daha önce de söylediğimiz üzere – her şeye egemen bir transzendenal bilincin dolaylılığıyla birlikte, anlamın dolaylılığını da reddetmektedir. Böylece kültür ve yaşantı kavramlarını ön plâna çıkararak bunlar üzerinden anlamın kendi dolayımı içinde yorumlandığı bir bilim yaratmak isteyen Ricoeur, semboller ve göstergeleri çözümleyerek onlar dolayımıyla ulaştığımız yorumları, anlam olarak sunmaktadır. Dolayısıyla Ricoeur için yorum, çok-anlamlılıktan ve gizemden beslenmekte, hermeneutik ise tam da bu gizi dağıtmak ve var olma çabamıza uygun bir refleksif düşünüşle, sembollerin, göstergelerin ve yaşantıların çözümlenip yorumlanması üzerinden ulaşılacak anlamı, kendi dolayımı içinde yakalamak istemektedir. Görüldüğü üzere Ricoeur bu dönemde refleksif felsefenin mutlak bilinç kabulü ile fenomenologların ilk ve dolaysız anlam görüşünü reddetmiş, kendi anlam görüşlerini daha ziyade ontolojik bir hermeneutiğe

¹¹⁹ 'Artık-anlam' ile kast edilen, söylemlerin, söylenmek istenenden daha fazla şey ifade etmeleri durumunda söylemin, söylenmek istenene fazla gelmesidir.

dayandırmıştır. Nitekim bu dönem düşüncesinde Ricoeur'e göre felsefeye düşen iş sembol ve göstergelerdeki gizil anlamı bulup ortaya çıkarmak, bunu yaparken de dildeki çok-anlamlılıkların imkân tanıdığı ölçüde sembollerin yönelimde bulunduğu 'artık-anlam'ları yorumlamaktır.

Ricouer'ün ikinci dönemi ise Husserl ve Frege etkisinin hissedildiği ve anlamın yeniden dil üzerinden soruşturulduğu dönemdir. Bu döneminde hermeneutiğin fenomenolojik bir yorumunu geliştirmeye çalışan filozof, yöntem sorununu terk ederek tamamen anlam sorununa kanalize olmayı seçmiş ve bunu epistemoloji üzerinden değil, ontoloji üzerinden yapmaya çalışmıştır. Çünkü Ricoeur de bu döneminde Heidegger gibi 'anlam' sorununun dünyaya fırlatılmış olan varlıktan ayrılamaz olduğunu düşünmekte ve anlamı, 'yazı-söyleşi', 'mesafe koyma - kendinin kılma', 'söylem-metin', 'anlam-yorum' vb. karşıtlıklar üzerinden dolayimli bir ontolojik zeminde araştırmaktadır. Bu dönem anlayışında hermeneutiği, çok-anlamlılık ve çift-anlamlılık içeren durum ve söylemlerin çözümlenerek aşılmasında işlevsel gören Ricoeur, kültürel ve tarihsel anlam kuramını terk ederek dolayimsız olmamasına karşın nesnel nitelikte olan ontolojik bir semantiği savunmuş; bu kökensel ve nesnel anlamın bir anlam ontolojisi üzerinden açığa çıkarılmasını amaçlamıştır. Bu açığa çıkarma işlemi ise yalnızca refleksiyon ile mümkün olabilmekte, dolayısıyla da nesnel bir anlamın olanağı, mesafe alma ve kendinin kılma aşamalarıyla yani kısaca refleksiyon sayesinde mümkün olabilmektedir.

Ricoeur'e göre nasıl ki yorumlama etkinliğinde yorumcu, yorumladığı metinle arasına mesafe koymaksızın metni nesneleştirememekteyse, aynı şekilde eylemlerimizde de eylemlerimizi nesneleştirebilmemiz için önce onlara mesafe almamız, ardından onları içselleştirmemiz gerekmektedir. İşte bu mesafe alıp nesneleştirme işlemi, ister metin ister eylem için olsun, her halükârda 'refleksiyon' ile mümkün olabilmektedir. Metne mesafe alarak söylemi kendimizin kılma işlemi, anlamı öznenin transzendenal bilincine indirgeyen Husserlci iddiaya da anlamın mantıksal bir nesne olarak 'düşünceler âlemi'nde ikâme ettiğini ileri süren Fregeci iddiaya da alternatif bir anlam görüşüdür. Ricouer her şeyi, diyalektik bir karşıtlık içinde kendi korelatı ile birlikte ele alan ikinci dönem görüşlerinde, anlamın dolayimli

fakat nesnel bir biçimde açığa çıkacağı zeminin, tüm bu diyalektik karşıtlıkların paradigması olan ‘metin’ olacağını savunmuş ve metin-söylem ilişkisini, olay-anlam diyalektiği üzerinden kurmuştur.

Ricoeur, Frege’nin ‘gönderim’ ve Husserl’in ‘yönelim’ düşüncesinden hareketle, söylemin bir gerçekliği ifade etme olgusunun, dil ile gerçeklik arasındaki bir gönderim / yönelim ilişkisine dayandığını ifade etmektedir. Ona göre dilin, bir şeye gönderimde bulunmak ve bir şeyi ifade etmek olmak üzere iki temel işlevi bulunmaktadır. Dilin gönderim işlevi, Frege açısından bakıldığında, ifadenin bir anlama göndermesi, Husserl açısından bakıldığında ise ifadenin bir anlama yönelmesinden ibarettir. Aynen Husserl’de boş noema’nın bir ‘x’ değeriyle tamamlanmak suretiyle bir noesis’e sahip olabilmesi gibi Frege’de de fonksiyonlar, bir ‘x’ argümanıya dolduruldukları takdirde bir doğruluk değerine gönderebilmektedir. Aynı şekilde Ricoeur’de de dilin bir şeyi ifade etmekle yetinmeyerek bunun yanı sıra bir şeye gönderimde bulunması / yönelim göstermesi, onun doğruluk talebinden kaynaklanmaktadır. Doğruluk değeri alma koşulu olarak ifadenin bir şeye göndermesi (Frege) veya yönelmesi (Husserl) sorunu, aynen Frege ve Husserl’de olduğu gibi Ricoeur’de de bir bağlam prensibiyle ilgilidir. Nasıl ki Frege ve Husserl’de anlam, tümce bağlamında kalınarak tespit edilmekteyse, aynı şekilde Ricoeur’de de söylem, tümce dışında hiçbir şey ifade etmemektedir. Ricoeur, dilin bahsi geçen ‘ifade etme’ ve ‘gönderimde bulunma’ işlevleri üzerinden konuyu söylem ve metin sorununa kaydırmaktadır. Böylece Ricoeur’ün ikinci döneminde – hiçbir anlamın dolayimsız olmadığı düşüncesinden hareketle – anlam sorunu, metin, söylem ve yazı ilişkisi üzerinden tartışılmaktadır.

Yazıda kaydedilme olanağı bulan söylemin önerme içeriği, bize anlamı vermektedir. Söylemin içlemini (**Sinn**), anlamından (**Bedeutung**) ayıran Ricoeur, bu ayrım bakımından Husserl ve Frege’den etkilenmiş olup söylemin ‘ifade etmek istediği anlam’ ile ‘ifade ettiği anlam’ı birbirinden ayırmıştır. Söylemin ifade etmek istediği anlamın ‘özel’; ifade ettiği anlamın ise ‘nesnel’ olduğunu düşünen Ricoeur’e göre söylem bir kez yazıya geçirildikten sonra artık nesneleşmekte ve yazarın tekeline kurtulmaktadır. Tam da bu nedenle söylemin yazı halinin nesnelleşmesi –

veya başka bir deyişle kamusallaşması – Ricoeur açısından yazılı metnin, yazarının niyetinden bağımsızlaşması anlamına gelmektedir. Ricoeur metnin yazardan kopuşunu, metnin ve söylemin özerkliği olarak görmekte, söylem yazıya geçirilir geçirilmez yöneldiği okur kitlesinin evrenselleştiğini ve söylemin bağımsızlık kazandığını ifade etmektedir. Böylece bir kez yazıya geçirildikten sonra artık her söylem, mutlak bir öznenen kurtulmuş olmaktadır. Söylem, yazıda özgürce muhafaza edilmekte, yazılı metinler bizimle asıl, yazarları öldükten sonra konuşmaya başlamaktadır. Ricoeur söylemin bir yanıyla olay, bir yanıyla anlam içeriğine sahip olmasının söylemde söylenenene mesafe almayı mümkün kıldığını söylemektedir. Daha açık bir deyişle söylem aracılığıyla dilde ortaya çıkan dünya, özneler-arası bir olay olarak ortaya çıkmasına rağmen anlam, söylemdeki olayın aşılarak süreklilik kazanmasıdır.

Örneğin 17 Ağustos 1999’da Marmara Bölgesi’nde gerçekleşen deprem, bir olaydır. Bu deprem 12 yıl sonraki yıldönümünde anılırken “Tam 12 yıl önce bugün Marmara Bölgesi’nde deprem olmuştur” söyleminin ifadesi ise söylemin gönderimidir. Yani söylem, bir yanıyla geçmişte vuku bulmuş bir olaya atıfta bulunmakta, bir yanıyla da o olayın kendisini değil, anlamını aktarmaktadır. Dolayısıyla bu söylem, ‘1999 Depremi’ hakkında olmasına karşın, doğrudan depreme değil, depremin anlamına gönderimde bulunmaktadır. Bu nedenle Ricoeur söylemdeki olay anını, söylem anından ayırmaktadır. Demek ki yazıda kaydedilen ve yazıyla işlenen şey, söylemdir ve söylem dil aracılığıyla aktarılırken olay, anlamdan kopmaktadır. Kısacası dil ile aktarılabilir olan, olayın kendisi değil, anlamıdır (noema). Aynı şekilde bütün diyalektik karşıtlıklar yaşantıdan beslenmelerine karşın bunlar, dildeki anlamları üzerinden aktarılmaktadır. Bu nedenle olay ile anlam arasındaki ayrımın bir türevinin de ‘niyetlenen anlam’ ile ‘ifade edilen anlam’ arasında yapılması gerekmektedir. Zira söylemin öznel anlamının mı yoksa nesnel anlamının mı aktarıldığının belirlenmesi sayesinde, onun kendisine mesafe alınabilir bir önerme içeriğine sahip olup olmadığı anlaşılmaktadır.

Meselâ “Kendime zeki diyecek kadar aptal değilim” tümcesiyle söylenmek istenen “Kendimi yüceltecek kadar aptal değilim” midir, yoksa “Aptallık etmeyecek

kadar zekiyim” midir, tartışılır... Vurgunun anlamın öznel yanına mı, nesnel yanına mı yapıldığı, ‘söylem – metin’ problemi açısından önemli bir noktadır. Bu ayrım, sembol ya da göstergelerin çok-anlamlılığı ya da çift-anlamlılığı durumunda da sıkça rastlanmaktadır. Aynı duruma konuşmadaki fonetik vurgu ve telaffuzun yol açtığı hatalar üzerinden örnek verecek olursak: Örneğin Almanca’da ‘çiçek tozu’ anlamındaki ‘polen’ sözcüğü (**der Pollen**) ile genel olarak Polonya vatandaşı olan ‘Polonyalılar’ anlamındaki sözcüğün (**die Polen**) telaffuzu oldukça benzerdir. Almanca’yı yeni öğrenen biri buradaki vurgu nüansını gözden kaçırarak konuşma esnasında kolaylıkla yanlış anlaşılmaya neden olabilir: “Polene karşı allerjim var” (**Ich habe Allergie gegen Pollen**) demek isterken “Polonyalılara karşı allerjim var” (**Ich habe Allergie gegen Polen**) dediği zannedilebilir. İki cümle arasında içerilen ve her ikisi de benzer biçimde telaffuz edilen sözcükler arasındaki vurgu farkı gözden kaçırıldığında mesaj, ifade edilmek istenenden oldukça farklı bir biçimde iletilebilir. Demek ki ister konuşma ister yazı dilinde olsun, tümcenin anlamı ile ifade eden kişinin iletmek istediği anlam arasındaki ayrımın bilincinde olmak, sentaks kurallarının yanı sıra telaffuz, vurgu, semantik çok-anlamlılık ya da kinâye (çift-anlamlılık) durumlarında anlam kaymasına yol açabilmektedir.

Ricoeur söylem ile dil arasında yaptığı ayrımı Fregeci ‘**Sinn – Bedeutung**’ ayrımına dayandırmaktadır. Frege gibi Ricoeur de önermenin niyeti ile doğruluk değeri arasında ayrım yapmakta ve **Bedeutung**’un söylem ile dili birbirinden ayırdığını savunmaktadır. Dil, doğrulukla hiçbir ilgisi olmayan, söylem ise doğrudan şeylere gönderimde bulunması nedeniyle doğruluk değeri alabilen unsurdur. Öyle ki aynen Frege’de olduğu gibi Ricoeur’de de **Sinn**, önermenin niyeti olarak önermeye içkindir, **Bedeutung** ise önermenin doğruluk değeri olarak dış dünyayla uygunluğu üzerinden belirlenmektedir. Bu dış dünya, Frege’de bizi ‘düşünceler âlemi’ne, Heidegger’de ‘dünya-içinde-Varlık’a, Husserl’de ise ‘yaşama dünyası’ndan (**Lebenswelt**) hareketle varılan ‘primordial âlem’e ve orada dolaysız bir apaçıklıkla yakalanan özlere götürmekte; Ricoeur’de ise bize gündelik dünyadan farklı bir metin dünyası açmaktadır.

Ricoeur’e göre kendimizi Husserlci bir sezgi üzerinden değil, kültürel

yapıtlardaki göstergeler mirası üzerinden kurmakta ve metin aracılığıyla bilmekteyiz. Dolayısıyla Ricoeur'e göre kendini anlama, metin dolayımıyla metinde dile gelen önerme içeriğinin (noema) sabitlenmesi ve nesneleştirilmesi sayesinde ortaya çıkmaktadır. Aynı şey eylem için de söz konusu olup bir olay olarak cereyan eden her şey, dilde bir anlam olarak ifade edilmekte ve eylem, sabitlendiği an itibarıyla yoruma açık bir metin gibi okunabilmektedir. Yani insanın kendini anlaması, gerek metin gerek eylem üzerinden anlamın dolayımı bir biçimde sabitlenmesine dayanmaktadır. Böylece anlamın nesnel bir zeminde temin edildiği ve yorumcunun metin ve eyleme mesafe alarak anlamın nesnel zeminini yakaladığı düşüncesinden hareketle Ricoeur, bahsi geçen 'sabitleme' sürecinin beşeri bilimlerin temeli olduğuna inanmaktadır.

Kısaca Ricoeur, Husserl ve Frege etkisinde olduğu ikinci döneminde, anlamı, yazardan ve olaydan bağımsız bir önerme içeriği (**Sinn**) üzerinden saptamış ve yorumun metin bağlamıyla sınırlandırılmış olması nedeniyle, anlamın 'söylem, metin ve yorum' dolayımıyla ortaya çıkan bir noema olduğunu savunmuştur. Ricoeur bu dönemde, ilk döneminin aksine, 'dolayımı olmasına karşın nesnel' bir anlama işaret etmekte ve yorum kuramı, metinden eyleme geçilerek genişletilmiş olmasına karşın eylem de yoruma açık bir metin gibi görülmektedir. Dolayısıyla Ricoeur'ün ikinci dönem anlam kuramında, anlamın metin içinde ortaya çıktığı yönündeki bağlam prensibi hâlâ geçerliliğini korumaktadır.

1.2.6. Yapısalcı ve Post-yapısalcı Anlam Kuramı

1.2.6.1. Saussure'ün Yapısalcı Göstergebilimi Bağlamında Anlam Sorunu

Modern 'dil-bilim' ile 'gösterge-bilim'in kurucusu kabul edilen Saussure'ün öncüsü olduğu yapısalcılık, 20.yy'da ortaya çıkmıştır. Adından da anlaşılacağı üzere bir göstergeler bütünü olarak dilin yapısına odaklanan kuram, dildeki tüm göstergelerin, önceden verili olduğunu, daha doğru bir deyişle dilin, dilin kullanımını öncelediğini savunmaktadır. Daha açık bir deyişle Saussure'e göre zihinde hiçbir kavram yoktur ki dil ile birlikte oluşturulmamış olsun. Dolayısıyla dil yetisi, dilin

kullanımından önce verilidir ve kavramlar, dilde form kazanarak ortaya çıkmaktadır. Dilin, konuşma edimini öncelemesine bağlı olarak anlamın dilde ortaya çıkmasının hiçbir şekilde konuşan özneye indirgenemeyeceğini savunan Saussure'e göre anlamın, Aydınlanma sonrası Batı metafiziğinde yerleşik özne vurgusunun merkeziyetçiliğinden özgürleştirilmesi gerekmektedir. Aynen hermeneutik, Marksizm ve psikanalitik öğretilerde olduğu gibi artık özne, nesne karşısındaki gücünü ve egemenliğini yitirmektedir. Bundan böyle anlam, özne tarafından atfedilen ya da kast edilen bir şey olmadığı gibi, öznenin gösteren ile gösterilen arasında kurduğu çağrışım üzerinden ulaşılan psikolojik bir genelleme de değildir. Nasıl ki hermeneutik, dilde açığa çıkan anlamın dil ve tarih bağlamını, gelenek ve ufuk kavramları üzerinden şart koşmaktaysa, aynı şekilde klasik filoloji de dilin menşei, dildeki sözcüklerin etimolojisini ve fonetiğini araştırmaktadır. Oysa Saussurecü yapısalcılık bu klasik dil araştırmasına karşıdır. Yapısalcılığın dildeki anlam soruşturması, geçmişe geri dönüşü içermediği gibi özneye bağımlılığı da reddetmektedir.

Saussure'e göre tek tek sözcüklere anlamını veren şey, dilin bütünselliğidir. Tam da bu anlamda holizmin bir türü olarak kabul edilen yapısalcılık, dilin her bir parçasının anlamının, bütünün anlamına göre belirlendiğini savunmaktadır. Yani her yönelimsel fenomenin içeriği, bu fenomenin dilin bütününde oynadığı role ve taşıdığı anlama göre belirlenmekte; dildeki ifadelerin anlamı, diğer ifadelerle ilişkileri üzerinden saptanmaktadır. Semantik holistler, Quine'ın yolunu izleyerek 'sentetik – analitik' ayrımını reddetmenin yanı sıra her ifadenin dil içinde, diğer ifadelerle ilişkisini ön plâna çıkarmaktadır. Yani anlamın bütünselci yaklaşımı nezdinde yapısalcılık da aynen Gestalt psikolojisinde olduğu gibi bütünün, parçaların toplamından fazla bir şey olduğunu savunmakta ve anlamı, dilin bütünlüğü içinde ele almaktadır.

Saussure'e göre anlam, 'gösteren' ile 'gösterilen' arasındaki ilişkiden doğmaktadır. Başka bir deyişle 'gösterge' konumundaki 'gösteren' ile 'anlam' konumundaki 'gösterilen' arasındaki ilişki bir 'ses' ya da 'sözcük' ile 'kavram' arasındaki ilişkiyi imlemektedir. Bu ilişki tüm dillerde farklı bir biçimde kurulduğundan uzlaşma dayalı bir ilişkidir. Yalnızca 'yansıma sözcükler' olarak

anılan ‘şırıl şırıl’, ‘tık tık’ vb. ses benzeşimine dayalı ifadeler, uzlaşımsal değildir. Bunlar dışındaki tüm sözcükler, dildeki diğer sözcüklerle olan ilişkilerine veya karşıtlıklarına göre bir anlam taşımaktadır. Yani yapısalcılığa göre anlamı veren, dilin bütünselliğidir. Örneğin cesur olan, korkak olanla karşıtlığı sayesinde veya uzun olan, kısa olanla bağıntısı sayesinde anlam kazanmaktadır. Dildeki tüm unsurların dilin bütünü açısından özsel bir rolü olduğuna inanan Saussure’e göre yalnızca dildeki karşıtlıklar, özsel değildir. Nitekim aralarındaki ayırım vesilesiyle anlam kazanan bu ifadeler, müzik dilinde, dans dilinde, resim dilinde vs. anlam karşıtlığını örneklemektedir. Demek ki yapısalcılıkta anlam, dilsel ve semantik karşıtlıklar üzerinden dilin bütünlüğü içinde değerlendirilmekte, bu bakımdan yapısalcılık, analitik gelenekten farklı olarak dilin unsurlarının analizini değil, bütünlüğünü önemsemektedir.

Saussure, tercüme faaliyetleri üzerinden dil yapılarını karşılaştırır ve bir dildeki ifadenin başka dile çevrildiğinde anlamın değişmeden kalacağı yönündeki doğalcı savı reddeder. Saussure’e göre pekâlâ bir dilde aynı anlama gelen gösterge, başka dilde o anlama gelen farklı bir gösterge üzerinden aktarılabilecek olsa da dillerin gösterge sistemleri birbirlerinden farklı ayrımlar içerdiğinden anlamın bire bir aktarıldığını iddia etmemiz mümkün değildir. Gerçekten de örneğin bizim dilimizde ‘doğruluk’ sözcüğü bir taneyken Almanca’da ‘doğruluk’ sözcüğü önermeler bağlamında kullanılan ‘doğruluk’ için **‘Wahrheit’**; gündelik hayattaki ‘doğruluk’ için **‘Richtigkeit’** terimleriyle ifade edilmektedir. Ayrıca **‘Wahrheit’** sözcüğü önerme bağlamı dışında ‘hakikat’ anlamına gelmektedir. Başka bir örnek üzerinden söyleyecek olursak: Bizdeki ‘gerçeklik’ terimi Almanca’da iki ayrı terim üzerinden ifade edilmektedir: **‘Wirklichkeit’** ve **‘Realität’**. Demek ki bizim tek bir terimle ifade ettiğimiz şeyler, başka dillerde birden fazla terime karşılık gelebilmekte veya tam tersi olarak başka dillerde tek bir sözcükle ifade edilen şey bizim dilimizde, kullanıldığı bağlama göre birden fazla sözcüğe işaret edebilmektedir. O halde Türkçe’den Almanca’ya yapılan bir tercümede ‘gerçeklik’ ifadesinin **‘Wirklichkeit’** mı yoksa **‘Realität’** mi olarak çevrilmesi gerektiği, ‘dil bütününe ve bağlamına göre belirlenmektedir. Veya diğer örnek üzerinden gidecek olursak ‘doğruluk’ derken

Almanca'daki '**Richtigkeit**' – '**Wahrheit**' ayırımına ne kadar hâkim olabilip de bunları yerli yerinde kullanabileceğiz? İşte tüm bu ayrımlar, dillerde ortak olduğunu düşündüğümüz kavramların, dilin bütünselliği içindeki konumuna ve işlevine göre farklı kavramlar üzerinden, belli ayrımlara işaret edecek şekilde tanımlandığını göstermektedir. Dolayısıyla bu örnek üzerinden düşünüldüğünde, bizim dilimizde tek bir sözcükle ifade edilebilen bir kavramın başka bir dile tercümesi esnasında, o kavramın o dilde kaç ayrı terim üzerinden ifade edilmiş olduğu göz önünde bulundurulmak ve bizim kullandığımız anlamdaki terimin, o dil bağlamındaki hangi terime karşılık düştüğünü iyi saptamak gerekmektedir. Bunun için de dilin bütünsel yapısının sağlam bir ön bilgisi lâzımdır.

Kısaca diller, kendilerinde barındırdıkları anlam ve kavram ayrılıklarına bağlı olarak bir gösterge çeşitliliği sunmakta, bu çeşitlilik tüm dillerde ortak olmadığı için de çeviri faaliyetlerinde anlamın yüzde yüz aktarımı mümkün olamamaktadır. Saussure, bu konuda, tercümeyi kusursuz gören doğalcı görüşle çatışmakta ve dünyadaki şeyler arasında kurduğumuz bağıntıların onların kendilerinden önce var olduğunu, dolayısıyla da dilden bağımsız bir nesneler ve kavramlar dünyasının düşünülemeyeceğini iddia etmektedir. Saussure'e göre bırakın nesneleri, kavramlar dâhî dil ile yapılandırılmıştır. Zaten göstergelerin adı olduğu şey, nesneler değil, kavramlardır ve bu kavramlar, dil ile eş zamanlı olarak gelişmiştir. Dilin kullanımı, sonradan gelişmiş olsa bile dil yetisi, kavramların oluşturulmasına eşlik etmiş ve düşünceler, dilde form kazanarak gelişmiştir. Fakat burada önemle altı çizilmesi gereken nokta şudur ki: Dil yetisi hepimizde doğuştan getirilen biyolojik bir yeti olmasına karşın, dilin kullanımı, ancak bir toplumsallık içinde mümkün olabilmiştir. Saussure, bu görüşüyle, dilin bireysel kullanımının mümkün olmadığı sonucuna varmış ve önemli olanın, insanın sözlü bir dil kullanımına geçmesinden ziyade, zihnindeki kavramları farklı göstergelerle ilişkilendiren bir dil ile düşünüyor olması olduğunu ifade etmiştir. Yani göstergelerle düşünme yetisi, göstergeler üzerinden konuşma yetisini incelemektedir.

Görüldüğü üzere Saussure'de dil, salt bir iletişim aracı değil, düşünceye form kazandıran ve kavramları, ayrıldıkları noktalara göre birbirlerinden ayırt edip yerli

yerine oturtmayı sağlayan bir gösterge dizindir. Anlamın, göstergeler dışında hiçbir varlığı olmadığını savunan Saussure'e göre 'gösteren' ile 'gösterilen' arasındaki ilişki bir dizgesellik üzerinden belirlenmekte ve hiçbir yasalılık içermemektedir. Genel olarak dilin, bir göstergeler dizgesi olarak ortaya konulmasını, göstergelerin, kavramlar arası bağıntı ve ayrımlara karşılık düşecek şekilde kullanılmalarına indirgeyen Saussure açısından şayet olgular arası karşıtlık ve ayrım ilişkisi olmasaydı, hiçbir göstergenin tanımlanması mümkün olamazdı. Yani Saussure her var olanı, dilde karşılığı olan gösterge üzerinden tanımlamakta ve her göstergenin de var olma koşulunu, karşıtlık ve farklılık içerdiği diğer göstergelerden ayrımı üzerinden belirlemektedir. Örneğin 'güzel', 'güzel olmayan' ile 'çirkin' ise 'çirkin olmayan' ile sınırlandırılmış bir varlık alanında, bu karşıtlık ve ayrımlar üzerinden birer göstergeye sahip olabilmektedir. Bu nedenle de tüm karşıtlıklar, birbirleri sayesinde ve birbirleriyle birlikte var olabildikleri için Saussure bu göstergelerin anlamını da bu bağıntıları göz ardı etmemek için dilin bütünselliği içinde ortaya koymaktadır.

Ayrıca Saussure, toplumsal bir olgu olarak ortaya çıkan dilin, toplumsal bir değere sahip olduğunu ileri sürmektedir. Toplumsal bilinç tarafından bir değerler dizgesi olarak ortaya konulan dil, toplumsal uzlaşımın ürünü olması sebebiyle toplumsal bir değer taşımaktadır. Toplumun dili kullanma biçimine göre şekillenen bu değer, 'gösterge' ile 'gösterilen' arasındaki gizil bir sözleşmeye dayanmaktadır. Bu sözleşme her ne kadar çağrışımsal ya da gönderimsel bir bağıntı olmasa da zorunlu ve nedensel bir yasalılık da değildir. Göstergenin, kendiyle eşdeğer bir şeyle takas edilebilmesini, göstergenin 'uzlaşımsal değeri' kabul eden Saussure'e göre, dil ile düşüncenin 'uzlaşımsal değeri'nin en büyük icadı, paradır. Öyle ki her bir para birimi, kendi maddi nesnesini aşan bir değere sahiptir ve bu değer, o paranın somut ögesine karşılık düşmeyen soyut bir değer olarak toplumsal uzlaşım tarafından belirlenmektedir. Örneğin '50 Lira'nın kendi materyal (kağıt) değeri, taşıdığı uzlaşımsal değerinden az olsa da, soyut değeri üzerinden bu para, bir kitapla değiş tokuş edilebilmektedir. Böylece farklı göstergelerin birbiriyle değiştirilebilmesi sağlanmış olmaktadır. Saussure'e göre bir diğer dilsel değer örneği, birbirine benzeyen göstergelerin birbiri yerine kullanılmasını sağlayan 'benzerlik odaklı değer'dir. Bu

değer, bir göstergenin bir kavram yerine kullanılabilmesini sağlayan değerdir. Demek ki Saussure ‘gösterge-bilim’i (semiyotik), hem bir ‘dil-bilim’ hem de bir ‘değer-bilim’ üzerinden soruşturmaktadır.

Saussure’ün etkisi 20.yy’da Rusya’dan Çekoslovakya’ya, Amerika’dan Fransa’ya dek yayılmış ve Jakobson, Levi-Strauss, Lacan, Barthes, Kristeva, Foucault ve Althusser gibi isimler üzerinden yapısalcılığın farklı disiplin ve geleneklerde farklı biçimlerde yorumlanmasına vesile olmuştur. Yapısalcılığın bir diğer önde gelen düşünürü Levi-Strauss ise geliştirdiği antropolojik yapısalcılıkta dil ve anlam sorunundan ziyade kültür ve düzen sorununa eğildiğinden ve Saussure kadar doğrudan anlam kuramı çerçevesinde değerlendirilmesi mümkün olmadığından çalışmamızda es geçilmiştir. Şimdi yapısalcılıktan post-yapısalcılığa geçerken, aslında ‘post-yapısalcı’ olarak tanımlanması tartışmalı olan Derrida’nın bu geçişte ses getiren yapısökümcülüğünden (**Dekonstruktion**) bahsedebiliriz.

1.2.6.2. Derrida’nın Post-Yapısalcı Dekonstrüksiyonu Bağlamında Anlam Sorunu

Anlam soruşturmasını, analitik filozofların yaptığı gibi önermeler üzerinden değil, Saussure’ün yaptığı gibi göstergeler üzerinden sürdüren Derrida, her ne kadar görüşlerini Saussure dışında, Husserl, Heidegger, Kant ve Levinas’tan etkilenerек kendi görüşlerini geliştirmiş olsa da en fazla çatıştığı ve eleştirdiği isimler de yine bu düşünürler olmuştur. Bu nedenle Derrida’nın felsefesini kendisinden önceki tüm felsefi görüşlere karşı öne sürülen bir manifesto olarak görmek mümkündür. Derrida’nın, Platon’dan kendisine gelinceye dek başat konumdaki merkezîyetçi, indirgemeci ve mevcudiyetçi onto-teolojik metafiziğe savaş açan görüşleri; yapısalcılığa, idealizme, analitik felsefeye, fenomenolojiye, hermeneutiğe, semiyotiğe, logosantrizme, fonosantrizme, modernizme ve hatta post-modernizme bile kendi silahlarıyla saldırmaktadır. Bu bağlamda bir eleştiri felsefesi geliştirdiğini söyleyebileceğimiz Derrida’nın Husserl ile hesaplaşması, çalışmamız açısından doğrudan atıfta bulunulmayı hak etmektedir.

Derrida'ya göre anlam, Husserl'in düşündüğü gibi her şey indirgemeye uğratılıp saf bir transzental zemine ulaşıldıktan sonra orada dolaysızca 'görünecek' (**anschauen**) bir şey olmadığı gibi, Husserl'in bu dolaysızlığı ses ve konuşma üzerinden yapılandırmasına da elverişli değildir. Bilakis anlam, gösterenle gösterilen arasındaki sonsuz değişimler sferine saçılmış bir halde, sürekli bir devinim içinde olan fakat yalnızca yazıdaki göstergelerin dekonstrüksiyonu sayesinde üzerinde konuşabilme fırsatı bulabildiğimiz, karar verilemez bir şeydir. Derrida, sesin, bilincin dolaylımsızlığının güvencesi olduğu yönündeki Husserlci savı reddetmekte ve Husserl'in konuşmada, ses ile anlam arasındaki mesafenin ortadan kalktığı, dolayısıyla da anlamın ses ile örtüştüğü yönündeki iddiasını eleştirmektedir. Derrida'ya göre konuşmadaki seslerin, yazıdaki göstergelere nispeten anlam açısından daha uygun bir zemin kurduğuna inanan Husserlci fonosantrizmin, gösterenden ziyade gösterilene odaklanması, Platon'dan beri Batı felsefesinde yerleşik olan onto-teolojik metafiziğin tipik bir örneğinden başka bir şey değildir. Oysa Derrida'ya göre ne Husserl'in sandığı gibi temsiller, yalın bir dolaylımsızlığı, ne de gösterilenler, gösterenleri imlemektedir.

Öte yandan Derrida, ses ve sözün yazıyı öncelediği konusundaki kabulü de reddetmektedir. Aksine Derrida, anlam sorununu yazı üzerinden ele almakta ve transzental olanın, Husserl'in özler alanında saptadığı 'gösterilenler' değil, aksine yazıda kendini gösteren 'gösterenler' olduğunu savunmaktadır. Gösterenin anlam karşısındaki transzental önceliğine vurgu yapılması, anlamın bireylerden bağımsız ve apaçık kavranabileceğini öngören Husserlci nesnelciliğe karşıt biçimde anlamın, ancak göstergeler-arası ilişkilerin devingen zemininde zamansal olarak bulunan karşıtlıklar üzerinden ortaya konulabileceğini göstermektedir. Dolayısıyla Derrida'ya göre anlam, içinde filizlendiği metin bağlamına bağımlı olmadığı gibi konuşmacıya da bağımlı değildir. O daha ziyade diğer göstergelerle ilişki içinde, fakat kendini onlardan ayırt eden bir farkındalıkla ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle de ne salt yazı, ne de salt konuşma, anlamın ortaya çıkması için yeterlidir, bilakis bu ikisinin kaynaştığı özgün bir yazı biçimi olarak gramatoloji, anlamın dildeki temsil kuramıyla ilişki içinde ortaya konulmasına yazın ile söylemin kaynaştığı bir birlik olarak imkân tanımaktadır.

Böylece Dilthey'de tarihsellik ve yöntem vurgusu üzerinden; Heidegger'de

‘elde mevcut bulunan doğa’ ile ‘el altında bulunan alet edevat’ üzerinden; Gadamer’de dilin, geçmişi şimdiye taşıyan bir gelenek olarak görülmesine dayalı bir yorumculuk üzerinden; Husserl’de ise ifadelerin ‘noema’ ve ‘noesis’leri üzerinden ele alınan anlam sorunu, Derrida’daki açıklamasını, özgün bir ‘yazı-bilim’ olarak gramatolojide bulmaktadır.

Derrida’nın bilhassa Husserl, Heidegger ve Saussure üzerinden eleştirisini yaptığı en temel unsur, anlam arayışını deneyimden ve konuşmacıdan bağımsız, transzendenal bir zeminde temellendirmeye çalışan mevcudiyet metafiziğidir. Hâlbuki anlamın mutlak bir zemini yoktur, çünkü anlam ne kişiden, ne deneyimden, ne de içinde yer aldığı metnin bağlamından soyutlanabilir. Bu nedenle felsefede nesnel bir anlam arayışı, kesin bir yöntem arayışı kadar anlaşılmazdır. Kaldı ki hem zıtlıklar arasındaki farklılıkların tanınmasını hem de zamansal bir ötelemeyi mümkün kılan temsilleri içeren yazı, dinamik ve devingen bir zemin olarak nesnel ve mutlak bir anlamdan ziyade, karar verilemez bir anlamın olanağını ortaya koymaktadır.

Bu bağlamda Derrida’nın ‘söz’ karşısında ‘yazı’yı, ‘gösterilen’ karşısında ‘gösterge’yi, ‘anlam’ karşısında ‘metni’, ‘indirgemecilik’ karşısında ‘karşıtlıkların dekonstrüksiyonu’nu, Husserlci ‘logosantrizm’ (söz-merkezcilik) ile ‘fonosantrizm’ (ses-merkezcilik) karşısında ‘gramatoloji’yi (yazı-bilim), ‘önerme’ karşısında ‘gösterge’yi vb. savunması, hem fenomenolojinin hem de analitik felsefenin çözülüşü anlamına gelmektedir. Öte yandan logosantrizm ile fonosantrizmin ‘idealizmin borazanı’ olduğunu söyleyen Derrida’nın gramatolojisinde yazının söz karşısındaki üstünlüğünün vurgulanması ve hatta neredeyse sözün yazıya indirgenmiş olması, idealizm ile tinselciliğin dekonstrüksiyonu anlamına gelmektedir. Böylece Derrida felsefesinde mevcudiyetin olmadığı yerde temsil edilenin temsiliyeti dekonstrüksiyona uğratılmış ve ondan kaynaklanan anlam kaymaları, anlamın karar verilemezliği zemininde açıklanmıştır. Karşıtlıkların yinelemelere dayalı dekonstrüksiyonu gitgide bir ‘**différance**’¹²⁰ oluşturarak bu kökü ve izi silmekte, bu zeminsizlik üzerinde anlam,

kökünü unutmuş bir dilin söyleme dönüşmesi üzerinden ele alınmaktadır. Başka bir deyişle Derrida'ya göre '**différans**', düşüncenin ve dilin tasarlanabilmesine imkân tanıyan ayrımları yaratan 'temsil etme'¹²¹ hareketidir. Yapısalcılıktaki statik ve mutlak karşıtlıklardan ziyade dinamik ve zamansal karşıtlıkları yaratan bu hareket ile anlam, göstergelerin daima başka göstergelerden izler taşıdığı ve sürekli birbiriyle ilişki içinde olduğu devingen bir zeminde, yazı sayesinde kendi karar verilemezliğinde teşhis edilebilmektedir. Derrida'da 'mevcudiyet' ile 'namevcudiyet', 'empirik olan' ile 'ideal olan', 'olgusal olan' ile 'mantıksal olan', 'kadın' ile 'erkek', 'iç' ve 'dış', 'doğru' ile 'yanlış', 'ruh' ve 'madde', 'özne' ile 'nesne' vs. birbirinden koparılamaz kavramlar olarak birbirlerinden yalıtılarak ele alınamayacakları gibi ayrıca birbirlerine de indirgenemezler. Bu nedenle Husserlci indirgemeciliği ve nesnelci mevcudiyet

¹²⁰ “**Différans**, '**différer**' fiilinden türetilmiştir. Derrida bunun üzerinde sık sık durmaktadır. Bu fiilin geciktirme, erteleme anlamına geldiğini belirtirken aynı zamanda '**diapherein**'in eski Yunanca'da olmadığını, bunun Latince'de ortaya çıktığını vurgular. O zaman, kökende olmayan ancak sonradan anlam kazanmaya başlayan '**différer**' (geciktirme) eylemi, '**différans**'ın geciktirilmesiyle doğrudan bağlantılıdır. Geciktirme anlamını taşıdığı kadar rezerve etme, rezerve alma (hayvanların türlerinin korunması amacıyla rezervlere yerleştirilmeleri) temsil etme, zamansallaştırma anlamlarını da içermektedir. Yani birincisi ile onun imini teşkil eden anlam arasında özdeşleştirilemeyen bir ilişki ortaya konulmuştur. '**Différance**', '**différence**'den geldiği gibi, '**différent**' da '**différend**' ile ilişki halindedir. Yani birincisi farklı, ikincisi ise ayrım içinde olan, anlamını taşımaktadır. Bunca anlamı içinde '**différans**'ın ne aktif bir eylem ne de pasif bir eylem olduğu ileri sürülebilecektir artık. İkisinin arasından geçen 'orta halli bir ses' olarak kabul edilecektir. Bu anlamda ikincil konumda kalan im, geciktirilmiş bir mevcudiyeti içermektedir. Şimdi bir şeyin kendisi vardır, bundan başka onun bir imi vardır ve bu im, şeyin kendisinin bir temsiliyetidir. Bu temsiliyet im hâline bir geciktirme eylemi ile gelmektedir. Aynı şekilde, geciktirilen şeyin bir ilk örneği, '**arkhe**'si, '**arketip**'i yoktur; bu böyle olduğu gibi, şeyin bir '**telos**'unun, bir ereğinin de olmadığını söylemek gerekecektir. O halde, durduğu yerde duran bir nesne (bir şey), o durduğu yerde ne daha önceki mevcudiyetini ortaya koyabilir; çünkü mevcudiyeti sadece o andaki, şimdiki zamanda vardır; ne de olduğu yerden gitmekte olduğu yönü ve o yönün neticesini görebilir. Erekbilimsel, eskatolojik bir neden-sonuç ilişkisinin dışına çıkmıştır. (...) '**Différans**' içinde olan im, bu şekilde kökleri olduğu kadar '**telos**'u, nihai amacı da yadsımaktadır. Bu anlamda, ikincil karakter, tıpkı simülakların veya parodilerin ikincil karakterlerinde olduğu gibi, imi kökensel bir bağdan koparmakta, modeli saptırmakta, geçiciliği belirlemektedir. Çünkü ikincil olan im, mevcut olmayanın temsiliyetidir. Temsiliyeti olduğu ölçüde de kendisi olamayacağından dolayı, ilk mevcut olmuş olanı da yerinden etmektedir. (...) Yani mevcut olmuş olanın, varolanın otoritesini de sorgulamaktadır. O halde 'otoritenin yasası' ikincil karakterler, '**différans**'lar sayesinde bozulmaya çalışılır. (Bu da '**différans**' eyleminin siyasi devrimciliğini gösterdiği kadar bunun plastik sanatlarda, edebiyatta, felsefedeki devrimciliğini de göstermektedir.)", Akay, Ali & Zeytinoglu, Emre; "**Pisuarın Bir Dekonstrüksiyonu**", Minör yay. İstanbul, 2013, ss.44-47.

¹²¹ Husserl ise fenomenolojisinde, kendisi aracılığıyla herhangi bir psişik olgunun bildirildiği 'temsil' kavramıyla hem içeriksel hem de zamansal olarak farklı tasarım içeriklerinin tek bir tasarım ediminde kapsanmasını anlamaktadır. Husserl'e göre kolektif bağıntı aracılığıyla ortaya konulan bütünlüklü karakter, psişik fenomenlerdeki uyulaşım üzerinden bir temsil tasarımında açık kılınmaktadır.

ontolojisini dekonstrüksiyona uğratan Derrida'ya göre yazılı göstergenin dışsallığı, öznelliğin temellerinde bulunan transzendentalliğin önkoşuludur.

“Anlam kurulmaya çalışılırken bir göstergenin diğer göstergelere gönderim yapmasının yanında göstergelerin kendisini diğer göstergelerden ayırması gibi ikinci bir boyut daha vardır. Örneğin masa, sandalyeden ayrıdır, bu anlamda masa, ‘sandalye-olmayan’dır. Biz bir göstergenin anlamını yakalamaya çalıştığımızda onun dışındaki neredeyse tüm göstergeler onda kendilerini tekrar etmektedir. Belli bir göstergenin dışında kalan tüm göstergeler yoklukları ile bu göstergenin anlamının kuruluşuna katılmaktadır. Bir göstergeye ilişkin anlamı kurma çabasının birinci boyutuna ‘erteleme’ dersek, bu ikinci boyuta da ‘ayırma’ diyebiliriz. Öyleyse anlamı kurma-oluşturma, sonu gelmeyen bir tekrarlar dizisidir, sayısız erteleme ve ayırma tekrarlarıdır ve üstelik bunların katlamalı bir biçimde ortaya çıkmasıdır, bir nevi tekrarın kendi kendisini katlamasıdır. Dolayısıyla Derrida’da anlam değişmez, sabit ve hareketsiz olmadığı gibi hazır bulunan bir şey de değildir ve hazır bulunanla yani mevcudiyetle de ilgili değildir.”¹²²

Derrida, Husserl’in, Fregeci ‘**Sinn – Bedeutung**’ ayrımını benimsemesini ve ‘işaret’ (**Anzeichen**), ‘gösterge’ (**Zeichen**) ve ‘ifade’ (**Ausdruck**) arasında yaptığı ayrımı destekler. Fakat anlamlı ifadelerin o ifadeyi algılayan kişiden bağımsız olduğu konusunda Husserl ile çatışır. Anlamın genelleştirilmiş hali olan **Sinn**’i, **Bedeutung**’dan farklı olarak değişmez yapıda gören Husserl’in aksine Derrida’da anlam ister **Sinn** ister **Bedeutung** üzerinden temellendirilsin, her halükârda değişken ve muğlak yapıdadır. Öte yandan Husserl’de anlam, yazın üzerinden değil, söylem üzerinden temellendirilmekte; Derrida’da ise tam aksine dilde yazıdan önce hiçbir şeyin bulunmadığı savunulmaktadır. Dolayısıyla Derrida’ya göre kavramlar, söylemin **Sinn**’ini incelemektedir. Derrida, metafizik göstergeleri dekonstrüksiyona uğratmak amacıyla kurduğu gramatolojide, dili bir ‘göstergeler oyunu’ olarak nitelemekte ve yazının, göstergenin neyi göstermekte olduğunun belirlenemez olduğu noktada açığa çıktığını iddia etmektedir. ‘Gösteren’ ile ‘gösterilen’ ilişkisinde Husserl’de

¹²² A.Kadir, Çüçen, “20.yy Filozofları”, Felsefe Tarihi – III, Sentez yay. İstanbul, 2016, s.623.

‘gösterilen’ vurgusu önplândayken, Derrida’da ise ‘gösteren’ vurgusu önplândadır. Derrida, yazıda ifade edileni bir ‘gösterilen’ olarak değil, ‘temsil edilen’ olarak görmekte ve transzendental bir göstergeyi de gösterileni de reddetmektedir. Böylece Derrida’ya göre yazı, gösterilenin gösterenden bağımsız olmadığı, sonsuz bir dil oyunu; anlam ise bu sonsuz oyunda savrulup giden devingen bir muğlaktır.

“Bütünüyle Husserl fenomenolojisini düşünerek, onun çelişkilerini vurgulayarak felsefe yapmaya başlamış”¹²³ olan Derrida, kendi kuramının en önemli kavramlarından olan ‘**différance**’ görüşünü, büyük ölçüde Husserl’in ‘Mantık Araştırmaları’nın ilk cildinde yaptığı ‘işaret eden gösterge’ – ‘ifade eden gösterge’ ayrımının dekonstrüksiyonundan hareketle ortaya koymuştur. “Bu andan itibaren fenomenoloji, içinden parçalanmaya başlar. ‘**Différance**’ yapısının ortaya çıkmasıyla birlikte, fenomenoloji, bir post-fenomenolojiye dönüşür; çünkü artık fenomenolojinin ‘fenomenolojik redüksiyon’, ‘aşkın bilinç’, ‘konstitüsyon’ gibi temel kavramları dekonstrüksiyona tâbi hâle gelir. Fenomenolojinin dili yıkılmaya başlar.”¹²⁴ Husserl’in ‘ideasyon’u dil ile birlikte tüm yaşama dünyasını indirgemelere uğratıp ardından refleksiyon yoluyla transzendental zeminde apaçık bir dolayısızlıkla gerçekleştirdiği yerde Derrida, ideal bir dil ve transzendental bir bilinçle birlikte ideal anlamın imkânını da rafa kaldırmaktadır. Derrida’ya göre anlam, tüm metafizik zıtlıkların sonsuz bir dekonstrüksiyona uğratıldığı yerde, karar verilemez bir muğlaklıkla ortaya çıkmaktadır. Ancak bu muğlaklık, dil ve anlam açısından bir sorun teşkil etmeyip bilakis dildeki anlam ve yorum zenginliğini beslemektedir.

Derrida’ya göre tüm gösterge dizilerinde ortak bir ‘iz’ ve ‘**différance**’ bulunmaktadır. ‘İz oyunu’ olarak niteleyebileceğimiz ‘**différance**’, hem dildeki karşıtlıkların ortak pınarı, hem de ayırt etme yetisi olarak ‘gösteren ile gösterilen’ arasındaki metafizik karşıtlığın da ‘söz ile yazı’ arasındaki zorunlu bağıntının da mutlak temelidir. Derrida’nın, Saussure’ün ayırım kuramından esinlenerek ortaya

¹²³ Direk, Zeynep, “**Derrida’nın Düşüncesinin Fenomenolojideki Kaynakları**”, s.138. Şurada: Direk, Zeynep & Güremen, Refik, “**Çağdaş Fransız Düşüncesi**”, Minor yay, İstanbul, 2013, ss.133-156.

¹²⁴ **A.g.e.** ss.142-143.

koyduğu bu imkân, kendisi algılanamaz ve anlaşılamaz bir şey olmasına karşın göstergelerin birbirleriyle ve gösterilenlerle olan ilişkilerini düzenlemektedir. **‘Différance’**, göstergeleri, üzerlerini çizerek ortaya koymaktadır. Başka bir deyişle göz ardı edilmiş veya ihmal edilmiş bir gösterge, iptal edilerek gösterilmektedir. Kökenin silinişi olarak **‘différance’**, yazının kökensizliğini, kökenin üzerini çizerek ortaya koymaktadır. Bu kökensizlik aynı zamanda anlamın muğlaklığını da ortaya koymakta ve izin kendini temsilinde yitliğini göstermektedir. Böylece Derrida, onto-teolojik Batı metafiziğini dekonstrüksiyona uğratarak **‘différance’** üzerinden bireyselliği, kökeni, göstergeyi ve anlamın nesnel zeminini silmekle, yazının ‘mevcut olmayanın izi’ olarak üretimini sağlamış ve kökensel bir anlamın mevcut olmama nedenini ‘saçılma deneyimi’ üzerinden ortaya koymuştur. Yani doğal mevcudiyetin kayboluşu ve dilin önkoşulu olarak yazı, **différance**’ın yıkıcılığında varlık kökenini bulmuştur. Böylece tüm zıtlıkların birbirlerini var etme zorunluluğunun ve birbirleri aracılığıyla tanımlanmalarının kendini üretmekle ortadan kaldıran kökensel bir **différance** olduğu düşünülmektedir. Başka bir deyişle tüm ayırt edilebilir zıtlıkların imkânını kendinde taşıyan **différance**, uygulanması bakımından da iki zıt etkinliği aynı anda gerçekleştirmektedir: Üretmek ve silmek. Sanki de Derrida, savaş açtığı mevcudiyet metafiziğini, ‘ortaya koymak’ ve ‘tedavülde kaldırmak’ arasındaki diyalektiğin eşzamanlı tekrarında buharlaştırmayı denemektedir. Dilin mevcudiyeti ötelemesi olarak da görülen bu süreçte dilin kendi var olma imkânını tüketmesi, kendi kökenini belirlemesi anlamına gelmekte; başka bir deyişle dilin kökensiz bir üretimi ötelenerek ortaya konulmaktadır. İşte bu aşamada tüm bu zıtlıkların kendi karşıtını aynı anda kendinde taşıyor olması, sentaktik kullanılışlarının da etkisiyle anlamın karar verilemezliğine yol açmaktadır. Nitekim tekrarın özdeşliği ortadan kaldırılmış, tekrarın **‘différans’**’ı içinde bütün bu yapı dekonstrüksiyona uğratılmıştır. Nihayetinde tüm bu karşıtlıkların dekonstrüksiyon içinde saçılması ve bir göstergeler oyunu içinde sonsuz bir devinime ulaşması, Derrida’yı ‘anlamın zeminsizliği’ fikrine götürmüştür.

İKİNCİ BÖLÜM

FREGE'DE ANLAM SORUNUNUN TEMELLERİ

2.1. Frege'nin Felsefesine Genel Bir Bakış

Frege, doğruluk fonksiyonlarına dayalı önermeler mantığını geliştirmiş; kesişim, bileşim, matematiksel dizi, birlik, birim ve sayı kavramı gibi temel aritmetik kavramların mantıksal tanımlarını vermiş ve saf formel çıkarımın gelişimine katkı sunmuştur. Hem modern sembolik mantığın, hem de - kurduğu formel mantık dilinden ötürü - analitik felsefenin kurucusu kabul edilmektedir. Şüphesiz bunda Leibnizci matematiksel dili evrenselleştirme ülküsünün Frege üzerindeki etkisinin de önemli bir rolü olduğu inkâr edilemez. Böylece doğal dilden hareketle dilin mantıksal yapısını çözümlemeye ve doğal dil örgüsü içindeki mantığı bir 'Kavram Yazısı' (**Begriffsschrift**)¹²⁵ ile ifade etmeye çalışan filozof, geliştirdiği formel mantık dili üzerinden aritmetik önermeleri mantıksal önermelere dönüştürerek mantıkçılık ekolünün kurucusu olmuştur. Mantıkçılık, aritmetiği mantığa indirgeyen, daha doğrusu aritmetiğin kavramsal temellerini bulmak üzere aritmetiği mantıksallaştıran, mantığa dayalı bir realizm görüşüdür.

Gündelik dilin içinden onu aşan bir formel mantık diline ulaşan Frege, 'Kavram Yazısı' (**Begriffsschrift**) adlı eserinde işte bu sembolik dilin işlevini açıklamıştır. Bu formel dil üzerinden aritmetiğin temellerini sezgiden, kurgudan, metafizikten ve formalizmden bağımsız biçimde açıklamayı deneyen filozof, aritmetiğin temellerinin salt mantıksal zeminde açıklanabilmesi için mantığı ve aritmetiği, doğal dildeki anlam belirsizliklerinden kurtarmıştır. Doğal dildeki bu muğlak yapının felsefe ile aritmetiğin alanından uzaklaştırılmasıyla mantıksal nesnellik güvence altına alınmış olmaktadır. Nitekim Frege'ye göre felsefenin görevi

¹²⁵ Gottlob, Frege: "**Begriffsschrift**", Angelelli, Ignacio, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1998.

tam da budur: Dil kullanımından kaynaklanan anlam belirsizliklerini aritmetik ve mantığın sahasından uzaklaştırmak.

Tümcelerın mantıksal yapısının gramer yapına indirgenmesine şiddetle karşı çıkan ve tümcenin içeriğı ile ifade ediliş biçimini net bir biçimde birbirinden ayıran Frege, tümcede ifade edileni, onun dilbilimsel olarak ifade ediliş tarzından ayırmakla yetinmeyerek bu ayrımın bir türevini de özel adların anlamları (**Sinn**) ile gönderimleri (**Bedeutung**) arasında yapmıştır. Peki Frege'yi bu semantik ayrımı yapmaya iten şey ne olmuştur? Frege'ye göre “a=a” gibi bir analitik tümce ile “a=b” gibi bir analitik tümcede içerilen özdeşliklerin karşılaştırılması, burada söz konusu olan özdeşliklerin bu semboller arasında mı, yoksa bu sembollerle kast edilen gönderimler arasında mı olduğu sorusunu doğurmaktadır. Eğer bu iki önermedeki özdeşlik nesnelerin adları arasında olsaydı, o zaman “a=a” ifadesinin “a=b” ifadesinden hiçbir farkı kalmaz, bu nedenle de bu eşitlik yalnızca bir şeyin kendisiyle ilişkisini dile getiren totolojik bir ifadeden ibaret olurdu ki bu da bir şeyin kendisiyle aynılığının tekrarlanması saçmalığını beraberinde getirirdi. Oysa Frege'ye göre “a=a” eşitliğindeki aynılık nesnelerin adları (göstergeleri / işaretleri / sembolleri) arasında olmasına karşın, “a=b” eşitliğindeki aynılık, nesnelerin gönderimleri (**Bedeutung**) arasındadır.

Aynı ayrımı, ‘Akşam Yıldızı’ (**Hesperus / Abendstern**) ile ‘Sabah Yıldızı’ (**Phosphorus / Morgenstern**) arasındaki özdeşlik üzerinden de dile getiren filozof, bu iki ifadenin her ikisinin de aynı yıldızdan yani Venüs'ten söz etmelerine karşın aynı gönderimi, dilde iki farklı adla ifade etmiş olmalarından ötürü farklı **Sinn**'lere sahip kabul edilmektedir. Görüldüğü üzere Frege bir nesnenin dilde ifade edilme tarzını -ki bu durum aritmetikte rakamlar ya da sembollerle ifade edilen temsiller için de geçerlidir- onun anlamı (**Sinn**) olarak adlandırmakta ve nesnenin anlamını (**Sinn**), kast ettiği gönderimden (**Bedeutung**) ayrı tutmaktadır. Aynı ayrımı aritmetik bağlamda, şu sembolik eşitlik üzerinden pekiştirecek olursak: “ $2^4 = 4^2$ ” eşitliğinde, ‘ 2^4 ’ ve ‘ 4^2 ’ ifadelerinin dildeki ifade ediliş biçimlerinin farklı olmasından ötürü anlamları (**Sinn**) farklı; fakat aynı sayısal karşılığa (16) gönderiyor olmaları nedeniyle de gönderimleri (**Bedeutung**) aynıdır.

Genel sayı kavramının mantıksal açıklamasını sunmaya çalışan Frege, sayal sayıyı (**Anzahl**), ‘bir kümenin öğelerinin toplam adedi’ veya “‘Kaç tane?’ sorusuna yanıt veren tam sayı” olarak tanımlamaktadır. Böylece mantıksal sayı tanımına, kümeler kuramı üzerinden ulaşmayı deneyen filozof, ‘Aritmetiğin Temelleri’ adlı kitabında, sayal sayıyı fiziksel şeylerin bir özelliği olarak niteleyenleri, zihinsel bir soyutlama ya da fiziksel nesneler topluluğu olarak ele alanları ve sayı göstergeleriyle özdeş kabul edenleri vs. eleştirmektedir. Görüldüğü üzere Frege, sayıya psikolojist, deneyci, formalist vb. yaklaşımları eleştirmekte ve onlardan farklı olarak sayının mantıksal bir tanımını vermeyi hedeflemektedir. Ona göre aritmetiğin yasaları genel mantık yasalarından dedüktif bir biçimde türetilmektedir.

Frege’ye göre genel kavramın altına düşen nesnelerin özellikleri, genel kavramın özelliği değildir. Örneğin ‘Kedi’ bir genel kavram olarak düşünüldüğünde, ‘Üç Kedi’ ifadesindeki ‘Kedi’ kavramının altına düşen birinci, ikinci ve üçüncü kedi, pekâla farklı renk ya da özelliklerde olabilir. Fakat bu kedilerin tamamını yine de bu genel kavram altında tutan şey, ‘Kedi’ olmanın onların üçünde de ortak özellik olmasıdır. Dolayısıyla bu kedilerin kendi aralarındaki tüm farklılıklara rağmen aynı kavram kaplamında bulunmaları, onların kendi aralarındaki ayırt edici özelliklerin genel kavramı ilgilendirmemesinden kaynaklanmaktadır.

Frege için önemli olan, kavramın altına düşen nesnelerin kendilerine has özellikleri değil, aksine onların tüm farklılıklarına rağmen aynı kavram çatısı altında buluşabilmeleri ve o kavramın bir başka kavram tarafından nitelenebilmesidir ki Frege işte o ‘kavrama yüklenen kavramlar’ın ‘sayı kavramları’ olduğunu söylemektedir. Nitekim aynı örnek üzerinden ifade edildiğinde ‘Üç Kedi’ ifadesinin altına düşen kedilerin birinin Tekir Kedi, birinin İran Kedisi ve diğerinin de Van Kedisi olmasına karşın bu kedilerin üçünü de ‘üç kedi’ kavramı altında toplamamıza neden olan şey, ‘üç’ sayı kavramının, ‘Kedi’ genel kavramına yüklenmesidir. Yani Frege’de göre sayılar, kavramların altına düşen nesneleri değil, doğrudan kavramları nitelemektedir. Bu nedenle ‘Üç Kedi’ dediğimizde, bu kavramın altına düşen kedilerin kendilerine ait ayırt edici özellikleri genel ‘kedi’ kavramı altında soyutlanmakta, ‘üç’ sayısı ise tek tek kedilere değil, ‘kedi’ genel kavramına yüklenmektedir. Başka bir deyişle ‘üç’

olma vasfı eğer kedi genel kavramına değil de, bu kavramın altına düşen nesnelere (yani hem Tekir Kedi'ye, hem İran Kedisi'ne, hem de Van Kedisi'ne) yüklenmiş olsaydı, o zaman 'üç kedi' kavramı altına düşen bu üç farklı kedinin de 'üç' olma özelliğini ayrı ayrı taşımaları gerekirdi. Oysa 'üç' olma kavramı, nesnelerin bir özelliği olmayıp kavramların bir vasfıdır. Bu nedenle de 'kedi' genel kavramının altına düşen 'Van Kedisi'nin ya da diğer kedilerin bir özelliği değil, doğrudan 'Kedi' kavramının özelliğidir. Dolayısıyla sayılar, nesneleri niteleyen özellikler değil, kavramları niteleyen özellikler olduklarından Frege bu iki özellik arasındaki ayrımı belirginleştirmek üzere kavramlara yüklenen özelliklere '**Eigenschaften**' değil de '**Merkmale**'¹²⁶ (vasıflar) demiştir.

Frege, 'kavram – kaplam' ilişkisi üzerinden 'Kümeler Kuramı'na dayalı bir kavram sınıflandırması yapmış ve altına nesne düşen kavramları 'birinci düzey kavramlar'; altına kavram düşen kavramları ise 'ikinci düzey kavramlar' olarak adlandırmıştır.¹²⁷ Yukarıdaki 'Üç Kedi' örneğinden hareketle söyleyecek olursak: 'Kedi' kavramı, nesnelere (Tekir Kedi, İran Kedisi ve Van Kedisi'ne) yüklenen birinci düzey kavramken; 'üç' sayısının kavramı ise tek tek kedilere değil, bilakis tek tek kedilerin altına düştüğü genel 'Kedi' kavramına yüklendiği için ikinci düzey kavramdır. Görüldüğü üzere birinci ve ikinci düzey kavramlardaki 'altına düşme'

¹²⁶ Frege, nesnelerin özellikleri ile kavramların özellikleri arasındaki farkı ayırt edebilmek için, nesnelere yüklenen özellikleri '**Eigenschaft**', kavramlara yüklenen özellikleri ise '**Merkmal**' olarak adlandırmıştır. Aynı ayrımı Türkçe'de de verebilmek amacıyla, Frege'nin '**Aritmetiğin Temelleri**' adlı kitabını Türkçe'ye çeviren Prof. Dr. Bülent Gözkan'ın çevirisindeki kullanıma riayet ederek biz de çalışmamızda '**Eigenschaft**' sözcüğünü 'özellik', '**Merkmal**' sözcüğünü ise 'vasıf' olarak kullanacağız ki bahsi geçen niteliklerden her söz ettiğimizde, 'nesneleri niteleyen özellik' ile 'kavramları niteleyen özellik' arasındaki ayrımı belirtmek zorunda kalmayalım. Nitekim Frege'nin Almanca'da yaptığı da tam olarak budur: Eşanlamlı iki sözcüğün, aralarındaki ufak bir nüansa işaret edecek şekilde kullanılarak bir özelliğin nesneye mi kavrama mı yüklendiği konusundaki ayrımın ifade edilmesine işlevsel bir kolaylık bulmak. Bundan ötürü biz de çalışmamızda '**Eigenschaft**' ve '**Merkmal**' sözcükleri yerine 'özellik' ve 'vasıf' sözcüklerini kullanarak söz konusu ayrımı her defasında açıklamak zorunda kalmamak için bu ayrımın ifadesini kolaylaştırmak yolunu seçeceğiz.

¹²⁷ Frege, bir kavramın altına nesne düşme durumunu '**Subsumption**' olarak adlandırmaktadır. Örneğin "Sokrates bir insandır" ifadesinde 'Sokrates', 'insan' kavramının altına düşen nesne konumundadır. Bir kavramın başka bir kavramın alt grubunda yer alması durumuna "Tüm kareler dörtgendir" tümcesini örnek veren Frege'ye göre bir de birinci düzey kavramların ikinci düzey kavramlara dönüşmesi durumu vardır ki ona da "Karekökü olan en küçük sayı 4'dür" ifadesi örnek verilebilir. Gottlob, Frege, "**Kleine Schriften**", Georg Olms, Hildesheim, 1967, ss. 404-406.

ilişkisinde genel kavramın rolü, altına düşecek nesneyi belirlemektir. Ancak kavramın, altına düşecek nesneyi belirlemesi, onu var ettiği anlamına gelmemektedir.

Frege’ye göre ‘yüklemler, boşluklu ve tamamlanması gereken ifadelerdir’¹²⁸ ve hiçbir doğruluk değeri taşımazlar. Buna karşın özel adlarla tamamlanan yüklemeler doğru ya da yanlış olabilmektedir. Başka bir deyişle Frege, kavramları boşluklu yapıdaki fonksiyonlar; değerleri ise fonksiyonların boşluklarını dolduran argümanlar olarak ele almaktadır. Bir fonksiyonun değerler alanı nesnelerden oluşabileceği gibi, kavramlardan da oluşabilmekte; yani fonksiyon bir nesneyle doldurulabileceği gibi, bir kavramla da doldurulabilmektedir. Fonksiyon tamamlandığında, kaplamı ister nesne ister kavramla doldurulmuş olsun fonksiyon her hâlükârda bir doğruluk değerine göndermektedir. Fonksiyonun tamamlanmadığı durumda ise kavramın kaplamı boş küme olarak kalmakta ve fonksiyon herhangi bir doğruluk değerine göndermemektedir. Frege, bu nedenle kavramları, tamamlanma ihtiyacı duyan boşluklu fonksiyonlar; argümanları ise tamamlanma ihtiyacı duymayan değerler olarak tanımlamaktadır. Burada ‘argüman’ ile kast edilen elbette ki günlük hayatta kullanıldığı anlamıyla ‘gerekçe’ değil, fonksiyonun kaplamasını dolduran değerler kümesidir. Bunlar nesne olabileceği gibi kavram da olabilir. Ayrıca argümanın nesne mi kavram mı olduğu, o argümanla doldurulan fonksiyonun türü açısından önem arz etmektedir. Zira nesneyle doldurulan fonksiyonlar, altına nesne düşen kavramlara (birinci düzey kavramlar); kavramla doldurulan fonksiyonlar ise altına kavram düşen kavramlara (ikinci düzey kavramlar) tekabül etmektedir.

“‘**Begriffsschrift**’te (birinci dereceden) kavramın doymamışlığı, kavramın altına düşen nesne adının dolduracağı, en az bir boşluk içermesi niteliği üzerinden açıklanmaktadır. Bu boşluk ya da boşlukların her zaman doldurulması gerekmektedir. Bunlar bir ‘özel ad’ tarafından doldurulmaktan başka, sadece bir nesneye işaret etmekte olan bir gösterge tarafından da doldurulabilirler. Buradan anlaşılan şudur ki bir aynılık göstergesi veya muadili bir gösterge, asla yalnızca kavramların nitelemesiyle değil, kavramların yanı sıra nesnelerin nitelemesi ve kendilerine işaret etmesi vesilesiyle de tümcede yer alabilmektedir. Her ne kadar

¹²⁸ Bu konu açısından Husserl ile Frege karşılaştırması için ayrıca bkz. Simons, Peter, “Unsaturatedness”, şurada: “**Grazer Philosophische Studien**” – Sayı:14, 1981, ss.73-95.

biz kavramlara yalnızca fonksiyon harfleri üzerinden şematik olarak işaret etsek de kavramların doymamışlığı, $\Phi()$ ve $X()$ örneklerinde görüldüğü üzere ancak kavramlara eşlik eden boşluklar aracılığıyla ifade edilebilmektedir. Başka bir deyişle: Bizim kavramlara işaret eden veya onları niteleyen (Φ , X) gibi harfleri her daim, bir argümanın boşluğu (parantez içindeki alanı) doldurmak üzere kendisine eşlik ettiği fonksiyon harfleri olarak kullanmamız gerekmektedir. Dolayısıyla ' $\Phi = X$ ' yazmamız mümkün değildir, zira çünkü Φ ve X harfleri burada fonksiyon harfleri olarak kullanılmamaktadır. Kaldı ki $\Phi() = X()$ şeklinde yazmamız da mümkün değildir, çünkü argüman boşluklarının doldurulması şarttır.”¹²⁹

Öte yandan Frege'ye göre tek bir fonksiyon, birçok farklı argümanla doldurulabilmekte ve aldığı argümana göre bir doğruluk değerine göndermektedir. Demek ki kavramların gönderimleri, kaplamaları üzerinden belirlenmekte ve kaplamalarının boş küme olması halinde kavramlar, hiçbir doğruluk değerine göndermemektedir. Örneğin “İngiltere'nin başkenti, Londra'dır” ifadesinde ‘Londra’ değeri, ‘İngiltere'nin başkenti’ kavramının altına düşmektedir. Nitekim “İngiltere'nin başkenti” ifadesini “f(x'in başkenti)” olarak düşündüğümüzde, “x'in başkenti” ifadesinin aldığı ‘x’ argümanına göre fonksiyonun farklı bir değere göndereceği açıktır. “F(x'in başkenti)” kavramı, ‘x’ bileşeni yerine ‘İngiltere’ argümanını aldığı anda ‘Londra’ değerine gönderecek ve fonksiyon ‘doğru’ değeri alacaktır; fakat ‘x’ bileşeni ‘Türkiye’ argümanını alırsa “f(x'in başkenti)” fonksiyonunun göndereceği değer değişecek ve ‘Ankara’ya göndermesi durumunda doğru, Ankara dışında bir değere göndermesi durumunda yanlış değerini alacaktır. Bu ifadelerin her ikisi de bir nesneyle tamamlanmış oldukları için birinci düzey kavramlardır.

‘Fransa'nın şimdiki kralı’ ifadesi ise Fransa günümüzde krallıkla değil demokrasiyle yönetilmekte olduğundan kaplamı boş küme olan bir kavramdır. Başka bir deyişle Fransa'nın şu anda herhangi bir kralı olmadığından ‘Fransa'nın şimdiki kralı’ ifadesinin altına hiçbir nesne düşmemekte, bu nedenle de ‘Fransa'nın şimdiki kralı’ ifadesi hiçbir doğruluk değerine göndermemektedir. Böylece kaplamı boş küme

¹²⁹ Frege, “*Ausführungen Über Sinn und Bedeutung*” (1892-1895) – (Manuskript), s.29.

olan kavramları ‘Fransa’nın şimdiki kralı’ ifadesi üzerinden, kaplamı nesnelerden oluşan birinci düzey kavramları ‘İngiltere’nin başkenti’ ifadesi üzerinden ve kaplamı kavramlardan oluşan ikinci düzey kavramları ise ‘üç kedi’ ifadesindeki sayı kavramı üzerinden örneklendirdikten sonra, artık bu ayrımları sentetik ve analitik tümceler üzerinden ele alabiliriz.

Öncelikle birinci düzey kavramları sentetik ve analitik tümceler üzerinden örneklendirecek olursak:

- “Tüm kareler yuvarlaktır” (Sentetik)
- “Tüm kareler dört kenarlıdır” (Analitik)

Yukarıdaki iki tümce de içinde ‘birinci düzey kavram’ (altına nesne düşen kavram) bulunduran tümcelerdir. Bunların her ikisinde de ‘birinci düzey kavram’, ‘kare’dir. Kare kavramının kaplamasını ilk tümcede ‘yuvarlak olanlar’; ikinci tümcede ise ‘dört kenarlı’lar oluşturmaktadır. Dolayısıyla kaplamı nesnelerden oluşan ‘kare’ kavramı, bu tümcelerde birinci düzey kavram konumundadır. Kantçı ‘sentetik – analitik önermeler ayrımı’ uyarınca “Tüm kareler yuvarlaktır” tümcesinde yüklem, öznede içerilmeyen bir özelliği nitelediği için bu tümce sentetik; “Tüm kareler dört kenarlıdır” önermesinde ise yüklem, öznede zaten bulunan bir özelliği tekrar ettiği için bu tümce analitik kabul edilmektedir. Biri bilgiyi genişleten, diğeri bilgiyi tekrarlayan bu iki önerme tipi üzerinden ‘birinci düzey kavram’lar hakkında bildirim içeren tümceleri örneklendirdikten sonra şimdi de ikinci düzey kavramların önerme içindeki kullanımına geçebiliriz.

İkinci düzey kavramlar, birinci düzey kavramlardan farklı olarak nesneyi değil, kavramı nitelemektedir. ‘Kavramın kavramı’ olarak bu ifadeler, ‘Kaç tane?’ sorusuna cevap veren sayı tümceleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin “4’ün en az bir karekökü vardır” ifadesinde ‘vardır’ yüklemi, kavramın altına düşen nesnelere (+2’ ve -2’ye değil) değil, bizzat kavramın kendisine (4’ün karekökü) yüklemelenmektedir. Yani ‘vardır’ yüklemi, “4’ün karekökü” kavramının altına düşen ‘2’ ve ‘-2’ nesnelerini değil, bilakis “4’ün karekökü” kavramının kendisini nitelemektedir. Bu nedenle

buradaki ‘en az bir tane vardır’ yüklemi, kavramın altına düşen nesnelerin bir özelliğini (**Eigenschaft**) belirtmekten ziyade kavramın kendisine yüklenilen bir vasfı (**Merkmale**) ifade etmektedir. “4’ün kaç tane karekökü vardır?” sorusuna yanıt, “En az bir tane vardır” olarak verilmektedir. Dolayısıyla buradaki “En az bir tane vardır” yüklemi, “4’ün karekökü” kavramını niteleyen ikinci düzey bir kavramdır. Frege’ye göre ikinci düzey kavramların altına nesneler değil kavramlar düştüğünden, “En az bir tane vardır” kavramının altına da herhangi bir nesne değil, birinci düzey bir kavram düşmektedir ki bu birinci düzey kavram, “4’ün karekökü” kavramıdır. Görüldüğü üzere yüklemeler mantığındaki tikel ve tümel niceleyiciler, Frege mantığında ‘ikinci düzey kavram’lar bağlamında karşımıza çıkmaktadır.

Kant’ın ‘tasarım’ (**Vorstellung**) ile ‘nesne’ (**Gegenstand**) arasında görüş (**Anschauung**) temelli bir ilişki kurduğu yerde, Frege görüşü, aritmetik ve mantık alanının dışında tutmaktadır. Kant’a göre duyusal tasarımlar, ‘uzay – zaman’ apriori formları içinde göründükleri halleriyle mümkünken, düşünülür şeyler ise aklın (**Vernunft**) ve anlama yetisinin (**Verstand**) saf kavramları sayesinde mümkündür. Kant, aklın saf kavramları ile transzendental idealleri kast etmekte; anlama yetisinin saf kavramlarından da kategorileri anlamaktadır. Genel olarak deneyimi mümkün kılan öğeleri, transzendental öğeler olarak adlandıran Kant’a göre nesneyi kuran transzendental yetiler; duyusallık, hayal gücü ve düşünmedir.

Transzendental felsefeyi aklın yeti ve işlevlerini ortaya koymaya çalışan bir metafizik olarak tanımlayan Kant’a göre ‘kendinde şey’ler (**numen**) asla bilinemez. Onların olsa olsa tasarımlarına sahip olunabilir ki bu da ancak duyusallığın (**Sinnlichkeit**) apriori formları olan uzay ve zaman ile mümkündür. Kant’a göre hayal gücü, duyusallık ile düşünme arasındaki bağlantıyı kurmakta; ‘kendinde şey’ler ise ancak tasarımları üzerinden bilinebilmektedir. Fakat ‘kendinde şey’lerin tasarımları dışındaki şeyler, bizim tarafımızdan ‘uzay – zaman’ görüleri ve kategoriler aracılığıyla deneyimlenebilmektedir. Nitekim Kant’tan sonra sırasıyla semantik, mantıkçılık ve fenomenoloji geleneklerini kuran Bolzano, Frege ve Husserl gibi filozoflar da nesnenin ve düşünmenin imkânı problemiyle ilgilenmiş; hepsi de bir şekilde Kant’la hesaplaşarak kendi sistemlerini kurmuşlardır. Fakat sıkı bir Kant eleştirmeni olan

Bolzano gibi Frege de Kantçı ‘görü’ kabulünü geometri açısından benimsemekle birlikte mantık ve aritmetik açısından reddetmiştir. Husserl ise Kantçı ‘görü’ anlayışını modifikasyona uğratarak (aritmetik dahil) tüm alanlarla ilgili görüşlerine uyarlamıştır.

Frege’ye göre Kantçı mantık nesneyi değil, nesnenin kurulumunun apriori öğelerini sorgulamaktadır. Fregeci mantık ise tümcede nesne yerinde duran özel adın tümce bağlamındaki işlevini çözümlemektedir. Dolayısıyla Frege, Kant’ı, bilgiyi içerikten soyutladığı ve nesnesinden kopardığı için eleştirmektedir. Fakat öte yandan Frege’nin Kant’la hemfikir olduğu konular üç başlık altında toplanabilir:

1) Kant gibi Frege de metafiziği sağlam temellere oturtmak istemektedir.

2) Kant gibi Frege de geometrinin temellerinin sentetik apriori nitelikte olduğunu ve görüye dayandığını kabul etmektedir. Fakat bir farkla, Kant’ın hem aritmetik hem de geometrik önermeleri sentetik apriori kabul etmesine karşın Frege bu kabulü geometri açısından benimsemesine karşın aritmetik açısından reddetmektedir, çünkü Frege’ye göre aritmetik önermeler, analitik yapıdadır.

3) Frege de Kant gibi ‘Bağlam Prensibi’ni¹³⁰ kabul etmektedir. Yani Frege’ye göre anlamlar tümce bağlamı dışında araştırılamazlar, çünkü tümce bağlamından yalıtılmış bir anlam yoktur. Oysa bilindiği gibi hem geleneksel mantıkta hem de deneyci, psikolojist ve formalist sayı anlayışlarında, sayal sayı, tümce bağlamından koparılabilir ele alınmaktadır. Buna karşın Frege’ye göre hiçbir nesne ya da kavram, yargı bağlamından bağımsız bir biçimde ele alınamaz, çünkü yargı, nesneyi de kavramı da incelemektedir. Bu nedenle sayının mantıksal bir tanımını vermek isteyen Frege, bu gayenin ancak yargı bağlamında kalınarak gerçekleştirilebilir olduğuna

¹³⁰ Frege’ye göre özel adların **Bedeutung**’larına ulaşılabilmesi, o adların işlevlerinin analiz edilmesine bağlıdır ki bu analiz de ancak ve ancak adların içinde geçtiği tümce bağlamında mümkündür. Yani Kant’taki ‘Bağlam Prensibi’ Frege tarafından da benimsenmekte; Kant gibi Frege de anlamı yargı bağlamında saptamaktadır. Ayrıca Frege, **Sinn** ile **Bedeutung**’ları doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki tür üzerinden sınıflandırmıştır: Örneğin biz herhangi birinin söylediklerini aktarmaya kalktığımızda aktardığımız anlam da gönderim de dolaylı bir **Sinn**’e ve dolaylı bir **Bedeutung**’a sahiptir; çünkü bize ait değildir. Doğrudan kendi ifadelerimizi dillendirdiğimizde ise ‘doğrudan’ bir **Sinn** ile doğrudan bir **Bedeutung**’a işaret edilmektedir.

inanmaktadır. Nitekim Frege bu konu hakkında şöyle demektedir:

“Kavramların oluşturulmasının yargıyı öncelediğine inanmıyorum, çünkü bu, kavramların varlığını tek başına varsaymayı gerektirirdi. Oysa ben bir kavramın ancak hakkında yargı verilebilir bir içeriğin öğelerine ayrıştırılarak ortaya çıkarılabileceğini düşünüyorum.”¹³¹

Görüldüğü üzere Platon’dan Kant’a gelinceye dek hakikatin temeli hep aşkın ve dışsal bir yerde aranmıştır. Kant sonrasında hakikat, özne ve öznenin aklıyla birlikte düşünülmeye başlanmış, Frege ise hakikati içsel ya da dışsal olması bakımından değil, dilin sınırları içinde aramış olması bakımından hakikat arayışına yeni bir yorum kazandırmıştır.¹³² Tam da bu nedenle Frege’nin ‘Kavram Yazısı’nın (**Begriffsschrift**) analitik felsefenin ilk tohumlarını attığı düşünülmektedir.

Frege, kurduğu sembolik mantık dili uyarınca tümceleri ‘fonksiyon – argüman’ formülasyonu üzerinden analiz etmiştir. Kategorik önermeleri geleneksel mantığın yaptığı gibi özne, yüklem, nitelik ve nicelik üzerinden ele almak yerine fonksiyonel biçimde analiz eden ve dili formelleştirme işlemine bağlaçlar ile genellik bildiren ifadeleri de katarak mantıktan matematiğe geçen filozof, böylece eski mantığın açıklamakta zorluk çektiği ‘bağıntı önermeleri’ ile ‘aritmetik çıkarımlardaki kavramsal içerik’ sorununu açıklama imkânı bulmuştur. Nitekim yargının kavramsal içeriğini ‘düşünce’ olarak adlandıran Frege, anlam ile gönderim arasında yaptığı ayrım sayesinde düşünce içeriğinin nesnelliğini kotarmış ve aritmetik çıkarımlarda yargının kavramsal içeriğinin ne olacağı sorununa mantıksal bir açıklama sunmuştur. Zira anlam ile gönderim arasındaki ayrım, anlamın öznel tasarımdan da ayırt edilmesini sağlamış, böylece yargının kavramsal içeriği olarak nesnel düşünce içeriği ile

¹³¹ Gottlob, Frege, “Frege an Marty”, **Nachgelassene Schriften und wissenschaftlicher Briefwechsel, Band II**, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1976, s.163.

¹³² Bu sayede sayı nesneleri, yargıda kendileri yerine duran sayı sözcüklerinin tümce içindeki işlevlerinin analiz edilmesi sayesinde tümce bağlamında yakalanabilmektedir.

düşüncenin öznel dile getirilişi arasında da ayrım yapılmıştır.

Böylece kurduğu formel dil sayesinde yargı içeriklerini saf simgesel ifadelerle ortaya koymayı başaran filozof, nesnel düşünceye, içeriği düşünceden soyutlayarak değil, öznel ve psikolojik olanı, düşüncenin alanından uzaklaştırarak varmaktadır. Yani öznel ve müphem olanı saf dışı bırakarak yalnızca nesnel ve kavramsal olanla uğraşmaktadır. Dolayısıyla Frege, Boole ve Hilbert gibi forma odaklanıp içeriği göz ardı etme yanlılığına düşmemiş, aksine içeriğin öznel ifade ediliş biçimini konu-dışı ilan ederek yalnızca nesnel içerikle muhatap olmuştur. Zaten Frege'nin sembolik bir mantık kurmasındaki temel neden de düşünce içeriklerini doğal dilden kurtarmak istemesidir. Bu nedenle Frege, bu formel mantık dilinde yargı içeriklerinin dile getiriliş tarzlarıyla ilgilenmemiş, yalnızca nesnel yargı içeriklerini simgeleştirmiştir. “Nesnel düşünce içeriklerinin kavranılmasını ‘düşünme’; düşüncenin doğruluğunun tanınmasını ‘yargı’ ve yargının ortaya konulmasını ‘bildirim içeren tümce’ olarak adlandıran Frege’ye göre”¹³³ bildirim tümcelerindeki içeriğin hangi doğruluk değerine gönderdiğinin bilinmesi şart değildir.

“Boole’ün tersine, kavramlar yerine, yargılardan ve yargı içeriklerinden başladım. (...) Kavramların oluşturulmasını sadece yargılardan hareketle mümkün saydım. (...) Böylece bireysel bir özne olarak ve daha önce oluşturulmuş bir kavramı yüklem alıp bir yargıda birleştirmek yerine, tersini yaparak hakkında yargı verilebilir [kavramsal] içeriği öğelerine ayırarak bir kavrama ulaştım.”¹³⁴

Kendisinden önce klasik mantığın eksiklikleri ve simgesel ifadesi üzerinde çalışan Boole’ün mantığı matematikselleştirdiği yerde Frege tam tersini yaparak

¹³³ Gottlob Frege, “**Collected Papers On Mathematics, Logic, And Philosophy**”, Basic Blackwell, Oxford, 1984, s.355-356. Alıntılan: Frege, “**Aritmetiğin Temelleri**”, çev. H.Bülent Gözkan, s.37.

¹³⁴ Gottlob, Frege, “**Booles rechnende Logik und die Begriffsschrift**”, “**Nachgelassene Schriften und wissenschaftlicher Briefwechsel**”, Band I, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1969, s.17-18; şurada: Güven, “**Kant, Bolzano ve Frege’de Yargıların Temellendirilmesi ve Apriorilik Sorunu**”, s.150.

aritmetiği mantıksallaştırmıştır. Yani Boole matematiksel teknikleri mantığa uyarlama yolunu seçerken Frege ise aritmetik çıkarımların mantıksal analizini yapma yolunu seçmiştir. Böylece sayal sayının hem Millci aposteriori görüden hem de Kantçı sentetik görüden bağımsız, salt kavramsal bir tanımına ulaşmak için sembolik bir mantık dili geliştirmiş olan filozof; öncelikle ‘nesnel’ olanı ‘öznel’ olandan, ‘kavram’ı ‘nesne’den, ‘fonksiyon’u ‘argüman’dan ve ‘anlam’ı ‘gönderim’den ayırmakla işe başlamıştır.

Kavramların dış dünyada bize gösterdikleri yüzlerinden başka yüzlerinin de olabileceğini, dolayısıyla her kavramın yalnızca tek bir gönderime (**Bedeutung**) sahip olmasına karşın birçok anlama (**Sinn**) sahip olabileceğini ileri süren Frege, kavramların dildeki ifadelerini ‘anlam’ (**Sinn**); bu ifadelerle gönderimde bulunulan mantıksal nesneleri ise ‘gönderim’ (**Bedeutung**) olarak adlandırmaktadır. Örneğin teleskopla Ay’ı gözlemlediğimizde, ‘Ay’ özel adının anlamı, gönderimi ve tasarımı ne olacaktır? Gözlenen nesne olarak Ay’ın kendisi, ‘Ay’ özel adının gönderimidir (**Bedeutung**). Gözlemcinin gözünde beliren kişisel tasavvur ya da görüntü, Ay’ın öznel tasarımıdır (**Vorstellung**). Teleskopun merceğinde beliren imge ise Ay’ın anlamıdır (**Sinn**). Dolayısıyla Frege’ye göre anlam (**Sinn**) nesnenin kendisi olmadığı gibi, nesnenin zihne bağımlı tasarımı da değildir.

Frege, sayal sayı kavramlarının anlam (**Sinn**) bakımından farklı, gönderim (**Bedeutung**) bakımından ise aynı olduğunu düşünmektedir. Yani aslında ‘2’ sayısı tek bir sayı nesnesine değil, ‘2’ sayı kavramının altına düşen tüm kavram kümelerini kapsayan kümeye gönderimde bulunmaktadır. Bu nedenle Frege sayıları, ‘kümeler kuramı’ ve ‘kavram – kaplam’ ilişkisi üzerinden saptamaktadır. Frege’ye göre aritmetiğin apriori analitik bilgisi, görüsel olmayan, dolayısıyla duyusal içeriği aşan, fakat transzendenal de olmayan; bununla birlikte bir içeriğe de sahip olan bilgidir. Kant’ın, ‘duyusallık’ (**Sinnlichkeit**) olmadan hiçbir nesnenin bize verilemeyeceği yönündeki görüşünü reddeden Frege, sayı nesnesinin kavramsal açıklamasını vermeye çalışmaktadır. Yani Frege biz ‘sayı kavramı’na henüz sahip değilken bu kavramları saf formel bir zeminde nasıl yakalayacağımızı mantıksal olarak açıklamaya çalışmaktadır. Dolayısıyla amaç, sayı nesnelerini, tasarım, algı ve görüden bağımsız

bir biçimde açıklamaktır. Öte yandan Frege'ye göre yargının apriori, aposteriori, analitik veya sentetik olması, yargının içeriğiyle değil, doğruluğunun gerekçelendirilme kaynağıyla ilgilidir. Her analitik yargı apriori olmasına karşın, her apriori yargı analitik değildir. Meselâ geometrinin yargıları sentetik apriori yargılardır ve bu nedenle de apriori görü olmadan bilinemezler. Ancak aritmetiğin yargıları analitik yargılardır, bu nedenle de mantık yasalarından çıkarılabilirler.

Frege'de 'sayı nesneleri' hem zihinden hem de dış dünyadan bağımsızdır. Nasıl ki 'yeryüzünün ekseni', 'Güneş sisteminin kütle merkezi' vb. ifadeler yalnızca nesnel olmak bakımından birer nesne olarak görülebilecekse, aynı şekilde 'sayı nesneleri' de yalnızca nesnel bir karşılığa sahip olmak bakımından 'nesne' olarak kabul edilmelidir. Başka bir deyişle 'sayı nesneleri' ne psikolojik ne de olgusal olan, mantıksal nesnelerdir. Bu nedenle hem iç dünyadan hem de dış dünyadan bağımsız, üçüncü bir âlemde bulunurlar. Frege'nin 'düşünceler âlemi' adını verdiği – zihin ve dış dünya dışındaki – bu 'üçüncü alan' (**dritte Reich**) doğrudan 'sayı nesneleri'nin bulunduğu bir âlem olmaktan ziyade onların gönderimde bulunduğu tüm sayı kümelerinin kümesidir.

Frege'ye göre sayal sayılar birer kavram olmadıkları için soyutlama yoluyla elde edilemezler. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Frege sayal sayıları 'mantıksal nesneler' olarak görmektedir. Kendini dilde bir gösterge ile gösteren sayal sayılar, "7+5=12" ya da "İki sayısı, çift ve asal olan yegâne sayıdır" vb. aritmetik tümcelerde yer alırlar. Sayı sözcükleri ya da rakamlar tümcede sayı nesnesi yerinde durmakta ve sayı nesnesine göndermektedir. Sayı tümceleri, sayı kavramı hakkında bildirim içeren tümcelerdir. Bir kavramla ilgili bildirim içermek için ise ikinci düzey kavramlara ihtiyaç vardır, çünkü yalnızca ikinci düzey kavramlar, kavramlara yüklenmektedir. Bu bakımdan 'sayal sayının genel kavramı', kaplamı 'birinci düzey kavram'lardan oluşan 'ikinci düzey bir kavram'dır. Örneğin "Bahçedeki ağacın dalları kırıktır" yargısındaki 'kırık' kavramı, öznenin (ağacın dallarının) bir özelliğini (**Eigenschaft**) göstermektedir. Ancak "Bahçedeki ağacın dallarının sayısı dokuzdur" denildiğinde 'dokuz' kavramı, öznenin bir özelliğini değil, 'bahçedeki ağacın dallarının sayısı' kavramının bir vasfını göstermektedir ki sayının yüklemlediği kavrama Frege 'birim'

demektedir. Yani ‘9’ sayısı ‘ağacın dalları’na değil, ‘ağacın dallarının sayısı’na yüklenmektedir ki zaten ‘ağacının dallarının sayısı’ da bir nesne değil yüklemdir. Bu nedenle ‘9’ sayısı ‘ikincil düzey bir kavram’ olarak ‘birincil düzey bir kavramı’ (‘ağacın dallarının sayısı’nı) nitelemektedir. Görüldüğü üzere sayı sözcüklerinin kendileri doğrudan bir özelliği ya da kavramı dile getirmedikleri gibi yüklem olarak da kullanılamazlar. Nitekim “Ayşe ikidir” veya “İstanbul üçtür” diyemeyiz. Çünkü sayı sözcüklerinin tümce bağlamı dışında hiçbir gönderimleri yoktur. Şayet sayı sözcüklerinin tümce bağlamı dışında bir gönderimleri olsaydı, o zaman tümce içinde yüklem ya da özellik olarak kullanılmaları da mümkün olurdu. Ancak Frege de Kant gibi ‘Bağlam Prensibi’ne sadık kalındığından, sayı sözcüklerinin tümce bağlamı dışında herhangi bir gönderimlerinin olamayacağını savunmaktadır. Bu nedenle sayı sözcüklerinin anlamı, ancak tümce bağlamındaki işlevlerinin analiz edilmesiyle elde edilebilmektedir.

Sayı sözcüklerinin tümce içindeki işlevi, gündelik dildeki sayma işlemine dayanmaktadır. Sayma işleminin birimi ise kavramdır. Sayı, kendisi bir kavram değil, nesne olması sebebiyle dışsal şeylere yüklenememektedir. Dolayısıyla sayı sözcükleri, sayı tümcesinde içerilen bildirim hangi kavram hakkında ise o kavrama yüklenmektedir. Yani sayıların kendilerine yüklenildiği kavramlar, ‘sayma birimi’ olarak adlandırdığımız kavramlardır. Örneğin sayı sözcüğü olarak ‘100’ sayısı, nesne olarak kitabın kendisine yüklenememesine rağmen, kitabın ‘sayfa sayısı’na yüklenilebilmektedir, çünkü kitabın sayfa sayısı birimdir (sayılabilir bir kavramdır). Yani kitabın kendisi ‘100’ olamaz ama ‘kitabın sayfa sayısı’, ‘100’ olabilir. Demek ki sayıların nesneleri niteleyen bir özellik değil, kavramları niteleyen bir vasıf olmalarından dolayı kavramlarla sayma işlemi arasında bir ‘eşleme ilişkisi’ doğmaktadır. Daha açık söyleyecek olursak: Göstergeleri farklı olmasına karşın gönderimleri aynı olan sayılar arasındaki ‘aynılık bağıntısı’, kaplamalar arası ‘eşleme bağıntısı’ üzerinden kurulmaktadır. ‘Eşleme bağıntısı’ ise zihnin, göstergeler arasındaki farklılığa rağmen sayılar arasındaki aynılığı teşhis etmesinden başka bir şey değildir. Başka bir deyişle eşleme bağıntısı, sayılabilir nesneler arasında kurulan bir ‘aynılık bağıntısı’dır. Frege’ye göre bu bağıntının kurulabilir olma imkânı, her sayının

kendisiyle aynı olmasına dayanmakta ve böylece kaplamaları arasında aynılık ilişkisi kurulan kavramların kümesi üzerinden sayal sayının genel kümesine ulaşılmaktadır. Frege'nin sayının mantıksal tanımına nasıl ulaştığı ve sayı sözcüğünün tümce bağlamındaki işlevinin çözümlenmesi üzerinden sayı kavramının kümesini nasıl saptadığı, çalışmamızın daha sonraki bölümlerinde detaylı olarak açıklanacağından bu bölümde Frege'nin kuramını bu kadar özetlemekle yetinebiliriz.

2.2. Frege'de 'Bedeutung' Teriminin Kullanımı ve Anlamı

Frege'nin ünlü 'anlam – gönderim' (**Sinn – Bedeutung**) ayrımını başka dillere aktarırken bu sözcükleri diğer dillerde en doğru hangi terimlerle karşılayabileceğimiz konusundaki tartışmalar halâ güncelliğini korumaktadır. Özellikle '**Sinn**' ve '**Bedeutung**' sözcüklerinin İngilizce'de en doğru hangi terimlerle karşılanacağı sorunu açısından bakıldığında, '**Sinn**' teriminin '**sense**' olarak çevrilebileceği konusunda genel bir uzlaş hâkim gibi görünse de '**Bedeutung**' sözcüğünün İngilizce'deki karşılığının ne olması gerektiği konusundaki tartışmalar hâlâ sürmektedir. Zira '**Bedeutung**' teriminin İngilizce'deki en iyi karşılığını bulmaya çalışan filozof ve dilbilimciler, '**reference**', '**denotation**', '**nominatum**', '**meaning**' ve '**significance**' terimlerini '**Bedeutung**' teriminin karşılığı olarak saptayıp kullanmakla, Frege terminolojisinin İngilizce'ye bir dil birliği sağlanarak tercüme edilmesini güçleştirmişlerdir. Gerçi bir yandan da bu uzlaşmazlık doğaldır, çünkü Almanca'daki '**Bedeutung**' sözcüğünün gerçekten de İngilizce'de doğrudan bir karşılığı yoktur. Nitekim '**Bedeutung**' sözcüğüyle sanki de İngilizce'deki '**meaning**'¹³⁵, '**importance**' ve '**significance**' sözcüklerinin bir sentezi ya da kesişimi ifade edilmektedir. Bu nedenle yerleşik kanaat, özel adların ve bildirim içeren tümcelerin **Bedeutung**'u söz konusu olduğunda '**reference**'¹³⁶; ancak yüklemelerin

¹³⁵ "Frege dışındaki semantik bağlamda **Bedeutung** kelimesi, '**meaning**' olarak çevrilmektedir. Nitekim Michael Dummett da "**Internet Encyclopedia of Philosophy**"da '**Bedeutung**'u '**meaning**' olarak kullanmıştır. Çevrimiçi: <https://www.iep.utm.edu/dummett/> (17.09.2019)

¹³⁶ '**Bedeutung**' kelimesinin İngilizce karşılığı olan '**reference**' sözcüğünden hareketle Türkçe'de kullandığımız '**referans**' kavramının ve 'referansta bulunma' eyleminin içeriği hakkında detaylı bilgi

Bedeutung'u söz konusu olduğunda '**significance**'¹³⁷ teriminin kullanılması yönündedir. Zira Frege, özel adların **Bedeutung**'u ile bildirim içeren tümcelerin **Bedeutung**'unu nesne (**Gegenstand**) olarak kabul etmesine karşın, yüklemelerin **Bedeutung**'unu, kavram (**Begriff**) olarak görmektedir. Biz de yukarıdaki öneriler çokluğunu bir yana bırakarak Frege'deki **Bedeutung** teriminin İngilizce karşılığı konusunda en uygun gördüğümüz kanaati ifade edecek olursak; yerleşik görüş, '**Bedeutung**' sözcüğünün İngilizce çevirilerde, şu şekilde kullanılması yönündedir:

Özel adların Bedeutung 'u	'Reference'
Bildirim İçeren Tümcelerin Bedeutung 'u	'Reference'
Yüklemelerin Bedeutung 'u	'Significance'

Tablo IV

Şimdi yukarıdaki şemada sınıflandırdığımız üzere, Frege'nin '**Bedeutung**' terimini kullandığı üç farklı alan olarak 'özel adlar', 'yüklemler' ve 'bildirim içeren tümceler' alanında **Bedeutung**'un neye karşılık geldiğini izah edecek olursak: Bilindiği üzere bildirim içeren tümcelerdeki **Bedeutung**, tümcenin doğruluk değeridir. Frege, tümcenin doğruluk değeri olarak belirlediği 'doğru olan' (**das Wahre**) ile 'yanlış olan'ı (**das Falsche**) iki ayrı nesne (**Gegenstand**) olarak konumlandırmaktadır. Bu nedenle Frege'nin tümcenin **Bedeutung**'u olarak doğruluk değeri görüşünün, özel adların **Bedeutung**'u olarak nesne görüşünden tek farkı, doğruluk içermesidir. Yoksa her iki **Bedeutung**'la da bir nesneye işaret edilmektedir.¹³⁸ Ancak Frege, yüklemelerin

için ayrıca bkz. "Stanford Encyclopedia of Philosophy" – Çevrimiçi (17.09.19): <https://plato.stanford.edu/entries/reference/>

¹³⁷ Tugendhat, Ernst, "Die Bedeutung des Ausdrucks '**Bedeutung**' bei Frege. Postskript 1975", şurada: Schirn, Matthias, "Studien zu Frege III – Logik und Semantik / Studies on Frege III – Logic and Semantics", ss.51-70, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart, 1976, s.52.

¹³⁸ Frege'nin tümcenin gönderimde bulunduğu doğruluk değerini, bir nesne (*Gegenstand*) olarak ele alması, Kneale'in '**Mantığın Gelişimi**' (**The Development of Logic**) adlı kitabında sert bir biçimde eleştirilmektedir. Bahsi geçen eleştiri için ayrıca bkz. Kneale, Martha; Kneale, William, "**The Development of Logic**", Clarendon Press, 1962, s.576.

Bedeutung'u sözkonusu olduğunda böyle düşünmemektedir: 'Kavram ve Nesne Üzerine' (**Über Begriff und Gegenstand**)¹³⁹ adlı metninde yüklemelerin **Bedeutung**'unu 'kavram' olarak niteleyen fakat yüklemelerin **Sinn**'i konusunda hiçbir yorumda bulunmayan Frege, **Bedeutung**'un adlar ile tümceler arasında köprü kurduğuna inanmaktadır. Başka bir deyişle Frege'ye göre bir özel adın referansı ile bir tümcenin doğruluk değeri arasındaki ortak nokta **Bedeutung**'dur; çünkü özel adın gönderimi olan nesne gibi, tümcenin gönderimi olan doğru ya da yanlış değeri de nesne olarak kabul edilmektedir. 'Özel adlar ile tümceler arasındaki doğruluk değeri potansiyelleri arasında bir benzerlik olduğuna dayanan bu görüşe göre'¹⁴⁰ 'kaplamalar arası eşdeğerlik', aslında bir özel adın referansta bulunduğu doğruluk değeri potansiyeli ile bir tümcenin gönderimde bulunduğu doğruluk değeri arasındaki benzerliğe dayanmaktadır. Oysa yüklemelerin gönderimleri de kendileri gibi kavramsal yapıda olduğu için, onlarla tümceler ve özel adların referansta bulunduğu nesneler (**Gegenstände**) arasında benzer bir yakınlık kurulamamakta, aksine bunlar arasında niteliksel bir ayrım göze çarpmaktadır. Bu ayrım, 'özel ad' ile 'tümce'nin semantik açıdan iki farklı kategoride bulunmalarına karşın (biri isim, biri kavram olmasına karşın) nasıl olup da aynı semantik kategorideki bir **Bedeutung**'a (nesneye) gönderimde bulunabildikleri sorusuna dayanmaktadır. Yani nasıl olup da adlar ile tümceler, her ikisi de nesnelere gönderimde bulunabilmektedir? Nasıl olup da tümceler, kavramsal olmalarına karşın bir nesneye göndermeleri mümkün olabilmektedir? Nasıl olup da tümceler doğruluk değerleri, 'nesne' kategorisinde görülebilmektedir? Bu noktada kimi Frege eleştirmenleri, Frege'nin yaşadığı süre zarfında yayınlanan hiçbir eserinde, yüklemelerdeki '**Sinn – Bedeutung**' ayrımını ele almamış olmasından ötürü bahsi geçen problemi muhtemelen öngörememiş olduğunu iddia etmektedir. Ancak işin aslı böyle değildir. Zira Frege "Mantık ve Dil Felsefesi Üzerine Yazılar" (**Schriften zur Logik und Sprachphilosophie**)¹⁴¹ adlı kitabında

¹³⁹ Gottlob, Frege, "Über Begriff und Gegenstand", şurada: "Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie", Bd.16, ss. 192-205, 1892, s. 196.

¹⁴⁰ Bahsi geçen görüşün etraflıca ele alındığı bir eser için olarak ayrıca bkz. Church, Alonzo, 'Introduction to Mathematical Logic', Princeton University Press, 1996.

¹⁴¹ Frege, "Schriften zur Logik und Sprachphilosophie", 1971.

yayınlanan “Anlam ve Gönderim Üzerine Tahliller” (**Ausführungen über Sinn und Bedeutung**)¹⁴² adlı el yazmasında bahsi geçen ayrımı kapsamlı bir biçimde hem özel adlar, hem tümceler hem de yüklem bağlamında ele almıştır. Hatta bu yazıya doğrudan yüklemdeki ‘**Sinn – Bedeutung**’ ayrımıyla giriş yapan filozof, kavram sözcüklerinin **Bedeutung**’u ile yüklem **Bedeutung**’u birbirine karıştırılmadığı takdirde yukarıda sözü edilen problemlerin hiçbirinin zuhur etmeyeceğini savunmaktadır. Frege bu metninde kavram sözcüğünün **Bedeutung**’u ile yüklem **Bedeutung**’u arasında ayrım yapılması gerekliliğiyle ilgili şunları söylemektedir:

“Bir makalemde (**Über Sinn und Bedeutung**) ilk etapta ‘anlam’ (**Sinn**) ile ‘gönderim’ (**Bedeutung**) arasında bir ayrım yapmış ve bu ayrımı, yalnızca özel adlara (**Eigennamen**) uygulamışım (ki bunlara tercihen ‘tikel adlar’ da denilebilir). Aynı ayrım, kavram sözcükleri için de yapılabilir. ‘Anlam ve gönderim’ ayrımının ‘kavram ile nesne’ arasındaki ayrılıkla karıştırılması sonucunda, anlam (**Sinn**) ile kavramın bir tarafta, gönderim (**Bedeutung**) ile nesnenin ise diğer tarafta kaldığı bir belirsizlikle karşılaşılması isten bile değildir.”¹⁴³

Burada gözden kaçırılmaması gereken nokta, “kavram sözcüğünün ‘**Bedeutung**’u olan kavram kaplamının (**der Begriffsumfang**), bir kavram olarak değil nesne olarak düşünülmesi gerektiğidir!”¹⁴⁴ Yani tümceler bir doğruluk değerine göndermeleri nedeniyle nasıl ki ‘nesne’ (**Gegenstand**) türünden bir **Bedeutung**’a sahip olsaydı, aynı şekilde kendi kaplamalarına gönderimde bulunan kavram sözcükleri de – kaplamı nesnelerden de oluşsa kavramlardan da oluşsa – genel kavramın kapsadığı tüm elemanları içeren küme olarak bir nesne (**Gegenstand**) konumundadır. Bu nedenle yukarıda bahsedilen problemlerin ve bu problemler hakkında yöneltilmiş soruların, zaten yanlış bir kaygıyla sorulmuş oldukları açıktır. Zira yüklem de tümcenin de gönderimi, nesne türünden bir karşılığa sahiptir. Bu nedenle de ister özel ad, ister yüklem, ister tümce olsun, Frege’de tüm

¹⁴² Frege, “**Ausführungen Über Sinn und Bedeutung**” (1892-1895) – (Manuskript), ss.25-34.

¹⁴³ A.g.e. ss.25-34.

¹⁴⁴ A.g.e. ss.25-26.

Bedeutung'ların semantik kategori olarak yüklemsel değil, bilakis nesnesel bir karşılığa sahip olduğu görülmektedir.

Modern semantik gelenek içinde '**Bedeutung**'a karşılık kullanılan terim, Carnap'ın 'kaplam' (**Extension**) terimidir. Nitekim Frege'nin kuramına Carnap tarafından kazandırılan ve çalışmamızın "Carnap'ın, Frege'nin Anlam Kuramına Katkısı"¹⁴⁵ başlıklı bölümünde daha detaylı olarak ele alınan 'kaplam – içlem' (**Extension – Intension**) ayırımından hareketle Carnap, Frege'deki özel adların, yüklemelerin ve tümcelerin **Bedeutung**'unu belirlemiştir. Carnap'a göre aynı doğruluk değerine sahip tümceler ile aynı nesneye gönderen adlar aynı kaplama sahiptir. Dolayısıyla 'özel ad', 'yüklem' ve 'tümce'lerin **Bedeutung**'ları arasındaki ortaklık, bunların kaplamsal eşdeğerliğinden (**die extensionale Aquivalenz**)¹⁴⁶ kaynaklanmakta ve bu kaplamalar-arası aynılık ilişkisi, Leibnizci 'Ayırt Edilemezlerin Aynılığı Prensibi'ne (**Leibnizens Prinzip der Idealität der Ununterscheidbaren**) dayanmaktadır. Fakat Carnapçı kaplamsal aynılık kabulünde, Frege felsefesi açısından kabul edilemez olan şey şudur: Frege'nin 'kaplam' görüşü, yalnızca kavramlar için geçerli olup özel adlar için geçerli değildir. Ancak Carnap'ın 'özel adların kaplamı' dediği şey de zaten bir ismin altına nesne ya da kavram düşmesine değil, aksine tam da Frege'nin 'genel kavram'ları yer yer 'genel ad' olarak ifade etmesine benzer şekilde, 'genel kavram'ların kaplamına işaret etmektedir. Nitekim Frege'nin kendisinin de eserlerinde yer yer 'yüklem' (**Prädikat**) yerine 'ad' (**Name**) ve 'genel

¹⁴⁵ Çalışmamızın "Carnap'ın, Frege'nin Anlam Kuramına Katkısı" başlıklı bölümü için ayrıca bkz. ss.46-50.

¹⁴⁶ Kaplamalar arası aynılık ilişkisi, 'kaplamsal eşdeğerlik / upuygunluk' (**die extensionale Aquivalenz**) olarak adlandırılmakta ve buradaki eşdeğerlik / upuygunluk (**Gleichwertigkeit**) vurgusu, '**Aquivalenz**' terimi üzerinden ifade edilmektedir. Husserl 'upuygunluk / eşdeğerlik' (Aquivalenz) tanımı üzerinden iki farklı söylem ortaya koymaktadır:

A-) "Eş-değerlik, iki göstergenin aynı nesneyi veya başka bir deyişle nesneselliği ve nesnesellik kapsamını nitelemesi demektir. Aynı anlama gelen 'kral' ve 'Rex'; 'II. Wilhelm' ve 'şimdiki Alman kral' adları ile ' $2 + 3 = 5 = 7 - 2 = + \sqrt{25}$ ' ifadeleri bu eşdeğerliğe verilebilecek tipik örneklerdir.

B-) 'A'şıkkından, bir tümcenin tanımının, bir türün upuygun bir göstergesi aracılığıyla ifade edilen dışsal bir göstergenin **Bedeutung**'u olarak ifade edilebileceği sonucu çıkmaktadır. Öyleyse tanımlama, **Bedeutung**'un veya aracı göstergenin bildirimi anlamına gelmektedir." Zuh, Deodath, "**Wogegen wandte sich Husserl 1891? Ein Beitrag zur neueren Rezeption des Verhältnisses von Husserl und Frege**", **Husserl Studies** - 28, 2012, ss.95-120 içinde s. 104.

kavram' (**Gemeinbegriff**) yerine de 'genel ad' (**Gemeinname**) tabirlerini kullandığı bilinmektedir. 'Yüklem'in 'ad' (**Name**); genel kavramın ise 'genel ad' (**Gemeinname**) olarak anılışı, Frege okurları açısından bazı kafa karışıklıklarına yol açabilir ve Frege'nin "'genel ad' (**Gemeinname**) teriminin, tıpkı özel adlar gibi nesneleri nitelemekte olduğu" sanılabilir. Oysa bu doğru değildir, Frege 'genel ad' derken 'genel kavram'lardan söz etmektedir. Bu nedenle 'genel ad' terimi yerine 'kavram-sözcüğünün' (**Begriffswort**) tercih edilmesi daha uygundur."¹⁴⁷ Kaldı ki Frege'nin, özel adları '**Eigenname**' olarak adlandırmış olması bakımından zaten özel adları yüklemlemlerle aynı kefeye koymadığı da bilinmektedir.

2.3.Frege'de Modern Formel Dil ve Sembolik Mantık

Felsefî sorunların dildeki anlam belirsizliklerinden ve dilin mantığının yanlış anlaşılmasından kaynaklandığını düşünen Frege, Russell ve Wittgenstein gibi düşünürler, bu sorunu gidermek üzere dil üzerinden semantik tartışmalar yürütmüş ve felsefelerini 'anlam' mefhumuyla hesaplaşarak kurmuşlardır. Frege'nin anlam kuramı, Russell ve Kripke'nin tüm eleştirilerine rağmen 1960'ların sonuna dek modern semantik felsefenin temeli olarak görülmeyi sürdürmüştü; ancak 1980'lerden itibaren Kaplan'ın çalışmalarıyla birlikte radikal bir dönüşüme maruz kalmıştır.

Frege'nin, kurduğu sembolik mantığı analiz edip değerlendirebilmemiz için bu mantık görüşünün ortaya çıktığı dönemin tarihsel atmosferi hakkında da fikir sahibi olmamız gerekmektedir. Zira Frege'nin sembolik mantığı kurmakla attığı adım, aslında o dönem yerleşik felsefe ve mantık geleneklerini sarsan ve üzerlerindeki ölü toprağını silkeleyen bir atılım olmuştur. İşte bu kırılma noktasının, felsefenin tarihsel gidişatındaki önemini kavrayabilmek için öncelikle o dönemki düşünce ortamı hakkında bilgi sahibi olmamız gerekir. Bu amaçla Frege döneminde halâ yerleşik olan Aristotelesçi mantık anlayışının yaşamakta olduğu sıkıntı ve çıkmazları bilirsek, Frege'nin mantık ve felsefede hangi boşlukları doldurduğunu ve sembolik mantık

¹⁴⁷ Frege, "**Ausführungen Über Sinn und Bedeutung**" (1892-1895) – (**Manuskript**), s. 34. & Mayer, Verena, v.d. "**Die Aktualität Husserls**", Karl Alber Verlag, Freiburg/München, 2011, s.158.

kuramının felsefe tarihinde nasıl bir rol üstlenmiş olduğunu daha iyi kavrarız. Bu nedenle Frege'nin sembolik mantık görüşüne geçmeden evvel, Kant'ın geleneksel mantıkla ilgili görüşlerini kısaca anmakta fayda görmekteyiz.

Kant'a göre akıl, yalnızca nesneleri “Bu bir **x**'tir” şeklinde tanımak için değil, ayrıca tasarımlarla yargıları ilişkilendirmek için de kavramlara başvurmaktadır. Yargıyı, özne ile yüklem bir **'kopula'** ile birbirine bağlanması olarak tanımlayan Kant, özne ile yüklem arasındaki ilişkiye ontolojik bir değer atfetmektedir. **'Kopula'**nın bir varlık bildirimi olarak özdeşlik içerdiğini savunan Kant'a göre bu bildirim kendisini önermelerdeki “-dır” eki üzerinden ifade etmektedir. Örneğin ‘Londra, İngiltere'nin başkentidir’ ifadesinin sonundaki ‘-dır’ eki **'kopula'**dır ve ‘Londra’ ile ‘İngiltere'nin başkenti’ ifadeleri arasında bir özdeşlik bulunduğunu ifade eder. Ayrıca Kant açısından özne ile yüklem “gramer anlamı, her zaman semantik bir anlama bağlı olmuştur.”¹⁴⁸ Dolayısıyla özne ile yüklem arasındaki ilişki Kant'a göre dış dünyadan bağımsız değildir.¹⁴⁹ Formel mantık aracılığıyla dış dünyanın görünüşünün belirlendiğini düşünen Kant, Aristoteles'ten beri mantıkta “ne geri ne de ileri bir adım atılabilmiş olmasını”¹⁵⁰ eleştirmektedir. Kant'ın mantıkta ilerleme olmadığı yönündeki şikâyetini duyan Frege, Kant'tan aşağı yukarı yüz yıl sonra, mantık tarihini silkeleyip canlandıracak yeni bir atılım gerçekleştirmiş ve modern sembolik mantığı kurmuştur.

Bu mantık, gramer bağlamını aşarak tümcenin yeniden yapılandırılmasına odaklanmaktadır. Frege'nin 1879 yılında yayınlanan ‘Kavram Yazısı’ (**Begriffsschrift**) adlı eserinde, genel geçer olma talebindeki her bilimsel tümcenin, mantıksal bir ispata dayanması gerektiği yazılıdır: “Görünen o ki şeylerin özgün niteliklerinden bağımsız, tamamen yasalara odaklı ve tüm bilgiyi

¹⁴⁸ Tugendhat, Ernst; Wolf, Ursula: “**Logisch-semantische Propädeutik**”, Reclam, Stuttgart, 1993, s.79.

¹⁴⁹ Kant'a göre bizim için ‘dünya’, yalnızca deneyimlenebilir şeylerin dünyasıdır. Bu nedenle Kant, görüşlerin dünyasını merkeze almakta ve bu dünyanın yapılandırılmasında belirleyici olanın özne ile yüklem arasındaki ilişki olduğunu düşünmektedir.

¹⁵⁰ Kant, Immanuel, “**Kritik der reinen Vernunft**”, Schmidt, Raymund; Suhrkamp, Hamburg, 1976, B-VIII.

temellendiren en sağlam kanıtlama, saf mantıksal olandır.”¹⁵¹ Frege bu mantıksal ispat yöntemini, tümevarım yönteminden ayırmakta ve “ispat gerektiren doğrulukların iki tür olduğunu”¹⁵² söylemektedir: “Birinde kanıt, saf mantıksal süreçle gerçekleşmekte; diğerinde ise süreç, deneyim olgularına dayanmaktadır.”¹⁵³ Frege bilhassa aritmetik önermeler ve onların doğruluk koşullarıyla ilgilendiğinden, olgusal doğruluktan ziyade mantıksal doğrulukla meşgul olmuştur.

Aritmetik önermelerin açıklanmasında mantık yasalarının yeterli olduğunu düşünen, bu nedenle de aritmetiği mantığa indirgeyen Frege, aritmetiğin kavramsal bir açıklamasını verebilmek için bu süreçteki ‘çıkarım zincirini eksiksiz bir biçimde’¹⁵⁴ tamamlamaya özen göstermiştir. Ancak bunu yaparken doğal dildeki anlam belirsizliklerinden ötürü güçlük yaşamıştır: “Bu araştırmayı en kesin haliyle gerçekleştirmek için çabalarken [doğal] dilin yetersizliğini bir engel olarak karşımda buldum.”¹⁵⁵ Zira doğal dil psikolojik olması nedeniyle mantık yasalarını ortaya koyacak nesnellikten yoksundur. Oysa Wittgenstein gibi Frege de düşünme ile hakikat arasındaki köprünün dil ile kurulduğunu ve dünya hakkında tüm bildiklerimizin dil ile sınırlandırıldığını düşünmektedir. Dolayısıyla dünya hakkında bildiklerimiz, kendinde gerçeklikler olmayıp bilakis dilimizin dünyaya yüklediği şeylerdir. Nitekim Wittgenstein da Frege’nin bu söylemini pekiştirir nitelikte, felsefedeki bütün sorunların, dilin mantığının yanlış anlaşılmasından ileri geldiğini ifade etmektedir. Bu konuda Wittgenstein ile aynı dertten muzdarip olan Frege, hem karmaşık bağıntıları çözmekte yetersiz kalan hem de anlam belirsizliklerine yol açan doğal dilden kurtulmak ister. İşte “**Begriffsschrift**” adlı eser, “tam olarak bu ihtiyaçtan doğmuştur. Öncelikle çıkarımların özü sınanmalı ve onlarla ilgili olarak ortaya çıkan tüm koşullar kökensel bir araştırmaya tâbî

¹⁵¹ Frege: “**Begriffsschrift**”, s. IX.

¹⁵² A.g.e. s. IX.

¹⁵³ A.g.e. s. IX.

¹⁵⁴ A.g.e. s. X.

¹⁵⁵ A.g.e. s. X.

tutulmalıdır. Bu yüzden çıkarımlar için anlam ifade etmeyen her ifadeden vazgeçilmiştir.”¹⁵⁶ Böylece Frege, ‘Kavram Yazısı’ adlı eserinde nesnel içerikleri doğal dilden kurtaracak formel mantık dilini ortaya koymuş ve özellikle ‘Kavramsal İçerik’ (§3) adlı bölümde, bu dil hakkında detaylı tahlillerde bulunmuştur.¹⁵⁷

Frege, kurduğu formel mantık dili ile yalnızca mantıksal doğrulukların temellerini araştıran nesnel bir dil kurmuş olmayıp ayrıca da önermeleri yeni bir formel dil üzerinden analiz eden modern sembolik mantığı kurmuştur. Böylece geleneksel mantık anlayışı terk edilerek yerine, semantik problemler odaklı yeni bir mantık anlayışı yerleşmiştir. Bu anlayışa göre yapılması gereken, geleneksel mantığın yaptığı gibi gramere dayalı bir mantık anlayışıyla yargılardaki ‘özne – nesne’ ilişkisini sorgulamaktan ziyade yargıları ‘fonksiyon – argüman’ ayrımına uygun bir biçimde yeniden formüle etmektir. Ancak bu sayede yargılar sembolik bir anlatıma kavuşup anlam belirsizliklerinden kurtulacak ve içerik kaynaklı önyargılar aşılabilecektir. Frege’nin yargıların geleneksel mantıkta yerleşik olan ‘özne – nesne’ ayrımı üzerinden analiz edilmesini terk edip bunun yerine ‘fonksiyon – argüman’ ayrımına dayalı bir analizi önermesi, yargıların formelleştirilmesiyle başlayan sembolik mantığın ilk adımı olmuştur.

Frege, geleneksel mantık ve doğal dilden kaynaklı sorunların aşılması gerekliliği hakkında şunları söylemektedir: Artık “kelimenin insan ruhu üzerindeki hâkimiyetini ve kavramlar arası ilişki üzerinden ortaya konulan dil kullanımıyla kaçınılmaz hale gelen yanılgıları gün yüzüne çıkarıp ortadan kaldırmak gerekmektedir.”¹⁵⁸ Zira “geleneksel mantığın şimdiye dek dil ve gramerle haddinden fazla uğraşmış olması, ondan kopulması gerekliliğini

¹⁵⁶ A.g.e. s. X.

¹⁵⁷ A.g.e. s. X.

¹⁵⁸ A.g.e. s.XII.

doğurmuştur. Öte yandan ben, ‘fonksiyon ve argüman’ kavramlarının ‘özne ve yüklem’ kavramlarıyla yer değiştirmesindeki gerekliliğin zaten zamanla kendi haklılığını ispat edeceği kanaatindeyim.”¹⁵⁹

Özetle “özne ile yüklem arasındaki ayrıma odaklanmaktan ziyade”¹⁶⁰ önermelerdeki nesnel kavramsal içeriği tespit etmeye çalışan sembolik mantık, ‘kavramsal içerik’ ile ‘içeriğin dile getirilişi’ arasında belirgin bir ayrım yapmaktadır. Frege’ye göre aynı kavramsal içerik, birçok önermede bulunabilir, çünkü aynı kavramsal içerik birçok şekilde ifade edilebilir. Başka bir deyişle birçok ifade tarzı, aynı içerikten söz ediyor olabilir. Frege, kavramsal içeriğin tanımını bir örnek üzerinden şöyle açıklamaktadır: “Yunanlılar, Persleri, Platea’da yendiler”¹⁶¹ yargısıyla, “Persliler, Yunanlılara, Platea’da yenildiler” yargısı arasında her ne kadar “anlam (**Sinn**) bakımından bir farklılık”¹⁶² olsa da bu iki yargı da aynı kavramsal içeriğe işaret etmektedir. Frege bu konuda şöyle demektedir:

“Tümcelerin her ikisinde de aynı olan kısmı ‘kavramsal içerik’ diye adlandırıyorum. Kavram yazısı (**Begriffsschrift**) açısından bilhassa bu kısım önem teşkil etmekte ve tümceler arasında, kavramsal içerik bakımından bir ayrım olması gerekmemektedir.”¹⁶³

Böylece aynı kavramsal içerik farklı tümcelerde içerilebilmekte, yani aynı gönderime (**Bedeutung**) sahip ifadeler farklı anlamlar (**Sinn**) üzerinden ifade edilebilmektedir. Fakat Frege’nin formel dili, içeriklerin dile getiriliş tarzını, daha

¹⁵⁹ A.g.e. s.XIII.

¹⁶⁰ A.g.e. s. 2

¹⁶¹ A.g.e. s. 3.

¹⁶² A.g.e. s. 3.

¹⁶³ A.g.e. s. 3.

doğru bir deyişle görüşleri kapsamadığı için, görüşlerin yargılardan çıkarılabilecek sonuçlar üzerinde hiçbir etkisi bulunmamaktadır. Frege'nin bu konudaki sözlerine kulak verecek olursak: "Dildeki görüşlerin [...] benim formel dilimde bir karşılıkları yoktur, çünkü yargılarda yalnızca mümkün sonuçlar bakımından etkisi olan şeyler dikkate alınmaktadır."¹⁶⁴ Frege'nin önermeleri formelleştirmek istemesindeki esas neden, onun aritmetiğin temel kavramlarını, mantıksal kavramlarla açıklamaya çalışmasıdır. Bu amaçla hem doğal dilin eksikliklerini gidermek, hem de 'geleneksel mantığın sınırlılığı'ndan¹⁶⁵ kurtulmak için doğal dili terk ederek yeni bir sembolik dil kuran filozof, aslında bir bakıma "Leibnizci bilim ideali"ni¹⁶⁶ gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Frege, Leibniz ile aralarındaki amaç birliğini şu şekilde ifade etmektedir:

"Leibniz de uygun bir gösterge formunun avantajlarını bilmiş, hatta fazlaca önemsemiştir. Onun '**calculus philosophicus**' veya '**ratiocinator**' düşüncesinin genel karakteristiği, Leibniz'in bunu gerçekleştirme gayretinin boş bir çabadan öteye geçemeyeceği kadar elde edilmesi güç bir mükemmellikteydi. [...] Ancak bu denli büyük bir hedefe tek bir seferde ulaşamıyorsa; bu, [bahsi geçen hedefe] yavaş yavaş, adım adım da varılamayacağı anlamına gelmez. Eğer bir ödev genel olarak çözümsüz gibi görünüyorsa, geçici olarak askıya alınmalıdır ki belki daha sonra gitgide artan gelişmeler sayesinde, üstesinden gelinebilsin."¹⁶⁷

Görüldüğü üzere Frege de Leibniz gibi evrensel bir dil geliştirmeyi denemiş ve bu dil aracılığıyla kelimelerin anlamları üzerinden işlemler gerçekleştirmiştir.

¹⁶⁴ A.g.e. s. 3.

¹⁶⁵ Frege'nin geleneksel mantığı sınırlı görmesinin en temel nedeni, geleneksel mantığın önermeleri yalnızca dilbilimsel açıdan ele alması ve 'özne – yüklem' ayrımından hareketle açıklamasıdır.

¹⁶⁶ G. W. Leibniz, "**Die methoden der universellen Synthesis und Analysis**", şurada: "**Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie – I**", Buchenau, Artur; Cassierer, Ernst; Felix Meiner, Leipzig, 1903, ss. 39- 50.

¹⁶⁷ Frege, "**Begriffsschrift**", s. XI. Ayrıca Frege burada bahsi geçen '**calculus ratiocinator**' için dipnot düşerek Trendelenburg'un "**Historische Beiträge zur Philosophie**" adlı kitabının üçüncü cildine bakılabileceğini belirtmiştir. Trendelenburg, Adolf, "**Historische Beiträge zur Philosophie**" - **Dritter Band**, Verlag von G. Bethge, Berlin, 1867.

Frege, her ne kadar bahsi geçen sembolik dili istediği gibi tamamlayamamışsa da en azından Leibnizci hedefi ilerletmeyi başarmıştır. Zaten Frege'nin temel hedefi de Leibnizci evrensel bilim ülküsünün gerçekleştirilemese bile ilerletilmesi yönündedir.

Frege açısından bakıldığında, yargılardaki “özne ile yüklem [elbette] ayırt edilebilir. Fakat özne bütün içeriği ve yüklem ise yargıyı gerçekleştirme niyetini içermektedir. Dolayısıyla böyle bir dil, tüm yargılar için olsa olsa tek bir yüklem olarak tek bir olgu bulundururdu. (...) İşte bizim kavram yazımız (...) tam da böyle bir dildir.”¹⁶⁸

Frege, yargıda içerilen düşünce içeriğinin, onun doğruluk değerini (**Wahrheitswert**) belirlediğini düşünmektedir. Yani tümcedeki kavramsal içerik “tümcenin duyusal görünüşüne bürünüp bizim tarafımızdan daha kolay anlaşılır hale gelmektedir.”¹⁶⁹ Frege, tümcenin duyusal görünüşü ile tümcenin anlamını (**Sinn**) kast etmekte ve ‘düşünce’nin (**Gedanke**) bu anlamın (**Sinn**) bir parçası olduğunu söylemektedir. Fakat ‘düşünceler’ çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde daha detaylı olarak irdeleneceğinden burada Frege'nin formel dili ile sembolik mantığından bu kadar söz etmekle yetinerek Frege'nin ünlü ‘anlam (**Sinn**) – gönderim (**Bedeutung**)’ ayrımına geçebiliriz.

¹⁶⁸ Frege, “**Begriffsschrift**”, s.3.

¹⁶⁹ Frege, “**Der Gedanke. Eine logische Untersuchung**”, s. 33.

2.4. Frege’de Özel Adların Anlamı ve Gönderimi Arasındaki Ayrım

‘Anlam ve Gönderim Üzerine’ (**Über Sinn und Bedeutung**) ve ‘Düşünce’¹⁷⁰ (**Der Gedanke**) adlı metinleriyle analitik felsefe ile modern semantikte çığır açan ‘**Sinn – Bedeutung**’ ayrımı uyarınca Frege, tüm özel adların semantik açıdan iki şeyle ilgili olduğunu düşünmektedir: Anlam (**Sinn**) ve gönderim (**Bedeutung**). ‘Anlam ve Gönderim Üzerine’ (**Über Sinn und Bedeutung**) başlıklı yazısında “ $a=a$ ” ve “ $a=b$ ” gibi aritmetik eşitliklerin analiziyle söze başlayan filozof, “ $a=a$ ” eşitliğinin kendini tekrar eden analitik bir yargı olduğunu, “ $a=b$ ” ifadesinin ise ‘işaretler’¹⁷¹ arası bir eşitlik değil, gönderimler (**Bedeutungen**) arası bir eşitlik olduğunu savunmaktadır. Başka bir deyişle “ $a=b$ ” yargısı, doğrudan semboller arası bir eşitliğe değil, sembollerin işaret ettiği gönderimler arası bir özdeşliğe işaret etmektedir. Aksi halde özdeşlik “ $a=a$ ” ifadesinde olduğu gibi sembollerin gönderimleri arasında değil de bizzat semboller arasında olsaydı, o zaman bu eşitlik bize hiçbir yeni bilgi vermeyip bir şeyin kendisiyle aynılığını tekrar etmiş olurdu ki Frege bu ihtimalin anlamsızlığını şöyle ifade etmektedir:

“Eğer ‘a’ ve ‘b’ isimlerinin anlamları arasında bir eşitlik ilişkisi varsa [ve] ‘ $a=b$ ’ ifadesi doğruysa, o zaman ‘ $a=b$ ’ ifadesi, ‘ $a=a$ ’dan farksız olacak; bununla da bir şeyin kendisiyle ilişkisi ifade edilmiş olacaktır ki zaten her şey kendisiyle vardır, başka bir şeyle yoktur.”¹⁷²

¹⁷⁰ Frege, “**Der Gedanke. Eine logische Untersuchung**”, ss. 30-53.

¹⁷¹ Frege, ‘**Anlam ve Gönderim Üzerine**’ adlı yazısında ‘işaret’, ‘ad’ ve ‘özel ad’ kelimeleriyle ilgili olarak şunları söylemektedir: “Özel adların **Bedeutung**’ları belli birer nesnedir. [...] Bu bireysel nesnelerin tanımı birçok kelimedenden veya işaretlerden oluşabilir. Bu işaret ya da kelimelere dayalı tanım, kısaca ‘özel ad’ olarak adlandırılmaktadır”, ayrıca bkz. Frege: “**Über Sinn und Bedeutung**”, s.41.

¹⁷² Frege: “**Über Sinn und Bedeutung**”, s.40.

Dolayısıyla Frege “a=a” ifadesiyle “a=b” ifadesinin tür bakımından farklı eşitlikler ifade ettiğini savunmuş ve bu ayırmadan hareketle, özel adların anlamları (**Sinn**) ile gönderimleri (**Bedeutung**) arasına sınır çizmiştir.

Frege’ye göre “şayet a=b cümlesi, işaretlerin gönderimde bulundukları şeylerle değil de bizim [onları] ifade ediş biçimimizle ilgili olsaydı, biz bu eşitlikle yeni bir bilgi ifade ediyor olmazdık. Fakat çoğunlukla biz yeni bir bilgi sunmak isteriz. Eğer ‘a’ işareti ‘b’ işaretinden işaret olmak bakımından değil de nesnesi bakımından farklıysa bu, onların bir şeye işaret etme biçimleri açısından farklı olmadığı anlamına gelir, fakat bununla birlikte ‘a=a’nın özsel olarak bilgi değeri, ‘a=b’ninkiyle aynı olur, tabi eğer ‘a=b’ doğru ise...”¹⁷³

Dolayısıyla Frege, bu iki analitik önerme arasındaki özdeşlik sorununu ele alırken şeylerin dildeki karşılıkları olarak sembol ya da işaretleri, onların anlamı (**Sinn**); bu işaretlerle kast edilen nesneleri ise onların gönderimleri (**Bedeutung**) olarak saptamaktadır. İşte dilde bu gönderimlerin yerini tutan sözcükleri ‘özel ad’lar olarak adlandıran Frege’ye göre, özel adların dil bağlamındaki anlamları (**Sinn**) ile işaret ettikleri gönderim (**Bedeutung**) birbirinden ayırt edilmelidir. Frege, işte bu ayrımı belirginleştirmek üzere, aynı problemi başka bir örnek üzerinden şöyle ifade etmektedir: ‘Akşam Yıldızı’ ile ‘Sabah Yıldızı’ özel adları, dilde ifade ediliş biçimlerinin farklı olmasından ötürü, anlamca birbirinden farklıdır. Fakat bu anlam farklılığına rağmen, bu ifadelerin her ikisi de Venüs’ü kast etmektedir. Dolayısıyla anlamları farklı, fakat gönderimleri aynı olan bu ifadeler, aynen “a=b” özdeşliğinde olduğu gibi farklı özel adların aynı gönderime işaret etmeleri durumunu örneklendirmektedir.

Frege’ye göre gösterge (isim, bağlaç, harf, rakam vs.) olarak ‘**Sinn**’ dediğimiz şeyle, onun gönderimi (**Bedeutung**) olarak kast edilen nesne

¹⁷³ A.g.e. s.41.

(**Gegenstand**) arasında net bir ayrım vardır. Bu ayrıma dayalı olarak “‘Akşam Yıldızı’ ile ‘Sabah Yıldızı’ ifadeleri, aynı **Bedeutung**’a sahip olsalar da **Sinn**’leri farklıdır.”¹⁷⁴ Nitekim ‘Akşam Yıldızı’ (**Abendstern**) ile ‘Sabah Yıldızı’ (**Morgenstern**) Babilliler tarafından iki farklı yıldız olarak düşünülmüş ve ‘Akşam Yıldızı’na ‘**Hesperus**’, ‘Sabah Yıldızı’na ise ‘**Phosphorus**’ adı verilmiştir. Ancak daha sonra bu iki adla adlandırılan yıldızın aynı yıldız olduğu anlaşılmıştır. Bu nedenle ‘**Hesperus**’ ile ‘**Phosphorus**’ özel adları, eş gönderimli adlardır, çünkü her ikisi de Venüs’e işaret etmektedir. Fakat bu adların dildeki ifadesi, yani anlamı farklıdır, bu nedenle de bu iki eş-gönderimli (eş-**Bedeutung**’lu) ifade, eş-anlamlı (eş-**Sinn**’li) değildir. Dolayısıyla Frege’ye göre biz bu ifadelerin gönderimleri üzerinden düşündüğümüzde “**Hesperus, Phosphorus** ile özdeşdir” tümcesinin aslında “**Hesperus, Hesperus**’la özdeşdir” tümcesinden hiçbir farkı olmadığını görürüz. Fakat bu iki tümce eğer gerçekten de aynı şeyi söylüyorsa, o zaman nasıl olup da birincisi bilgimizi genişletirken ikincisi totolojik biçimde kendisini tekrar etmektedir? Frege, aynı şey hakkında bildirim içeren ve aynı doğruluk değerine sahip olan ifadelerin hem analitik hem de sentetik olabilmesini ‘Anlam ve Gönderim Üzerine’ (**Über Sinn und Bedeutung**) adlı şöyle açıklamaktadır:

“Gösterge aracılığıyla işaret edilenin, yani göstergenin anlamına geldiği şeyin dışında kalan; [yani] göstergenin (isimler, bağlaç, yazı simgeleri vs.) verilmişlik türünü içeren anlamını, ben ‘**Sinn**’ olarak adlandırmak istiyorum. [...] ‘Akşam Yıldızı’ (**Abendstern**) ve ‘Sabah Yıldızı’ (**Morgenstern**) sözcüklerinin ‘**Bedeutung**’u aynı olabilse de ‘**Sinn**’leri farklıdır.”¹⁷⁵

¹⁷⁴ A.g.e. s.41.

¹⁷⁵ A.g.e. s.41.

Görüldüğü gibi Frege ‘Sabah Yıldızı’ ile ‘Akşam Yıldızı’ adlarının aynı gönderime (**Bedeutung**) sahip olmalarına rağmen dildeki adlandırılışlarının farklı olmasından ötürü farklı anlamlara (**Sinn**) sahip olduklarını ileri sürmektedir. Yani dile getirilişi farklı olan ifadeler, veriliş biçimlerindeki farklılıktan dolayı farklı anlamlara (**Sinn**) sahiplerdir. Böylece Frege, anlamı (**Sinn**) gönderimden (**Bedeutung**) ayırmakla eş-gönderimli (eş-**Bedeutung**’lu) olmalarına karşın eş-anlamlı (eş-**Sinn**’li) olmayan ifadelerin hem analitik hem de sentetik nitelikte olabilmelerini açıklığa kavuşturmuş olmaktadır. Nitekim Frege’ye göre ‘Aristoteles’ adının referansta bulunduğu şey, Aristoteles’in kendisiyken; ‘Aristoteles’ adı ise bu ifadenin dilsel göstergesi olarak anlamıdır.

Böylece “Frege yalnızca ‘anlam – gönderim’ ayrımını ortaya koymamış, ayrıca da **Sinn**’i, **Bedeutung**’a işaret eden içerik olarak gördüğünü ifade etmiştir. Daha doğru bir deyişle Frege’ye göre, gönderime sahip her ifade, o gönderime (**Bedeutung**) işaret ederken belli bir verilmişlik türünü içermektedir ki işte bu içerik **Sinn**’dir.”¹⁷⁶

Tam da bu nedenle **Bedeutung**’u olan her ifade, aynı zamanda bir **Sinn**’e sahip olmasına karşın; **Sinn**’i olan her ifadenin bir **Bedeutung**’a göndermesi gerekmemektedir. Yani tek bir **Sinn**’in birden fazla **Bedeutung**’a göndermesi mümkün değilken, tek bir **Bedeutung**’un birden fazla **Sinn**’i olabilmektedir. Ayrıca

¹⁷⁶ Fakat hazır Frege’nin ‘içerik’ olarak ‘anlam’ (**Sinn**) anlayışından söz etmişken önemle belirtilmesi gereken bir husus vardır ki: Frege’nin içerik olarak ‘**Sinn**’ anlayışının Millci anlam görüşüyle karıştırılmaması gerekir. Çünkü J.S. Mill ‘**A System of Logic**’ adlı kitabında öne sürdüğü anlam kuramında, Frege’nin kuramıyla taban tabana zıt bir içerik görüşü benimsemektedir. Frege’deki gönderim (**Bedeutung**) yerine ‘düz anlam’ diyen Mill, Frege’deki ‘**Sinn**’ yerine ise ‘yan anlam’ demektedir ve özel adların bir referans nesnesine sahip olduklarında bile bir içeriğe sahip olamayacaklarını savunmaktadır. Çünkü Mill’e göre özel adların birer etiket gibi üzerine yapıştırıldıkları şeyi nitelemekten başka bir işlevleri yoktur. Oysa Frege’de durum, Mill’dekinden farklıdır. Bu nedenle içeriğin anlamla ilişkisi konusuna eğilirken Frege’nin yaklaşımının Locke, Hume ve Mill gibi psikolojistlerin içerik görüşlerinden ayrı ele alınması gerektiğini, önemle belirtmek isteriz. Ayrıca bkz. Mill, J.S. “**A System of Logic: Ratiocinative and Inductive, Being the connected view of the Principles of Evidence, and the Methods of Scientific Investigation**”, Theophania Publishing, 2012.

her **Sinn**'i olan ifade bir **Bedeutung**'a göndermek zorunda da değildir. Örneğin 'Napolyon' ve 'Bonapart' kelimeleriyle aynı kişiyi kast etmemize karşın aynı **Bedeutung**'a iki farklı **Sinn** üzerinden işaret etmekteyiz. Ya da başka bir örnek üzerinden söyleyecek olursak: 'Aristoteles' adındaki kişiyi 'Büyük İskender'in öğretmeni' veya 'Platon'un öğrencisi' gibi farklı ifadelerle kast edebilmekteyiz. Görüldüğü üzere farklı **Sinn**'lerle aynı **Bedeutung**'a referansta bulunulabilmektedir.

Frege'ye göre **Sinn** de **Bedeutung** da yargıyı dile getiren öznenen bağımsızdır. Oysa tasarım (**Vorstellung**), bunlardan farklı olarak özneye bağımlıdır. Bir gösterge birçok şeye ait olabilir ve bir gönderime birçok kişi tarafından işaret edilebilir, dolayısıyla **Sinn** de **Bedeutung** da nesneldir. Ancak tasarım (**Vorstellung**), tamamen kişinin zihninde canlanan bir tasavvur olarak özneneldir. Öyle ki iki kişi aynı şeyi hayal ettiğinde bile zihinlerinde o şeyle ilgili farklı tasarımlar oluşmaktadır. Örneğin yukarıda defalarca bahsettiğimiz tipik Fregeci örnek üzerinden söylersek 'Sabah Yıldızı' ya da 'Akşam Yıldızı' dendiğinde her iki ifadeyle de aynı yıldız (Venüs'e) işaret edilmekte, ancak Venüs'ün zihindeki tasarımı kişiden kişiye değişmektedir. Veya 'masa' dendiğinde kimisi plastik, kimisi ahşap, kimisi kırmızı, kimisi mavi, kimisi kare, kimisi yuvarlak bir masa hayal etmektedir. Fakat hangi masa türüyle karşılaşılırsa karşılaşılırsın bu kişilerin hepsi, bütün bu masa türlerine aynı adı vermekte, hepsi de bunların tamamını 'masa' olarak adlandırmaktadır. Demek ki nesnelerin dildeki adı olarak anlam (**Sinn**) herkes için ortak olmasına karşın nesnelerin zihindeki tasavvurları (**Vorstellung**) kişiden kişiye göre değişmektedir. Anlamın (**Sinn**) nesnelliği, işaret edilen nesnenin (**Gegenstand**) tek ve aynı olmasından kaynaklanmakta, yani gönderim (**Bedeutung**) nesnel olduğu için anlam (**Sinn**) da nesnel kabul edilmektedir. Zaten aksi halde ortak bir dil geliştiremez ve ortak anlamlar üzerinde uzlaşamazdık.

Özetle, özel adların gönderimi (**Bedeutung**), adın işaret ettiği nesnenin (**Gegenstand**) kendisidir. Adın bu nesneye işaret ederken zihnimizde canlanan tasavvur (**Vorstellung**), adın öznel tasarımıdır. Nesnenin dildeki karşılığı olarak 'anlam' (**Sinn**) ise işte bu **Bedeutung** ile **Vorstellung** arasında bulunmaktadır. Ancak **Sinn**'in de **Bedeutung** gibi nesnel olduğunun altı çizilmelidir. Yani **Sinn** ile nesnenin

kendisine işaret edilmediği gibi, nesnenin öznel bir tasarımı da kast edilmemektedir.

Frege'ye göre öznel tasarımlar, hayal gücünün ürünüdür. Öznel tasarımlar olmasa insanlar özgürce tasarlama, kurgulama ve yaratıcılığını kullanma yetisinden yoksun olurlardı. Anlamın nesnelliğini kurtarmak isteyen filozof, anlamı psikolojikleştirmemek adına öznel tasarımların anlam kuramının dışında bırakılması gerektiğine inanmakta, ancak bu kuramdan bağımsız olmak üzere öznel tasarımların önemini de yadsımamaktadır. Nitekim sanattaki yaratıcılığın kaynağında tam da bu kişisel tasavvur yetisi ve hayal gücü yatmaktadır. Ancak öznel tasarımlar ortak ve nesnel anlamlarda buluşmak konu-dışı kaldığından, çalışmamızın kapsamı dışında tutulmaktadır. Şimdi esas konumuz olan anlam sorununa dönerek Frege'nin 'sahte özel ad' anlayışından söz edebiliriz.

2.4.1.Frege'de Gönderimi Olmayan (Sahte) Özel Adlar

Frege'ye göre “bir **Bedeutung**, yalnızca tek bir göstergeye ait olmamasına rağmen bir gösterge, düzenli olarak aynı **Sinn** ve **Bedeutung** ile bağdaştırılması sonucunda, belli bir **Sinn**'e ve **Bedeutung**'a sahip olmaktadır.”¹⁷⁷ Yani birçok farklı özel adın aynı nesneye (**Gegenstand**) gönderimde bulunabilmesine karşın, aynı özel ad birden fazla anlama (**Sinn**) ve gönderime (**Bedeutung**) sahip olamamaktadır. Öte yandan bir ifadenin anlamlı olma koşulu, illâ ki o ifadenin bir gönderime (**Bedeutung**) sahip olmasını gerektirmemektedir. Başka bir deyişle gönderime (**Bedeutung**) sahip olan her özel adın, öyle ya da böyle dilde -ister bir sembol ister bir sözcük olsun- herhangi bir karşılığı (**Sinn**) olması gerekirken her anlamlı özel adın bir gönderime (**Bedeutung**) sahip olması gerekmemektedir.

Örneğin “‘Dünyaya en uzak gök cismi’ ifadesinin bir **Sinn**'i vardır, ancak bir **Bedeutung**'unun olup olmadığı meçhuldür. [...] Dolayısıyla bir **Sinn**'e sahip olunması bir **Bedeutung**'un varlığını garantilememektedir.”¹⁷⁸

¹⁷⁷ Frege, “Über Sinn und Bedeutung”, s.41.

¹⁷⁸ A.g.e. s. 42.

Frege, gönderimi (**Bedeutung**) olmamasına karşın anlamı (**Sinn**) olan ‘Yuvarlak Kare’, ‘Ejderha’, ‘Pegasus’ ve ‘Zümrüdüanka Kuşu’ vb. ifadeleri ‘sahte özel adlar’ olarak adlandırmaktadır. Sahte özel adlar, gerçek bir referansa sahip olmamaları nedeniyle bilimsel alanın dışında tutulmaktadır. Fakat gerçek bir şey hakkında olmamalarına rağmen anlamlı olan bu ifadelerden kesin bilgi üreten bilim alanında faydalanılamasa da sanat ve edebiyat alanında yararlanılmaktadır; zira sanat ve edebiyat, gerçeklikten ziyade yaratıcılıktan beslenmektedir.

Frege anlam (**Sinn**) ile gönderim (**Bedeutung**) arasında yaptığı ayrımın bir türevini de bu iki kavramla tasarım (**Vorstellung**) arasında yapmış; daha doğru bir deyişle nesnel nitelikteki **Sinn** ile **Bedeutung**’u, öznel nitelikteki **Vorstellung**’dan ayırarak anlamın nesnelliğini kurtarmıştır. Bahsi geçen ayrım, Frege’nin ‘Anlam ve Gönderim Üzerine’ (**Über Sinn und Bedeutung**) adlı metninde şöyle ifade edilmektedir: “İşaretin gönderimi (**Bedeutung**) ile anlamı (**Sinn**), onlarla bağlantılı olan tasarımdan (**Vorstellung**) ayrı tutulmalıdır.”¹⁷⁹ Zira **Sinn** ve **Bedeutung** nesnel yapıda olmalarına karşın, tasarım kişiseldir. Yine Frege’nin kendi cümleleriyle söyleyecek olursak: “Bir özel adın gönderimi (**Bedeutung**), kast edilen nesnenin (**Gegenstand**) kendisidir. Bu sırada bizdeki tasarım (**Vorstellung**) tamamen öznel dir. Aynı zamanda tasarım (**Vorstellung**) gibi öznel olmayan, ancak gönderim (**Bedeutung**) gibi nesnenin kendisi de olmayan ‘anlam’ (**Sinn**) ise bu ikisinin arasında bulunmaktadır.”¹⁸⁰ Bu ayrım uyarınca Frege, **Bedeutung**’a sahip olmayan sahte özel adların, tasarımların (**Vorstellung**) etkisi altında kaldıkları için öznel bir anlam içeriğine sahip olduklarını, dolayısıyla da nesnel bir bilgi sunamadıklarını ortaya koymaktadır. Haliyle öznel tasarımları birbiriyle mukayese etmek kadar; başkalarının öznel tasarımlarına ulaşmak da mümkün değildir. Bu tasarımlarla (**Vorstellungen**) birlikte ‘sahte özel adlar’, bilimsel araştırma sahasından uzaklaştırılmalı ve ‘sahte özel ad’ içeren tümcelerde doğruluk değeri arama yanılgısından kaçınılmalıdır. Frege, ‘sahte özel ad’ içeren tümcelerin doğruluk değerinden yoksun olma nedenini şuna bağlamaktadır:

¹⁷⁹ A.g.e. s.43.

¹⁸⁰ A.g.e. s. 44.

Çünkü tümcenin doğruluğu, tümceyi oluşturan adların gönderimlerinin bir fonksiyonu olarak belirlenmekte; bu nedenle tümcede en az bir ‘sahte özel ad’ olması durumunda o tümce de gönderimsiz (doğruluk değerinden yoksun) kabul edilmektedir.

Frege bu konu hakkında ‘Fonksiyon ve Kavram’ (**Funktion und Begriff**) başlıklı yazısında şöyle demektedir: “Bir ifadenin anlamsız olmasını önleyen ve boş göstergeler ya da nesnelerle istem-dışı hesaplar yapmayı engelleyen önlemler almak, bilimsel kesinliğin gereği olduğu görülmektedir.”¹⁸¹ Frege anlam, gönderim ve tasarım arasında yaptığı ayırmadan hareketle, yalnızca hem **Sinn**’e hem de **Bedeutung**’a sahip olan ifadeleri dikkate almış, ‘sahte özel ad’ içeren tümceleri ise doğruluk değeri almadıkları gerekçesiyle saf dışı bırakmıştır. Aynı şekilde tasarımlar da kişisel olmaları sebebiyle bilimsel araştırmaya elverişli değildir. Bu nedenle Frege onları da tüm diğer gönderimsiz ifadeler gibi bilim ve felsefe alanından uzaklaştırmıştır. Sahte özel adlar ile tasarımları konu-dışı ilan ederek mantık ve felsefe alanını yalnızca doğruluk değerine sahip ifadelerle sınırlandıran Frege’nin anlam, gönderim ve tasarım arasında yaptığı ayırma değindikten sonra, şimdi de bu ayrımı genel olarak yargılara ve özel olarak da aritmetiğe nasıl uyarladığına bakabiliriz.

2.5. Frege’de Yargıların Anlamı ile Gönderimi Arasındaki Ayrım

Frege, özel adların anlam ve gönderimleri arasında yaptığı ayrımın bir benzerini de tümceler açısından gerçekleştirmiş ve tümcelerde içerilen düşüncüyü (**Gedanke**), tümcenin gönderiminden (**Bedeutung**) ayırmıştır. Böylece ‘tümce’nin¹⁸² **Bedeutung**’u, tümcenin doğruluk değerine (**Wahrheitswert**) tekabül ederken; tümcenin **Sinn**’i ise içerdiği düşünceye (**Gedanke**) karşılık gelmektedir. Daha doğru bir ifadeyle ‘düşünceler’, tümcenin **Sinn**’inin bir parçasıdır ve tümcenin doğruluk

¹⁸¹ Gottlob, Frege, “**Funktion und Begriff**”, s.30.

¹⁸² Frege ‘tümce’ (**Satz**) derken ‘bildirim içeren ifade tümceleri’ni (**Bahauptungssatz**) kast etmektedir. Soru, istek, emir vs. tümceleri bu genellemeye dahil değildir.

değerini belirlemektedir. Yani tümcelerin doğru mu yanlış mı oldukları, içerdikleri düşünceye göre belirlenmektedir. Ancak her anlamlı tümce bir düşünce içermemektedir. Çünkü düşünce, tümcenin **Sinn**'ini tamamen karşılamamakta, yalnızca onun bir unsuru olarak işlev görmektedir. İşte bu noktada, Frege'nin düşünce (**Gedanke**) ile anlam (**Sinn**) arasında yaptığı ayrımın göz ardı edilmesi durumunda ortaya önemli bir sorun çıkmaktadır. Bu sorundan bahsetmeden önce konuyu biraz daha açacak olursak: Frege'ye göre düşünceler, tümcenin anlamına özdeş olmayıp ona yapışık unsurlardır. Bu nedenle düşünce içeren her tümce, aynı zamanda bir **Sinn** sahibiyken, **Sinn** sahibi her önerme aynı zamanda bir düşünce içermemektedir. “Burada dikkat edilmesi gereken nokta, bir düşüncenin dile getirilişi olan tümcenin her zaman düşüncenin kendisinden farklı olmasıdır. Düşünce, tümce kılığına bürünmüş olarak ortaya çıkmaktadır.”¹⁸³ Aksi halde düşüncenin **Sinn**'e indirgenmesi durumunda, Frege'nin kuramında ‘sahte özel ad’ içeren tümcelerle ilgili bir doğruluk sorunu doğar. Çünkü Frege, tümcelerin doğruluk değeri alabilme koşulu olarak saptadığı düşüncelerin, tümcenin anlamıyla özdeş olduğunu söyleme gafletine düşseydi, o zaman hiçbir doğruluk değeri almamasına karşın bir **Sinn**'i olan tümceleri, düşünce içerdikleri gerekçesiyle bir **Bedeutung**'a tâbî kılmış olurdu ki bu da çelişkiye yol açardı. Mademki düşünce, **Bedeutung**'un taşıyıcısıdır, o halde düşüncenin, tümcenin **Sinn**'inden ayrı tutulması şarttır, çünkü **Sinn** sahibi olmasına karşın gönderimsiz olan tümceler de vardır. Düşüncenin, **Sinn**'den ayrı tutulması halinde, **Bedeutung**'un taşıyıcısı olarak görülmesi ise hiçbir mantıksal çelişkiye yol açmamaktadır. Dolayısıyla Frege'nin bu nüansı görerek düşünceyi, **Sinn**'in bir parçası olarak tanımlamış olması oldukça yerindedir. Zaten ancak bu ayrımdan hareketle Frege'nin, düşüncelerin tümcelerin doğruluk değeri alabilme koşulu olduğu yönündeki kabulü, sahte özel ad içeren gönderimsiz tümcelere rağmen geçerli olabilir. Fakat Frege'nin düşünceden söz ederken her defasında bu ayrımı vurgulamamasından ötürü bazen genel olarak düşünceyi tümcenin **Sinn**'ine indirgemiş görüldüğü çelişkili ifadeleri mevcuttur. Oysa bunlar dikkatsizce ortaya atılmış iddialar olup Frege'nin **Sinn** ile düşünce arasında yaptığı ayrımı göz ardı etmektedir. Kaldı ki Frege şayet

¹⁸³ Güven, “Kant, Bolzano ve Frege’de Yargıların Temellendirilmesi ve Apriorilik Sorunu”, s. 189.

gerçekten de tümcede içeren düşüncenin, o tümcenin **Sinn**'i olduğunu düşünseydi, **Sinn** ile özdeş bir şeyi yeni bir terim üzerinden – düşünce olarak – ikinci bir kez adlandırmasına gerek kalmazdı. Nitekim Frege, “bir düşüncenin dildeki ifadesi, tümcedir”¹⁸⁴ demekle, **Sinn** ile düşünce arasındaki ayrıma işaret etmektedir, çünkü düşünceler, bir anlatım aracılığıyla dile getirilebilmektedir. Onlar dile getirildiklerinde, nesnel düşünce içeriğinin dildeki ifadesi olarak **Sinn** ortaya çıkmaktadır. Fakat bununla birlikte her düşünce, dilde ifade edilmek zorunda olmadığı gibi her **Sinn** de bir düşünce dile getirmek zorunda değildir. Kaldı ki düşünce içermemesine rağmen anlamlı olan ifadeler de bulunmaktadır. Frege’nin gönderimi olmamasına rağmen anlamlı olduğunu ileri sürdüğü bu ifadeler, sahte özel ad içeren tümcelerdir.

Öte yandan **Sinn** ile düşünce aynı şey olsaydı, şu soruyu sormamız gerekirdi: Mademki düşünce, tümcenin **Bedeutung**’unu belirleme işlevine sahiptir, o zaman nasıl olup da gönderimi olmayan bir tümcenin anlamlı olabileceği söylenmektedir? Düşünceyi **Sinn**’den ayırt edemeyen görüş için bu soruyu sormak kaçınılmazdır, çünkü her anlamlı tümce, aynı zamanda düşünce içermektedir ve bu durumda ‘sahte özel ad’ içeren tümcelerin anlamlı olmalarına (düşünce içermelerine) karşın bir doğruluk değerine göndermemeleri durumu açıklanamaz. Birçok mantıksal çelişkiye yol açabilecek bu ayrımı göz önünde bulundurarak Frege’yi dikkatsizce öne sürdüğü birkaç beyan üzerinden peşinen idama mâhkûm etmek haksızlık olur.

Frege, bir tümcenin düşünce içermesine rağmen bir ‘**Bedeutung**’a göndermemesini olanaksız bulmaktadır. Zira tümcenin anlamlı olması da bir düşünce ifade etmek zorunda olduğu anlamına gelmemektedir. Bu nedenle de bir tümce **Sinn**’i olsa bile düşünceden yoksun olabilmekte; düşünce ifade etmeme durumunda ise peşinen gönderimsiz kabul edilmektedir. Dolayısıyla sahte özel ad içeren tümcelerin **Sinn** sahibi olmaları nedeniyle bir düşünceye de sahip oldukları söylenemeyeceği gibi

¹⁸⁴ Gottlob, Frege, “17 Kernsätze zur Logik”, “Nachgelassene Schriften und wissenschaftlicher Briefwechsel” - Band I, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1969, s. 189; şurada: Güven, “Kant, Bolzano ve Frege’de Yargıların Temellendirilmesi ve Apriorilik Sorunu”, s. 189.

aynı şekilde bir '**Bedeutung**'a da sahip olmak zorunda oldukları da söylenemez. Buna karşın **Bedeutung**'u olan her tümce bir **Sinn**'e ve düşünceye (**Gedanke**) sahip olmak durumundadır. Zira Frege'ye göre tümcenin doğruluk değeri (**Wahrheitswert**), tümcedeki düşünce (**Gedanke**) tarafından belirlenmekte; bu nedenle de **Bedeutung** ile düşünce zorunlu olarak birbirini gerektirmektedir. Düşünce içeren her önerme, **Bedeutung**'a ve **Bedeutung**'a sahip her önerme de bir **Sinn**'e sahip olmasına karşın, **Sinn** sahibi olan her tümcenin bir düşünce içermesi veya bir doğruluğa göndermesi gerekmemektedir.

Kaplamı boş küme olan (altına hiçbir şey düşmeyen) kavramlar içeren tümcelere gelince, bu tümceler zaten bir 'düşünce' (**Gedanke**) içermedikleri için bir doğruluk değeri (**Wahrheitswert**) de taşımamaktadır, zira Frege'ye göre doğruluk değerini, düşünce belirlemektedir. Yani tümcelerin doğruluk değerlerinin, tümceyi oluşturan unsurların doğruluk değerlerinin bir fonksiyonu olduğu görüşünden hareketle, 'sahte özel ad' içeren tümceler peşinen gönderimsiz kabul edilmekte ve bu tümceler anlamlı olabilmelerine rağmen gönderimsiz kabul edilmektedir. Yani bir tümcenin doğruluk değeri taşıması için bir düşünceye sahip olması; düşünce içermesi için ise 'sahte özel ad' içermemesi şarttır. Başka bir deyişle anlam sahibi tümceler düşünce içermektedirken anlamsız tümceler ise düşünce içermemektedir.

Ancak Frege, tümcede içerilen düşüncenin, tümcenin doğruluk değerini belirlemesi gibi özel adların **Sinn**'lerinin de onların **Bedeutung**'larını belirlediğini kabul etmez, çünkü özel adlarla etiketlenen nesnenin fizik dünyada bir gönderimi olup olmaması, onun dildeki ifadesinden (anlamından) bağımsızdır. Yani tümcelerin bir doğruluk değerine gönderip göndermediği ve eğer gönderiyorsa hangi doğruluk değerini aldığı, sahip olduğu düşünce içeriğinden hareketle belirlenirken; özel adların '**Bedeutung**'u ise adın bir doğruluk değerine gönderip göndermediğini değil, aksine onun dış dünyada bir karşılığının olup olmadığını göstermekte, bu nedenle de adın **Bedeutung**'u, adın **Sinn**'inden bağımsız bir şekilde belirlenmektedir. Nitekim dış dünyada hiçbir karşılığı olmamasına rağmen dilde anlamlı bir adı olan birçok 'sahte ad'dan söz edilebileceği gibi dış dünyada karşılığı olan bir nesnenin birçok farklı biçimde adlandırılması da mümkündür. Demek ki tümcenin doğruluk değeri alma

koşulunun bir düşünce içermesi olması gibi özel adlardaki ‘Sinn’ de ‘**Bedeutung**’un belirleyicisi olsaydı, o zaman ‘Sinn’i olmasına rağmen ‘**Bedeutung**’u olmayan hiçbir özel addan söz edilememesi gerekirdi. Oysa sahte özel adlar, fizik dünyada reel bir karşılıkları olmadığı için gönderimi (**Bedeutung**) olmayan, fakat buna karşın dilde bir adı olan anlamlı (**sinnvoll**) ifadelerdir.

Ayrıca Frege’ye göre tümcenin doğruluk değeri, tümceyi oluşturan unsurların doğruluk değerlerinin bir fonksiyonu olduğundan “birleşik bir ifadenin **Bedeutung**’u, onun parçalarının ve sentaktik bağıntı formlarına ait **Bedeutung**’ların bir fonksiyonu”¹⁸⁵ olarak düşünülmektedir. ‘Frege Prensibi’¹⁸⁶ olarak anılan bu ilke uyarınca, karmaşık ifadelerin **Bedeutung**’u saptanırken yalnızca o ifadeyi oluşturan parçaların **Bedeutung**’larına değil, ayrıca ifadenin sentaktik bağıntı türü ile o türün **Bedeutung**’una da dikkat edilmektedir. Her ne kadar “Frege’nin esas ilgilendiği şey, düşünce yapılarının mahiyeti ve parçaların nasıl bir araya getirildiği”¹⁸⁷ olsa da yine de ‘Frege Prensibi’ tartışmasız kabul görmektedir.

Bu prensip sayesinde semantikle sentaktik arasında zorunlu ve korelatif bir bağ kurulmuş olup her sentaktik kural, semantik açıdan ele alınabilir hâle getirilmiştir. Nitekim fonksiyonları semantik ve sentaktik açıdan birbirine eş gören Richard Montague, ‘Frege Prensibi’ olarak anılan semantik ilkenin sentatik bir versiyonunu geliştirmiş; Frege’nin ‘fonksiyon – argüman’ analizi üzerinden gerçekleştirdiği önerme analizi ile Husserl’in anlam kategorilerini kendisine rehber edinerek her sentaktik kuralın, semantik bir kurala karşılık geldiği yönünde bir görüş geliştirmiştir. Bu görüşe göre “karmaşık yapıdaki her tamamlanmış ‘A’ ifadesinin **Bedeutung**’u, ‘A’ ifadesini oluşturan unsurların **Bedeutung**’larının bir fonksiyonudur”¹⁸⁸ ve bu kabulden hareketle Montague’nin semantik ve sentaktik kurallar arasında kurduğu

¹⁸⁵ Dowty, D. (v.d). “**Introduction to Montague Semantics**”, Reidel, Den Haag/Dordrecht, 1981, s.8.

¹⁸⁶ Tümcenin doğruluk değerinin, tümceyi oluşturan unsurların doğruluk değerleri üzerinden belirlenmesini şart koşan prensip, ‘Frege Prensibi’, ‘**Funktionalitätsprinzip**’ veya ‘**Kompositionalitätsprinzip**’ olarak anılmaktadır.

¹⁸⁷ Gottlob, Frege, “**Der Gedanke. Eine logische Untersuchung**”, ss.30-54.

¹⁸⁸ Stegmüller, W. “**Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung**” – **Band II**, 1979, Kröner, Stuttgart, s.54.

korelasyon şöyledir: ' α ', sentaktik bir işlem olan 'F'ye ait ' $\beta_1 \dots \beta_n$ ' serisinden elde edilmiş bir ifade, yani ' $\alpha = F(\beta_1 \dots \beta_n)$ ' olsun. ' $B_1 \dots b_n$ ' ise ' $\beta_1 \dots \beta_n$ ' serisinin **Bedeutung**'u olsun. 'G' ise sentaktik işlem olan 'F'yi işaret eden semantik işlem olsun. Bu durumda ' α 'nın '**Bedeutung**'u ' $G(b_1 \dots b_n)$ ' olmaktadır. Görüldüğü üzere 'Frege Prensipleri', ifadeler ile onların göstergeleri arasındaki semantik bağı ifade etmeye yarayacağı gibi 'fonksiyon – argüman' ayrımına dayalı formülasyonun semantik zemini üzerinde geliştirilen sentaktik bir yapı olarak da görülebilir.

Frege'nin, tümcelerın doğruluk değeri, tümcede içerilen düşünce tarafından belirlendiğı konusundaki kanaati, istek, umut, endişe, korku, yasak veya emir bildiren tümcelerde geçerli değildir. Bu istisna tümcelerden hareketle bu durumu şöyle izah edebiliriz: Öncelikle bu tümceler, hakkında bildirim içerdikleri şeyle ilgili dolaylı bir iddiada bulundukları için doğruluk değeriinden bağımsızdırlar. Örneğın 'Maçı kazanacağıma inanıyorum' tümcesi, maçı kazanıp kazanmamamızdan bağımsız olarak doğru ya da yanlış olabilir. Bu nedenle koşul, istek, emir vb. tümcelerde, düşüncenin tümcenin doğruluk değeri üzerinde hiçbir belirleyici rolü olduğı söylenemez.

Görüldüğü gibi Frege'nin, düşüncelerin, tümcelerın doğruluk değeriini belirlediğı yönündeki savı, yalnızca sahte özel ad içermeyen tümceler için geçerlidir. Ayrıca, tümcenin 'doğruluk değeriinin, tümceyi oluşturan unsurların doğruluk değeriilerinin bir fonksiyonu olduğı kabulü'nden¹⁸⁹ hareketle yine aynı şekilde, kaplamı boş küme olan bir özel ad veya kavram içeren tümcelerın de doğruluk değeriinden yoksun olacakları görülmektedir. Demek ki eş-gönderimli ifadelerin yer değıştirmesi durumunda tümcelerın yalnızca 'düşünce'si değışmekte, fakat

¹⁸⁹ Bu kabul uyarınca tümcenin doğruluk değeri, içerdiği unsurların doğruluk değeriileri üzerinden saptanmaktadır. Nitekim sahte özel ad içeren bir tümce, gönderimsiz bir ad içermesi nedeniyle hiçbir doğruluk değeriine gönderememektedir. Nasıl ki bir makinenin kolu, motoru, tekeri vs. o makinenin unsurları olarak hepsi bir aradayken işlemekteyse, aynı şekilde tümcenin **Bedeutung**'u da onu oluşturan unsurların **Bedeutung**'larının bir aradalığında ortaya çıkmaktadır. Ancak bu kabul, bir makinenin parçalarının başka bir makineye monte edildiğinde çalışmayacağı anlamına gelmez. Benzer biçimde bir tümceyi oluşturan unsurlar da başka bir tümce bağlamında kullanıldıklarında anlamsız sayılmazlar, aksine bu kez de içinde yer aldıkları yeni bağlam uyarınca, o tümcenin göndereceğı **Bedeutung** üzerinde belirleyici olurlar.

Bedeutung aynı kalmaktadır ki bu durum da düşüncenin gönderimden ziyade anlamla ilgili olduğunu göstermektedir. Frege, aynen öznel tasarımlar konusunda olduğu gibi doğruluk değeri taşımayan tümceler konusunda da ‘sahte özel ad’ içeren bu gönderimsiz tümcelerin bizim açımızdan konu dışı olduğunu söylemektedir. Yalnızca sanat alanında kabul edilebilecek olan bu tümcelerin felsefe ve mantık alanında hiçbir kıymeti yoktur. Çünkü bizim için önemli olan, tümcenin doğruluk değeri alıp almamasıdır. Oysa sanat, tümcelerin doğru mu yanlış mı olduğundan ziyade neyi nasıl ifade ettiğine odaklandığından orada doğruluk değeri aranmamaktadır.

Frege’ye göre karmaşık bir tümcede eş-gönderimli ifadeler birbirleri yerine kullanıldığında, tümcenin doğruluk değeri değişmemektedir. Şayet düşünce, tümcenin **Bedeutung**’u olsaydı, o zaman düşüncenin hiçbir surette değişmemesi gerekirdi; oysa düşünce değişebildiğine göre demek ki düşünce, tümcede ancak **Sinn**’in bir parçası olarak düşünülebilir. Örneğin ‘Duncan, Machbeth tarafından öldürüldü’ tümcesiyle ‘İskoçya kralı, Machbeth tarafından öldürüldü’ tümcesi arasındaki tek fark, bu tümcelerin anlamlarının (**Sinn**) farklı olmasıdır, yoksa iki tümce de aynı şeyi söylemektedir. Dolayısıyla tümcede içerilen düşünce (**Gedanke**) tümcenin kendisine gönderimde bulunduğu **Bedeutung** değil, tümcenin **Sinn**’inin bir parçasıdır. Daha açık bir deyişle ‘düşünce içeren tümce’, ‘sahte özel ad içermeyen tümce’ demektir. Demek ki ‘sahte özel ad’ içeren tümcelerde düşünce içerilmemekte, buna bağlı olarak da bir doğru değerine işaret edilmemektedir. Frege’nin ‘düşünce’ hakkındaki görüşleriyle ilgili yerleşik kanaat, onun düşünce ile tümcenin **Sinn**’ini kast ettiği yönündedir. Oysa Frege’nin el yazmalarında ve çeviri gazabına uğramamış metinlerinde düşüncenin, tümcenin **Sinn**’inin bir parçası olduğu ifade edilmektedir. Kaldı ki düşünceler, eğer gerçekten de sanıldığı gibi tümcenin **Sinn**’i ile özdeş olsaydı, o zaman bu görüşü savunanların şimdiye dek çoktan şu soruya tatmin edici bir yanıt vermiş olmaları beklenirdi: Frege, düşünce ile tümcenin **Sinn**’ini kast etmiş olsaydı, o zaman onu ayrı bir terimle (**Gedanke**) ifade etmeye gerek duyar mıydı? Burada Frege’nin ‘**Gedanke**’ ile ‘**Sinn**’ terimleri arasında yaptığı ayrımın iyi kavranılması gerekir. Şimdi bu ayrımı belirginleştirmek üzere konuyu biraz daha etraflıca ele alalım.

Yukarıda söylediğimiz üzere, Frege’nin ‘düşünce’ ile tümcenin **Sinn**’ini kast

ettiği yönündeki kanaat, doğru bilinen bir yanıştır. Frege'ye göre düşünce içeren tümceler doğruluk değeri almakta; düşünce içermeyen tümceler ise doğruluk değeri almamaktadır. Ancak öte yandan Frege, 'sahte özel ad' içeren tümceler, bir doğruluk değerine göndermemelerine karşın anlamlı olabileceklerini savunmaktadır. Böylece gönderimi olmayan şeyler hakkında da anlamlı tümceler kurmamız mümkün olabilmektedir. Örneğin 'Pegasus' gibi gönderimi olmayan sahte bir özel ad hakkında bildirim içeren anlamlı tümceler kurmamız mümkündür. O halde şayet tümcenin **Sinn**'i sanıldığı gibi tümcedeki düşünce olsaydı, o zaman **Sinn**'in tümcenin doğruluk değeri alma koşulu olarak görülmesi gerekirdi. Oysa biliyoruz ki Frege'de 'sahte özel ad' içeren tümceler birer **Sinn**'e sahip olmalarına karşın gönderimi (**Bedeutung**) olmayan tümcelerdir. Demek ki **Sinn**, **Bedeutung**'un taşıyıcısı değildir. Öyleyse elimizde Frege açısından emin olduğumuz iki kural bulunmaktadır:

- Düşünceler, tümceler, doğruluk değeri alabilme koşuludur.
- Sahte özel ad içeren tümceler gönderimsiz olmalarına rağmen anlamlı olabilirler.

Şimdi bu iki kuralı, yerleşik hatalı kanaate uyarladığımızda, ortaya şöyle bir mantıksal çelişki çıkmaktadır: Yerleşik kanaat, Frege'ye göre tümcelerdeki düşüncenin tümcelerdeki **Sinn** ile aynı şey olduğunu söylüyordu. Öyleyse düşünce içeren her tümcenin anlamlı ve anlamlı olan her tümcenin düşünce içeren bir tümce olması gerekir. Hem düşünceye hem de **Sinn**'e sahip tümceler, bir doğruluk değeri almaları; ne düşünceye ne de **Sinn**'e sahip tümceler, ise hiçbir doğruluk değeri almamaları gerekir. Peki **Sinn**'e sahip olmasına rağmen **Bedeutung**'a sahip olmayan, yani 'sahte bir özel ad' içerdiği için herhangi bir doğruluk değerine göndermeyen ancak dilde ifade edilebilir olduğu için anlamlı olan tümceler bu durumda nasıl açıklanacaktır? Eğer bu kanaatte savunulduğu gibi düşünce içermeyen tümceler **Sinn**'den de yoksun kabul edilecekse, o zaman Frege'nin anlamlı olmasına rağmen gönderimsiz kabul ettiği 'sahte özel ad içeren tümceler'in hem anlamdan hem de gönderimden yoksun olması beklenirdi. Kısaca Frege, düşünceleri, tümcenin **Sinn**'i olarak değil, tümcenin **Sinn**'inin bir unsuru olarak görmektedir. Düşünce içeren her

tümce **Sinn** sahibi olmasına karşın, **Sinn** sahibi olan her tümce ‘düşünce’ içermemekte; bu sayede de **Sinn**’i olmasına rağmen **Bedeutung**’u olmayan tümcelerden söz edilebilmektedir, çünkü tümcenin **Bedeutung**’unu belirleyen unsur, **Sinn** değil **Gedanke**’dir. Yani Frege durup dururken tümcenin **Sinn**’i anlamına gelen ikinci bir terim (**Gedanke**) türetmemiştir. Tümcede içerilen **Gedanke** ile tümcenin sahip olduğu **Sinn** farklı şeylerdir. Bu sayede Frege gönderimi olmayan ifadelerin de anlamlı olabilme imkânını kurtarmış olmaktadır.

Kural: Düşünce, tümcenin doğruluk değeri üzerinde belirleyicidir. Eğer tümcede içerilen bir düşünce varsa, tümce bir doğruluk değerine gönderiyor demektir. Eğer tümcede hiçbir düşünce içerilmiyorsa, tümce ne doğru ne de yanlış olabilir.

- A. Düşünce, tümcedeki **Sinn**’dir.....(YANLIŞ)
- B. Düşünce, tümcedeki **Sinn**’in bir parçasıdır.....(DOĞRU)

Tümcenin gönderimi (**Bedeutung**) ise tümcede içerilen düşünceye bağlı olarak belirlenen doğruluk değeridir (**Wahrheitswert**). Örneğin “Victor Jara, Şilili bir müzisyendir” tümcesiyle, ‘Sirius en parlak yıldızdır’ tümcelerinin gönderimi (**Bedeutung**) aynıdır çünkü her iki tümce de doğrudur. Demek ki Frege tümce gönderimleriyle, tümcelerin içeriklerinden bağımsız formel bir doğruluk değerini anlamaktadır. Daha doğru bir deyişle tümcelerin doğruluk değeri alması, bir düşünce içermesine bağlı olup bu kaide içeriksel değil, formel bir zorunluluğa dayanmaktadır. Bundan dolayı da beraberce doğru değeri alan önermeler gibi beraberce yanlış değeri alan önermeler de kendi aralarında eş-gönderimli kabul edilmektedir.

Frege’nin modern sembolik mantığında, tümcelerin içeriklerinden ziyade formlarına odaklanılmaktadır. Nitekim ‘Anlam ve Gönderim Üzerine’ (**Über Sinn und Bedeutung**) adlı metninde ‘anlam – gönderim’ ayrımından hareketle tümcelerin formel yapısını analiz eden filozof, şöyle demektedir:

“Artık tamamlanmış bir bildirim tümcesinin anlamı ile gönderimini sorgulamaktayız. Böyle bir tümce, bir düşünce (**Gedanke**) içermektedir. Peki bu düşünce, ait olduğu tümcenin anlamı (**Sinn**) mı, yoksa gönderimi (**Bedeutung**) midir?”¹⁹⁰

Bu sorunun cevabı her ne olursa olsun açık olan şudur ki Frege özel adların **Sinn** ve **Bedeutung**’ları öğretisine dayanarak düşünceyi, nesnelliğe kavuşturmuştur. Dolayısıyla sadece **Sinn** ve **Bedeutung** değil ayrıca herkes için ulaşılabilir olan düşünce (**Gedanke**) de nesnel nitelikte olması bakımından bilimsel araştırma alanı içindedir. Frege, ‘düşünce’nin nesnelliği hakkında şunları söylemektedir: “Ben düşünceden, düşünmenin öznel etkinliğini değil, aksine onun - birçok kişi için ortak olması bakımından - nesnel içeriğini anlamaktayım.”¹⁹¹

Öte yandan Frege’ye göre tümcede herhangi “bir kelimeyi onunla aynı **Bedeutung**’a işaret eden, başka **Sinn**’e sahip farklı bir kelimeyle değiştirdiğimizde, tümcenin genel **Bedeutung**’unda hiçbir değişiklik olmamaktadır.”¹⁹² Yani tümce doğruysa yine doğru, yanlışsa yine yanlış olarak kalmaktadır. Çünkü bir kelimenin **Sinn**’i, aynı nesnenin birçok farklı biçimde algılanabilmesinden yalnızca birine denk düşmektedir. Oysa aynı nesne farklı açılardan, farklı **Sinn**’lere sahip olarak algılanabilmektedir. Ancak (‘**Sinn**’ler değişse de) ‘**Bedeutung**’ aynı kaldığı müddetçe tümcenin doğruluk değeri değişmemektedir. Bununla birlikte eş-gönderimli ifadeler bir tümcede birbiri yerine kullanıldığında tümcenin doğruluk değeri değişmemesine karşın tümcenin anlamı ve düşüncesi değişmektedir.

¹⁹⁰ Frege, “**Über Sinn und Bedeutung**”, s. 46.

¹⁹¹ **A.g.e.** s. 46.

¹⁹² **A.g.e.** s. 47.

“Böyle bir durumda düşüncenin (**Gedanke**) değiştiğini görmekteyiz. Çünkü mesela ‘Sabah Yıldızı, güneş tarafından aydınlatılan bir gök cisimidir’ ile ‘Akşam Yıldızı, güneş tarafından aydınlatılan bir gök cisimidir’ tümcelerinin düşünceleri (**Gedanken**) birbirinden farklıdır.”¹⁹³

Kısaca yalnızca ‘Akşam Yıldızı’ ile ‘Sabah Yıldızı’ ifadeleri karşılaştırıldığında, bunların ikisi de aynı şey hakkında olmalarına karşın, bir cümlede bu iki ifadeden biri diğeri yerine kullanıldığında, cümlede içerilen genel düşünce değişmektedir. Ancak Frege, ‘**Bedeutung**’un, kelimelerin ‘**Sinn**’lerinden bağımsız biçimde değişmez yapıda olması gerektiğini düşündüğünden, ona göre ‘düşünce, bir tümcenin **Bedeutung**’u olamaz, onu daha ziyade tümcenin **Sinn**’i olarak görebiliriz.¹⁹⁴

Özel adların anlam ve gönderimi ile tümcelerin anlam ve gönderimi üzerinde durduktan sonra şimdi biraz da tümcedeki yüklem anlam ve gönderiminden söz edecek olursak: Frege’ye göre yüklem **Bedeutung**’u bir nesne olmak durumundadır. Daha doğru bir deyişle kavramsal doğadaki yüklem **Bedeutung**’u onun kaplamıdır ve bu kaplam, onun altına düşen elemanlar kümesi olarak bir nesneye gönderir. Ancak Frege, yüklem **Sinn**’inin ne olduğu konusunda herhangi bir açıklama yapmamıştır. Kavram, metafizik bir varlık olarak bir kaplama sahiptir ve kaplamı boş küme olmayan kavramlar kendi içlerinde ‘birinci ve ikinci düzey kavramlar’ olarak ayrılırken; kaplamı boş küme olan kavramlar ise gönderimden yoksun kabul edilmektedir. İşte kaplamı boş küme olan, dolayısıyla da bir **Bedeutung**’a göndermeyen bu tür kavramların yüklem olarak bulunduğu tümceler doğruluk değerinden yoksundur. Öte yandan altına nesne düşen kavramlar ‘birinci düzey kavramlar’ olarak adlandırılırken, altına kavram düşen kavramlar ise ‘ikinci düzey kavramlar’ olarak adlandırılmaktadır.

Frege ‘aritmetik tümce’lerin¹⁹⁵ anlam ve gönderimlerini analiz ederken

¹⁹³ A.g.e. s. 47.

¹⁹⁴ A.g.e. s. 47.

¹⁹⁵ Frege, aritmetik tümcelerin ‘sentetik – aposteriori’ değil, ‘apriori- analitik’ yapıda olduklarını savunmaktadır. Bu nedenle ‘apriori – analitik’ önermelerin mantıksal çıkarımlar üzerinden bir analizini yapmaya çalışan filozof, görünün çıkarım zincirine sızmasını engellemeye çalışmaktadır. Nitekim

sayıların aritmetik tümcelerde ikinci düzey kavramlar olarak bulunduklarını saptamış ve bu ikinci düzey kavramların yüklem olarak bulunduğu sayı tümcelerinde sayı sözcüklerinin işlevlerini analiz etmiştir. Yüklemin **Sinn**'i konusunda ise her ne kadar doğru dürüst bir açıklama yapmamış olsa da onun da olsa olsa yükleme atfedilen vasıflar olabileceği düşünülmektedir. Hatta Frege'nin kavramlara atfedilen vasıfları (**Merkmale**), nesnelere atfedilen özelliklerden (**Eigenschaften**) ayırma ihtiyacı da bundan doğmuş olabilir. Ancak Frege nesnelere yüklemelenen özelliklerle, kavramlara yüklemelenen vasıflar arasında yaptığı bu ayrımla birlikte, kavramlara atfedilen vasıfların kendilerinin de birer kavram olduklarının altını çizmektedir.

2.6. Frege'de Fonksiyon Olarak Yargı ve Yargının Doğruluk Değeri

Frege, kurduğu formel mantık dili sayesinde modern sembolik mantığın kurucusu olmuş ve mantıksal ifadeleri, matematiksel denklemlerle eşitleyerek 'fonksiyon – argüman' ayrımına dayalı bir formülasyon geliştirmiştir. Böylece fonksiyonun **Bedeutung**'unu fonksiyonun sonuç değeri, tümcenin **Bedeutung**'unu ise tümcenin doğruluk değeri olarak saptayan filozof, daha sonra karmaşık tümcelerin doğruluk değerlerine geçmiştir. Frege'de bileşik yargıların doğruluk değerlerinin nasıl saptandığı konusuna geçmeden evvel, Frege'nin fonksiyon olarak yargı kuramından söz edecek olursak Frege'nin '**Begriffsschrift**' adlı metninden söz etmemiz gerekir. Tüm felsefi problemlerin dilin mantığının yanlış anlaşılmasından kaynaklandığını düşünen Frege, bu metnin 'Önsöz'ünde, dilden kaynaklanan tüm yanılgıları açıklığa kavuşturmayı hedeflediğini yazmıştır. Bu hedefi yerine getirebilmek için bilhassa Leibniz'in geliştirmeye çalıştığı evrensel dil projesinden feyz alan ve bu projenin eksikliklerini gidermeye çalışılan filozof, bu hedef hakkında şunları söylemektedir: Leibniz'in kurmak istediği '**mathesis universalis**', "yeni tümcelerin keşfedilip yargılanması tekniğini içermekteydi.

'Kavram Yazısı' (**Begriffsschrift**) bu tehlikeyi bertaraf etmek için geliştirilmiştir. Bu formel dil sayesinde çıkarım yapılırken görünün için içine sızmasını engellemek için kuralsız geçişlere kesinlikle izin verilmemektedir.

Aritmetik işaretlerin, sayılar ve cebir işaretlerinin büyüklükleri için sağladığı şeyi, işaretler ve karakterler üzerinden sağlamak iddiasındaydı.”¹⁹⁶ Frege, bu hedefe ulaşılmasının bir kişi tarafından gerçekleştirilemeyecek kadar güç bir iş olduğunu, bu nedenle de bu kapsamlı projenin tamamlanabilmesi için bu görevin birden çok kişi tarafından üstlenilmesi gerektiğini düşünmektedir. Nitekim Frege de bu amaca uygun olarak elini taşın altına koymuş ve gündelik dili fonksiyon, argüman ve doğruluk değeri gibi kavramlar üzerinden aritmetik bir formelliğe kavuşturmayı denemiştir. Böylece sembolik bir mantık dili kurmayı başaran filozof, Leibnizci ‘evrensel dil’ projesine önemli bir katkı sunmuştur.

Sinn ile **Bedeutung** arasında yaptığı ayrım sayesinde sayı sözcüklerini sayı nesnelerinden ayırma olanağı bulan Frege, bu vesileyle yalnızca sözcüklerin değil işaretlerin de tümce bağlamında ‘gösterge’ olarak kullanılabileceğini ortaya koymuştur. Böylece nasıl ki sözcükler tümce bağlamında nesnelerin yerini tutabiliyorsa, aynı şekilde işaretler ve matematiksel denklemler de nesneler yerine kullanılabilmekte ve bildirim içeren tümceler gibi bir anlam ifade edebilmektedir. Zaten Frege’de göstergelerin **Bedeutung**’unun **Sinn**’inden daha önemli olmasının nedeni şu matematiksel gerekçeye dayanmaktadır: Frege’ye göre sayı göstergesi ile sayı nesnesi arasındaki ayırmadan hareketle, tümcede doğruluğun taşıyıcısı olan, tümcenin anlamı (**Sinn**) değil, gönderimidir (**Bedeutung**). Böylece ‘gösterge’ kavramının içeriği, işaretleri de kapsayacak şekilde genişletilmiş ve ideal bir mantık dilinin ortaya konulması yolunda büyük bir adım atılmıştır. Bu dil sayesinde bildirim içeren tümceler ile fonksiyonları özdeşleştirme olanağı bulan Frege, bu girişimle Leibniz’in projesine önemli bir katkıda bulunmuş ve Leibniz’in hedeflediği, evrensel aritmetik diline yakın bir ideal dil tasarlamıştır. Bu konuda Leibniz’in kendi sözlerine kulak verecek olursak:

¹⁹⁶ Leibniz, Gottfried, “**Schriften zur Logik und Methodenlehre**”, şurada: “**Gottfried Wilhelm Leibniz. Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie**”- **Band I**, ss. 1-53, Çev. Buchenau, A.; Ed: Cassirer, Ernst; Meiner, Hamburg, 1966, s. 31.

“Hedeflediğim karakteristiğe ulaşmak için, en azından bu muhteşem dilin gramerine ve sözlüğüne ulaşabilmek için – ki bunlar büyük ölçüde yeterli olacaktır – sayıların tüm görüşleri kuşatan karakteristiğini, başka sözcükler üzerinden belirlemek için, yeni bir yöntemin matematiksel ve felsefi bir açılımından başka bir şeye gerek yoktur. [...] Eğer bir kez kavramların çoğu için karakteristik olan sayılar belirlenebilirse, insanlar ruhun verimliliğini, optik aletlerin gözlerin görme yetisini kuvvetlendirdiğinden çok daha fazla güçlendiren yeni bir mantığa sahip olacaklardır.”¹⁹⁷

Fakat Leibniz bu idealin günlük dil üzerinden gerçekleştirilmesinin oldukça güç olduğunu farkındadır:

“Bilimsel söylemin ortaya konulabilmesi için yapılması gereken, günlük dildeki sözcüklerin **Bedeutung**’larının aynen sayı işaretlerinin **Bedeutung**’ları gibi saptanabilir olmalarıdır. Ancak ne yazık ki bunun için şimdilik bir çözüm bulunmamaktadır.”¹⁹⁸

İşte Frege bu zorluğu baştan fark edip doğal dilin yol açtığı sıkıntıları aşmak üzere, **Begriffsschrift** adlı eserinde ortaya koyduğu formel mantık dilini geliştirmiştir.

Bildirim içeren tümcelerde ifade edilen içeriği ‘düşünce’, ‘**Bedeutung**’u ise ‘doğruluk değeri’ olarak zaten yukarıdaki bölümde saptamıştık. Şimdi konuyu biraz daha açacak olursak şu soruyu sormamız gerekir: Farklı ‘**Sinn**’lere sahip özel adların aynı **Bedeutung**’a sahip olmalarının mümkün olabilmesi gibi farklı düşüncelere sahip tümcelerin de aynı doğruluk değerine sahip olmaları mümkün müdür? Frege’ye göre doğruluk değerinden yoksun tümceler “**Bedeutung**’u olmayan özel adlar

¹⁹⁷ A.g.e. s.35.

¹⁹⁸ A.g.e. s.35.

içermektedir.”¹⁹⁹ Örneğin “Odysseus derin bir uykudayken İthaka’da karaya bırakılmıştır”⁶⁴ tümcesinin doğru ya da yanlış olmama sebebi, tümcede bir **Bedeutung** bulunmamasıdır. Tümcede **Bedeutung**’un bulunmama sebebi ise tümcenin ‘sahte özel ad’ içeriyor olmasıdır. Daha açık bir deyişle bu tümcenin, hakkında bildirim içerdiği ‘Odysseus’ adlı karakter, - tıpkı ‘Dünyaya en uzak mesafedeki yıldız’²⁰⁰ örneğinde olduğu gibi - gönderimi (**Bedeutung**) olmayan ‘sahte bir özel ad’dır. Dolayısıyla neye gönderip göndermediği muğlak olan bu sahte özel adlar, bulundukları tümceyi gönderimsiz kılmaktadır. Başka bir deyişle: Tümcedeki ‘özel ad’ın **Bedeutung**’dan yoksun olması durumunda, “tümcenin tamamının bir gönderimi olup olmadığı da şüphelidir.”²⁰¹ Dolayısıyla eğer biri Odysseus’un Homeros destanında adı geçen mitolojik bir karakter olduğunu göz önünde bulundurmaksızın bu tümceyi doğru ya da yanlış kabul edecek olursa; bu tümceye keyfi bir doğruluk değeri atfetmiş olur. Hâlbûki Frege’ye göre bizim bir tümcenin doğruluk değerinden söz edebilmemiz için o tümcedeki özel adın bir **Bedeutung**’a sahip olması şarttır. Nitekim Frege bu konuda şöyle demektedir:

“Bir tümcenin öğeleri arasında **Bedeutung**’dan söz edilebilmesi hâlinde tümcede de **Bedeutung** aranacağını ve bu durumun her daim tümcede bir doğruluk değerinin sorgulanmasına bağlı olarak ortaya çıktığını gördük. Bahsi geçen durum bizi bir tümcenin doğruluk değerini onun **Bedeutung**’u olarak teşhis etmeye sevk etmektedir. Ben bir tümcenin doğruluk değerinden, onun doğru ya da yanlış olmasını anlıyorum. Bunlardan başka doğruluk değeri yoktur. Bunları kısaca doğru ve yanlış olarak adlandırıyorum. Sözcüklerin **Bedeutung**’larının önem teşkil ettiği tüm bildirim tümceleri, **Bedeutung**’a sahip bir özel ad içermeleri durumunda ya doğru ya da yanlış olacaktır.”²⁰²

¹⁹⁹ Frege, “Über Sinn und Bedeutung”, s.47.

²⁰⁰ A.g.e. s.47.

²⁰¹ A.g.e. s. 47.

²⁰² A.g.e. s. 48.

Peki neden özel adların bir **Sinn** sahibi olmalarıyla yetinmiyor da onların illâ bir **Bedeutung**'a da sahip olmalarını bekliyoruz? “Çünkü bizim için asıl önemli olan tümcenin doğruluk değeridir.”²⁰³ Görüldüğü üzere “**Bedeutung**'un **Sinn**'in önüne geçmesini sağlayan şey, doğruluğa ulaşma çabasıdır.”²⁰⁴ Böylece Frege, tümcenin **Bedeutung**'unu, tümcenin doğruluk değeri olarak ilân etmekle, bütün doğru ve yanlış tümceleri iki ayrı küme biçiminde gruplandırmış olmaktadır. Çünkü ona göre “tümcenin **Bedeutung**'unda tekil olan her şey silinmekte”²⁰⁵ ve ayırt edici tüm özellikler soyutlanmaktadır.

Öte yandan “bizim için önemli olan yalnızca tümcenin **Bedeutung**'u değildir. Ama ‘düşünce’ de bizi tek başına bir bilgi sahibi kılamamakta, yani ‘düşünce’ bize ancak bir doğruluk değeriyle birlikte faydalı olabilmektedir.”²⁰⁶

Bu nedenle bildirim içeren tümceler hakkında yargıda bulunabilmek için ne salt ‘**Sinn**’ ne de salt ‘**Bedeutung**’ yeterlidir. İşte Frege, klasik mantığın yalnızca özne ile yüklem üzerinden analiz ettiği yargıları, ‘**Sinn – Bedeutung**’ ayırımına dayanarak bu şekilde analiz etmiş ve bu ayrımı, ‘fonksiyon – argüman’ terminolojisi üzerinden yeni bir formülasyona kavuşturarak yargıların formel bir mantık dili üzerinden çözümlenmelerini sağlamıştır. Böylece sayı nesneleriyle birlikte tüm mantıksal ve matematiksel nesnelerin kavramsal bir açıklamasını sunmayı başaran Frege’nin bu konudaki görüşlerine geçmeden evvel onun yargıları, ‘fonksiyon – argüman’ ve ‘kavram – kaplam’ ayrımları üzerinden nasıl formelleştirdiğine bakalım.

İfadelerin sınıflandırılmasını Husserl’den çok daha önce ve çok daha açık bir biçimde ortaya koyan Frege’ye göre yargılar, nominal unsur olarak ‘özne’ ve

²⁰³ A.g.e. s. 48.

²⁰⁴ A.g.e. s. 48.

²⁰⁵ A.g.e. s. 50.

²⁰⁶ A.g.e. s. 50.

kavramsal unsur olarak ‘yüklem’den oluşmakta ve parçalarına ayrıştırılabilmektedir. Örneğin “Hera, uyumaktadır” tümcesi şu şekilde parçalarına ayrıştırılabilir: Özne (‘Hera’) ve yüklem (‘uyumaktadır’). Frege’ye göre özne ile yüklem arasındaki ilişki, çeşitli tümce formları tarafından belirlenmektedir. Tümel, tikel, olumlu, olumsuz vb. nitelikteki bu formlar, genellikle “felsefi açıdan, kategorik yargı tablolarına yöneliktir, bu nedenle de gramer yanı pek güçlü sayılmaz.”²⁰⁷ Nitekim Husserl’deki tümce yapılarının sentaktik formları da dilbilimsel olmaktan ziyade geleneksel yargı formlarına ve kategorilerine yöneliktir. Zira Husserl’de “kategorik yargıların ve onların temel modifikasyonlarının ana formları olarak ‘yargıların temel formları’, bilgi edinme yetisinin (...) ana formlarıdır.”²⁰⁸ Fakat Frege ile Husserl’deki tümce formlarının gramer odaklı olmaktan ziyade mantıksal olduğunun ifade edilmesi, onların tümce formlarını ele alma biçimleri arasında bir benzerlik ya da ortaklık olduğu anlamına gelmez. Zira Husserl sentaktik formları geleneksel mantığın yargı formlarına uygun biçimde ele alırken, Frege ise geleneksel mantıktan tamamen koparak geliştirdiği sembolik mantık dili üzerinden modern mantığa geçişi sağlamıştır. Bu nedenle geleneksel mantığın özne ve yüklem analizine dayalı yargı anlayışı yerine Frege, önermelerin ‘fonksiyon – argüman’ ayrımı üzerinden matematiksel bir analizini mümkün kılmıştır.

1891 yılında yayınlanan ‘Fonksiyon ve Kavram’²⁰⁹ (**Funktion und Begriff**) adlı metninde önermelerin ‘fonksiyon – argüman’ ayrımına dayalı bir formülasyonunu geliştiren Frege, bu terminoloji üzerinden ‘altına nesne düşen kavramlar’ ile ‘altına kavram düşen kavramlar’ arasında bir ayrım yapmıştır. Bu ayrım uyarınca, kaplamı boş küme olan kavramların hiçbir **Bedeutung**’a göndermediğini, kaplamı boş küme olmayan kavramların ise bir **Bedeutung**’a sahip olduğunu söylemiştir. İşte bu kaplamı boş küme olmayan kavramlar, tamamlanmış (boşluksuz) bir ‘f(x)’ fonksiyonuna gönderirken kaplamı boş küme olan kavramlar ise tamamlanmamış (boşluklu) bir

²⁰⁷Stammerjohann, H: “**Handbuch der Linguistik**”, **Allgemeine und angewandte Sprachwissenschaft**”, Nymphenburger Verlagshandlung, München, s.564.

²⁰⁸ Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması, “**A I 33, Bl. 23a – 41 a mit TA**” - “**XII – 1929**” içinde [24a] & [29a / ‘Tv’].

²⁰⁹ Frege, “**Funktion und Begriff**”, ss.17-39.

kavrama işaret etmektedir. Doymuş (boşluksuz) bir kavram olarak ' $f(x)$ ' fonksiyonu, aldığı ' x ' değerine göre bir doğruluk değerine göndermekte; bir ' x ' ile doldurulmaya muhtaç fonksiyonlar, 'tamamlanmamış', 'eksik' veya 'boşluklu' fonksiyonlar olarak adlandırılmaktadır. Buna karşın bir ' x ' değeriyle doldurulmuş olan ifadeler ise 'tamamlanmış', 'eksiksiz', 'doymuş' veya 'boşluksuz' fonksiyonlar olarak tanımlanmaktadır. Frege'nin kendi ifadesiyle: "Eşitlikler ya da analitik ifadeler türünden bildirim tümceleri, tamamlanmış ve tamamlanmaya muhtaç ifadeler olmak üzere ikiye ayrılmaktadır."²¹⁰

Frege 'Fonksiyon ve Kavram' (**Funktion und Begriff**) adlı metninin girişinde, 'Kavram Yazısı' (**Begriffsschrift**) adlı metninde ortaya koyduğu formel mantık dilinin, matematikteki fonksiyon kavramına dayanarak geliştirildiğini ifade etmiştir:

Kavram yazısında "çıkış noktam matematikte 'fonksiyon' olarak adlandırılan şeydir. Bu sözcüğün başlangıçta bu denli geniş bir muhtevası yoktu. Araştırmamızı 'fonksiyon' sözcüğünün başlangıçtaki kullanımıyla ele almak, ondaki gelişmelere ise daha sonra göz atmak, en mâkulü olacaktır."²¹¹

Frege önermeleri boşluklu yapıdaki fonksiyonlar üzerinden formüle etmeye başladığında, "önce yalnızca tek bilinmeyenli bir fonksiyondan söz etmiştir."²¹² Örneğin bir fonksiyon olarak ' $2.x^3+x$ ' ifadesini ele alırsak, bu fonksiyonun argümanı olan ' x ' yerine getirilebilecek sonsuz sayıda farklı değer bulunmaktadır. Fonksiyon, aldığı her farklı ' x ' değeri için farklı bir sonuca götürmekte ve fonksiyonun alabileceği tüm bu değerler kümesine Frege, 'değerler alanı' (**Wertverlauf**) demektedir. Frege'ye göre her fonksiyonun değerler alanı, o fonksiyonun kaplamasını oluşturmaktadır. Kaplam ise fonksiyonun temsil ettiği kavramın altına düşen elemanlar kümesidir. Aynı

²¹⁰ A.g.e. ss.17-39.

²¹¹ A.g.e. s. 18.

²¹² A.g.e. s.18.

örnek üzerinden devam edecek olursak:

' $2.x^3+x$ ' fonksiyonu, ' $x=1$ ' argümanı için ' 2.1^3+1 ' haline gelerek '3' değerini almaktayken; ' $x=2$ ' argümanı için ise ' 2.4^2+4 ' halini alarak '36' değerine göndermektedir. Görüldüğü gibi ' x ' değişkeninin aldığı her farklı argüman, fonksiyonun göndereceği değeri değiştirmekte; bu değere bağlı olarak elbette ki fonksiyonun alacağı doğruluk değeri de değişmektedir. Buradan anlaşılması gereken şey, fonksiyonun boşluğunu dolduran değerler değişmesine karşın "fonksiyondaki mantıksal formun daima kendisiyle aynı kalıyor olmasıdır, yani ' $2.x^3+4$ ' ifadesinde ' x ' değeri dışındaki tüm unsurlar değişmeden kalmakta, yalnızca ' x ' değeri değişmektedir. Kaldı ki fonksiyonun değişmeyen bu mantıksal iskeletini ' $2.(...)^3+(...)$ ' şeklinde ifade edebiliriz."²¹³ Demek ki ' x ' argümanı, denklemin değişken bileşeni olarak "fonksiyona ait değildir, aksine fonksiyonla birlikte tamamlanmaktadır. Zira fonksiyonun kendisi ' x ' argümanı doldurulmadan tamamlanmamış, ve 'tamamlanmaya muhtaç' ya da 'doymamış' kabul edilmektedir."²¹⁴ Ne zaman ki argüman, fonksiyonun içini dolduran bir değer alır ve fonksiyonla argüman birleşir, işte o zaman argümanın 'fonksiyon değeri' üzerinden hangi 'doğruluk değeri'ne gönderdiği ortaya çıkar. Frege bu durumu şöyle ifade etmektedir:

"Fonksiyonun argüman ile tamamlanması durumunda ortaya çıkan şeyi biz, o argüman için fonksiyon değeri diye adlandırmaktayız. Yani mesela ' $2.x^3+x$ ' fonksiyonunun değeri '1' argümanı için '3'tür, çünkü ' $2.1^2+1=3$ ' etmektedir."²¹⁵

²¹³ A.g.e. s.21.

²¹⁴ A.g.e. s.21.

²¹⁵ A.g.e. s. 22.

Dolayısıyla ‘x’ argümanı hangi değeri alırsa alsın ‘ $x^2-4x = x(x-4)$ ’ denklemi her zaman eşitliğin sağ yanındaki değerin sol yanındaki değerle aynı olacağını söylemektedir. Frege bu durumu şöyle açıklamaktadır: “Ben bunu şöyle ifade ediyorum: ‘ $x(x-4)$ ’ fonksiyonu ‘ x^2-4x ’ fonksiyonuyla aynı değerler alanına sahiptir.”²¹⁶ Görüldüğü üzere bu eşitliğin iki yanında yer alan denklemler aynı değerler alanına sahip olmalarına rağmen, denklemde eşitlenen fonksiyonlar birbirinden farklıdır. Öyleyse biz “ $x^2-4x = x(x-4)$ ” dediğimizde fonksiyonları değil, yalnızca fonksiyon değerlerini birbirleriyle eşitlemekteyiz.”²¹⁷ Böylece artık fonksiyonların kurulumundaki matematiksel işlemler alanı gitgide geliştirildiğine göre, artık bundan sonraki aşamada yapılacak iş, fonksiyonların anlatım için gerekli olan (+, -, =, > vb.) işaretlerin geliştirilmesidir. Bu sayede artık “örneğin ‘ $x^2=1$ ’den bahsedebilirim”²¹⁸ diyen Frege, bahsi geçen fonksiyonun farklı argümanlar için hangi değerleri alacağını belirlemek üzere fonksiyona bir değerler alanı atamaktadır: “‘x’ yerine sırayla ‘-1’, ‘0’, ‘1’ ve ‘2’ [değerlerini] koyarsak: ‘ $(-1)^2=1$ ’, ‘ $0^2=1$ ’, ‘ $1^2=1$ ’, ‘ $2^2=1$ ’ eşitliklerini elde ederiz. Bu denklemlerden birinci ve üçüncüsü doğru; diğerleri yanlıştır. Diyorum ki: “Fonksiyon değerimiz, bir doğruluk değeridir ve bu değer sayesinde doğru olanla yanlış olanın doğruluk değerlerini ayırt edebilir; birini doğru, diğerini ise yanlış olan diye adlandırırız.”²¹⁹ Böylece Frege, fonksiyon değerlerinin doğruluk değerlerinin yerini tuttuğunu söylemektedir. “Örneğin ‘ 2^2 ’nin ‘4’ün yerini tutması gibi ‘ $2^2=4$ ’ ifadesi ‘doğru’nun; ‘ $2^2=1$ ’ ifadesi ise ‘yanlış’ın yerini tutmaktadır.”²²⁰

Frege’ye göre bir denklemin doğru ya da yanlış olması, denklemin iki yanındaki ifadelerin birbirinden bağımsız olarak aynı doğruluk değerini almalarına bağlıdır. Yani örneğin ‘ $(2^2=4)=(2>1)$ ’ denklemi Frege’ye göre doğru bir denklemdir, çünkü denklemin iki yanı da doğru bir şeyi ifade etmektedir. Yani Frege için doğruluk değeri aynı olan (beraberce doğru veya beraberce yanlış olan) ifadeler aynı gönderime

²¹⁶ A.g.e. s. 23.

²¹⁷ A.g.e. s. 23.

²¹⁸ A.g.e. s. 26.

²¹⁹ A.g.e. s. 26.

²²⁰ A.g.e. s. 26.

sahip olmak bakımından birbirlerine eştir. Frege bu düşüncenin karşılaşıcağı engellerin de farkında olduğu için şu açıklamayı yapma ihtiyacı duymuştur: “‘ $2 < 4$ ’ ile ‘ $2 > 1$ ’ denklemlerinin farklı bildirimler içerdiği ve oldukça ayrı düşünceler ifade ettiği düşünülerek bu görüşe karşı çıkılabilir; fakat ‘ $2^2=4^4$ ’ ile ‘ $4.4=4^2$ ’ de farklı düşünceler ifade etmelerine rağmen ‘ 2^4 ’ ifadesi ile ‘ 4.4 ’ ifadesini birbiri yerine kullanabiliriz, çünkü ikisi de aynı gönderime (**Bedeutung**) sahiptir. Benzer biçimde ‘ $2^4=4^2$ ’ ile ‘ $4.4=4^2$ ’ ifadelerinin gönderimi de aynıdır. Görüldüğü gibi gönderimler (**Bedeutung**) arası özdeşlik, düşüncelerin (**Gedanken**) de özdeş olacağı anlamına gelmemektedir.”²²¹ Dolayısıyla **Sinn** ile **Bedeutung**’un aritmetik ifadelerde de ayırt edilmesi gerekmektedir. Nitekim Frege denklemler ve eşitsizliklerle yetinmeyip bunlardan bildirimlere geçmiştir. Tümcede içerilen bildirimi tümcenin anlamı, gönderimi ise tümcenin doğruluk değeri olarak teşhis eden Frege’ye göre örneğin “‘Sezar Galya’yı fethetmiştir’”²²² tümcesi, bir fonksiyon gibi düşünülerek iki parçaya ayrılacak olursa: ‘Sezar’ ve ‘Galya’yı fethetmiştir’ ifadelerine ayrılacaktır. Bu ifadelerden ‘x Galya’yı fethetmiştir’ kavramının, tamamlanması gereken fonksiyon; ‘Sezar’ ifadesinin ise boşluğu dolduran ‘x’ argümanı olduğu açıktır.

Frege, fonksiyonları tamamlayan argümanların hem sayal sayı (**Anzahl**) hem de nesne (**Gegenstand**) olabileceğini söyleyerek bu görüşünü ‘fonksiyon değeri’ için genişletmiştir: “Bu yolda ilerlemeli ve nesneleri (**Gegenstände**) hiçbir sınırlama olmaksızın ‘fonksiyon değeri’ olarak görmeliyiz.”²²³ Frege’nin, fonksiyonların gönderimde bulunduğu nesnelerin, fonksiyonların doğruluk değerlerinden başkası olmadığı yönündeki görüşü, daha önce de verdiğimiz şu örnek üzerinden net bir biçimde anlaşılmaktadır: “İngiltere’nin başkenti Londra’dır” önermesinde fonksiyon, ‘x’in başkenti’ ifadesidir ve bu ifade, ‘İngiltere’nin başkenti’ argümanı için ‘Londra’ değerini almaktadır. Dolayısıyla fonksiyonun gönderdiği nesne (**Gegenstand**), Londra olmaktadır. Başka bir örnek üzerinden söyleyecek olursak: “‘3’ sayısının iki katı ‘6’dır’” önermesindeki “‘x’ sayısının iki katı” fonksiyonu, ‘3’ argümanı için ‘6’

²²¹ A.g.e. s. 26.

²²² A.g.e. s. 29.

²²³ A.g.e. s. 29.

değerini almaktadır. Görüldüğü üzere Frege’de fonksiyonun doğruluk değeri bir sayı olabileceği gibi, bir nesne de olabilmektedir, kaldı ki Frege zaten sayıları da nesne kabul etmektedir, ancak buradaki yaygın yanlış kullanım, Frege’nin sayıları kavram değil, nesne olarak görüyor olmasının hatalı bir biçimde şu gerekçeyle açıklanmasıdır: Frege sayıları nesne olarak görmektedir, çünkü sayı kavramı altına düşen nesneler, sayı kavramının kaplamına işaret eder. Oysa bu hatalı bir gerekçedir, çünkü sayı kavramlarının altına nesneler değil, kavramlar düşmektedir. Öyleyse sayı sözcükleri, altına kavram düşen ikinci düzey kavramlar olmakla birlikte nasıl olup da birer sayı nesnesine atıfta bulunmaktadır?

Bunun yanıtı oldukça basittir: Frege’de sayı kavramı, tüm ikinci düzey sayı kavramlarının kaplamının kaplamına işaret etmekte; sayı kavramlarının altına düşen kavramlar kümesinin kümesi ise sayı nesnesine göndermektedir. İşte bu sayı nesnesi, **Bedeutung** ile kast edilen **Gegenstand**’dan başkası değildir. Bu bağlamda Frege’nin sayı nesneleri için kullandığı anlamda ‘nesne’ olmanın, olgusal ya da psikolojik bir nesne olmakla ilgisi yoktur. Dolayısıyla Frege’ye göre kavramların kaplamaları, kavramların kendileriyle; sayı nesneleri ise ikinci düzey kavram olan sayı sözcükleriyle karıştırılmamalıdır.

Özetle: Frege’ye göre yargılarda içerilen düşünce (**Gedanke**), fonksiyon (**Funktion**) ve argümandan (**Argument**) oluşmaktadır. Yani boşluklu yapıdaki fonksiyon argümanla doldurulduğunda yargı, bir düşünceye sahip olmakta; fonksiyon bir argümanla doldurulmadığında ise kaplamı boş küme olan bir kavram hakkında bildirim içerildiği için tümce herhangi bir düşünce içermemektedir. Başka bir deyişle ‘düşünce’, kaplamı boş küme olmayan tüm kavramları kapsamaktadır. Yani altına nesne düşen birinci düzey kavramlar da altına kavram düşen ikinci düzey kavramlar da birer ‘düşünce’ oluşturmaktadır. Argüman ise her zaman bir nesne olarak anılan fakat bu nesneselliğin ‘fonksiyonu dolduran nesne’ olmaktan öte ontolojik bir vurguya sahip olmadığı bir nesneselliktir. Daha doğru bir deyişle Frege, ‘kavram – nesne’ ayrımı üzerinden her ne kadar fonksiyonu kavram, argümanı nesne olarak nitelemişse de bununla söylemek istediği, fonksiyonun yüklemsel (boşluklu) bir doğaya sahip olmasına karşın, argümanın nesne gibi boşluksuz bir doğaya sahip olmasıdır. Yoksa

fonksiyonu dolduran argüman nesne olabileceği gibi kavram da olabilir. Demek ki nesneleri ifade eden özel adlar, fonksiyonları tamamlama işlevine sahip argümanlar olarak görülmekte; bunlar kavramsal doğaya sahip genel adlar da olabilmektedir.

Dolayısıyla Frege argümanları ‘tamamlanmış’ (**vollständig**), fonksiyonları ise ‘tamamlanmamış’ (**unvollständig**) yapılar olarak tanımlamaktadır. Frege’ye göre boşluklu (tamamlanmamış / doymamış) bir kavram (**eine unvollständige / ungesättigte Funktion**), bir fonksiyona işaret etmekteyken; boşluksuz (tamamlanmış / doymuş) bir fonksiyon (**eine vollständige / gesättigte Funktion**) ise bir düşünce (**Gedanke**) dile getirmektedir. Yani fonksiyonun bir argümanla doldurularak herhangi bir fonksiyon değeri alması, yargının tamamlanarak bir düşünce (**Gedanke**) içermesi ve bu düşünce içeriği üzerinden bir doğruluk değerine (**Wahrheitswert**) göndermesi anlamına gelmektedir. Bu nedenle tamamlanmış fonksiyonlar hem bir **Sinn**’e hem de bir **Bedeutung**’a sahip doymuş kavramlar olduklarından bunların kaplamı boş küme olamaz. Bir düşünce içeren her fonksiyon, bir doğruluk değerine göndermekte ve bu doğruluk değeri, fonksiyonun gönderimi (**Bedeutung**) kabul edilmektedir.

Görüldüğü üzere biz “bir tümceyi özel ad ve diğer unsurlar olmak üzere öğelerine ayırdığımızda, bu özel ad dışındaki unsurlar ‘**Sinn**’ olarak tamamlanmamış bir düşünce alanına sahiptir. Cümlelerin **Bedeutung**’unu ise kavram olarak adlandırmaktayız.”²²⁴ Frege bahsi geçen işte “bu tamamlanmamış kısmın **Bedeutung**’unu da fonksiyon olarak adlandırmaktadır.”²²⁵ Yani yalnızca yargı bağlamında değil, ayrıca tümcenin tamamlanmamış kısmında da **Sinn** ile **Bedeutung**’un birbirine karıştırılmaması gerekmektedir.

Frege’ye göre fonksiyon, kavrama; argüman ise nesneye karşılık düşmektedir. Elbette argümanın karşılık düştüğü nesne ile fonksiyonun işaret ettiği nesne bir değildir. Fonksiyonu dolduran nesne, argüman yerini alan ‘değer’dir. Fonksiyonun işaret ettiği nesne ise kavramın gönderimidir. Fonksiyondaki tamamlanmış kısım,

²²⁴ Frege, “**Einleitung in die Logik**”, s. 85.

²²⁵ Frege, “**Über Sinn und Bedeutung**”, s. 29.

‘özel ad’ olarak bir nesneyi veya genel kavramı nitelemektedir. Ancak Frege burada dil açısından bir sorunla karşılaşmaktadır: Frege, fonksiyonun boşluklu yapısının kavramsal olduğunu, bu nedenle de bir nesneyi nitelemediğini söylemekle, aslında “‘Özel ad olan A, bir kavramdır’ şeklindeki tümcelerın olanağını kabul etmiş olur”²²⁶ ki bu da çelişkiye yol açmaktadır. İşte “dil bizi böyle belirsizliklere götürmektedir ve [bu nedenle] bizim, bu gibi hatalara fırsat vermemek ve nesne (**Gegenstand**) ile kavram (**Begriff**) arasındaki sınırı gözardı etmemek için her daim bu ayrımın bilincinde olmamız gerekir.”²²⁷ Peki fonksiyonların **Bedeutung**’u hangi dünyaya aittir?

Daha önce de izah ettiğimiz üzere Frege’ye göre **Bedeutung**’lar ne dış dünyaya ne de zihne bağımlıdır. Frege onları, ideal bir “**Bedeutung**’lar dünyası”na yerleştirmiştir. Örneğin “Jupiter, Mars’tan büyüktür” ifadesinde biz ‘Jupiter’ ile ‘Mars’ adındaki iki gök cisminden değil, bilakis onların özel adlarının **Bedeutung**’larından bahsederiz. Bunların arasında belirli bir ilişki olduğunu ise ‘-tan büyüktür’ kalıbıyla ifade ederiz. Bu ilişki, özel adların **Bedeutung**’ları arasında gerçekleşen bir ilişki olduğunda, olsa olsa **Bedeutung**’lar dünyasına ait olabilir.”²²⁸ Frege’nin **Bedeutung**’ların ontolojik statüsü hakkındaki görüşleri, çalışmamızın “Frege’de Düşünce (**Gedanke**), ‘Düşünceler Âlemi’ ve Anti-Psikolojizm”²²⁹ başlıklı bölümünde etraflıca ele alınacağından, bu görüşten burada bu kadar bahsedip Frege’nin yargı görüşüne geri dönebiliriz

Frege’ye göre “x, y’den büyüktür” gibi iki değişkenli bir fonksiyonda, buradaki ‘-den büyüktür’ ifadesi ile ‘Mars’ özel adının -her ikisinin de- **Bedeutung**’a sahip olmalarından hareketle, ‘Mars’tan büyüktür’ ifadesinin kendisinin de bir **Bedeutung**’a sahip olması gerektiği sonucu çıkarılabilir. Oysa burada sözkonusu olan, fonksiyonunun tamamlanması gereken

²²⁶ Frege, “**Einleitung in die Logik**”, s. 86.

²²⁷ **A.g.e.** s. 87.

²²⁸ **A.g.e.** s. 86.

²²⁹ Çalışmamızın “Frege’de Düşünce (**Gedanke**), ‘Düşünceler Âlemi’ ve Anti-Psikolojizm” başlıklı bölümü için ayrıca bkz. ss.196-207.

boşluklu yapısının sabit bir özel ad ile doldurulmasıdır. Hâlbuki bu ‘özel ad’ yerine art arda farklı özel adlar getirecek olursak elde ettiğimiz tümceler her argüman için farklı bir doğruluk değeri taşıyacaktır.”²³⁰

Frege, kavramın kaplamına, fonksiyonun değerler alanı üzerinden ulaşılmasını şöyle açıklamaktadır:

“Tümcenin tamamlanmamış kavram kısmı, anlamlı özel adlardan herhangi biriyle tamamlanabilme ve kendini aslına uygun bir biçimde gerçekleştirebilme; yani **Bedeutung** adını verdiğimiz doğruluk değerini ortaya koyabilme özelliğine sahiptir. Kavramın sınırları kesinkes bunu talep etmektedir. Her nesne (**Gegenstand**) verili bir kavram altına düşmekte ya da düşmemektedir, **tertium non datur**.”²³¹

Yani nesnenin bir kavram altına düşme ve düşmemesi dışında üçüncü bir olasılık yoktur. Öte yandan Frege’ye göre herhangi bir bağlaçla birbirine bağlanmış bileşik tümcelerde, tümcenin doğruluk değeri, onu oluşturan tümcelerin doğruluk değerlerine göre belirlenmektedir. Örneğin iki ‘doğru’ tümceden oluşan bir bileşik yargı sözkonusu olduğunda tümce ‘doğru’ olmakta, diğer tüm durumlarda ise ‘yanlış’ değerini almaktadır. Yani birbiriyle bağıntı içindeki iki tümceden biri doğru, diğeri yanlış olduğunda veya her ikisi de yanlış olduğunda; bunlardan oluşan bileşik tümce ‘yanlış’ değeri almaktadır. Frege’de bileşik tümcelerin doğruluk değerleriyle ilgili bu kanaat, aşağıdaki tablo üzerinden daha net görülecektir:

²³⁰ A.g.e. s.31.

²³¹ A.g.e. s. 90.

I.Tümcenin Doğruluk Değeri	II.Tümcenin Doğruluk Değeri	Bileşik Tümcenin Doğruluk Değeri
D	D	D
Y	Y	Y
D	Y	Y
Y	D	Y

Tablo V

2.7. Frege’de Sayal Sayının Mantıksal Tanımı ve Anlamı

Frege’ye göre “ $a=b$ ” eşitliği üzerinden aritmetik bir denklem elde etmek için eğer ‘a’ göstergesi yerine “ 3×6 ” sayısını, ‘b’ göstergesi yerine ise “ $22 - 4$ ” sayısını koyarsak “ $(3 \times 6) = (22 - 4)$ ” denklemini elde etmiş oluruz. ‘Anlam ve Gönderim Üzerine’ (**Über Sinn und Bedeutung**) adlı yazısından bir yıl önce yayınladığı ‘Fonksiyon ve Kavram’ (**Funktion und Begriff**) adlı yazısında Frege, yukarıdaki denklemle ne ifade etmek istediğini şöyle açıklamaktadır: “Sağ taraftaki gösterge dizisi, sol taraftakine eşittir.”²³² Keza denklemin sol yanına “ 2×9 ” ya da sağ tarafına “ $13 + 5$ ” yazılıysaydı da denklemin iki yanındaki ifadeler yine aynı **Bedeutung**’a gönderecekti. Dolayısıyla ifadeler aynı gönderime sahip oldukları sürece onların nasıl ifade edildiğinin, yani hangi anlama (**Sinn**) sahip olduklarının bir önemi yoktur. Çünkü aynı şeyi kast eden farklı ifadeler, “farklı gösterge ve anlamlara sahip olsalar da halâ aynı şey hakkındadırlar.”²³³

Frege bu görüşten hareketle sayı sözcüklerini, tümce bağlamında sayı nesnesi yerinde duran temsiller olarak kabul etmekte ve ‘kavram – kaplam’ ilişkisi üzerinden

²³² Frege, “**Funktion und Begriff**”, s. 19.

²³³ **A.g.e.** s. 20.

sayıların mantıksal bir tanımını sunmaktadır. Ancak bu konuya girmeden evvel Frege'nin '7' sayısı üzerinden verdiği örneği kısaca hatırlayacak olursak: '7 rakamı'²³⁴ matematiksel bir nesne olarak '7' sayısının tümce bağlamındaki dilsel ifadesidir. Bu rakamla, tümce bağlamında '7' rakamının temsil ettiği sayı nesnesine işaret edilmektedir ki bu sayı nesnesi, ne duysal olarak algılanabilir olumsal bir nesnedir; ne de tasarımlar gibi zihne bağımlı bir kurgudur.

Frege, sayı nesnelerinin duysal, sezgisel, olgusal ya da metafizik varlıklar değil, bilakis iç ve dış dünyamızdan bağımsız idealiteler olduğunu söylemektedir. Ne zihne ne de fizik dünyaya bağımlı olan bu kavramsal nesnelerin, "dış dünyanın nesnelerinden bağımsız olarak üçüncü bir dünyada var olduklarını"²³⁵ savunmaktadır. Böylece ne sayıları psikolojikleştirerek anlamla tasarım arasındaki ayrımı göz ardı etmiş ne de sayıları, dış dünya nesneleriyle aynı kategoride görme yanılgısına düşmüştür. Bu sayede anlamın nesnelliğini kurtarmış olan filozof, sayı nesnelerini zihne ve fizik dünyaya mahkûm etmeyerek üçüncü bir alanda (düşünceler âleminde) konumlandırmakla psikolojizme karşı kendisini güvenceye almıştır. Frege'nin 'düşünceler âlemi' hakkındaki görüşlerine daha sonra detaylı olarak değinileceğinden, bu bölüm nezdinde Frege'nin sayal sayı hakkındaki görüşlerine ve sayal sayının mantıksal tanımına nasıl ulaştığına bakalım.

Frege'nin kendisinden önce sayal sayıyı dışsal şeylerin özelliği olarak, geometrik temsil fikrine dayalı olarak, Platoncu realizme uygun olarak, öznel bir şey olarak, nesnelerin bir özelliğinden ibaret olarak vs. temellendiren düşünürlere dair eleştirileri, onun kendi mantıksal sayı kuramını meydana getirmiştir. Öyle ki Frege'ye göre tüm bu kuramlar, sayıyı temellendirmeleri bakımından eksik ya da kusurludur. Nitekim Frege'nin bu görüşlere yönelttiği eleştirileri hatırlayacak olursak:

1- Frege ilk eleştirisini, sayal sayının tanımlanamaz olduğu yönündeki Hankelci

²³⁴ Frege'nin '7' rakamı üzerinden verdiği sayısal örnek için ayrıca bkz. **A.g.e.** s. 19.

²³⁵ Frege, "**Der Gedanke. Eine logische Untersuchung**", s. 40.

görüŖe karşı ortaya koymuŖtur. Sayal sayının varlığının düşünöen özneye bağımlı olduğu dolayısıyla da bu psikolojik düşünme süreci sonucunda genel geçer bir sayı tanımına ulaşılamayacağını savunan Hankelci görüş Frege açısından kabul edilemez, çünkü Frege'ye göre Hankel, sayının nesnel bir tanımını vermek konusundaki başarısızlığını, sayıyı psikolojikleŖtirmekle örtbas etmeye çalışmıŖ, fakat tutarlı bir görüş geliŖtirememiŖtir.

- 2- Frege'ye göre sayal sayılar, geometrik bir sayı kavramına indirgenemez, çünkü geometrik sayı kavramı bize bir denklemin köklerinin sayal sayısını veremez. Bu nedenle sayıyı açıklarken geometrik uzunluklar ya da yüzeyler arasındaki soyut oranlara dayanarak aritmetiğin geometriye uygulanabilirliğini meşrulaŖtırmaya çalışan Newton ve Öklid'in kuramları, Frege açısından yetersizdir. Nitekim Frege, kendi mantıksal sayı kuramının “Bu uzunlukta kaç tane birim içerilmektedir?” türündeki sorulara da yanıt verebilmesi bakımından geometrik sayı kuramının yetersizliğini aştığını iddia etmektedir. Çünkü Frege'ye göre rasyonel, irrasyonel veya kesirli işlemlerle yapılan tüm hesaplamalar, doğal sayılarla yapılan işlemlere indirgenerek açıklanabilmektedir. Bu nedenle Frege kendi sayı kuramını, geometrik sayı kuramına göre daha kapsayıcı bulmaktadır.
- 3- Frege, sayal sayıların dışsal Ŗeylere atıfta bulunan niteliksel kullanımına da karşı çıkmaktadır. Frege'ye göre sayılar, dildeki sıfatlar gibi işlevsel bir biçimde kullanılamaz ve bir niteleme fonksiyonuna indirgenemezler. Mill, Cantor ve Schröder gibi düşünürler tarafından savunulan bu görüşe göre sayılar, nesnelerden soyutlama yoluyla elde edilen niteliklerdir. Bu görüşe göre nasıl ki matematik dış dünya nesnelerinin gözleminden doğmuŖ bir bilimse, aynı şekilde sayılar da nesnelerden hareketle elde edilmiŖ soyutlamalardır. Sayıları, renkler ve Ŗekillerle bir tutan bu yaklaŖım Frege açısından kabul edilemez, çünkü Frege'ye göre sayılar, sayma işlemi sayesinde dışsal nesnelere uygulanabilir olmalarına karşın doğrudan bir nesneye atfedilemezler. Bu nedenle sayal sayılar, nesnelerin değil, sayma birimlerinin niteliğidir. Nitekim

bir ağacın yaprağına 1000 sayısı yüklenemez, fakat bir ağacın yapraklarının sayısı kavramına, 1000 sayısı yüklenenebilir. Demek ki sayılar, doğrudan dışsal nesneleri değil birimleri nitелеmektedir ve bu birimler, birer nesne değil kavramdır.

4- Sayal sayının cisimsel olmayan şeylere de uygulanabilecek idea türünden bir şey olduğunu savunan Locke, Leibniz ve Berkeley'in görüşleri de Frege'nin eleştirilerinden nasibini almıştır. Nitekim sayal sayının 'idea' olarak görülmesinin yol açabileceği metafizik sıkıntıların farkında olan Frege, zihnin ideaları bir araya getirme yetisine bağlı olarak sayıların da değişeceğini savunmaktadır. Başka bir deyişle Frege, 'idea olarak sayı' anlayışının sayının nesnel bir tanımını vermekten uzak olduğunu düşünmektedir. Keza Lipschitz de aynı şekilde sayıyı 'idea' olarak temellendirirken psikolojik düşünme süreçlerine indirgeme hatasına düşmüş ve idealliği elden yitirerek psikolojist bir görüş geliştirmiştir. Frege'ye göre Lipschitz, Locke, Leibniz ve Berkeley gibi düşünürler, sayının nesnel bir tanımına ulaşma konusunda başarısız olmuşlardır. Çünkü Frege'ye göre sayal sayı, ne psişik süreçlerin ne de duyusal tecrübenin ürünü olarak görülebilir. Aksine sayal sayı ancak kavramsal zeminde kalınarak nesnel bir biçimde tanımlanabilir. Nasıl ki Kuzey Denizi, dünyadaki herhangi bir su birikintisinin benim tarafımdan özgürce adlandırılmasıyla 'Kuzey Denizi' olmamışsa, aynı şekilde sayılar da benim öznel psişik süreçlerim ve tasarımlarım sayesinde varlığa gelmemişlerdir. Bu nedenle Frege, sayının bizden bağımsız nesnel varlığını, ancak onu mantıksal bir nesne olarak tarafsız bir biçimde temellendirerek ortaya koyabileceğimize inanmaktadır.

5- Kant, uzamın görünürlere ait olduğunu, bu nedenle de uzam görülerimizin birbiriyle kıyaslanamaz bir öznellik içerdiğini savunmaktadır. Fakat bununla birlikte geometrik aksiyomlar konusunda ortak bir uzlaşî hâkimdir. Yani saf görüsel olan karşılaştırılmaz ve aktarılamaz nitelikteyken, aksiyomatik olan ise kavranabilir ve aktarılabilir niteliktedir, çünkü yasalara tabîdir. Bu nedenle

örneğin ‘kırmızı’ sözcüğünün bendeki algısının başkalarındaki algısıyla uyuşup uyuşmadığının kontrol edilebilmesi mümkün olmamasına karşın bu sözcükle nesnel bir şeye işaret edildiği söylenebilmektedir. Frege için sayılar da işte aynı bu karşılaştırılmaz olmalarına karşın nesnellik içeren durumlarda olduğu gibi görü, tasarım ve duyularımızdan bağımsız olarak vardır.

- 6- Sayıları öznel tasarımlara indirgeyen Schloemilch ise aritmetiği psikolojist bir tutumla temellendiren bir diğer düşünürdür. Schloemilch’e göre nesnelerin bir dizi içindeki konumlarının tasarımı bize sayıları vermektedir. Fakat Frege aynen Locke, Leibniz, Berkeley ve Lipschitz’e karşı çıktığı gibi bu görüşe de karşı çıkmış; sayıların öznel tasarımlarımızdan ibaret olması durumunda, herkesin öznel tasarımı farklı olacağından ortak sayılarda uzlaşmamızın mümkün olamayacağını söylemiştir. Zira Frege’ye göre sayı ne uzamda yer kaplayan fiziksel bir nesnedir ne de bilinçte kurgulanan öznel bir tasarım ya da psikolojik bir çağrışımdır. Nesnellik olsa olsa akla dayandırılabilir.
- 7- Sayının kümeler üzerinden tanımlanma girişiminde ise aynı türden çoklukların oluşturduğu küme ‘çokluk’ (**Vielheit**) olarak tanımlanırken farklı türden çoklukların oluşturduğu küme ise ‘çeşitlilik’ (**Mehrheit**) olarak tanımlanmaktadır. Thomae’ye göre farklı nesne kümelerine verdiğimiz farklı adların her biri farklı bir sayıya karşılık gelmektedir. Husserl’in ‘Çeşitlilikler Öğretisi’ne (**Mannigfaltigkeitslehre**) benzer bir açıklama sunan bu görüş, sayıyı bir nesneler ya da birimler kümesi gibi görmekle ‘0’ ve ‘1’ sayılarını açıklamadan bırakan bir yorum geliştirmiştir. Nitekim bu görüşe göre sayılar, nesneler veya birimler kümesine atfedildiği için altına hiçbir nesnenin düşmediği (kaplamı boş küme olan) ‘0’ sayısı ile kaplamının eleman sayısı ‘1’ olan fakat sayılabilir bir ‘çokluklar kümesi’ne (birime) sahip olmayan ‘1’ sayısının atfedileceği bir küme bulunmamaktadır. Öyleyse ‘0’ ve ‘1’ sayılarının bu kuram üzerinden nasıl elde edilebilecekleri belirsizdir. Öte yandan Frege, sayıları birimlerin bir özelliği olarak gören Schröderci görüşe, sayıların sıfatlar gibi tek başına yüklenilebilir olmamalarına karşın nasıl olup

da birimlerin niteliği olarak görülebildiği sorusunu yöneltir. Çünkü şayet sayılar gerçekten de birimlerin nitelikleri olsaydı, o zaman ‘bilge insan’ ifadesinde sıfatın adı nitelemesi gibi ‘iki insan’ ifadesinde de sayıların adlara yüklenebilmesi gerekirdi. Oysa ‘Latife, insandır’ diyebildiğimiz gibi ‘Latife, ikidir’ diyemeyiz. Yani sayı sözcükleri, sıfatlar gibi adları nitelenemez, aksine kavramların kavramı olarak iş görürler. Başka bir deyişle sayı sözcükleri yüklem olarak kullanılamamalarına karşın sıfatlar yüklem olarak kullanılabilirler. Görüldüğü gibi sayıyı birimler kümesi olarak kabul eden anlayış, hem ‘0’ ve ‘1’ sayılarını açıklayamaması bakımından eksik, hem de sayıların sıfatlar gibi yüklenemez olduğunu görememiş olmak bakımından hatalıdır.

- 8- Frege, birimin ne bir özellik olarak görülmesine ne de bir aynılık üzerinden temellendirilmesine razıdır. Schröder’in sayma nesnelere atfedilen aynılığı birim olarak adlandırdığı yerde Frege, Schröder’in sayılar arasındaki bu aynılık ilişkisinin bizler tarafından mı onlara atfedildiğini, yoksa kendiliklerinden mi birbirleriyle aynı olduklarını açıklamadan bıraktığını söyleyerek karşı çıkmaktadır. Hobbes, Hume ve Thomae gibi isimler de aynı şekilde birimlerin birbiriyle aynı olduğu varsayımını paylaşmaktadır. Halbuki Frege, nesnelerin tüm ayırt edici özellikleri soyutlandıktan sonra geriye kalan şeyin, nesnelerin altına düştükleri bir genel kavram olduğunu ileri sürmektedir. Böylece nesneler kendi ayırt edici özelliklerini yitirmeksizin bir genel kavram çatısı altında genellenebilmekte, yani ayırt edici niteliklerini kaybetmeden aynı genel kavram altına düşebilmektedir. Zaten sayal sayı kavramına ancak onların ayırt edici niteliklerini göz ardı etmemek bakımından farklı sayısal çeşitliliği muhafaza eden ama tüm bu farklı sayıların tamamını ‘sayı’ olmak bakımından da bir arada tutan bir ‘genel kavram’ üzerinden varılabilir. Frege, çoğul kabul etmeyen tekil ad olarak ‘bir’in ‘birim’den farkına dikkat çekmekte ve bu ikisi arasında bir özdeşlik bağıntısı kurulmasına karşı çıkmaktadır. Frege’ye göre birim, ‘bir’ ile aynı değildir, olsa olsa kavram-terimiyle aynıdır. Çünkü çoğulluk, yalnızca kavram-terimine uygulanabilir, özel ad olan ‘bir’e

uygulanamaz.

Eğer sayıyı, farklı nesneleri bir araya getirerek oluşturacaksak, ulaşacağımız sonuç o farklı nesnelerin ayırt edici özelliklerinin içerildiği bir yığın olacaktır. Ancak yığının kendisi bir sayı değildir. Öte yandan eğer sayıyı, aynı olanları bir araya getirerek oluşturacak olursak bu kez de hep aynı 'bir'e ulaşır, asla bir çokluğa ulaşamayız. Bu nedenle Frege, sayı verilecek şeylerin ayırt edici niteliklerine zarar vermeyen bir çatı kavram olarak 'birim' fikrini önermektedir. Nitekim 'V', 'K', 'R', 'O', 'E', 'K' harflerini bir araya getirdiğimde bu yığın bana 'Kevork' adını vermediği gibi '6' sayısını da vermemektedir. Ancak bu harfleri bir birim kavramı altında topladığımda, bu birim bana '6' sayısını verecektir. Görüldüğü gibi Frege, sayal sayının genel kavramına ulaşmak için öncelikle şeylerin uzam-zaman içindeki tüm ayırt edici özelliklerini soyutlayıp aynılık ile ayırt edilebilirliği bir araya getirmekte, akabinde 'sıralı dizi' kavramını geliştirerek genel sayı kavramlarının kaplamaları arasındaki eşdeğerlik bağıntısı üzerinden sayal sayının genel kavramına ulaşmaktadır. Yani Frege'ye göre eşdeğer kaplamalara sahip kavramların kümesinin kümesi, bizi sayal sayının mantıksal tanımına ulaştırmaktadır.

Şimdi Frege'de sayal sayının tanımına geçmeden evvel öncelikle Frege'de sayal sayının ne olmadığına bakacak olursak:

- Frege'de sayal sayı, şeylerin bir özelliği değildir.²³⁶
- Sayal sayılar, şeylerden soyutlama yoluyla elde edilmiş değildir.
- Fiziksel bir şey değildir.
- Öznel bir tasarım değildir.
- Şeylerin birbirlerine eklenmesiyle elde edilmiş bir yığın veya yığına bizim tarafımızdan atfedilen psikolojik bir özellik değildir.
- 1'in yan yana konulmasıyla ortaya çıkmış değildir.

²³⁶ Sayal sayı; renk, ağırlık, şekil vb. özellikler türünden bir şeymiş gibi düşünülemez çünkü nesnelere değil kavramlara yüklenir. Sayal sayı ile sıfatlar arasındaki tek ortaklık, olsa olsa ikisinin de nesnel olması olabilir.

- Sayı yasaları, doğadaki görünüşler arası bağıntılara dayanmamaktadır.

Sayı tümceleri, kavramlar hakkında bildirim içermektedir. “Venüs’ün sıfır uydusu vardır” denildiğinde, hakkında bildirimde bulunulan Venüs’ün uydusu yoktur ama ‘Venüs’ün uydusu’ kavramına bir özellik atfedilmiştir: Altına hiçbir şey düşmeme özelliği. Keza ‘Kralın arabasını dört at çekmektedir’ ifadesinde de aynı şekilde “Kralın arabasını çeken at’ kavramına ‘4’ sayısı atfedilmiş olmaktadır. Yani sayılar, ikinci dereceden kavramlar olarak nesnelere değil, kavramlara atfedilmektedir. Böylece sayılar birbirlerinden ayrı olma özelliğine sahip olabilmektedir. Çünkü kavramlar, sentetik ‘tam algı’dan (**Apperzeption**) daha güçlü bir bir araya getirme gücüne sahiptir. “Alman İmparatorluğu’nda yaşayanlar” ifadesini ‘tam algı’ ile bir araya getirmek olanaksızdır, ancak bunlar çok kolay bir biçimde “‘Alman İmparatorluğu altında yaşayanlar’ kavramı” altında bir araya getirilip sayılabilir. Uzam-zamansal ve içsel / dışsal tüm görünüşler, kavramların altına düşebilmekte; ancak kavramlar, yalnızca kavramlara atfedilmektedir. Sayının genel kavram-terimi, altına düşen nesnelerden ya da kavramlardan soyutlanarak elde edilen bir ad değildir. Genel kavram-terimi, altına hiçbir nesne ya da kavram düşmese de kavramdır. Oysa günlük dil, sayıyı, kavrama değil nesneye yükleme yanlışlığına düşmekte; fakat ‘0’ sayısının yüklenebileceği hiçbir nesne olmadığını görememektedir.

Frege, birimlerin aynılığı ile ayırt edilebilirliğinin nasıl olup da aynı potada bir araya getirilebileceği sorununu ‘genel kavram-terimi’ üzerinden çözmektedir. Bir kavramı, daha yüksek dereceden ikinci bir kavram altına düşürebilmeyi mümkün kılan bu yöntem sayesinde sayılar, kavramlara yüklenmektedir. Örneğin “Jupiter’in dört uydusu vardır” tümcesindeki uydular (uydu¹, uydu², uydu³ ve uydu⁴) ‘Jupiter’in uydusu’ genel kavram-teriminin altına düşen nesnelerdir. ‘Jupiter’in uydusu’ genel kavram-terimi, altına nesne düşen ‘birinci düzey bir kavram’dır. Kavramın altına düşen nesneler, ayırt edilebilir ve sayılabilir nesneler olmalarına karşın bunların bağlı olduğu birim aynıdır. Bu nedenle de tüm farklılıklarına rağmen hepsini aynı genel ‘kavram-terimi’nin kapsamına ait kılan belli bir ortaklık bulunmaktadır. İşte bu

aynılık, tüm diğer ayırt edici niteliklerle birlikte ‘kavram – kaplam’ ilişkisi üzerinden bir araya getirilmektedir.

Daha sonra Leibnizci tekil sayı tanımına ‘0’ ve ‘1’ sayılarının tanımlarını ekleyerek sayal sayı tanımını tamamlayan Frege, ‘0’ sayısını, “‘Kendisiyle aynı olmayan’ kavramına ait olan sayal sayı” olarak tanımlamıştır. Çünkü ‘Kendisiyle aynı olmayan’ kavramının altına hiçbir şey düşmemekte ve bu ‘altına hiçbir şey düşmeme özelliği’ sıfır sayısının genel ‘kavram-terimi’ne yüklemelenmektedir. Daha açık bir deyişle ‘Kendisiyle aynı olmayan’ kavramının altına düşen hiçbir nesne olmadığı için, yani bu kavramın kaplamı boş küme olduğu için, bu kümenin sayal sayı karşılığı ‘0’dır. ‘1’ sayısı ise yine aynı yolla; “‘0’la aynı olan’ kavramına ait sayal sayı” veya “‘0’la aynı olan’ kavramıyla eşsayılı olan kavramın kaplamı” olarak tanımlanmaktadır, çünkü “‘0’la aynı olan” kavramı altına düşen tek bir nesne vardır, o da ‘0’dır. Bu nedenle ‘0’la aynı olan kavramının kaplamının sayısı ‘1’dir. Frege ‘2’ sayısını ise “‘0 veya 1 ile aynı olan’ kavramıyla eşsayılı olan kavramın kaplamı” olarak tanımlamaktadır. Bu kavramın altına ise ‘0’ ve ‘1’ nesneleri düşeceğinden bu kavramın kaplamının eleman sayısı ‘2’dir. Kısaca Frege bütün sayıların görüden bağımsız, nesnel, mantıksal, koşulsuz ve ‘apriori – analitik’ bir tanımına ulaşmış olmaktadır.

Frege’ye göre doğal sayılar dizisinde ‘0’ dışındaki tüm sayılar, başka bir sayal sayıyı izlemektedir. Bu nedenle doğal sayılar dizisinde hiçbir sonlu sayal sayı, kendini takip edememektedir. Zaten doğal sayılar dizisinde bir son sayı bulunmadığından bu dizideki ardışıklık, bir deney ya da tümevarımla elde edilememektedir. Frege’ye göre biz eğer ‘x’ten başlayarak ilgimizi sürekli bir nesneden başlayıp onunla ‘q’ bağıntısı içindeki bir diğerine kaydırır ve bu işlem sonucunda ‘y’ye ulaşırsak, bu durumda ‘q’ serisinde ‘y’nin ‘x’i izlediği sonucuna ulaşabilmekteyiz. Dolayısıyla Frege’ye göre ‘n, 0 ile başlayan doğal sayılar serisinin bir üyesidir’ yargısının gönderimi ile ‘n, sonlu bir sayal sayıdır’ yargısının gönderimi aynı olmaktadır. Öte yandan sonsuzluk problemine gelince, Frege ‘sonlu sayal sayı’ kavramına ait olan sayal sayının sonsuz bir sayal sayıya gönderdiğini ifade etmekle sonsuzluk kavramının sayılar üzerinden tanımını vermiş olmaktadır. Sonsuz sayal sayı ise doğal sayılar serisinde kendini izlemektedir. Fakat Frege, sonlu ve sonsuz hiçbir sayal sayı tasarımının oluşturulamayacağını

düşündüğünden bunların tanımını yine kaplamları üzerinden vermektedir.

Frege, sayı sözcüklerinin aritmetik önermelerdeki işlevlerini analiz ederek sayı sözcüklerinin gönderimini, tümce bağlamı içinde yakalamaya çalışmaktadır. Frege'ye göre bir sayıyı kendisi olarak teşhis edebilmemizi sağlayan aritmetik tümceler, anlamlı (**sinnvoll**) tümcelerdir. Yapılması gereken şey, sayı sözcüklerinin içinde geçtiği tümcelerin anlamının (**Sinn**) saptanarak sayı nesnesine gönderimde bulunan kavramlarının kaplamının tespit edilmesidir. Bir sayının teşhis edilebilmesi için öncelikle sayısal bir eşitliğin anlamının saptanması gerektiğini düşünen Frege, sayıların kaplamları arasındaki eşdeğerlik ilişkisinden hareketle sayal sayının kümesini saptamaktadır. Örneğin “‘F kavramına ait olan sayal sayı’ ile ‘G kavramına ait olan sayal sayı’ aynı ise”²³⁷ F ve G kavramları eşlenebilir; yani F ve G kavramlarının kaplamları arasında bir eşdeğerlik bağıntısı kurulabilir. F ve G kavramlarının altına düşen nesneler arasında kurulan bu eşleme bağıntısı üzerinden, bu kavramların kaplamlarındaki nesneler arasında bir eşsayıllık saptanmaktadır. Fakat bu eşleme ilişkisinde hangi nesnenin hangi nesneye karşılık geldiğinin bir önemi yoktur, yani göstergeler farklı olabilir. Önemli olan yalnızca kümelerin her bir elemanın diğer kümedeki bir elemana karşılık gelecek şekilde eşlenmesi ve hiçbir elemanın dışarıda kalmamasıdır. Eğer bu eşleme bağıntısı neticesinde dışarıda kalan hiçbir eleman olmamış ve kümeler arasındaki bütün elemanlar birbirleriyle eşleşmişse, o zaman bu iki kavram eşsayılı kabul edilmekte ve eşsayılı olmalarından ötürü de aynı gönderime işaret etmektedir. Görüldüğü gibi Frege, farklı anlamlara (**Sinn**) sahip olmalarına karşın aynı gönderime (**Bedeutung**) işaret eden sayı kavramlarını, kaplamlar arası bir aynılık ilişkisi üzerinden teşhis etmektedir. Leibniz'in ‘Ayırt Edilemezlerin Özdeşliği Prensibi’ne (**Prinzip der Idealität der Ununterscheidbaren**) dayalı bu ‘aynılık ilişkisi’nin kurulabilmesi için sayı sözcüklerinin analitik yapıda olmaları şarttır. Zira sayı sözcükleri şayet görüsel ve sentetik yapıda olsaydı, o zaman onların kaplamları arasında bir ‘eşdeğerlik bağıntısı’ kurulması olanaksız olurdu. Bu nedenle Frege sayal sayı kavramının kümesine, kaplamlar arası bir eşsayıllık bağıntısı üzerinden varmaya

²³⁷ Frege, “**Aritmetiğin Temelleri**”, ss.162-163.

çalışırken analitik önermelerin saf düşünce içeriklerine başvurmuştur.

2.8. Frege’de Düşünce (Gedanke), ‘Düşünceler Âlemi’ ve Anti-Psikolojizm

Klasik mantığın dilgisini önemsediği ve bu dilbilgisi üzerinden yargı analizi gerçekleştirdiği yerde Frege, yargıyı, dile getirdiği düşünceden (**Gedanke**) hareketle analiz etmekte ve yargının doğruluk değerine bu düşüncenin bildirimi üzerinden varmaktadır ki bu da yargının **Sinn**’ine bağlı olan düşüncenin (**Gedanke**) doğruluk değerinin (**Wahrheitswert**) taşıyıcısı olduğunu göstermektedir. Fakat bu taşıyıcı olma durumu, her **Sinn** sahibi tümcenin bir **Bedeutung**’a sahip olacağı anlamına gelmemektedir. Çünkü Frege, düşünceyi (**Gedanke**), tümcenin anlamının (**Sinn**) bir parçası olarak görmekte, fakat her anlamlı (**Sinn**) tümcenin bir düşünce (**Gedanke**) içermek zorunda olmadığını ifade etmektedir. Başka bir deyişle **Sinn**’i olan her tümce bir düşünce (**Gedanke**) taşımamakta, ancak düşünce (**Gedanke**) içeren her tümce bir doğruluk değerine (**Wahrheitswert**) göndermektedir. Bu nedenle tümcede ifade edilen düşüncenin, tümcenin anlamıyla (**Sinn**) özdeş görülmemesi gerekmektedir.

Frege’ye göre tümce içinde yer alan özel adların bir gönderime (**Bedeutung**) sahip olması hâlinde tümce bir düşünce içermekte ve bu düşünce üzerinden bir doğruluk değerine göndermektedir. Örneğin “x’in karekökü” ifadesi ‘4’ argümanı için ‘+2’ veya ‘-2’ sonucuna; ‘36’ değeri için ise ‘6’ sonucuna götürmektedir. Şayet “x’in karekökü” ifadesinin ‘4’ değeri için ‘+2’ veya ‘-2’ye değil de ‘1’ sonucuna gönderdiğini söylersek bu fonksiyon yine bir düşünce içermiş olur, ancak içerdiği düşüncenin doğruluk değeri ‘yanlış’ olur. Demek ki yargının doğru ya da yanlış olabilme koşulu, bir düşünce ifade etmesinden geçmektedir.

Hiçbir doğruluk değerine göndermemesine rağmen anlamlı olan ifadeler ise ‘sahte özel ad’ içeren, dolayısıyla da düşünce ifade etmeyen ifadelerdir. Bir örnek üzerinden ifade edecek olursak ‘Yoğurt beyazdır’ önermesi gibi ‘Yoğurt siyahtır’ önermesi de bir düşünce içermekte, her iki tümce de bir doğruluk değerine

göndermektedir. Fakat ‘Yoğurt beyazdır’ önermesi doğru değerine gönderirken ‘Yoğurt siyahtır’ önermesi yanlış değerine göndermektedir. Yine “Fransa’nın şimdiki kralı keldir” ifadesi, ‘sahte özel ad’ içeren bir tümce olmasından ötürü hiçbir düşünce (**Gedanke**) içermemekte, dolayısıyla da hiçbir doğruluk değerine göndermemekte, fakat buna karşın bir anlam (**Sinn**) ifade etmektedir. Yani Frege’ye göre düşünceler (**Gedanken**) doğru veya yanlış olma özelliğine sahiplerdir. Bu özellik düşüncelerde, birinin onu fark edip etmemesinden bağımsız olarak bulunmaktadır. Örneğin Dünya’nın Güneş etrafında döndüğü doğruysa bu, insanlar bunu bilmeden önce de böyledir.

Frege, “Mantık ve Dil Felsefesi Üzerine Yazılar” (**Schriften zur Logik und Sprachphilosophie**) adlı çalışmasının “Mantığa Giriş” (**Einleitung in die Logik**) başlıklı bölümünde şöyle demektedir: “Mantıkçı nasıl ‘yargı’ (**Urteil**) kelimesine ihtiyaç duymaktaysa, ben de aynı şekilde ‘düşünce’ (**Gedanke**) kelimesine ihtiyaç duymaktayım. Düşünmek, düşünce oluşturmaktır. Bir düşünce oluşturulduktan sonra doğru olarak kabul edilebilir (yargılanabilir) ve dile getirilebilir (ileri sürülebilir).”²³⁸

Frege tümcenin anlamı (**Sinn**), düşüncesi (**Gedanke**), gönderimi (**Bedeutung**) ve doğruluk değeri (**Wahrheitswert**) arasında yaptığı ayrımın bir türevini de tüm bunlarla ‘özel tasarımlar’ (**subjektive Vorstellungen**) arasında yapmış ve özel tasarımları tümcenin nesnel anlam temellerinin dışında tutarak psikolojizmle arasına mesafe koymuştur. Şimdi Frege’nin anti-psikolojist görüşlerinden bahsedecek olursak: Frege’ye göre doğruluk yasaları, doğru çıkarımlar yapılmasını sağlayan mantıksal yasalardır ve psikolojik yasalardan bağımsızdır. Düşünme, yargılama ve çıkarım yasalarının hükümleri, doğruluk yasalarından çıkarılmaktadır. Fakat burada ‘düşünme yasaları’nı, ‘doğa yasaları’na benzeterek bunları birbirine karıştırma yanlışlığına düşülebilir ve düşünme yasalarıyla kast edilenin düşünme sırasında ortaya

²³⁸ Frege, “**Einleitung in die Logik**”, s. 75.

çıkan ruhsal olayların genelliği olduğu zannedilebilir. Oysa bu şekliyle düşünme yasaları olsa olsa psikolojik yasalar olurdu ve böylece mantığın görevi de yanlış anlaşılmış olurdu, çünkü böyle bir düşüncenin doğruluktan anladığı, ancak psikolojik bir doğruluk olurdu. Nitekim Frege'ye göre **Sinn**'lerden oluşan düşünceler (**Gedanken**) de **Sinn**'ler gibi nesneldirler. Bu nedenle Frege açısından düşüncelerin reel veya psişik varlıklar olarak düşünülmesi imkânsızdır.

Gerçekten de Frege'ye göre “doğru sanmanın ya da düşünmenin yasalarını değil; doğruluğun yasalarını [...] bulmak gerekir. Doğruluk yasalarında ‘doğru’ kelimesinin **Bedeutung**’u geliştirilmektedir.”²³⁹

Bu nedenle Fregeci mantık, psikolojizm ile taban tabana zıttır. Çünkü Fregeci mantık, ‘doğru olmanın yasaları’yla’ ilgilidir ve bu ‘doğru olma’ (**das Wahre**) da nesnel doğruluk değerine sahip düşüncelere bağlıdır. Başka bir deyişle mantığın görevi, insan aklının düşünme yapısını incelemekten ziyade, ‘sahte özel ad’ içeren tümceleri tespit edip bilimsel araştırma alanının dışında tutmak ve yalnızca düşünce içeren; yani doğruluk değerine sahip olan tümcelerle muhatap olmaktır.

Frege’nin anti-psikolojizmi, daha sonra Michael Dummett’ta da karşılaştığımız üzere tasarımların ve psişik durumların yalnızca öznel olmaları bakımından değil, ayrıca da kıyaslanamaz olmaları bakımından nesnel bir soruşturmaya dahil edilemez oldukları kanaatine dayanır. Nitekim bu fenomenlerle ilgilenen bir disiplin yalnızca tasarımların taşıyıcısı açısından mümkün olabilir, çünkü kimse kendi tasarımlarını bir başkasınıninkiyle kıyaslayamaz. Ayrıca kavramlar şayet psikolojistlerin iddia ettiği gibi tasarımlar olarak görülebilseydi, onlar da nesnelliğini yitirirdi ki zaten bu haliyle de insanların birbirleriyle iletişim kurmaları olanaksız hâle gelirdi. Franz von Kutschera

²³⁹ Frege, “**Der Gedanke. Eine logische Untersuchung**”, s. 31.

bu konuyla ilgili Şu soruyu sormaktadır: “Farklı kişilerin aynı Şeyi yaşama biÇimini neden karşılaştırılmaz olsun? Birinin bir olayı başka birine göre daha yoğun, daha net veya daha derin yaşaması son derece anlaşılır ve açıklanabilir niteliktedir.”²⁴⁰ Frege ise Kutschera’nın bu yorumuna ontolojik bir karşılık vermektedir: Her tasarının yalnızca bir taşıyıcısı vardır, iki insan aynı tasarıma sahip olamaz. Şayet böyle olmasaydı tasarımlar, varlıklardan bağımsız olurdu. Görüldüğü  zere Frege’nin bu yanıtı, sırtını Platonculuğa yaslamıŐ gibidir. Zira Platon’a göre iki farklı Şeyin aynı özelliğe sahip olması durumunda o özellik, o iki ayrı Şeyden de bağımsız olarak var olmak durumundadır. Oysa tasarımlar, taşıyıcısı olan özneye bağımlıdır. Aynen kimsenin bir başkasının acısını bire bir kendi acısıymıŐ gibi içinde duymasının mümkün olmaması ya da kendi acısını bir başkasınıninkiyle karşılaştıramaması gibi, tasarımlar da yalnızca taşıyıcısı olan kişiye ait olup bir başkası tarafından deneyimlenemez niteliktedir. Bu nedenle Frege, anlam (**Sinn**) ile gönderim (**Bedeutung**) ayrımını, öznel tasarımlardan (**subjektive Vorstellungen**) ayrı tutarak anlam ile gönderimin nesnelliğini kurtarmıştır.

Böylece psikolojizme düşmeden sayının ve anlamın nesnel bir soruşturmasını yapan Frege’den farklı olarak Husserl ise fenomenoloji öncesi döneminde tasarımlarla içerikler arasında benzer bir ayrımı yapamamış olduğu için Frege tarafından psikolojizme düşmekle suçlanmıştır. Husserl, fenomenoloji öncesi dönem eseri olan ‘Aritmetik Felsefesi’nde (**Philosophie der Arithmetik**), Brentano ve Stumpf etkisinde geliştirdiği sayı kuramında kavramları psikolojikleştirme yanılığına düşmüştür. Husserl her ne kadar daha sonraki eseri olan ‘Mantık Araştırmaları’nın (**Logische Untersuchungen**) ilk cildinde psikolojizmle savaŐarak bu çıkmazdan kurtulmaya çalıŐmıŐsa da aynı eserin ikinci cildinde yine aynı çıkmaza düşmüş ve tasarımların saf dışı bırakılması konusunda gerekli itinayı g sterememiŐtır. Fakat işin olumlu tarafından bakılacak olursa Frege’nin, Husserl’in erken dönem psikolojizmine dair sert eleştirilerinin Husserl’in bu dönem görüşlerini terk ederek anti-psikolojist bir fenomenolojiyi tesis etmesinde itki sunucu olduğu görülmektedir. Tümcelerdeki

²⁴⁰ Franz, Kutschera, “Gottlob Frege. Eine Einführung in sein Werk”, De Gruyter, Berlin, 1989, s.165.

anlama bağılı düşüncelerin, tümcelerdeki öznel tasarımdan en büyük farkının, onların nesnel bir yapıda olmaları olduğunu ifade eden Frege, ‘Düşünce’ (**Der Gedanke**)²⁴¹ adlı metninde konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

“Eğer bir taşıyıcıya ait her düşünce, bir bilinç içeriğine ihtiyaç duyuyorsa, bu düşünce yalnızca o taşıyıcıya aittir ve birçok kişinin üzerinde çalıştığı ortak bir bilim yoktur; aksine benim bilimim, benim taşıyıcısı olduğum düşüncelerden oluşmakta; bir başkasının bilimi ise kendi taşıyıcısı olduğu düşüncelerden oluşmaktadır. Hepimiz bilinç içeriklerine karşı ilgi duymaktayız [...] Ancak biri şayet düşüncelerden, tasarımlar hakkındaki düşünceleri anlamaktaysa, onun doğru sandığı şey, aslında onun görelî bilinç içeriğidir ve başkalarını ilgilendirmemektedir. Ve bu kişi benim, düşüncenin tasarım olmadığı yönündeki görüşümü işittiğinde bunu inkâr edemeyecektir, çünkü nihayetinde bu düşünce de onu ilgilendirmemektedir.”²⁴²

Görüldüğü üzere Frege’ye göre “her tasarımın yalnızca bir taşıyıcısı vardır, dolayısıyla da iki insan aynı tasarıma sahip olamaz.”²⁴³ Kaldı ki cümlede içerilen düşünce şayet bir tasarım olsaydı, o zaman da iki insanın aynı düşünceye sahip olması imkânsız olurdu. Oysa düşünce, nesneldir; bu nedenle de üzerinde uzlaşılabileceğimiz ve başkalarına aktarabileceğimiz kesinliktedir. Bu nedenle Frege nesnel düşünce içeriklerinin, öznel tasarımlarla bir tutulmasına karşıdır. Ayrıca bilinç içerikleri de nesnel olmadıkları için onlar da düşüncelerle aynı kefeye konulmamalıdır. Çünkü düşünce, bir tasarımla veya bilinç içeriğiyle özdeşleştirildiği an öznelleşmekte ve öznelleştiği için de özneler-arası zemindeki nesnelliğini yitirmektedir. Bu durum tasarımların zihne bağımlı olmaları nedeniyle ‘insanın kendi tasarımını başkasının tasarımıyla karşılaştıramaması’ndan²⁴⁴ kaynaklanmaktadır. Örneğin ‘kırmızı’ rengini herkes ‘kırmızı’ adıyla eşleştirmiş ve o renk tonuyla o ad

²⁴¹ Frege, “**Der Gedanke. Eine logische Untersuchung**”, ss. 30-53.

²⁴² **A.g.e.** s. 50.

²⁴³ **A.g.e.** s. 49.

²⁴⁴ **A.g.e.** s. 49.

arasında bir bağ kurmuştur. Fakat gerçekte kırmızı dediğimiz renk tonunun her birimizde aynı ton algısına ve tasarımına sahip olup olmadığını asla bilemeyiz. Belki de hepimizin renkleri adlandırırken o adlarla ilişkilendirdiğimiz tonlar farklı olmasına karşın, hepimiz her defasında aynı ton için aynı adlandırmayı yaptığımız için anlaşabilmekte, belki de tonlar üzerinde değil de adlar üzerinde uzlaşmaktayızdır. Dolayısıyla dilde uzlaşmamız, aynı renk tonlarını algıladığımız anlamına gelmemektedir. Kaldı ki zaten algıladığımız ve tasarladığımız tonları birbiriyle kıyaslamamız mümkün değildir. Frege'ye göre "bunun [mümkün olabilmesi] için bir bilinçteki **Sinn** izleniminin, başka bir bilinçteki **Sinn** izlenimiyle tek bir bilinçte birleştirilmesi gerekirdi"²⁴⁵ ki bu da imkânsızdır. Demek ki bizim ortak bir anlam zemininde buluşup anlamı aktarabilmemizi sağlayan nesnel zemin, düşüncelerin öznel tasarımlara indirgenmelerini imkânsız kılmaktadır. Bundan dolayı düşüncelerin tasarımlarla hiçbir ortak özellikleri bulunmamaktadır.

Öte yandan tasarımlar onları kurgulayan bir taşıyıcıya ihtiyaç duymalarına karşın düşünceler hiçbir taşıyıcıya muhtaç değildir. Elbette burada bir başka ayrım daha kendisini dayatmaktadır ki bu da tümcenin **Sinn**'i ile **Bedeutung**'u arasındaki ayrımdır: Frege'ye göre tümcenin **Sinn**'i düşünceyi (**Gedanke**), **Bedeutung**'u ise doğruluk değerini (**Wahrheitswert**) kapsamaktadır. Fakat daha önce defalarca dillendirdiğimiz üzere tümcenin **Sinn**'i düşünceden ibaret değildir; düşünce (**Gedanke**), tümce anlamının (**Sinn**) yalnızca bir parçasıdır.

Her yargı bir doğruluk değerine göndermek zorunda olmadığından illâ ki bir değerle doldurulmak zorunda da değildir. Fakat tümce şayet tamamlanırsa bir doğruluk değerine göndermekte; aksi halde apriori olarak kendini gerçekleştirme olanağı bulamadığından, ne doğru ne de yanlış olabilmektedir. Özetle Frege'ye göre "tümce, tamamlanmış bir düşünceyi ifade ettiğinde, kendini gerçekleştirmekte;"²⁴⁶ kaplamı boş küme olduğunda ise ne doğru ne de yanlış kabul edilmektedir.

²⁴⁵ A.g.e. s. 48.

²⁴⁶ Frege, "Über Sinn und Bedeutung", ss.51-65.

Frege **Sinn**, **Bedeutung** ve **Vorstellung** arasında yaptığı ayrımı daha net gözler önüne sermek için verdiği ünlü teleskop örneğinde şöyle demektedir: “Teleskopla Ay’a bakıldığında Ay’ın teleskopun camına düşen ve herkes tarafından nesnel biçimde alımlanan görüntüsü Ay’ın anlamıdır (**Sinn**). Teleskopla gözlemlediğim Ay’ın kendisi gözlemimin nesnesi olarak ‘Ay’ özel adıyla işaret edilen gönderimdir (**Bedeutung**) ve Ay’ın kişisel olarak her birimizin zihninde canlanan tasavvuru ise onun öznel tasarımıdır (**Vorstellung**).

Dolayısıyla “bir özel adın **Bedeutung**’u, işaret ettiğimiz nesnenin kendisi iken bu esnada sahip olduğumuz **Vorstellung** tamamen öznel nitelikte; **Sinn** ise **Vorstellung** ile **Bedeutung** arasında yer almaktadır ki **Sinn** ne **Vorstellung** gibi öznel, ne de nesnenin (**Gegenstand**) kendisidir.”²⁴⁷

Frege genel olarak kavramı nesneden ve düşünceyi tasarımdan ayırmakla, psikolojik olanı mantıksal olandan uzaklaştırmış ve öznel olan ile nesnel olanı iç ve dış dünya adını verdiği iki ayrı alan üzerinden ele almıştır. Duygu durumları, düşünme süreçleri ve öznel tasarımlar gibi zihinsel süreçler ‘iç dünya’ alanında bulunurken, uzam – zaman koordinatlarında yer alan ‘reel’ şeyler ise ‘dış dünya’ alanında bulunmaktadır. Fakat bu iki alandan başka bir de ‘düşünceler âlemi’ vardır ki Frege, sayı nesneleri gibi mantıksal nesneleri bu üçüncü dünyada konumlandırmaktadır. Frege, yalnızca mantıksal nesneler olarak görülebilecek olan bu düşünceleri (**Gedanken**) psikolojikleştirmek istemediği gibi realize etmeyi de istememektedir. Bu nedenle de ne iç ne de dış dünyada konumlandırmak istediği bu düşüncelerin onlara mahsus üçüncü bir dünyada yer aldıklarını savunmaktadır. Bu ihtiyatlılığı sayesinde psikolojizme de transzendental realizme de düşmekten kurtulan filozof, düşüncelerin ne reel şeyler gibi empirik nesneler, ne de öznel tasarımlar gibi zihinsel kurgular

²⁴⁷ A.g.e. s.44.

olduklarını söylemektedir.²⁴⁸ Aksine ‘düşünceler’, onları kavrayan bilinçten bağımsız olarak var olan fakat empirik gerçeklikler gibi zihinden kopuk da olmayan mantıksal nesnelerdir. Nitekim “Frege’ye göre düşünceler, kuşun elde olması gibi zihinde değildir, düşünceler kemik ve kasın elde olması gibi zihindedir. Nesnel olan, zihne yabancı ya da dışsal olan birşey değildir, ancak zihnin oluşturucusu olarak onun en özellikli sahiplenimidir.”²⁴⁹ Dolayısıyla düşüncelerin zihin ile ilişkisini, “elde kas ve kemik neyse, zihinde düşünce o’dur” benzetmesiyle açıklayan filozof, “ne dış dünyanın nesneleri ne de tasarımlar”²⁵⁰ olarak düşüncelerin, zihnin oluşturucu unsurları olarak zihne içkin, fakat zihin tarafından kurgulanmış olmamak bakımından da zihne aşkın olduklarını savunmaktadır. İşte bu özel nesneler, yalnızca mantıksal var olanlar olarak düşünceler âleminde yer almakta ve bu ‘düşünceler âlemi’ görüşü, bizi Frege’nin nesne ontolojisine götürmektedir.

Böylece bizim öznel tasarımların taşıyıcısı olmamız gibi düşüncelerin taşıyıcısı olmamız da engellenmiş olmaktadır. Düşüncelerin zihnimiz dışındaki var oluşları, dış dünya içindeki olumsal bir varoluşa indirgenmemiş, aksine bu mantıksal nesnelerin varlığı, Platoncu bir dünyada idealize edilmiştir. Zira biz düşünceleri var etmemekte, yalnızca onları kavramaktayız. Peki bu yakalama işlemi nasıl gerçekleşmektedir? Zihne içkin olmayan düşünceler nasıl olup da zihnin oluşturucu unsurları olabilmektedir? Ayrıca gerçekten de zihnin oluşturucu unsurları ise neden zihin onları kendinden bağımsız bir ‘düşünceler âlemi’nde yakalamak zorunda olsun? Duyusal, psikolojik, sezgisel veya metafizik nitelikte olmayan düşüncelerin zihin tarafından yakalanılması nasıl gerçekleşmektedir? Frege bu sorulara yanıt vermekten özellikle kaçınmıştır, çünkü düşüncelerin yakalanması dediği şeyi zihinsel bir açıklamaya tabî tuttuğu an psikolojizme düşme tehlikesiyle karşı karşıya kalacağının farkındadır. Bu nedenle Frege çareyi, uzam ve zaman dışı mantıksal nesneler olarak ‘düşünceler âlemi’nde konumlandığı düşünceleri, sayı sözcüklerinin tümce bağlamındaki

²⁴⁸ Frege, “**Der Gedanke. Eine logische Untersuchung**”, s.50.

²⁴⁹ Hans Sluga, “**Gottlob Frege**”, Routledge and Kegan Paul, London, 1980, s.121. Alıntılan: Frege, “**Aritmetiğin Temelleri**”, s.37.

²⁵⁰ Frege, “**Der Gedanke. Eine logische Untersuchung**”, s.50.

işlevlerini analiz etmekte bulmuştur. Düşünceler âlemindeki sayı nesnelerinin kavranılmaktan (**erfassen**) ziyade tümce bağlamında yakalanıldığını (**ergreifen**) söyleyen Frege bu dolaysız yakalama işlemini şöyle açıklamaktadır:

Tümcede sayı nesnesi yerinde duran sayı sözcüklerinin tümce bağlamındaki işlevlerinin çözümlenmesiyle kaplamları arasında eş-sayıllık bağıntısı kurulabilen kümeler ulaşmaktadır. Kaplamları aynı olan kavramların kavramı olarak kaplamları eşsayılı olan kümelerin kümesi, bize sayal sayının kümesini vermektedir. Ancak sayı kavramlarının kaplamları arasında, her bir elemanın diğer kümedeki bir elemana karşılık düştüğü söz konusu aynılıktan hareketle tüm bu eşsayılı kümeler kümesinin bizi bir sayı kümesine götürdüğü sonucu nereden çıkarılmaktadır? Bu eşsayılı kümelerin kümesine o sayıyı biz mi atfetmekteyiz, yoksa kaplamları aynı olan kümelerin kümesinden sayal sayıya geçişi mümkün kılan zorunlu bir çıkarım mı gerçekleşmektedir? Bu aşamada eşdeğer kümelerin kümesinin bize sayal sayıyı nasıl verdiği sorusuna Frege'nin sayı kuramında hiçbir yanıt verilmemiştir. 'Sezar problemi' olarak anılan bu problem ve kaplamları eş sayılı olan kümelerin kümesine sayının benim tarafımdan atfedilip edilmediği sorusu, Frege'nin (anti-psikolojist tutumu gereği) kasıtlı olarak yanıtlamaktan kaçındığı sorunlardır.

Frege'nin psikolojizmden kaçındığı bir diğer nokta ise Frege'nin tasarımları aritmetiğin, semantiğin ve felsefenin alanından uzak tutmasıdır. Anlam ve gönderimin nesnellığının güvence altına alınabilmesi için onların zihindeki tasavvurlarının anlam alanından uzak tutulması gerektiğini düşünen filozof, tümcelerin nesnel **Sinn**'ine ait bir unsur olarak düşünceleri (**Gedanken**) tasarımlara indirgeme yanılgısından kaçınmış ve **Gedanke** ile **Vorstellung** arasına net bir sınır çekmiştir. Böylece öznel ile nesnelin alanını birbirinden kesinkes ayıran filozof, bu ayrımı belirginleştirmek için şöyle bir ayrılığa daha vurgu yapmaktadır. Biz tasarımlara sahip olabiliriz, fakat düşüncelere sahip olamayız, çünkü düşünceler, onlara sahip olunamayacak kadar nesnel şeylerdir. Bu nedenle düşünceler aktarılabilir olmasına karşın tasarımlar aktarılamaz yapıdadır. Dolayısıyla Frege'ye göre düşünce, yalnızca tümce bağlamında yakalanabilen nesnel bir unsur olarak yargının **Sinn**'ine aittir. Peki Frege "düşüncelerin zihnde bulunuşu, kuşun elde olması gibi değil; kemik ve kasın elde yer

alması gibidir. Nesnel olan, zihne yabancı ya da dışsal bir şey olmayıp zihnin oluşturucusu; onun olmazsa olmaz parçasıdır”²⁵¹ demesine karşın zihnin oluşturucu bir parçası olan düşünceleri, neden zihnin dışında bir yerde (yargı bağlamında) yakalamaya çalışmaktadır? Ne öznel tasarımlar gibi zihne içkin, ne de dış dünya nesneleri gibi zihinden bağımsız olan düşünceler nerededir? Frege, işte bu soruyu, düşünceleri ne zihne mahkûm ederek tasarımlara indirgeyerek ne de dış dünya nesneleri statüsüne indirgeyerek yanıtlamak ister. Düşünceleri ne dış dünyada ne de zihinde konuşlandıran Frege, onların bu iki dünyanın dışındaki üçüncü bir âlemde (düşünceler âleminde) bulunduğunu ve onların nesne olmağının yalnızca mantıksal bir varoluşa sahip olduğunu savunmaktadır. İşte düşünceler, yargı bağlamında onlar yerine duran **Sinn**’lerin yargı bağlamındaki işlevlerinin çözümlenmesiyle yakalanmaktadır.

Frege düşüncelerin tümce bağlamında yakalanmaları sürecini üç aşamalı olarak kategorize etmektedir: “Düşünme, yargılama ve iddiada bulunma.”²⁵² Düşünmekle, düşünceyi yakalarız; ardından düşüncenin doğruluk değerini saptar ve onu yargılarız; nihayetinde ise bu yargıyı açıklayarak yakaladığımız düşünce hakkında bir bildirim içeririz. Frege’nin **Behauptungssatz** dediği ‘bildirim içeren tümce’ler de işte bu üç aşama sonunda ortaya konulmuş olmaktadır. Frege, düşüncenin yakalanması dediği şeyle aslında dile ve zihne bağımlı olmayan nesnel nitelikteki tümce anlamının (**Sinn**) zihin tarafından kavranılmasını kast etmektedir. Örneğin dik üçgende iki dik kenarın karelerinin toplamının hipotenüsün karesini verdiği bilgisi doğru olmak için bir taşıyıcıya ihtiyaç duymaz, çünkü bu düşünce ona sahip olmak gerekmeksizin tümce bağlamında yakalanabilmektedir. Ancak bu ‘yakalama’ işleminin tam olarak nasıl gerçekleştiği, yani zihnin düşünceyi nasıl kavradığı konusunda Frege detaylı bir açıklama yapmaktan imtina etmiştir, çünkü zihnin düşünceyi kavrayışı hakkında söylenebilecek her şey psikolojik olma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Frege, anlam kuramını psikolojikleştirmeme ihtiyatlılığından ötürü düşüncenin yakalanması sürecini bu kadar açıklamakla yetinmiş, bu aşamada ne bir görüşe ne de bir apaçıklık

²⁵¹ Hans Sluga, “Gottlob Frege”, s. 121.

²⁵² Gottlob, Frege, “The Thought: A Logical Inquiry”, ‘Mind’- Sayı:65, 1956, New Series, s.294.

kavramına başvurmuştur. İkinci aşama olan düşüncenin yargılanması aşamasında ise düşüncelerin doğruluk değerleriyle ilgili bir sonuca varılmakta; tümcelerin gönderimleri (**Bedeutung**) tümcelerin anlamları (**Sinn**) tarafından belirlenmekte, yani düşünceler (**Gedanken**) sayesinde belirlenmekte ve tümcenin alacağı doğruluk değerleri (**Wahrheitswert**) netleşmektedir.

Özetle: Her daim nesnel olan ile öznel olanın alanını birbirinden ayırmaya çalışan Frege, nesneler alanı ile bilinç alanı arasında da bir sınır çizmiş ve nesneler alanına ‘dış dünya’, bilinç alanına ise ‘iç dünya’ adını vermiştir. Öznel tasarımların kişisel olmaları sebebiyle iç dünyada yer alacaklarına şüphe yoktur. Peki düşünceler nerede bulunmaktadır? Frege, düşünceleri ne iç dünya alanına ne de dış dünya alanına ait görmektedir. Zira onları iç dünya alanına ait görürse psikolojikleştirmiş olacak dolayısıyla da onların nesnelliği kaybedilecek; dış dünyaya ait görürse de düşünceleri fizik nesnelerin olgusalılığına indirgeme hatasına düşecektir. Bundan dolayı Frege’ye göre düşünceler, bu iki dünyanın dışındaki üçüncü bir alandadırlar. Frege’nin ‘düşünceler alemi’ olarak adlandırdığı bu alan hem düşüncelerin nesnelliğini güvence altına almakta hem de Frege’yi empiristlerin ve psikolojistlerin düştüğü indirgemeciliğe düşmekten kurtarmaktadır.

Frege’ye göre düşünceler, hiçbir taşıyıcıya gerek duymamaları ve birçok kişiye ait olabilmeleri bakımından öznel tasarımlardan ve ayrıca duysal olarak algılanabilir olmamaları bakımından da dış dünya nesnelerinden ayrılırlar. Ayrıca Frege, fizik nesnelerin sonlu olmalarına karşın düşüncelerin sonsuz olduklarını düşünmektedir. Örneğin ‘Pisagor Teoremi’ nesneldir ve kişiden kişiye göre değişmez. Dolayısıyla bu teorem, bir düşünce içeriği olarak ne iç dünyaya ne de dış dünyaya aittir. Nitekim doğa bilimi kümülatif olarak ilerlemesi bakımından yine nesnel ve aktarılabilir bir bilgi mirasıdır, bu nedenle de öznel tasarımlarla aynı alana tabi tutulması beklenemez. Zaten düşünceler şayet öznel olsalardı Frege’ye göre matematik dahil tüm bilimlerin psikoloji hizmetine girmesi gerekirdi ve bundan dolayı da bilimin kuşaktan kuşağa aktarılması mümkün olamazdı.

Frege, ‘**Der Gedanke**’ adlı yazısında düşünmenin nesnesini, bilincin içeriğinden ayırmaktadır. Frege’de tasarımlar birer bilinç içeriği olarak görülürken düşünceler ise düşünmenin nesnesidir. Düşünceler, iç ve dış dünyadan bağımsız bir düşünceler âleminde bulunan ve herkesin erişebildiği mantıksal nesnelerdir. Fakat bu alandaki düşüncelerin hangisini yakaladığımız, bizim düşünmemize bağlıdır. Yani düşünceler, düşünmemizin nesneleri olarak tümce bağlamındaki işlevlerinin analiz edilmesiyle yakalanmaktadır. Fakat bu yakalama (**ergreifen**) eyleminin nasıl gerçekleştiği konusunda Frege bundan fazlasını söylemez, çünkü düşüncenin yakalanma eylemini bir bilinç etkinliğine indirmek, düşüncenin psikolojikleştirilmesi riskini taşımaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HUSSERL’DE ANLAM SORUNUNUN TEMELLERİ

3.1.Husserl Fenomenolojisine Genel Bir Bakış:

Husserl fenomenolojisi, Descartes’tan beri süregelen özne temelli felsefe yerine felsefede nesnelliğin sınırlarını zorlayan ve ‘kesin bir bilim’ olarak felsefe yapma idealiyle tarih sahnesine çıkan felsefi bir metodolojidir. Fenomenoloji bize hem tüm bilimlerin kendisine dayandığı bir ‘meta-bilim’ olarak felsefeyi tesis etmek için yol gösterici bir yöntem sunmakta, hem de kendi kendini konstitute eden apriori bir bilinç bilimi olarak tüm bilimlerin ortak anlam temellerini inşa etmektedir. Fenomenolojinin konusu olan fenomenler ne yalnızca dış dünya nesneleri, ne de yalnızca bu şeylerin saf ve yanlışlanamaz özleridir. Yani fenomenler, hem her şeyin kendinde ne’liğini, hem de dış dünyadaki görünüşünü bize sunmakta, böylece yaşama dünyasından kopmaksızın onu aşan bir transzendentallığe ulaşabilmesini sağlamaktadır.

1882 yılında ‘Varyasyon Hesaplamaları Teorisi’ adlı teziyle Viyana’da ‘Doktor’ unvanını alan Husserl, 1887 yılında ‘Sayı Kavramı Üzerine Psikolojik Analizler’ adındaki doçentlik çalışmasını vermiş ve bu çalışmadan derlenerek 1891’de yayınlanan ‘Aritmetik Felsefesi’ adlı kitabıyla psikolojist bir sayı kuramı geliştirmiştir. Husserl fenomenolojisinin doğuşu olarak görülen ‘Mantık Araştırmaları’nın (1900/01) ilk cildi ise Husserl’de anti-psikolojist bir fenomenolojinin ilk adımı olarak görülmüş ve Husserl’in erken döneminde benimsediği psikolojik sayı kuramından vazgeçerek anlamı mantıksallaştırdığı eser olarak Husserl fenomenolojisini müjdelemiştir.

Mantık Araştırmaları’nda saf fenomenoloji ile fenomenolojik psikoloji arasında yapılan ayırım, Husserl fenomenolojisinin hem doğalcı psikolojilerden hem de psikolojizmden ayırt edilmesini sağlamış ve bilişsel süreçlerle, bilinç edimleri ve edimsel bağıntılarla ilgilenen fenomenolojinin saf özsel temellerinden ötürü hiçbir zaman bir psikoloji olarak ele alınamayacağı vurgulanmıştır. Dolayısıyla Husserl’e göre fenomenolojinin ilk koşulu, doğalcı bakış açısıyla birlikte psikolojik olandan da kurtulmaktır. Husserl, karşımızda duran bir şey olarak dünyadan, yani doğalcılığın genel savından uzak bir biçimde görünüşleri üzerinden bildiğimiz fenomenlerin özleriyle ilgilenmiştir. İşte bu özleri elde edebilmek için fenomenal evrenin bu fenomenal görünüşten arındırılması gerekmektedir. Bu ise şüphesiz onlar hakkındaki tüm bildiklerimizi paranteze almamızı gerektirecektir, çünkü bizim yaşama dünyası hakkındaki tüm bildiklerimiz fenomenal varoluşlar ve onların görünüşleridir. Öyleyse kendisini bana verdiği haliyle bildiğim tüm görünüşleri, kendilerini bana verdikleri hallerinden soymam gerekmektedir. Husserl işte bu soyma işlemine, ‘paranteze alma’ (**einklammern**) adını vermiş ve her şeyin tüm öznel, spekülative, metafizik, psikolojik, empirik, şüpheli ve rölatif unsurlarından arındırılma işlemi genel olarak ‘**epokhe**’ olarak adlandırmıştır. Redüksiyonlar (**Reduktionen**) aracılığıyla tüm önyargılardan, nedensel kurmalardan ve önkabullerden arındırdığımız bilincimizin kendisi de bütün dünyalı şeylerle birlikte paranteze alınmakta; bu sayede fenomenoloji, kendisini bize psikolojik bir deneyimde sunan Ben bilincinden kurtularak bilinci de saflaştırma olanağı bulmaktadır. Öyle ki tüm redüksiyonlar sonucunda ulaşılan eidetik zeminde

artık bilincin kendisi de defalarca indirgemelere uğratarak saflaştırılmış ve özleri konstitute eden saf transzendental bilinç alanına varılmış olmaktadır. Demek ki fenomenoloji, dünyadan dünya fenomeninin çıkarılarak saf transzendental bir özler alanında her şeyin kendinde ne'liğini konstitute eden apriori bir bilinç bilimidir. Oysa psikolojinin hâlâ olgu-bilim olarak görüldüğü yerde transzendental fenomenoloji, apriori bir öz-bilim (**Wesenswissenschaft**) olarak görülmektedir. Kaldı ki zaten transzendental fenomenler, 'özler' olarak değil de tikel varlıklar olarak ele alınsaydı, şüphesiz ki metafizik düşünce, olgusal bir araştırmaya tâbî tutulmuş olurdu.

Husserl, işte tüm bu redüksiyonlar sonucunda ulaşılan transzendental alandaki özlerin apaçık bir görme ile kavranıldıklarını iddia etmektedir. Fenomenlerin bize göründükleri ânda varlığa geldiklerini ve bize kendilerini sundukları hallerinden başka bir varlıklarının olup olmadığının bizim tarafımızdan bilinemeyeceğini kabul eden Husserl'e göre her şey indirgemeye uğratıldıktan sonra artakalan saf özsellik, bilincin yönelimselliğidir. Başka bir deyişle bilincin kendisi ve yöneldiği şeylerin tamamı indirgemelere tâbî tutulduktan sonra bile ortadan kalkmayan saf öz, saf transzendental bilinç ile şeyler arasındaki yönelim bağıntısıdır. Bu nedenle Husserl, bilincin her daim bir şeyin bilinci olduğunu söylemekte ve bu yönelimsel bağın apriori bir bağıntı olduğunu iddia etmektedir. İşte ortadan kaldırılamaz biçimde tüm dünyalı şeyler saflaştırıldıktan sonra artakalan bu yönelimsel bağ, Husserl'in anlam sorunu açısından başat konumdadır. Zira Husserl, bilincin bir şeye yönelimi esnasında edimin anlam kazanması etkinliğini, yönelimsellik bağıntısının 'noema' ve 'noesis' bileşenleri üzerinden açıklamaktadır.

Çalışmamızın ilk bölümündeki "Fenomenolojik Anlam Kuramı"²⁵³ kısmında Husserl'in anlam hakkındaki görüşlerinden yeterince söz ettiğimiz için bu bölümde daha ziyade Husserl fenomenolojisinin genel dinamiklerini özetlemeyi amaçlamaktayız. Fakat hazır bilincin yönelimselliği demişken bu bağıntının noema ve noesis ayağına değinmemek olmaz. Husserl'e göre noema, bilince ait olmasına karşın kendine özgü bir nesneselliğe işaret eden boş yönelimdir. Bilinç her daim bir şeye bu

²⁵³ Çalışmamızın "Fenomenolojik Anlam Kuramı" başlıklı bölümüne ayrıca bkz. ss.80-96.

boş niyet ile yönelmektedir. Husserl bu boş yönelime, mantıksal form demektedir. Mantıksal form, kendisi sayesinde bilincin, yönelim gösterdiği şeyle ilişkisini anlamlandırmasını sağlayan mantıksal olanaktır. Bu olanak sayesinde bilinç, yöneldiği nesneye ulaşamasa bile ona yönelimi esnasında anlam kazanabilmektedir. Dolayısıyla Husserl açısından anlam, bilinç ediminin nesnesine ulaşmasında değil, bilincin bir nesneye yöneliminde ortaya çıkmaktadır. Böylece nesnesi olmayan edimlerin de anlamlı olabileceğini söyleyen Husserl'e göre doğruluk değeri ise noematik anlam bağıntısından farklı olarak edimin nesnesini bulmasıyla ilgilidir. Başka bir deyişle nesnesini bulan edimler, kendini apriori olarak gerçekleştirme olanağı bulmakta ve bir görüsellikle tamamlanmış olduklarından bir doğruluk değerine göndermektedir. Nitekim Husserl, görüsel bir deneyimle doldurulan, nesnesine ulaşmış bu tamamlanmış yönelimlerin noesis'e sahip olduklarını savunmakta ve noesis'i doğruluk değeri alma koşulu olarak görmektedir. Demek ki her noesis'i olan ifade, bir noema'ya sahip olmasına karşın, her noema'sı olan ifade bir noesis'e sahip olamamaktadır. Başka bir deyişle doğruluk değeri alan her ifade anlamlı olmasına karşın, her anlamlı ifade bir doğruluk değerine göndermemektedir. Çünkü anlam, bilincin boş yöneliminin bir görüsellikle doldurulup doldurulmamasından bağımsız olarak daha yönelim esnasında açığa çıkmaktadır. Doğruluk değeri ise bilincin boş yöneliminin bir görü ile tamamlanması durumunda kazanılmakta, aksi halde yönelim doğruluk değerinden yoksun kabul edilmektedir.

Husserl bilincin boş yönelimi olarak noema'nın bir görü ile doldurulması durumunda noesis'e sahip olmasına karşın, bir görüsellikle doldurulmaması durumunda noesis'ten, dolayısıyla da doğruluk değerinden yoksun kabul edilmesini, Frege'nin "doymuş ve doymamış ifadeler" ayrımına benzer biçimde "boşluklu ve boşluksuz ifadeler" ayrımı üzerinden ele almakta ve bu boşluklu (tamamlanmamış) ifadeleri 'sinkategorematik ifadeler'; boşluksuz (tamamlanmış) ifadeleri ise 'kategorematik ifadeler' olarak adlandırmaktadır. Yani bilinç özlere yöneldiğinde, bu yönelimin noetik ve noematik bir analizi yapılarak ifadelerin anlam sahibi olma koşulları soruşturulmaktadır. Nitekim ifadelerin doğruluk değerleri de ontolojik koşulları da semantik durumları üzerinden belirlenmektedir. Anlamsız bir ifadenin

doğruluk değeri alması beklenmediği gibi anlamlı olan her önermenin bir doğruluk değerine göndermesi de söz konusu değildir. Buradaki ölçüt Husserl’de görüselliktir. Zira Husserl edimleri tamamlayacak olanın kategorik bir görü olduğuna inanmaktadır.

Fakat Husserl, anlamları bilinç içeriklerine indirgemiş olması bakımından eleştirilmekte ve anlamla tasarım arasında belirgin bir ayrım yapmadığı için öznel olan ile nesnel olanı net bir biçimde ayırmamış olmakla suçlanmaktadır. Gerçekten de Husserl’de yönelimselliğin doğrudan bilincin kendi üzerine katlanması suretiyle katmerli bir refleksiyonu da mümkün olduğundan özne ile nesne arasındaki düalist ayrımın ortadan kalkmasıyla birlikte öznel ve nesnel olan arasındaki sınır da belirsizleşmiştir. Aslında Husserl bu sınırın belirsizleşmesini yalnızca bir geçişlilik olarak görmüş, nesnelliğin muhafaza edilmesinden hiçbir surette taviz vermediğinin ve vermeyeceğinin altını defalarca çizmiştir. Ancak yine de Husserl’in nesnelliğin kaynaklarını, öznenin derinliklerinde araması ve anlamı, bilişsel süreç ve yönelimler üzerinden ele alması, birçok düşünür tarafından tutarsız bulunmuştur. Hâlbuki Husserl’in, nesnelliğin son kaynaklarını öznenin içinde araması, nesnelliği öznenliğe indirgediği anlamına gelmemekte, aksine öznenin esamesinin okunmadığı bir alanda nesnelliğin ikâme edilebilmesi için öznenin sonuna dek tüketilmesi mânâsını taşımaktadır. Fakat Husserl’in anlam kuramı bağlamında bu detaylara çalışmamızın ‘Husserl’de Anlam-Bilim Olarak Mantık’²⁵⁴ başlıklı bölümünde zaten değinileceğinden şimdi Husserl fenomenolojisinin genel kavram ve sorunlarına kuşbakışı bakmayı sürdürelim.

Husserl, yargıların doğruluk değerinin belirlenmesini, hakkında bildirim içerilen şeyin nesnesine uygunluğuna değil, yargıdaki bildirimin anlamına uygunluğuna göre belirlemektedir. Başka bir deyişle Husserl’e göre yargıda doğru veya yanlış olan şey, aynen bilincin yönelimselliğinde olduğu gibi bir bağıntının kendisidir. Yani yargıda ifade edilen bildirim bir ‘olgu bağlılığı’ (**Sachverhalt**) olarak ele alınmakta ve bu bağıntının, nesneselliğe (**Gegenständlichkeit**) uygunluğuna göre doğruluk değeri belirlenmektedir ki bu nesnesellik de yargıda nesne

²⁵⁴ Çalışmamızın “Husserl’de Anlam-Bilim Olarak Mantık” bölümüne ayrıca bkz. ss.334-381.

olarak bulunan anlamdır. Husserl'e göre doğruluk değeri ise yargının gönderdiği nesnedir (**Gegenstand**). Yargının **Bedeutung**'u yargıda dile gelen şeyin tikel anlamı, **Sinn**'i ise yargıda dile gelen şeyin tümel anlamıdır. Yani **Sinn**, şeylerin tüm tikel anlamlarını kuşatan bir tümel anlam olarak **Bedeutung**'ların üzerindedir. Husserl bu noematik **Sinn**'inin yanmaz, bozulmaz, değişmez nitelikte mutlak bir çatı kavram olduğunu ve şeylerin tüm olası anlamlarını kuşattığını ileri sürmektedir. Bu nedenle herhangi bir şeyi her nasıl algılasak algılayalım onun tüm alımlanma (**Rezeption**) türlerini her defasında o şey hakkında kılan şey, onun **Sinn**'idir. Nitekim tam algı (**Apperzeption**) türündeki ön-sezimiz de bu önceden verili **Sinn** sayesinde mümkün olmakta ve algımızı tamamlamaktadır. Ancak işte tam da bu sezgisel algı ve algıyı tasarımıda tamamlama görüşünden hareketle Husserl'in tasarımıyla anlam arasında belirgin bir ayırım yapamamış olduğu düşünülmektedir. Nitekim şeyleri düşünme biçimimiz, onların kendilerini düşüncemizde verdiği haliyle bir tutulmamalıdır. Aynen şeylerin kendilerini sundukları hallerinin, onların içinde kavranılır oldukları bilinç edimlerinden ayırt edilmesi gerektiği gibi zihnimizdeki anlamlarının da tasarımlarından ayırt edilmesi gerekir ki ortak anlamlarda buluşabilelim.

Husserl, noema'nın nesnesel bir anlam olmasının yanı sıra bu anlamın kendi nesnesine sahip olduğunu ve bu noematik nesnenin, ifadenin bir nesneye sahip olup olmamasından bağımsız olduğunu savunmaktadır. Yani pekâlâ nesnesi olmayan bir edim de kendi içinde noematik bir nesnesellik barındırabilmektedir. İşte bu ayırım, noematik **Sinn**'inin kendi nesnesinin yerleştirim özelliğine ve tetik bileşenine sahip olmasından kaynaklanır. Yerleştirim özelliği noematik **Sinn**'e ne'lik ve içerik katmakta, tetik bileşen ise bu **Sinn**'in ne hakkında olduğu net olmasa bile onun bir anlam taşıyabilmesini mümkün kılmaktadır. Nitekim ne'lik illâ ki bir nesneye sahip olmayı gerektirmez. Örneğin özgürlük, doğrudan bir nesneye sahip olmamasına karşın tetik bileşen sayesinde sınırları çizilebilen bir ne'liğe sahiptir. Bu nedenle özgürlükle ilgili bir ifade anlamlı olabilmekte, fakat nesnesiz olması nedeniyle bir doğruluk değeri taşıyamamaktadır. Öte yandan anlam, noema içindeki somut bir öz olmaktan ziyade, soyut bir formdur. Anlam ile tetik bileşen bir araya geldiğinde ise 'ifade' (**Ausdruck**) oluşmaktadır.

Kant'ta tasarımlar arası ilişkileri inceleyen fenomenoloji, Husserl'de fenomenlerin uzam ve zaman dışı özlerini incelemektedir. Aynen Platon'un idealarına benzeyen bu ideal özler, genel formlar olarak düşünülmekte ve türlere tekabül etmektedir. Dünyanın anlamının yalnızca transzendental bilinçte kurulabileceğine inanan Husserl bu anlam 'konstitution'unu apriori bir biçimde gerçekleştirebileceğine inanmaktadır. Bu amaçla dünyevi olan her şeyden, doğalcılıktan, tarihselcilikten ve psikolojizmden uzak bir eidetik alana ulaşmak amacıyla dünyalı olan her şeyin indirgemeye uğratılması yolunu seçen filozof, böylece yaşama dünyasını saflaştırarak boş formel genelliklerden kurulu saf eidetik alanına ulaşmaktadır. İşte fenomenoloji, bu alana ulaşıldıktan sonra orada ele geçirilen saf özleri betimlemekle yükümlüdür. Böylece kendisinden şüphe edilemez saflıktaki özleri betimleme bilimi olarak fenomenoloji, tüm bilimlerin kendisine dayandığı evrensel bilim idesini ortaya koymuş olmaktadır. Nitekim özler, hiçbir surette değişmeyen apriori formlar olarak tüm bilimlerin ortak zeminidir. Husserl'e göre Wundtçu deneysel psikoloji ile tarihselcilik, kültür ve ahlâk alanındaki bilinç içeriklerini, doğa bilimlerinin nesneleri gibi görmeleri ve gözleme tâbî tutmaları nedeniyle bir değerler krizine yol açmışlardır. Bu nedenle evrensel bir bilim kurulabilmesi, doğa-bilimsel ya da kültürel bir metodolojiyle değil, bilim ve felsefe öncesi deneyim dünyasındaki apriori özlerin apaçık bir dolaylılıkla görü-lendiği transzendental bir fenomenolojiyle mümkündür. İşte bu yüzden Husserl "Şeylerin kendilerine geri dönelim!" (**Zurück zu den Sachen selbst**) demektedir. Kant'ın 'kendinde şey' (**numen**) kabulüne benzer biçimde Husserl de özleri hem uzam-zaman dışı hem de dil-dışı anlamlar olarak görmekte, ancak bunların kategorik bir görüsellikle apaçık olarak kavranılmasını mümkün görmesi açısından Kant'ın 'bilinemez' nitelikteki numenler görüşünden ayrılmaktadır.

Husserl fenomenolojisinin yapı taşı olarak görülebilecek olan 'yönelimsellik' (**Intentionalite**) düşüncesi, temelleri Ortaçağ Skolastik Felsefesi'ne dek uzanan, fakat Husserl'in, hocası Brentano'nun '**Intention**' görüşünden hareketle benimsediği bir görüştür. Husserl yönelimselliğin **cogito**'su olarak gördüğü noema ile yönelimselliğin **cogitatio**'su olarak gördüğü noesis kavramları üzerinden anlam sorununu, bilincin

yönelimselliğiyle ayrılmaz bir bağıntı içinde açıklamış ve vurguyu yönelimsel nesneye değil, yönelimin kendisine yapması bakımından Brentanocu yönelimsellik görüşünden ayrılmıştır. Nitekim Brentano, yönelimin kendisinden ziyade yönelimde içkin olan yönelimsel nesne üzerinde durmakta; Husserl ise bu içkin yönelimsel nesne kabulünü de reddederek yönelimsel nesnenin yönelime aşkın olduğunu ileri sürmektedir. Nitekim aksi halde nesnesi olmayan edimlerdeki bilinç yönelimini açıklamak ve anlamlı kılmak olanaksızlaşmaktadır.

Husserl, redüksiyonlar sonucunda elde edilen konstitutif bilincin dünyaya yabancı olmadığını, fakat dünyalı da olmadığını söyleyerek ona transzendenal bir varoluş atfetmekte ve bu saf bilincin kendi öz-bilincine varmasını da kendisinin kendisinde görünür olması üzerinden açıklamaktadır. Bilincin, özleri dolaysız kavramasının pasif bir biçimde değil, aktif bir biçimde gerçekleştiğini iddia eden filozof, bilincin bu ‘konstitution’ esnasındaki aktif rolünü, ondaki alımlama gücüne dayandırmaktadır ki bu güç, bilincin apriori yönelimselliğinden başka bir şey değildir. Nitekim bilinç her hâlükârda bir şeye yönelmekte ve anlam, bu yönelim esnasında ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla ‘illüzyon ve halüsinasyonlarda bile’²⁵⁵ bilinç bir şeye belli bir kaygıyla yönelmiş kabul edilmektedir. Demek ki bilincin yöneldiği şeyin gerçek olup olmamasından veya doğru bir biçimde algılanıp algılanmamasından bağımsız olarak bilincin her yönelimi, bir şeyin aktif bir biçimde alımlanmasını sağlamakta ve Husserl bu alımlama sürecini, hakiki içsel deneyim olarak adlandırmaktadır. Husserl’in Brentanocu ‘iç algı’ yönteminden ayrıldığı noktaları ve

²⁵⁵ Husserl’in algı yanılsamaları ve anlam kaymaları konusunda ortaya koyduğu ilginç tahlillerden biri de eskiden parazit ilacı olarak kullanılan ‘Santonin’ adlı ilacı içtiğinde yaşadıkları üzerinden betimlenmiştir. Husserl, bu ilacı içtiğinde, dünyanın kendisine görünme biçiminin değiştiğini ve onu sanki de renkli bir gözlük camından görmeye başladığını söylemektedir. Bu ilacın renk ve uzam algısı üzerindeki tesirini değerlendirirken algı yanılsamaları hakkında da ilginç tespitler yapan filozofun konuyla ilgili söylediklerine ayrıca bkz.

- Edmund, Husserl, “**Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution**”, Hua IV, **Gesammelte Werke**, Ed: Biemel, Marly, 1952, s.62 & s.73 & s.75.
- Edmund, Husserl, “**Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919**”, Hua. Mat. IV, Ed: Weiler, Michael, 2002, s.184.
- Edmund, Husserl, “**Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928**”, Hua XIV, **Gesammelte Werke**, Ed: Kern, Iso, 1973, s.132.
- Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması: “**D 13 I/174 b**”, şurada: **A.g.e.** s.123.

bu yöntem yerine önerdiği ‘İçkin - Aşkın Algı’ ayrımını çalışmamızın “Husserl’de İçkin (Upuygun) ve Aşkın (Upuygun-Olmayan) Algı Ayrımı” başlıklı bölümünde zaten etraflıca ele alacağımızdan burada bu ayrımı açmaya lüzum görmemekteyiz.

3.2. Husserl Fenomenolojisinde ‘Bedeutung’ Teriminin Kullanımı ve Bağlamı

3.2.1. Husserl’de ‘Bedeutung’ Teriminin Kullanımı ve Eş-Anlamlı İfadelerin Yer Değiştirmesinden Kaynaklanan Öznellik Sorunu

Husserl’in ‘Bedeutung’ kavramını detaylı olarak ele aldığı en önemli iki eseri ‘Mantık Araştırmaları’²⁵⁶ ile ‘Anlam Öğretisi Üzerine Dersler’²⁵⁷ olmuştur. Husserl, ‘Mantık Araştırmaları’nda gösterge (**Zeichen**), yönelim (**Intention**), iletişim (**Kommunikation**), doğruluk (**Wahrheit**), ifade (**Ausdruck**) ve ‘anlam kategorileri’²⁵⁸ (**Bedeutungskategorien**) üzerinden ele aldığı ‘Bedeutung’

²⁵⁶ Husserl’in ‘Mantık Araştırmaları’ (1900-01) kitabı için ‘Hua’ serisindeki şu beş cilt kitaba ayrıca bkz.

- Edmund, Husserl, “Logische Untersuchungen I (Prolegomena)”, Erster Band: “Prolegomena zur reinen Logik”, Hua XVIII, Gesammelte Werke, Ed: Holenstein, Elmar; Martinus Nijhoff, Den Haag / Dordrecht, 1975.
- Edmund, Husserl, “Logische Untersuchungen”, Ergänzungband I, Erster Teil: “Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)”, Hua XX/I, Gesammelte Werke, Ed: Melle, Ullrich; Springer, Den Haag / Dordrecht, 2002.
- Edmund, Husserl, “Logische Untersuchungen”, Ergänzungband II, Zweiter Teil: “Texte für die Neufassung der VI. Untersuchung: Zur Phänomenologie des Ausdrucks und der Erkenntnis (1893/94 – 1921)”, Hua XX/II, Gesammelte Werke, Ed: Melle, Ullrich; Springer, Den Haag / Dordrecht, 2005.
- Edmund, Husserl, “Logische Untersuchungen II/I”, Zweiter Band - Erster Teil: “Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis”, Hua XIX/I, Gesammelte Werke, Ed: Panzer, Ursula; Springer, Den Haag / Dordrecht, 1984.
- Edmund, Husserl, “Logische Untersuchungen II/II”, Zweiter Band. Zweiter Teil. “Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis”, Hua XIX/II, Gesammelte Werke, Ed: Panzer, Ursula; Springer, Den Haag / Dordrecht, 1984.

²⁵⁷ Edmund, Husserl, “Vorlesungen Über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908”, Hua XXVI, Gesammelte Werke, Ed: Panzer, Ursula; Martinus Nijhoff Publishers, Den Haag / Dordrecht, 1987.

²⁵⁸ “Husserlci mantık özellikle bilimsel kuramların anlam yapılarını incelemek ve anlam kategorilerini saptamak ister. Zira Husserl’e göre bilim kuramlarındaki temel kavramlar ve kavramsal ilişkiler, anlam kategorilerine dayanmaktadır. Bu nedenle Husserl’in esas amacı, anlamların bir araya gelme formlarını,

kavramını, “Anlam Öğretisi Üzerine Dersler”de ise nesne (**Gegenstand**), nesnesellik (**Gegenständlichkeit**), olgu-bağılılaşımı (**Sachverhalte**), olgu-durumu (**Sachlage**), kuruluş (**Konstitution**)²⁵⁹, görünüş (**Erscheinung**) ve ontik anlam (**ontische Sinn**) gibi kavramlarla ilişkisi içinde ele almıştır. Öncelikle Husserl’in ‘Mantık Araştırmaları’nda yaptığı göstergeler ayırımından söz edecek olursak Husserl’e göre göstergeler ikiye ayrılmaktadır: İşaretler ve ifadeler.

“İşaret anlamsız (**bedeutungslos**), ifade ise manâlı (**bedeutsam**) kabul edilmekteydi. Husserl bu ayrımı, her şeyden önce, bildirim (**Kundgabe**) ile anlamı (**Bedeutung**) birbirlerinden ayırabilmek için kullanmıştır. Aynı ayrım ‘umumi’ (ortak) ve ‘özel’ (özgün) fonksiyonlar arasında da mevcuttur: Tüm ifadeler iletişim merkezli konuşmada zorunlulukla ‘işaretler’ (**Anzeichen**) olarak konumlandırılmakta, yani bu tür bir konuşmadaki anlam (**Bedeutung**) ve bildirim (**Kundgabe**) aralarında hiçbir ayrım yapılmaksızın, hatta aksine birbirlerinden ayrılamaz bir birlik içinde, konuşmacının psişik yaşantıları üzerinden dinleyiciye sunulmaktadır. Fakat buna karşın özgün konuşmada kendisine işaret edilen, daha doğrusu bildirilen ifadenin fonksiyonu ortadan kalkmaktadır: Özgün ruhsal yaşamda işaret ve ifadeler, bildirim ve anlamlar, yalnızca birbirlerinden ayrı iş görmekle kalmaz, ayrıca kendilerinde de bölünmezdirler.”²⁶⁰

sentaktik kategorileri ve eski formlara dayalı yeni anlamlar oluşturmayı mümkün kılan anlam formlarını saptamaktır. Nitekim ‘**Logische Untersuchungen**’ın ikinci cildindeki dördüncü incelemede, anlam formları kuramının temeli olan mantıksal grameri inceleyen filozof, bilgiye ulaştıran temel unsur olarak ‘mantıksal form’ üzerinde önemle durur. Ancak Husserl’in mantıksal form ile içerik arasında belirgin bir ayrım yapmadığı da belirtilmelidir. Zira bir yargıda form olarak verilen şey, bir başka yargıda içerik olarak kullanılabilir. Oysa Frege, önermedeki nesnel düşünce içeriği ile mantıksal form arasında ayrım yapmış ve önermenin anlamı (formu) değişse de gönderiminin değişmeyebileceği durumları serimlemiştir.” Tarhan, “**Frege’nin Matematik Felsefesinin Husserl Fenomenolojisi Açısından Değerlendirilmesi**”, s.62.

²⁵⁹ “Bütün nesne ‘konstitution’larının özünde, yönelim ve tamamlanma ilişkisi bulunmaktadır. Bütün nesne ‘konstitution’larında kendilerine geri dönülen ve ‘konstitution’unun tamamlanmasını mümkün kılan yönelimsel motivasyonlara ihtiyaç vardır. Bizim bu motivasyonları pekiştirebilmemiz gibi çürütebilmemiz de mümkündür. Her yerde noematik ve noetik yaşantı tutumlarına bir dönüş cereyan etmektedir.” Edmund, Husserl, “**Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution**”, *Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Hua XXXIX, *Gesammelte Werke*, Ed: Sowa, Rochus, Springer, Dordrecht, 2008, s.39.

²⁶⁰ Haffernan, “**Bedeutung und Evidenz bei Edmund Husserl. Das Verhältnis zwischen der Bedeutungs- und der Evidenztheorie in den ‘Logische Untersuchungen’ und der ‘Formalen und transzendentalen Logik’**. Ein Vergleich anhand der Identitätsproblematik”, s.76.

Husserl'in 'Anlam Öğretisi Üzerine Dersleri'i yazdığı "1908 senesi ise Husserl'in yargı kuramının gelişiminde, onun 'Mantık Araştırmaları'nda 'noetik' (**phansisch**) ve 'noematik' (**ontisch**) anlamlar arasında yaptığı ayrımı (...) edim-fenomenolojik bir anlam kavramı üzerinden yapmaya çalıştığı bir kırılma noktası olmuştur."²⁶¹

Husserl'e göre iletişim esnasında konuşmacının dile getirdiği her ifadeye belli bir niyet (**Absicht**) eşlik etmekte; konuşmacı, "dinleyiciyle paylaşmak istediği anlamı (**Sinn**), belli psişik edimler aracılığıyla ortaya koymaktadır."²⁶² Başka bir deyişle "ifadenin bir şey anlamına geldiği ve bir nesneyi adlandırdığı, daha doğrusu bir nesneyi nitelediği yerde kast edilen nesne, tamamlanan **Sinn** ile ilişki kurmaktadır. Fakat dildeki bu yasalılık, estetik nedenlerden ziyade özsel bir ayrıma dayalıdır."²⁶³ Peki bildirilen yargı ile yargıda ortaya konulan psişik yaşantı arasındaki bu ayrım nasıl yapılacaktır?

"Birbirleriyle temas halindeki insanlara ait fiziksel (konuşmak, dinlemek) ve psişik (bildirim, bilgi edinme) yaşantılar arasındaki korelasyon, ifadelerin iletişimsel fonksiyonunu yerine getirmeyi şart koşmaktadır. Tüm ifadelerin iletişimsel konuşmada gösterilen, daha doğrusu bildirilen fonksiyonu Husserl tarafından şöyle formüle edilmektedir: Bunlar dinleyenlere, konuşmacının düşüncelerinin göstergeleri olarak, daha doğru bir deyişle, paylaşılan yönelime ait anlam-verici psişik yaşantıların göstergeleri olarak hizmet etmektedir. Dilsel ifadelerin bu fonksiyonunu biz 'bildirim fonksiyonu' olarak adlandırmaktayız. Bildirimin içeriğini ise bildirilmiş olan psişik yaşantılar oluşturmaktadır."²⁶⁴

²⁶¹ Edmund, Husserl, "Untersuchungen zur Urteilstheorie", *Texte aus dem Nachlass (1893-1918)*", **Hua XL, Gesammelte Werke**, Ed: Rollinger, Robin D., Springer, Dordrecht, 2009, Önsöz, s.XIII.

²⁶² Husserl, "Logische Untersuchungen", **Zweiter Band - Erster Teil: "Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis"**, s.39.

²⁶³ Christian Möckel, "Husserlsche Phänomenologie: Probleme, Bezugnahmen und Interpretationen", Logos Verlag, Berlin, 2016, s. 258.

²⁶⁴ Haffernan, "Bedeutung und Evidenz bei Edmund Husserl. Das Verhältnis zwischen der Bedeutungs- und der Evidenztheorie in den 'Logische Untersuchungen' und der 'Formalen und transzendentalen Logik'. Ein Vergleich anhand der Identitätsproblematik", s.41.

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere Husserl'e göre yargıda bildirilen ifade yargının **Bedeutung**'u değil, olgu-bağılılaşımıdır (**Sachverhalt**). Örneğin “Bir üçgenin üç kenarortayı, tek bir noktada kesişmektedir” yargısında kast edilen **Sachverhalt**, ‘üçgenin üç kenarortayının bir noktada kesişmesi’dir²⁶⁵ ve doğruluk, bu **Sachverhalt**'ın hakkında olduğu nesnenin var olup olmadığından bağımsız olarak belirlenmektedir. Dolayısıyla bahsi geçen tümce, ideal bir varlık hakkında bildirim içermesine karşın iddia ettiği bildirim, tümcede içerilen nesneselliğe uygun düştüğü için doğrudur. Burada üçgenin ontik varlığından bağımsız olarak onun üç kenarortayının bir noktada kesiştiği yönündeki bildirimin (**Sachverhalt**), genel üçgen türüne uygunluğu sınanmaktadır ki üçgenin buradaki rolü, bir nesne olmaktan ziyade nesnesellik (**Gegenständlichkeit**) şeklindedir. Husserl'e göre ister reel, ister irreal bir varlık olsun, yargıda muhatabımız olan nesnesellikler, onların zihnimizdeki nesnel anlamlarına (genel formlarına) karşılık düşmektedir.

Husserl'e göre bir ifadenin bir şeye yönelim gösterebilmesi için bir **Bedeutung**'u olması şarttır. Başka bir deyişle, ifadenin yönelim gösterdiği şeyin gerçekte var olup olmamasından bağımsız biçimde o şeyi nitelemesi, **Bedeutung** sayesinde mümkün olabilmektedir.²⁶⁶ Yani Frege'de tümcedeki düşüncenin (**Gedanke**), ifadenin gönderiminin (**Bedeutung**) taşıyıcısı olması gibi, Husserl'de de ‘**Bedeutung**’, ifadenin yöneliminin taşıyıcısıdır. Fakat Husserl'e göre **Bedeutung**'lar ne Frege'deki **Sinn**'ler gibi dilsel göstergelerdir, ne de Frege'deki **Bedeutung**'lar gibi kast edilen nesnelerdir. Husserl'e göre **Bedeutung**'lar ancak bize dil aracılığıyla ulaştıkları ölçüde dilsel kabul edilebilirler. Bu nedenle Husserl **Bedeutung**'ların olsa olsa yönelimsel anlamlar olabileceklerini savunur. Peki Husserl bu yönelimsel anlamların öznel mi yoksa nesnel mi oldukları konusunda ne düşünmektedir?

²⁶⁵ Husserl, “**Logische Untersuchungen**”, **Zweiter Band - Erster Teil: “Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis**”, s.49.

²⁶⁶ Ayrıca bkz. Husserl, “**Logische Untersuchungen**”, **Zweiter Band - Erster Teil: “Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis**”, s.54'ten itibaren.

Husserl'e göre "şayet bir ifade anlamını, onu ifade eden kişiden ve şayet ifade edildiği koşullardan bağımsız bir biçimde, yalnızca fonetik görünüş ve içeriği üzerinden kazanmaktaysa, bu ifade nesneldir. Öte yandan öznel ve koşullu ifadeler ise mümkün **Bedeutung**'ların kavramsal birliğine dayalı, ayrı bir gruba aittir ve bu ifadelerin güncel anlamı, konuşan kişiye, duruma ve koşullara göre belirlenmektedir. Bir ifadenin öznel ve koşullu mu, yoksa nesnel mi olduğunu belirleyen temel ölçüt ise şüphesiz ki şudur: Öznel ya da koşullu bir ifadenin anlamının kavranılması, konuşmacının bilgisiyle ve dil bağlamıyla koşullanmıştır. Nesnel ifadelerin anlamı ise bunlara bağlı değildir."²⁶⁷

Husserl, **Bedeutung**'un öznel mi yoksa nesnel mi olduğu sorusunu 'Mantık Araştırmaları'nın ikinci cildinde aşağıdaki sınıflandırma üzerinden yanıtlamıştır. Husserl, **Bedeutung**'un nesnelliğini kotarabilmek için öncelikle öznel ifadelerin **Bedeutung**'larını incelemiştir. Aynen "nesnelliğin transzendenal özneliğin **konstitutif** korelatı olması"²⁶⁸ gibi öznel **Bedeutung**'lar da korelatları olan nesnel **Bedeutung**'lar gibi ayrı bir araştırmaya tâbî tutulmuş ve fenomenolojiden dışlanmamıştır. Şimdi öznel **Bedeutung**'ların sınıflandırılmasına değinecek olursak Husserl'e göre bu öznel anlamlı ifadeler, kullanıldıkları yere, zamana, onları ifade eden kişinin niyetine ve ifadenin kullanıldığı koşullara göre **Bedeutung**'u değişkenlik arz eden ifadelerdir. Husserl bu öznel ifadeleri şu üç grup altında ele almaktadır:

1- Çok mânâlı ifadeler	(vieldeutige Ausdrücke)
2- Gösterimsel ifadeler	(indexikalische Ausdrücke)
3- Belgisiz ifadeler	(vage Ausdrücke)

²⁶⁷ Haffernan, "**Bedeutung und Evidenz bei Edmund Husserl. Das Verhältnis zwischen der Bedeutungs- und der Evidenztheorie in den 'Logische Untersuchungen' und der 'Formalen und transzendenalen Logik'. Ein Vergleich anhand der Identitätsproblematik**", s.77.

²⁶⁸ Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması, "A I 33, Bl. 1a – 22a (Oktober / November 1929)" içinde [12a/6a].

Husserl benzer bir sınıflandırmayı da ‘gösterilen’ ve ‘ifade edilen’ göstergeler arasında yapmıştır:

“Her gösterge, bir şeyin göstergesidir, fakat bunların her biri, bir gösterge aracılığıyla ifade edilebilir olan **Sinn** ve **Bedeutung**’a sahip olmayabilir. Husserl’e göre işaret olarak göstergeler anlamsız; ifade olarak göstergeler ise manâlı göstergelerdir. Örneğin ‘utanç vesikası’ olarak ‘**Stigma**’ köleye ait bir göstergedir, bayrak ise ulusun göstergesidir vs. Husserl gösterimin özünde şunu görmektedir: Bir yanda kendileri aracılığıyla belli başlı konulardan haberdar olunan nesneler ya da **Sachverhalt**’lar bulunmakta, öte yanda ise başkalarının varoluşu hakkında tahmin veya görüş beyan edebilmek için güdüsel olarak yaşantılanan nesneler veya **Sachverhalt**’lar bulunmaktadır. Yargı edimleri arasında bulunan güdülenme, düşünenler için gösteren ve gösterilenler arasında konstitute edilen tasvirici bir birlik ortaya koymaktadır. Husserl ile birlikte, ‘gösterilen gösterge’ ile ‘ifade edilen gösterge’ arasında ayırım yapacak olursak şu açıkça fark edilecektir ki ifade ile anlam oldukça farklı biçimde biri ‘işaret’ diğeri ise ‘işaret edilen’ olarak görülmektedir.”²⁶⁹

Yukarıdaki öznel anlamlı ifadeler, genel nesnelerin edim türlerinin bireysel **Bedeutung**’larıyla ilgili ifadelerdir. Aynı edim türlerinin genel ve nesnel **Bedeutung**’larıyla ilgili ifadeler ise nesnel anlamlı ifadelerdir. Yani Husserl “tüm dilsel ifadeleri - manâlı göstergeler olarak iş gördükleri sürece - özel adlar arasında saymakta ve bu adların **Bedeutung**’larının genel nesneselliklere sahip olduğunu söylemektedir. Husserl için **Bedeutung**’ların derecelendirilmesinde genel nesnesellikler hiçbir rol oynamamaktadır. Husserl ‘Mantık Araştırmaları’nda bundan ziyade genel nesnelerin edim türleri olarak belirlenen **Bedeutung**’ları²⁷⁰ parçalarına

²⁶⁹ Haffernan, “**Bedeutung und Evidenz bei Edmund Husserl. Das Verhältnis zwischen der Bedeutungs- und der Evidenztheorie in den ‘Logische Untersuchungen’ und der ‘Formalen und transzendentalen Logik’.** Ein Vergleich anhand der Identitätsproblematik”, s.40.

²⁷⁰ “Bilindiği üzere Husserl’de ‘**Bedeutung**’ terimi geleneksel mantıkta ‘kavram’ (**Begriff**) olarak anlaşılan şeye karşılık düşmektedir. Husserl, ‘**Prolegomena**’ adlı eserinde Herbart’ın eserinde bahsi geçen, düşünmenin psikolojik, reel, farklı ve çoklu edimlerine karşın **Begriff**’in, daha doğrusu **Bedeutung**’un, mantıksal, ideal, özdeş ve tek olduğunu düşünmektedir. Bu görüşüyle Husserl, **Begriff** ile **Vorstellung**’u, mantıksal anlamda ifadelere karşılık gelen özdeş anlamlar olarak nitelemekten ve

ayrıştırmış, akabinde de ifadelerin bireysel veya genel nesnelerle ilgileri olup olmadığına bakmıştır. Öyle ki genel nesneler olarak **Bedeutung**'lar ya somut olarak algılanabilir nesnelerle ilgili olan bireysel **Bedeutung**'lardır, ya da sayıların genel nesnelerle ilişki içinde olması türünden genel **Bedeutung**'lardır. **Bedeutung** kuramı, felsefi açıdan pek sevindirici bir sonuç sağlamamıştır.”²⁷¹ Husserl'in bu manâlı göstergeler sınıflandırmasının yanında “Künne ise yalnızca soyut nesneleri niteleyen bir alt kümeyi, dilsel ifadenin bütününden çıkarmış ve dilsel ifadeler arasında şöyle bir sınıflandırma yapmıştır:

- Somut Tikel Terimler: ‘**Sokrates**’ cesurdur.
- Somut Genel Terimler: Sokrates ‘**cesur**’dur.
- Soyut Tikel Terimler: ‘**Cesaret**’ bir erdemdir.
- Soyut Genel Terimler: Cesaret bir ‘**erdem**’dir.”²⁷²

Husserl, ‘Mantık Araştırmaları’nın ikinci cildindeki üçüncü ve dördüncü araştırmada, felsefi yaşantısı boyunca hiç olmadığı kadar yoğun bir realizm taraftarlığına girişmiş ve **Bedeutung**’un nesnelliğini savunmuş olmasına karşın bu

mantıksal kavramın özdeşliğini, spesifik karakterine göre değil de kendi yasalılığına bağlı olarak ortaya koymaktan vazgeçmiştir.” Haffernan, “**Bedeutung und Evidenz bei Edmund Husserl. Das Verhältnis zwischen der Bedeutungs- und der Evidenztheorie in den ‘Logische Untersuchungen’ und der ‘Formalen und transzendentalen Logik’. Ein Vergleich anhand der Identitätsproblematik**”, ss.87. Fakat tuhaftır anlam mefhumu Husserl’in birçok eserinde yer etmiş olmasına karşın Dummett’a göre “Husserl, ‘**Bedeutung**’ kavramını her ne kadar enine boyuna ele almış gibi görünse de aslında onun bir ‘**Bedeutung**’ ve ‘nesnesel ilişki’ teorisi yoktur. Bu konuda Önay Sözer’in Husserl’in ‘**Mantık Araştırmaları**’ndaki ideal **Bedeutung** kavramı üzerine kaleme aldığı çalışması, ilginç bir araştırmadır”, M. Dummett, “**Ursprünge der analytischen Philosophie**”, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1988, s.50. Dummett tarafından atıfta bulunulan, Önay Sözer’e ait metin için ayrıca bkz. Ö. Sözer, “**Die Idealität der Bedeutung in den Vorlesungen Husserls über Bedeutungslehre (1908)**”, şurada: Christopf, Jamme; Otto, Pöggeler, “**Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls**”, Suhrkamp Verlag, 1989, ss.121-140. Şüphesiz Dummett’in Husserlci anlam kuramını yok saydığı bu görüşün karşı kutbunda (Frege ve Husserl’de semantik çalışmalarıyla ünlenmiş) Mohanty bulunmaktadır. Biz çalışmamızı daha ziyade tartışmanın J. N. Mohanty kanadında sürdürmekteyiz.

²⁷¹ Claus-Peter, Becke, “**Bedeutung und Bedeutsamkeit. Untersuchung zur phänomenologischen Bedeutungstheorie**”, Verlag Traugott Bautz, Herzberg, 1994, ss.198-199.

²⁷² A.g.e. ss.198-199.

nesnellik görüşünü ‘nesnel aklın sınırsızlığı’ düşüncesine dayandırması bakımından kendisini, öznel ile nesnelin iç içe geçtiği bir çıkmazda bulmuştur.

Nitekim “her öznel ifadenin nesnel bir ifade yerine geçebileceği fikri, nesnel aklın sınırsızlığından başka bir şey değildir. ‘Var olan’ her şey kendinde bilinmektedir, bu kendinde doğrulukların varoluşu, zaten içeriksel olarak belirlenmiştir ve bunlar açıkça ortadadır. Kendi içinde sabit olan, nesnel olarak da belirlenebilir olmalıdır ve nesnel olarak belirlenebilir olan da açıkça belirlenmiş sözcük **Bedeutung**’larıyla ifade edilebilmelidir.”²⁷³

Husserl, **Prolegomena**’da yukarıda bahsi geçen ‘kendinde doğruluklar’ üzerinde durmuş ve ‘Mantık Araştırmaları’nın ilk cildinde bu düşüncesine, ‘kendinde doğruluklar’ın ‘kendinde anlamlar’a tekabül ettikleri düşüncesini eklemiştir. Daha doğrusu Husserl zaten ‘Mantık Araştırmaları’nın ilk cildini bu noktadan hareketle inşa etmiştir. “Burada gerekli olan ve Platon ile ardılları tarafından tamamlanmamış olan dilin mantığına dayalı ayırım, artık tamamen Bolzano’nun çıkış noktası üzerinden ele alınmaktadır. Husserl’in ‘gelmiş geçmiş en iyi mantıkçı’²⁷⁴ olarak addettiği “Bolzano’da her uyuşımsal yaklaşım, formel – ontolojik ve formel-semantik bir yaklaşımla ilgilidir. Burada eksik olan ise tümcenin mantıksal yargıya (yani kendinde tümceye) ve **Sachverhalt**’a karşılık düşmesidir.”²⁷⁵ Bolzanocu temel kavramlar olan ‘kendinde tümce’ (**Satz an sich**) ile ‘kendinde tasarım’ (**Vorstellung an sich**), - Husserl’in karşı savıyla söylersek; kişinin ne üzerine konuştuğundan ziyade bir ifadenin ne anlama geldiği hakkındadır. Bu nedenle J.B. Bolzano’nun, yönelimsel mantığın gelişim hattında önemli bir yeri vardır ve ayrıca Bolzano, daha sonra Frege

²⁷³ Husserl, “**Logische Untersuchungen**” - Zweiter Band - Erster Teil: “**Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis**”, s.95.

²⁷⁴ Husserl, “**Logische Untersuchungen-I**” – “**Prolegomena zur reinen Logik**”, Hua XVIII, s.227.

²⁷⁵ Christian, Beyer, “**Von Bolzano zu Husserl**”, “**Eine Untersuchung über den Ursprung der phänomenologischen Bedeutungslehre**”, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 1996 s.167.

tarafından geliştirilecek olan **Sinn - Bedeutung** ayırımına da ön ayak olmuştur. Fakat “Frege, **Bedeutung** sözcüğünü dilsel oluşum doğruluğunun veya nesnesinin dayanağı olmakla sınırlandırmaktadır.”²⁷⁶ Yani Bolzano gibi Frege de en yüksek değeri, **Sinn** kategorisiyle betimlenen içeriğin nesnelliğine atfetmektedir. Bu nedenle Frege’de bir ifadenin **Sinn**’i, onunla bağlantılı olan tasarımlara dair öznel tutumdan ayrılmaktadır.

Bolzano “nesnel tasarımı (**objektive Vorstellung**) ‘kendinde tasarım’ (**Vorstellung an sich**) olarak gördüğü ve bu tasarımı ‘**Bedeutung**’u tutan içeriğin spesifik yakalanışı’ üzerinden elde etmeye çalıştığı yerde; öznel tasarımı (**sübjektive Vorstellung**) ise ‘somut ve canlı tasarım edimi’ (**der konkret-lebendige Vorstellungsakt**) olarak görmekte, ancak asla anlam (**Bedeutung**) ile nesneyi (**Gegenstand**) bir tutmamaktadır.”²⁷⁷ Bolzano’nun ‘kendinde tasarım’ anlayışı her ne kadar Frege’de niteleyicinin **Sinn**’i kabulüne ve Bolzanocu ‘kendinde tümce’ de Frege’deki ‘düşünce’ kabulüne birçok açıdan benziyor olsa da Husserl ile Frege her ikisi de tümce **Bedeutung**’unu bir nesne (**Gegenstand**) olarak görmeleri sebebiyle Bolzano’dan ayrılmaktadır. Öte yandan Frege, yine Bolzano’dan farklı olarak ‘**Sinn**’ kategorisini yalnızca bağımsız niteleyicilere işaret edecek şekilde kullanmaktadır. Buna karşın Bolzano, kendinde tasarımın hiçbir ‘kendinde tümce’nin oluşturuca parçası olmayan bir ‘**Sinn**’ olduğunu düşünmektedir.

“Frege ile Bolzano’nun kavram tasarımları arasındaki ikinci bir ayırım ise Bolzano’ya karşı Frege’nin – örneğin şiirsel anlatımdaki tümcelerde olduğu gibi (Odysseus derin bir uykudayken İthaka’da karaya bırakıldı) –bu tip bildirim içeren tümceleri tanıyorsa olması hususundadır; nitekim Frege’ye göre bu tümcelerdeki – yalnızca şiirsel anlatımlarda ortaya çıkan – niteleyiciler de bir **Sinn**’e sahiptir.”²⁷⁸

²⁷⁶ Friedrich, Kambartel, “**Bernard Bolzano’s Grundlegung der Logik**”, “**Ausgewählte Paragraphen aus der Wissenschaftslehre**” - Band I & II, Felix Meiner, Hamburg, 1963, s.XVIII.

²⁷⁷ Husserl, “**Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)**”, s.462.

²⁷⁸ Kambartel, “**Bernard Bolzano’s Grundlegung der Logik**”, **Ausgewählte Paragraphen aus der Wissenschaftslehre**” - Band I & II, ss.XIX- XX.

Özetle Bolzano'ya gelinceye dek yargılar, **Bedeutung**'ların belli bir sınıfını oluşturmakta ve bu sınıfa, Bolzano ile onun 'Bilim Öğretisi'ni (**Wissenschaftslehre**) anımsatır biçimde 'kendinde tümceler' denmekteydi. Husserl ise Bolzanocu 'kendinde tümceler' ifadesinin **Bedeutung**'unu kavrayabilmek adına onu Platoncu idealar öğretisinin Lotzeci yorumuyla bağlantılı biçimde ele almıştır. Fakat Husserl'in asla Platoncu bir yorumunun yapılamayacağını da ifade etmek gerekir, zira Husserl'deki özler alanı, ontolojik açıdan değil epistemolojik açıdan idealize edilmiştir.

Çünkü "Platon'un ideaları da umuma açık olmayan kendi ezoterik görüş anlayışına ihtiyaç duymaktadır. Platon'un idea-bakışı, kendisine tek çıkış yolu olarak bu öteki gerçekliği üretmiştir. Zihinsel dünyayı andıran bu gerçeklik düzlemi, kendi dünyasıdır. Oysa bu öz-bakışa dayalı yorum Husserl ile taban tabana zıttır, çünkü (...) Husserl fenomenolojisi her daim ontolojik açıdan nötr'dür."²⁷⁹

Ne yazık ki "Husserl'in 'Mantık Araştırmaları'ndaki²⁸⁰ '**Bedeutung**' kuramında idealize ettiği soyutlamayı 'öz-bakış' olarak adlandırmış olması, bu yanlış anlaşılmayı pekiştirmektedir."²⁸¹ Yani Husserl'deki eidetik alan, Platon'daki idealar âlemine benzetilmiştir. Oysa yukarıda da söylediğimiz üzere Husserl özlerin ontolojik statüsü hakkında hiçbir şey söylememekte, onları varoluşları bakımından Platoncu bir idealizme tâbî tutmak için değil, epistemolojik açıdan bilim ve felsefe öncesi bir transzendentalliğe sahip oldukları için boş formel genellikler olarak nitelemekte ve yaşama dünyasından ayrı bir düzlemde konumlandırmaktadır.

²⁷⁹ Dieter, Lohmar, "Erfahrung und Kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis", *Phaenomenologica* 147, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 1998, s.179.

²⁸⁰ Husserl, "Logische Untersuchungen", *Zweiter Band - Erster Teil: "Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis"*, s.115'ten itibaren.

²⁸¹ Lohmar, "Erfahrung und Kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis", '40' numaralı dipnot, s.179.

Fakat öte yandan “Husserl, ‘Platonizm’ ifadesini genellikle tırnak içinde kullanmaktadır. Bununla da ideal nesnelerin en azından başlangıç noktası olarak tanınması gerektiğini anlatmak istemektedir. Bu durum, matematiksel nesnelerin daha üst düzey herhangi bir başka gerçekliğe sahip oldukları anlamına gelmemektedir. Platonizmde bilgi teorisi yoktur, aksine açıkça verili olanların, tüm teori ve bilgi-teorilerini önceleyen basit, içsel bir kabul vardır. Husserl’in sözüm ona Platonculuğu herhangi bir metafizik ya da bilgi-kuramsal yapı, hipotez ya da teoriden oluşmamakta, aksine temel türün basit bir gösteriminden, prensipte hatalı biçimde anlamı ortadan kaldıran verilmişliklerden oluşmaktadır.”²⁸²

Husserl, genel nesnelerin varoluşlarının, onlar uzam ve zamanda yer kaplamak zorunda olmamalarına karşın nasıl ortaya konulabileceği konusunda Lotze’nin Platoncu yorumuna başvurmuş ve Bolzano’nun ‘kendinde tümce’lerinin ‘olmak’ ve ‘olmamak’ arasında gidip gelen varlıklardan (**Entitäten**)²⁸³ ibaret olduklarını savunmuştur. İhtiyaç duyulan tek şey, bir türe ait olan ‘kendinde tümce’ ya da başka bir deyişle, genel bir nesnedir.²⁸⁴ Görüldüğü gibi Husserl; Herbart, Bolzano ve Lotze üzerinden ulaştığı ‘kendinde tümceler’ görüşünü, günlük dilde bir söylemin **Sinn**’i olarak karşımıza çıkan tümcelerden hareketle geliştirmiştir. Peki nasıl olup da farklı şeyler söylemelerine karşın bu tümceler aynı **Sinn**’e sahip olabilmektedir?

Husserl’e göre “bu özdeş **Sinn** genel olandan, türden, aynı **Sinn**’in güncel söylemindeki an’ların kesinliğinden başka bir şey olmadığı gibi ayrıca da bu özdeşlik, aslında yaşantıların değişken ve tasvirici bir içeriği sayesinde mümkün olabilmektedir. Böylece aynen kırmızılar türüne ait olanın, ‘kırmızı olan’ ile özdeş olması gibi onunla özdeş olan görüşe ait her bir yargı edimi de tümceyle benzer bir ilişki içindedir. Elbette ‘Mantık Araştırmaları’nın ilk cildinde bu yaklaşım yalnızca türe ait tümceler açısından değil, tam tersine tüm temel **Bedeutung**’lar açısından öne sürülmüştür.”²⁸⁵

²⁸² A.g.e. s.179.

²⁸³ Heidegger’deki ‘Dasein’, Husserl’deki ‘Entität’e karşılık düşmektedir.

²⁸⁴ Haffernan, “**Bedeutung und Evidenz bei Edmund Husserl. Das Verhältnis zwischen der Bedeutungs- und der Evidenztheorie in den ‘Logische Untersuchungen’ und der ‘Formalen und transzendentalen Logik’.** Ein Vergleich anhand der Identitätsproblematik”, ss.87-89.

²⁸⁵ A.g.e. ss.87-89.

Bolzano ile Husserl arasındaki bir başka ayrılık ise temsil kavramının Bolzano’da saf mantıksal karakterde olmasına karşın Husserl’in bu kavramı psikolojik biçimde yorumlamasıdır: “Bir kavram, onda ve onunla birlikte bütünlük içeren (..) bir farkındalık üzerinden farklı içerikleri kendinde barındırmakta ve kapsamaktadır.”²⁸⁶ Bu kavramdan hareketle ‘Mantık Araştırmaları’daki anlam özdeşliği sorunu ile ‘Formel ve Transzendental Mantık’taki yargı özdeşliği sorunu arasındaki bağıntı gündeme gelmekte; her iki metinde de Husserl yargıyı ‘**Bedeutung**’ anlamında kullanmaktadır.”²⁸⁷

Husserl, yargının ideal **Bedeutung**’unu, yargıda bildirilen psişik edimden de bu edimin yöneldiği **Sachverhalt**’tan da ayırmaktadır. Husserl’e göre, bu ayrımı muhafaza etmediğimiz takdirde, ne aynı **Bedeutung**’a sahip olmalarına karşın farklı edimleri bildiren durumlardan söz edebilirdik, ne de edimin yönelik olduğu şey aynı olmasına karşın o şey hakkında bildirilen edimin farklı olduğu durumları açıklayabilirdik. Nitekim “Jena Savaşı’nın galibi” ifadesi ile “Waterloo Muharebesi’nin Mağlubu” ifadeleri her ikisi de aynı kişiyi (Napolyon’u) kast etmelerine karşın, farklı edimlere sahiptir. Öyleyse **Bedeutung**’un nesnelliği, farklı edimlerin yöneldikleri şeyi belirliyor olması değil; ifadenin kullanıldığı bağlamdan, ifadeyi dile getiren kişiden, ifadenin kullanılış biçiminden ve ifadenin kullanıldığı yer ile zamandan bağımsız olmasıdır. Husserl bu bağlamda, kullanımdan ve öznenen bağımsız **Bedeutung** anlayışını, ‘kendinde doğruluklar’ (**Wahrheiten an sich**) üzerinden pekiştirmektedir. Husserl’in ‘Mantık Araştırmaları’nın ikinci cildindeki üçüncü araştırmadan alıntıladığımız bu sözleri, nesnel aklın sınırsızlığı konusundaki görüşlerini yansıtmaktadır. Gerçekten de Husserl’e göre aklın sınırsızlığı şu üç neden üzerinden ispatlanabilmektedir:

²⁸⁶ Werner, Illeman, “**Husserl’s Vor-Phänomenologische Philosophie**”, S. Hirzel Verlag, Leipzig, 1932, s.13.

²⁸⁷ Haffernan, “**Bedeutung und Evidenz bei Edmund Husserl. Das Verhältnis zwischen der Bedeutungs- und der Evidenztheorie in den ‘Logische Untersuchungen’ und der ‘Formalen und transzendentalen Logik’**. Ein Vergleich anhand der Identitätsproblematik”, s.29.

1-Metafizik Neden:	Her şey, önceden içeriksel olarak belirlenmiştir.
2-Epistemolojik Neden:	Her şey, olduğu gibi bilinebilir.
3-Semantik Neden:	Her şey, olduğu gibi betimlenebilir.

Dolayısıyla Husserl'e göre doğru bir tümceyle betimlenemeyecek ve anlatılmayacak hiçbir şey yoktur. Husserl, bu genel kanaatten hareketle **Bedeutung**'un nesnelliğinin, dilsel bağlam dışında hiçbir dış faktöre bağlı olmadığını düşünmekte ve nesnel ifadeleri şöyle tanımlamaktadır: “Bir ifadeyi, **Bedeutung**'u, (...) dışarıdan kimsenin müdahalesine ve onun dışsal durumuna bakılmaksızın anlaşılabilirdiğinde ‘nesnel’ diye adlandırmaktayız.”²⁸⁸ Öznel ifadeler ise anlaşılabilirmeleri için birçok dış faktörün ve hatta bağlamın da bilinmesini şart koşan görelî ifadelerdir. Örneğin ‘Ben’ ifadesiyle kimin kast edilmekte olduğunun anlaşılması, bu ifadeyi dile getiren kişinin ya da bağlamın bilinmesini şart koşmaktadır. Gerçi doğrudan kimin bu ifadeyi dile getirdiğini bilmesek de bağlam üzerinden bir çıkarımda bulunmamız mümkündür. Meselâ kapağı yırtılmış bir kitap bulduğumuzda, kitabın yazarını bilmememize rağmen, kitapta ‘Ben’²⁸⁹ diye bahsedilenin ‘kitabı yazan kişi’ veya ‘kitaptaki kahraman’ olduğunu bilir, ona göre okuruz. Dolayısıyla öznel ifadeler, kullanıldıkları bağlama ve kullanılma şekline göre anlamlandırılmaktadır. Bu nedenle Husserl öznel ifadelerin yalnızca belli bir bakış açısından hareketle anlaşılır olduğunu, nesnel ifadelerin ise tüm bakış açılarından aynı mutlak anlamı verdiğini söylemektedir. Ancak öte yandan ‘Ben’ kelimesinin kullanıldığı bağlama göre değişen öznel anlamı dışında, tüm kullanım biçimlerinden bağımsız nesnel bir **Bedeutung**'u da mevcuttur: Husserl, bağlamdan bağımsız bu anlamı, ‘Ben’ kelimesinin genel **Bedeutung**'u olarak tanımlamaktadır. Bu genel (nesnel) anlam, ‘Ben’den yola çıkarak konuşmacıyı bulmayı sağlamaktadır. Bu nedenle ‘Ben’ kelimesini anlayabilmek için öncelikle bu genel anlamın anlaşılması gerekmektedir. ‘Ben’ ifadesinin doğru kullanımı ise konuşmacı olarak bu ifadeyle kendimizi kast etmemiz durumunda söz konusudur. Ancak ‘Ben’ ifadesinin her kullanımında **Bedeutung**'un aynı olup olmadığı konusu

²⁸⁸ Husserl, “*Logische Untersuchungen*”, *Zweiter Band - Erster Teil*: “*Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*”, s.86.

²⁸⁹ A.g.e. s.88.

tartışmalıdır. Nitekim ‘Ben’ ifadesiyle doğrudan kendimi kast ettiğim durumda ‘Ben’ ifadesinin taşıdığı **Bedeutung**, yazarın kendisini kast etmesi durumunda kullandığı ‘Ben’in **Bedeutung**’undan farklıdır. Bu nedenle Husserl, ‘Ben’ ifadesinin **Bedeutung**’unun kendi bireyselliğini temsil ettiğini ve bu temsilin herkeste farklı bir ‘Ben-tasarımı’na tekabül ettiğini düşünmektedir.²⁹⁰ Haliyle ‘Ben-tasarımı’ herkeste farklı olduğundan ‘Ben’ ifadesinin **Bedeutung**’u da herkeste farklı olmaktadır. Peki herkeste farklı bir **Bedeutung**’a sahip olan böyle bir ifade nasıl olup da iletişim esnasında aktarılabilir?

Husserl bu soruyu ‘Mantık Araştırmaları’nın ikinci cildindeki altıncı araştırma kısmında etraflıca ele almış ve bu soruyu yanıtlamaya çalışırken fenomenolojisini bir egolojiye taşımıştır. Husserl’e göre benim kendime işaret etmek üzere kullandığım ‘Ben’ ifadesi ile bana ait Ego’nun **Bedeutung**’u özdeş değildir. Daha doğru bir tabirle ‘Ben’ ifadesinin **Bedeutung**’u ile “Diler’in Ego’su” ifadesinin **Bedeutung**’u arasında bir upuygunluk / eşdeğerlik (**Äquivokation**)²⁹¹ ilişkisi yoktur. Eğer olsaydı Husserl’e göre bu ifadelerin **Bedeutung**’ları arasında “upuygun bir korelativite”²⁹² (**äquivalente Korrelate**) ilişkisi olurdu ve bu durumda ‘Ben İstanbulluyum’ ifadesi ile “Diler’in Ego’su İstanbulludur” ifadesinin aynı anlama gelmesi gerekirdi. Başka bir örnekle söyleyecek olursak: Almanca’daki ‘**Bank**’ sözcüğü hem ‘banka’ hem de ‘parklarda üzerine oturduğumuz sabit oturak’ anlamına gelmektedir. Dolayısıyla birden fazla **Bedeutung**’a sahip ifadelerde karşımıza farklı **Bedeutung**’lar çıkmaktadır: Gösteren (nesnel / genel) ve gösterilen (özel / bireysel) **Bedeutung**.

Husserl’in ‘Mantık Araştırmaları’nın ikinci cildindeki dördüncü kısımda ifade ettiği bu ayrım, Ben ifadesinin bireysel anlamını ‘gösterilen **Bedeutung**’; ‘Ben’ ifadesinin genel anlamını ise ‘gösteren **Bedeutung**’ olarak saptamaktadır. Nasıl ki

²⁹⁰ A.g.e. s.88.

²⁹¹ A.g.e. s.85.

²⁹² Husserl, “**Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie**”, “**Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie**”, s.329.

‘Ben’ ifadesi birden fazla **Bedeutung**’a göndermekteyse aynı şekilde bu gibi çok-anlamlı ifadelerden başka, kişi zamirleri, işaret zamirleri ve belgisiz zamirler gibi ne için kullanıldıklarını bilmeden **Bedeutung**’larını saptayamadığımız ifadeler, ‘bireysel **Bedeutung**’ olarak ifade edilen ‘arızî ve belirsiz ifadeler’dir.²⁹³ Ayrıca dilek, istek, emir, algı, inanç ve kanaat bildiren tümceler de yine bu öznel ifadeler semantiğine dahildir. Örneğin ‘burası’, ‘orası’, ‘şimdi’, ‘herkes’, ‘kimse’ vb. ifadeler de ‘Ben’ kavramında olduğu gibi **Bedeutung**’u, kullanıldığı bağlama göre belirlenen ifadelerdir. Husserl bu ifadelere, belgisiz zamirler adını vermekte ve bu gibi ifadelerin **Bedeutung**’unun belirlenebilmesini, içinde bulunulan “duruma, konuşan kişiye ve konuşmacının konumuna”²⁹⁴ bağlı görmektedir.

Husserl’e göre her yönelimsel edimde, yönelinen nesnenin yanı sıra yönelimde bulunan edimin kendisi de algılanmaktadır. Aynı şekilde belirsiz ifadelerde de önce gösterilen **Bedeutung**, ardından gösteren **Bedeutung** kavranılmaktadır. Ancak buradaki öncelik – sonralık ilişkisi, zamansal bir art ardalığa değil, mantıksal bir eş-zamanlılığa işaret etmektedir, yani önce kast edilen şeyin akabinde kast etme ediminin kendisinin kavranılması, empirik bir zamansallıktan ziyade mantıksal bir ardışıklıkla gerçekleşmektedir. Husserl’in ‘birinci düzey algı’ ve ‘ikinci düzey algı’ adını verdiği bu algı biçimlerine çalışmamızın “Husserl’in, Brentano’nun Empirik Psikolojisi ve ‘İç Algı’ Yöntemiyle Hesaplaşması”²⁹⁵ başlıklı bölümünde zaten değinileceği için bu kavramları burada daha fazla açmaya gerek görmemekteyiz. Şimdi esas konumuz olan belirsiz ifadelerin **Bedeutung**’u sorununa dönecek olursak: Husserl’e göre ‘bu’ ifadesini bildiren edimin nesnel bir **Bedeutung**’u olmasına karşın, bu edimin gücü, tek

²⁹³ Husserl, çok-anlamlı ifadeler ile gösterimsel ifadeleri, ‘arızî ifadeler’ (**okkasionelle Ausdrücke**) olarak adlandırmış; belirsiz ifadeleri ise ‘belgisiz zamirler’ (**Demonstrativa**) ile sınırlandırmıştır. Ona göre aynı **Bedeutung**’a sahip öznel ve nesnel ifadelerin birbirleriyle yer değiştirebilmeleri, belgisiz zamirlerde ifadenin içeriğinin değişmesine yol açmazken, ‘arızî ifade’lerde içeriğin değişmesine yol açmaktadır.

²⁹⁴ Husserl, “**Logische Untersuchungen**”, **Zweiter Band - Erster Teil: “Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis**”, s.87.

²⁹⁵ Çalışmamızın “Husserl’in, Brentano’nun Empirik Psikolojisi ve ‘İç Algı’ Yöntemiyle Hesaplaşması” başlıklı bölümüne ayrıca bkz. ss.247-259.

başına **Bedeutung**'u konstitute etmeye yetmememektedir.²⁹⁶ Bu nedenle Husserl, ifadelerin **Bedeutung**'unu yönelimsel edimden de edimde kast edilen nesnesellikten de ayırmaktadır. Yani özetleyecek olursak Husserl'de yargı, algıyla arasındaki farka bağlıdır. Empirik olmayan bir görüsellğe sahip belirsiz yargılar, farklı algılar içermeleri bakımından birbirlerinden ayrılmakta; bunlardaki saf kavramsal içerik ise edimde kast edilen nesnesellikle ilişkisinde sabit kalmakta ve bize genel **Bedeutung**'u sunmaktadır.

“Var oluş, varlık ve nesne farklı ancak yakın kavramlar olduklarından, bunlar Husserl'deki çeşitli nesne-kavramları açık kılmaktan yoksundur. Burada her şeyden önce üç kavramın vurgulanması kaçınılmazdır: 1- Varoluşsal nesne kavramı, 2- Mantıksal – hakiki (**logisch-alethische**) nesne kavramı ve en nihayetinde 3- Yönelimsel ‘nesne-kavramı’. Sonuncusu (...) yani ‘yönelimsel nesne-kavramı’, yönelimsel bir nesnenin en yüksek mertebeden idesini karşılamaktadır.”²⁹⁷

Husserl'e göre belirsiz ifadelerde yargıdaki algısal içerik, kavramsal içeriğe eklemlenmekte ve eksik ifade tamamlayıcı bir tasarım sayesinde **Bedeutung**'a sahip olabilmektedir. Aksi halde algı içeriği yalnız başına hiçbir **Bedeutung**'a sahip olamamaktadır. Fakat öte yandan belirsiz ifadelerde verili olan nesnelerin de kavramsal olarak yakalanması imkânsızdır, çünkü onlar ancak konuşmacıya göründükleri biçimde algılanabilmektedir. Dolayısıyla Husserl, kendi öznel ifadeler semantiğinden hareketle kurduğu nesnel **Bedeutung** teorisinde, yalnızca ‘Ben’ gibi belirsiz ifadelerde ‘gösteren’ ve ‘gösterilen’ **Bedeutung**'ların ‘üst üste kurulmuş olduğunu’²⁹⁸ iddia etmektedir. Yani bizim kendi Ben'imize dair algısal tasarımıımız, yargıda ifade edilen ‘Ben’ sözcüğünün genel **Bedeutung**'unu tamamlamaktadır.

²⁹⁶ Husserl, “**Logische Untersuchungen**”, **Zweiter Band - Erster Teil: “Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis”**, s.554.

²⁹⁷ Christopher, Erhard, “**Denken Über Nichts – Intentionalität und Nicht-existenz bei Husserl**”, **şurada: “Quellen und Studien zur Philosophie – Band 118”**, Halfwassen, J.; Perler, D.; P; Quante, M., De Gruyter, 2014, Berlin/Boston. ss.131-132.

²⁹⁸ Husserl, “**Logische Untersuchungen**”, **Zweiter Band - Erster Teil: “Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis”**, s.89.

Başka bir deyişle Husserl, **Bedeutung**'un nesnelliğini, her yönelimsel edimde ortaya çıkan an'lar (**Momente**) üzerinden açıklamaktadır. Husserl'e göre **Bedeutung**'lar, yaşantının reel yanına bağlı bu an'lar sayesinde açığa çıkan ideal nesnelerdir. "Aslında 'nesne' ve 'var olan (...)' ifadeleri tamamen eş-değer"²⁹⁹ olduğu gibi aynı şekilde **Sinn** ile nesne arasında da benzer bir yakınlık bulunur, nitekim "nesne sözcüğünü biz açıkça aslına en uygun ve en geniş anlamıyla **Sinn** olarak anlamaktayız."³⁰⁰ Husserl'in buradaki 'nesne' (**Gegenstand**) ile kast ettiği, yönelimsel nesne olarak ideal anlamlardır. Nitekim 'noema'nın kendinde bir noematik nesneye sahip olması durumunda 'noema' bir doğruluk değerine gönderebilmekte; aksi halde 'noema' kendini gerçekleştirme imkânı bulamadığı için 'noesis'e sahip olamamakta; bu nedenle de 'kâti nesne' (**Gegenstand-überhaupt**) olarak hiçbir doğruluk değerine gönderememektedir. Fakat her ne kadar burada söz konusu olan an'lar, yönelimsel edimin reel unsurları olarak yaşantının fenomenal doğasını kursalar da nesnel değillerdir. Peki öznel an'lar üzerinden nesnel **Bedeutung**'ların yakalanması nasıl mümkün olmaktadır? Husserl'e göre yargıda ifade edilen **Bedeutung**'lar ile yönelimsel edimler arasındaki ilişki, bir 'model' oluşturmakta ve bu model, **Bedeutung**'ların idealliği ile anlama ve kast etme yaşantılarının öznelliğini dengelemektedir. Böylece **Bedeutung**'ların 'kendinde' ve 'kendi-için' olmaklığı, anlama ve kast etme yaşantılarının öznelliğinden etkilenmemektedir.

"İçkin ve mutlak varlık ile transzendent varlık her ne kadar ikisi de 'var olan' olarak görülse de her ikisi de yalnızca boş mantıksal kategorilere göre adlandırılan nesnesel belirlenimler olarak nesnedir: Fakat her iki durumda da apaçık olan, nesne ve nesnesel belirlenim olarak yalnızca boş mantıksal kategorilere göre adlandırılmaktadır. Dolayısıyla **Sinn**, bilinç ve realite arasındaki uçurumda salınmaktadır."³⁰¹

²⁹⁹ Husserl, "**Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)**", s.315.

³⁰⁰ Edmund, Husserl, "**Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen Wintersemester 1917/18. Mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung von 1910/11**", Hua XXX, **Gesammelte Werke**, Ed: Panzer, Ursula, Springer, Den Haag / Dordrecht, 1996, s.31.

³⁰¹ Husserl, "**Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie**", "**Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie**", s.105.

Husserl'in öznel ifadelerin semantiğinden hareketle ortaya attığı 'yer değiştirebilme savı' (**Ersetzbarkeitsthese**)³⁰² ve bu sav üzerinden **Bedeutung**'ların idealliğinin savunulması, Husserl fenomenolojisini, Husserl'in tüm gayretlerine rağmen yeniden öznel olan ile nesnel olanın iç içe girdiği bir psikolojizme sürüklemiştir. Böylece Husserl, ilk cildinde koyu bir anti-psikolojizm taraftarı olarak görüldüğü 'Mantık Araştırmaları'nın ikinci cildinde yeniden psikolojizm etkisine girmiştir. Husserl'i bu sorunla yüzleştiren, yukarıda söylediğimiz üzere, aynı **Bedeutung**'a sahip ifadelerin – öznel ya da nesnel olmaları fark etmeksizin – birbirleriyle yer değiştirebilecekleri kabulü ile anlama ve kast etme edimlerinin öznel karakteristiğine karşın **Bedeutung**'un bu edimler üzerinden nasıl olup da ideal bir biçimde yakalandığının açıklanamamasıdır. Husserl, "**Bedeutung**'ların öznel ve nesnel olmak üzere ikiye ayrılmasının çelişkili olacağının"³⁰³ farkında olmasına ve **Bedeutung**'ların öznel kabul edilemeyeceklerini bilmesine rağmen, öznel ifadelerin nesnel ifadelerle aynı **Bedeutung**'a sahip olabilmelerini ve kendi aralarında yer değiştirebilmelerini mümkün görmekle **Bedeutung**'un nesnellliğini tehlikeye atmış olmaktadır.

Her ne kadar yerleşik kanaat, Husserl'in anlam görüşlerinin semantik olmaktan ziyade semiyotik bir gelenek içinde ele alınması gerektiği yönünde olsa da biz bu görüşün, Husserl'de birbirine geçişli olan sentaktik ve semantik formlar birliğini göz ardı etmiş olduğu kanatindeyiz. Bize göre Husserl fenomenolojisinde anlam sorunu, **Bedeutung** kavramının ele alınış biçiminin Husserl'in farklı dönemlerinde farklı biçimlerde tezahür etmiş olması bakımından oldukça zengin ve derin bir muhtevaya sahiptir. Nitekim Husserl'in 'Formel ve Transzendental Mantık' adlı çalışmasına bakıldığında anlamın ontolojik koşulları, formel ve transzendental mantık zemininde açıklanmakta ve hem Leibnizci '**mathesis universalis**' düşüncesine geri dönülerek hem de Bolzano'nun 'kendinde-doğruluk'larıyla hesaplaşılarak soruşturulmakta; aynı

³⁰² "Her öznel ifade, o anda ona karşılık gelen **Bedeutung**'daki niyetin sabitlenmesi yoluyla, nesnel ifadelerle yer değiştirilebilmektedir." Husserl, "**Logische Untersuchungen**", **Zweiter Band - Erster Teil: "Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis"**, s.95.

³⁰³ Ayrıca bkz. **A.g.e.** s.94-95.

kavram Husserl'in fenomenoloji-öncesi dönem eseri olan 'Aritmetik Felsefesi'nde ise aritmetik nesnelerin bilişsel süreçlere indirgenerek tanımlamalarından hareketle psikolojist bir bakışla yorumlanmaktadır. 'Mantık Araştırmaları'nda anlam sorununu 'saf mantıksal gramer' (**die reine logische Grammatik**) üzerinden ele alan filozof, 'Anlam Öğretisi Üzerine Dersler'de ise 'Mantık Araştırmaları'nda kurduğu sentaktik zemini semantik temellere oturtmaktadır. Dolayısıyla Husserl genel olarak araştırılması ve kavranılması zor bir filozof olarak anlam sorunu üzerinden bizi oldukça zengin bir yorum çeşitliliğiyle karşı karşıya bırakmaktadır. Kaldı ki Husserl'in felsefi görüşlerindeki bu dönemsel gelgitlerin getirisi olan tutarsızlıklar, fenomenolojinin sürekli yinelemelere ve geri dönüşlere dayalı **Konstitution** ve **Modifikation** faaliyetlerinde kendini yeniden hissettirmektedir. Öte yandan Husserl fenomenolojisi, kendisinden esinlenerek geliştirilen metin ve yorum odaklı hermeneutik kurama örnek teşkil edecek bir yorum zenginliğini kendinde barındırmakla, monotonlaşma tehlikesini bertaraf etmiş olmaktadır. Şimdi Husserl fenomenolojisinde '**Bedeutung**' kavramının kullanılış biçimini daha iyi anlayabilmek için bu kavramın 'kategorik gramer'³⁰⁴ bağlamındaki semantik yoruma geçebiliriz.

³⁰⁴ "Kategorik gramer her ne kadar en eski gramer türü olarak 1922 yılında Leśniewski tarafından tasarlanıp daha sonra 1935 yılında Leśniewski'nin öğrencisi Ajdukiewicz tarafından geliştirilmişse de bu gramerin formel-mantıksal bir yaklaşım olarak yapısal dilbilim bağlamında kullanılması ilk olarak 1953 yılında, 'kategorik gramer' kavramının isim babası olan Bar Hillel tarafından gerçekleştirilmiştir. Daha sonra kategorik gramer ile 'kurucu yapılar grameri' arasındaki benzerlikler gündeme getirilmiş, fakat Chomsky döneminde doğal dillerin gramerleri arasındaki uygunluk reddedilmiştir. Bochenski tarafından 'çoğu mantık dilinin semantiğini oluşturmanın yanı sıra felsefi ve ontolojik sorunlara açıklık kazandıran bir gramer türü olarak tanımlanan 'kategorik gramer' hem doğal dillerin hem de semantik anlayışların betimlenmesinde kullanılmasının yanı sıra, ayrıca da sentaks, morfoloji ve bilgisayar dilbilimi alanlarında kullanılmaktadır." Klaus, Heusinger, "**Kategoriale Unifikationsgrammatik**", s.2. Çevrimiçi: <http://ling.uni-konstanz.de/pages/publ/PDF/ap037.pdf> (17.09.19)
Konunun bizi ilgilendiren kısmı bu gramer türünün dilbilim, sentaks ya da morfolojideki kullanımından ziyade semantik arkaplanı olduğundan, Leśniewski'nin bu grameri tasarlarken sırtını dayadığı felsefi arkaplanın yalnızca Husserl, Frege ve Russell tesiri altında şekillenen kısmıyla ilgilenmeyi çalışmamız açıdan faydalı görmekteyiz.

3.2.2. Husserl’de Saf Mantıksal Gramer ve Anlam Kategorileri (Bedeutungskategorien)

“Husserl, Frege ve Russell’in anlam görüşlerinin sentezi olarak geliştirilen ‘kategorik gramer’”³⁰⁵ Husserl’in ‘Mantık Araştırmaları’nda önerdiği ‘saf mantıksal gramer’den hareketle geliştirilmiştir.

“Husserl, ‘Mantık Araştırmaları’ adlı kitabının ikinci cildinde, eş-**Bedeutung**’lu sözcüklerin birbirleri yerine kullanılmaları durumunda sözcükler değişmesine karşın **Bedeutung**’un değişmeden kalmasını açıklayabilmek için bu sözcüklerin ait oldukları kategorileri ‘anlam kategorileri’³⁰⁶ (**Bedeutungskategorien**) olarak saptamış ve sözcüklerin bu anlam kategorilerine göre tasnif edilmesi görevini, saf mantıksal gramere vermiştir.”³⁰⁷

İşte Husserl’in ‘saf mantıksal gramer’ olarak adlandırdığı bu gramer türü, daha sonra kurulacak olan ‘kategorik gramer’in öncüsü olmuştur. “Saf mantıksal gramer, her edimsel dilin farklı biçimlerde de olsa empirik malzemeye doldurup giydirildiği boş ve ideal bir iskelet ortaya koymaktadır.”³⁰⁸ Bu iskelet sayesinde dildeki anlamlı (**sinnvoll**), anlam-dışı (**unsinnig**), anlamsız (**sinnlos**) ve çelişik (**widersinnig**) ifadeler birbirinden ayrılabilmekte; dildeki ifadelerin anlamlı olup olmadıkları

³⁰⁵ “Leśniewski’nin kategorik grameri geliştirmesine vesile olan semantik arkaplan şu üç görüş üzerine kurulmuştur: Husserl’in anlam kategorileri, Frege’de dilin işlevselliği ve Russell’da dilin sınıflandırılması.” Heusinger, “**Kategoriale Unifikationsgrammatik**”, s.2.

³⁰⁶ “Husserl’e göre anlam kategorileri üç çeşittir: Nominal anlam, sıfatsal anlam ve önerme anlamı. Mekanı yargı olan nominal ve sıfatsal anlam, önerme anlamına bağımlıdır ve apriori yasalar vasıtasıyla hem birbirleriyle olan ilişkileri hem de yargıdaki konumları belirlenir. Önerme anlamı ise bağımsız bir anlama sahip olup temel önermenin mantıksal formundan birçok farklı önerme türetilir. Örneğin, “Baykuş, Antik Yunan’da bilgelik ve ruhaniyet timsalidir” önermesinin yerine “Antik Yunan’da bilgelik ve ruhaniyet temsili olan, baykuştur” denebilir. Yüklemsel olan, nominal olana dönüştürülebilir, fakat nominal anlam ile sıfatsal anlam birbiri yerine kullanılamaz.” Tarhan, “**Frege’nin Matematik Felsefesinin Husserl Fenomenolojisi Açısından Değerlendirilmesi**”, s.63.

³⁰⁷ Heusinger, “**Kategoriale Unifikationsgrammatik**”, s.3.

³⁰⁸ A.g.e. s.3.

saptanabilmekte ve çelişik-anlamli (**widersinnig**) ifadeler, anlamli (**sinnvoll**) ifadeler alanından uzaklaştırılabilmektedir. Bu nedenle “Husserl gramerinde ‘anlam’ ile ‘anlamsızlık’³⁰⁹ ve ‘anlam ile çelişik-anamlılılık’ olmak üzere iki farklı karşıtlık bulunmaktadır.”³¹⁰ Bu iki kutbun ilkinde bir ‘anlam-dışılık’la³¹¹ ikincisinde ise bir ‘çelişik-anamlılılık’la karşılaşılr ki Husserl’e göre ‘anlam-dışılık’ sentaktik formlar arasında gerçekleşen, tasarım (**Vorstellung**) merkezli bir sorunken; ‘çelişik-anamlılılık’ ise semantik formlar arasında gerçekleşen, doğruluk (**Wahrheit**) merkezli bir sorundur. ‘Anlam-dışılık’, **Bedeutung**’ların sentaktik açıdan bir araya gelmekte uzlaşamadıkları yerde ortaya çıkarken ‘çelişik-anamlılılık’ ise **Bedeutung**’ların kendi aralarındaki semantik uyumsuzluktan ileri gelmekte; dolayısıyla da tasarımdan (**Vorstellung**) ziyade nesne (**Gegenstand**) ve doğruluk (**Wahrheit**) sorununa işaret etmektedir.

Husserl’e göre kelimelerin herhangi bir yasalılıktan yoksun biçimde kullanılmaları, anlamsız bir ifadeler yığını meydana getirmekte ve bu yığın, onu meydana getiren ifadelerin kendi aralarında hiçbir anlam birliği kuramamaları nedeniyle bir anlam karmaşasına yol açmaktadır. İşte bu anlam karmaşasının önlenebilmesi ve tümce birliğinin herhangi bir anlam krizine yol açmayacak şekilde düzenlenebilmesi için, anlamların bir araya gelme ve bir arada bulunma koşullarını düzenleyen apriori yasalara göre hareket etmek gerekmektedir. İşte bu ihtiyaca cevap

³⁰⁹ Husserl, “*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*”, “*Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*”, s.103.

³¹⁰ Heusinger, “*Kategoriale Unifikationsgrammatik*”, s.3.

³¹¹ “Husserl bir yandan anlamları birbirine bağlayan apriori mantık yasalarını belirlemeye çalışırken, bir diğer yandan da sentaks kurallarına aykırı ve çelişkili ifadelerin yol açtığı ‘anlamsızlık’ ile sentaktik olarak anlama sahip olan ifadelerin bir yargı bağlamında ‘anlam-dışı’ biçimde bir araya getirilmesinden oluşan ‘aykırı-anamlılılık’ durumunu inceler. ‘Yuvarlak kare’, ‘Kanatlı at’ gibi ifadelerin bir yargı bağlamında kullanılışının anlamsızlığa yol açacağını düşünen filozof, çelişmezlik mantığının kurallarının anlamsızlığı önleyeceği iddiasındadır. İki çelişik yargının beraberce doğru değeri almasının olanaksızlığı üzerine kurulu olan doğruluk mantığı ise, her biri ayrı ayrı sentaktik açıdan düzgün ifadelerin bir araya geliş tarzlarının aykırı anlamlılığını önleyici kurallar öne sürmektedir. Husserl’e göre, ancak doğruluk mantığı kurallarına riayet edilmesi halinde, “Su, eğlenceli notaların dansıdır” gibi ifadelerin aykırı-anamlılığının önüne geçilebilir. Böylece yargının doğruluk değerini, onu ortaya koyan bilinç etkinliğinden ve ilgili olduğu şey durumlarından soyutlamaksızın apaçık kalmaya çalışan filozof, saf görünün apaçıklığın zorunlu bağlılaşığı olduğunu düşünmektedir.” Tarhan, “*Frege’nin Matematik Felsefesinin Husserl Fenomenolojisi Açısından Değerlendirilmesi*”, s.63.

verebilmek için Husserl tarafından ortaya atılan ‘anlam kategorileri’ (**Bedeutungskategorien**)³¹² gerek aynı **Bedeutung**’a sahip ifadelerin birbirleriyle yer değiştirmelerinden kaynaklı anlam sorununu çözmek, gerek dildeki anlamsızlıkları bertaraf edip anlam karmaşalarını önlemek için dilde bir yasalılığı temin edip uygulamaktadır. Fakat bir yandan anlamlı ifadelerin anlamsız ya da çelişik anlamlı ifadelerden ayırt edilmesi, diğer yandan da ifadelerin bir araya getirildiklerinde bir anlam birliği sağlayıp sağlamamaları konusunda gösterilen bu hassasiyetin, saf mantıksal gramerin ikinci ayağı olan ‘anamlı olma – saçma olma’ karşıtlığı açısından da sağlanması gerekmektedir. Başka bir deyişle saf mantıksal gramer tüm bunların yanı sıra ifadelerin ‘saçma’³¹³, tutarsız ya da anlam-dışı kullanımlarını, anlamlı kullanımlarından ayırt etmekle de yükümlüdür. İşte bu ikinci karşıtlık bağlamında biz artık - kendi aralarında anlam birliği kuramayan anlamsız ifadelerin yarattığı anlam karmaşasından ziyade - kendi aralarında bir anlam birliğine sahip olmalarına karşın doğruluk bakımından çelişki içeren ifadelerle karşılaşmaktayız. Böylece Husserl’in saf mantıksal grameri, ilk aşamada anlamsız ifadeleri anlamlı ifadelerden; ikinci aşamada ise anlamlı ifadeleri ‘anlam-dışı’, saçma, tutarsız veya doğruluğu müphem ifadelerden ayırmakla mükelleftir.³¹⁴ Nitekim ‘Mantık Araştırmaları’nda Husserl bu ayrımı şöyle izah etmektedir:

“İki yönlü karşıtlıklar arasındaki ayrım ortadadır: Çelişik-anlamlılık (tutarsızlık) durumunda, anlam (**Bedeutung**) birliğini kuran bazı **Bedeutung**’lar birbirleriyle uzlaşamazlar ve bu çatışma, daha doğrusu bu ‘çelişik-anlamlılık’ ya da ‘saçmalık’, **Bedeutung**’un (...) doğruluğuyla (**Wahrheit**) ilgilidir. Anlam-dışı olma (**Unsinn**) durumunda ise anlam birliği içindeki **Bedeutung**’lardan biri,

³¹² Heusinger, “**Kategoriale Unifikationsgrammatik**”, s.3.

³¹³ Husserl, ‘anlamsız’ (**sinnlos**) tabiri yerine ‘**non-sense**’ ifadesini de yer yer kullanmaktadır. Ayrıca bkz.Husserl, “**Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie**”, “**Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie**”, s.96.

³¹⁴ Fakat Frege, Husserl’in bu amacı gerçekleştirmek şöyle dursun, bütün ifadeleri birbirine karıştırma yanlışlığına düştüğünü iddia etmektedir: “Husserl Bey, ‘anlam-dışı’ (**unsinnig**), ‘tek-anlamlı’ (**einsinnig**), ‘çok-anlamlı’ (**mehrsinnig**), ‘mânâ-dışı’ (**undeutig**), ‘tek-mânâlı’ (**eindeutig**), ‘çok-mânâlı’ (**mehrdeutig**) sözcüklerin tartışıldığı ve bir belirsizliğin olduğu bölümde, kendisi bunları yeterince birbirinden ayırabilmiş olmamasına karşın Schröder’deki belirsizliği kınamaktadır!” Frege, “**Ausführungen Über Sinn und Bedeutung**” (1892-1895) – (Manuskript), s.33.

diğer **Bedeutung**'larla yan yana olma imkânıyla çatışmaktadır. Dolayısıyla karşılıklı bunların birinde tasarımla (**Vorstellung**) ilgiliyken diğerinde ise nesnelerle (**Gegenstände**) ilgilidir.”³¹⁵

Kategorik gramerin kurucusu kabul edilen Leśniewski önce Husserl üzerinden anlamın dilde nasıl sınıflandırıldığıyla ilgilenmiş, akabinde Frege'nin 'fonksiyon-argüman' ayrımı üzerinden dili formel bir analize tâbi tutmuş ve Russell aracılığıyla da dilin nasıl kategorize edilebileceği üzerine düşünerek bunların tamamını içeren yeni bir gramer türü geliştirmiştir.

“Daha sonra 1958 yılında Lambek bu gramerin formalizm açısından matematiksel bir yorumunu geliştirerek ‘Lambek-hesabı’ni ortaya koymuş ve kategorik gramer, 1971’de bu gramerin dilbilimsel yorumunu yapan Geach’e gelinceye dek gelişimini sürdürmüştür. 1980 yılı sonrasında artık ‘bileşik gramer’ adı verilen başka bir gramer türüyle sentezlenerek bilgisayar dilbilimi açısından da kullanışlı hâle getirilen kategorik gramer, ‘bileşik gramer’ ile sentezlendikten sonra ‘bileşik-kategorik gramer’ adı altında anılmaya başlanmıştır.”³¹⁶

Kategorik gramerin ortaya çıkışı, amacı ve gelişimi hakkında bu genel bilgileri verdikten sonra şimdi konunun esas bizi ilgilendiren kısmına, yani kategorik gramerin Husserl, Frege ve Russell ile ilgisine geçebiliriz.

Husserl “dilnin fizyolojik, psikolojik, kültürel ya da tarihsel temellerinden ziyade apriori temellerine odaklı 17. ve 18.yy. rasyonel gramer geleneği içinde anılması”³¹⁷, daha doğru bir deyişle rasyonel gramer geleneğine yakın bir görüş benimsemiş olması nedeniyle “saf mantıksal grameri her türlü psikolojizmden

³¹⁵ Heusinger, “**Kategoriale Unifikationsgrammatik**”, s.3.

³¹⁶ A.g.e. s.2.

³¹⁷ A.g.e. s.3.

sakınmaktadır.”³¹⁸ Ancak Husserl’in özellikle ‘Mantık Araştırmaları’ adlı eserinin ikinci cildinde yoğunlaştığı bu grameri ele alma biçimi bakımından ne yazık ki solipsizm ve psikolojizmden kaçınmadığı gözlenmektedir. Bu nedenle Husserl’in, daha sonra ‘Formel ve Transzendental Mantık’ adlı eserinde ‘mantıksal form’ üzerinden yapmaya çalışacağı şeyi, fenomenolojinin ilk temel eseri olarak kabul edilen ‘Mantık Araştırmaları’nda henüz ‘saf mantıksal gramer’ üzerinden ortaya koyamadığı görülmektedir. Nitekim Husserl’in ‘Mantık Araştırmaları’nın ikinci cildinde, ilk ciltte benimsemiş olduğu antipsikolojist tutumu sürdüremediği bilinmektedir. Aynı durum Husserl’in fenomenoloji öncesi eseri olan ‘Aritmetik Felsefesi’nde de söz konusudur. Burada da Husserl, ‘Mantık Araştırmaları’nın ikinci cildinde olduğu gibi anlamı psikolojikleştirmiştir. Fakat Husserl fenomenolojisinde rasyonalizm, idealizm ve nesnel realizm arasında gidip gelen bu dalgalı kur, çalışmamızın ‘Husserl Fenomenolojisinde Psikolojizm Sorunu’³¹⁹ başlıklı bölümünde, Husserl’in farklı dönemlerine ve eserlerine atıfta bulunularak ele alınacağı için bu bölümde yalnızca, Husserl’in ‘**Bedeutung**’ anlayışının anlam kategorileriyle (**Bedeutungskategorien**) ilgisine değinilecektir.

Husserl, Mantık Araştırmaları’nın ikinci cildinde, sentaktik ve semantik formlar arasındaki ayrımı ortaya koyduktan sonra semantik kuramını, üç temel form üzerinden açıklamaktadır: “Anlam (**Bedeutung**), karmaşa (**Komplikation**) ve modifikasyon (**Modifikation**)”³²⁰ Görüldüğü üzere Husserl’de semantik ve sentaktik formlar birbirinden ayırt edilmiş olmakla birlikte birbirinden kopuk kavramlar değildir. Husserl’e göre bu üç temel formun en belirgin işlevi, anlam karmaşasına yol açan durumların ortadan kaldırılması için kendilerine bağlı kalınması gereken apriori yasaları belirlemektir. Dolayısıyla Husserl’in anlam kategorileri, semantik koşulları düzenleyen apriori yasalar olarak sentaktik ilkeler ışığında belirlenmektedir. Bahsi geçen anlam kategorilerinin amacı ve işlevi ise kısaca şöyle özetlenebilir: “Sentaktik

³¹⁸ A.g.e. s.3.

³¹⁹ Çalışmamızın ‘Husserl Fenomenolojisinde Psikolojizm Sorunu’ başlıklı bölümü için ayrıca bkz. ss.288 -307.

³²⁰ Ayrıca bkz. A.g.e. s.4.

formlar, apriori olarak belirlenen sentaktik unsurlardan hareketle, apriori kategorilerin anlam alanına ait kuşatıcı bir anlamın oluşturulmasını sağlayan yasalardır.”³²¹ Husserl’e göre öyle ya da böyle bir şekilde bir araya getirilmiş ifadeler, anlamlı parçalara ayrıştırılabilmektedir. Fakat elbette bu ayrıştırma işleminin de en az ‘bir araya getirme işlemi’ kadar, apriori yasalara uygun bir biçimde gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Husserl’de bir araya getirilen karmaşık anlam birliklerinin nasıl olup da anlamlı parçalara ayrıştırılabildikleri konusuna geçmeden evvel şu soruyu sormamız şarttır: Husserl’e göre bileşik ifadelerde anlam içeren sözcükler, bu birlikten ayrıldıktan sonra da bir anlam taşımayı sürdürecek midir, yoksa bu bileşimden ayrılır ayrılmaz - bileşim esnasında taşıdıkları - anlamlarını yitirecek midir?

3.2.3. Husserl’de ‘Kategorematik ve Sinkategorematik İfadeler’ ile ‘Bağımlı ve Bağımsız Anlamlar’ Arasındaki Ayrım

Husserl kendi başına bir anlama sahip olan ifadeler ile kendi başına bir anlam taşımayıp da başka ifadelerle bir araya gelmekle anlam kazanan ifadeler arasında ayrım yapmıştır. Husserl’e göre, kendi başına bağımsız bir anlama sahip olan ifadeler ‘kategorematik’ (**kategorematisch**) ifadeler olarak adlandırılırken, başka ifadelerle yan yana gelmekle anlam kazanan ifadeler ise ‘sinkategorematik’ (**synkategorematisch**) ifadelerdir. Kategorematik ifadeler, bağımsız anlama; sinkategorematik ifadeler ise bağımlı anlama sahiptir. Husserl’in Skolastik gelenekten devraldığı, ‘kategorematik – sinkategorematik’ ayrımına dayalı bu terminoloji, Frege’de ‘fonksiyon – argüman’ ayrımı üzerinden ‘doymuş’ (**gesättigt**) ve ‘doymamış’ (**ungesättigt**) ifadeler olarak kullanılır. Husserl’in ‘bağımsız anlam’a³²² sahip ifadelerle ‘kategorematik’ dediği yerde Frege ‘boşluksuz’, ‘tamamlanmış’ veya ‘doymuş’ ifadeler demektedir; başka ifadelerle bir araya gelerek anlam kazanan, bağımlı

³²¹ A.g.e. s.4.

³²² Bir deyişle bir ifadenin, başka hiçbir ifadeye gereksinim duymaksızın kendiliğinden taşıdığı bağımsız anlam (**selbstständige Bedeutung**), ifadenin ancak başka ifadelerle bir araya gelerek (onlarla birlikte) elde ettiği bağımlı anlamdan (**unselbstständige Bedeutung**) farklıdır.

anlama sahip ifadeler ise Husserl'in 'sinkategorematik' ifadeler dediği yerde Frege ise 'boşluklu', 'tamamlanmamış' veya 'doymamış' ifadeler demektedir.

Bahsi geçen ayrım Husserl'de boş yönelim olarak 'noema'nın kategorik bir görüşle doldurulup doldurulmamasına bağlı olarak saptanırken Frege'de ise fonksiyonun bir 'x' değeriyle doldurulup doldurulmamasına göre belirlenmektedir. Husserl'de kategorematik ifadelerin, bir 'noesis'e sahip olmaları nedeniyle apriori bir doğruluk değerine gönderdikleri kabul edilmekte; sinkategorematik ifadeler ise 'kendisini apriori olarak gerçekleştirme olanağı'³²³ bulamadıkları için doğruluk değerinden yoksun görülmektedir. Başka bir deyişle 'sinkategorematik ifadeler', tamamlanmamış boşluklu ifadeler olarak bir görüşle 'doldurulmaya muhtaç'³²⁴; 'tamamlanmış/boşluksuz' nitelikteki 'kategorematik ifadeler' ise hiçbir görüsellğe ihtiyaç duymayan doymuş ifadelerdir. Bu ayrım, doymuş ifadelerin bir doğruluk değerine gönderirken doymamış ifadelerin doğruluk değerinden yoksun kabul edildiği Fregeci kabul ile aynı şeyi söylemektedir. Yani Husserl'deki 'kategorematik' – 'sinkategorematik' ifadeler ayrımı, Frege'de '**Sinn**' – '**Bedeutung**' ayrımı üzerinden; Russell'da ise 'mantıksal özel ad' – 'betimsel ifade' ayrımı üzerinden ortaya konulmaktadır. Bu semantik sınıflandırmayı Husserl, Frege ve Russell'ın kendi terminolojileri üzerinden nasıl yaptıklarını şu tablo üzerinden kolaylıkla ayırt edebiliriz:

³²³ "Anlatımın kendisini apriori gerçekleştirmesiyle kast edilen, nesnenin anlamını kast eden bilinçteki yönelimsel aktın, nesnesini apaçık veren bir öz görüde kendini tamamlamasıdır. Daha açık bir deyişle, bilincin bir nesnenin anlamına yönelmesi sonucunda, daha yönelim esnasında kendi anlamına kavuşan nesne, kendisini bilince bir 'öz görü' içinde verir. Bu 'öz görü', bilinç aktının kendini apriori olarak gerçekleştirmek için ihtiyaç duyduğu apaçıklıktır. Bu nedenle de her intentional bilinç aktı, boş bir olanak olarak onunla tamamlanacağı bir görünün peşindedir", Tarhan, "**Husserl Fenomenolojisinde Formel Analitik Mantık**", '2' no.lu dipnot, s.603.

³²⁴Husserl, "**Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis**", s.607.

	Bağımsız Anlama Sahip İfadeler (Gönderimi Olan İfadeler)	Bağımlı Anlama Sahip İfadeler (Gönderimi Olmayan İfadeler)
HUSSERL	Kategoremantik İfadeler	Sinkategoremantik İfadeler
FREGE	Doymuş / Tamamlanmış İfadeler	Doymamış / Tamamlanmamış İfadeler
RUSSELL	Mantıksal İfadeler ³²⁵	Betimsel İfadeler ³²⁶

Tablo VI

Husserl’in yönelimsel yaşantıların merkezine yerleştirdiği nominal edimler, “**propositional** edimlerin kurucu (**konstitutiv**) ve indirgenemez (**unreduzierbar**) unsurları olarak tanımlanmaktadır.”³²⁷ Husserl’in kategorik edimler statüsünde gördüğü nominal edimler, bir **proposition**’a sahip olmadan da kendini gerçekleştirme olanağı bulan “tek yönlü edimlerin sahici alt kümesidir.”³²⁸ Görüldüğü üzere Husserl, nominal ifade, nominal edim ve nominal anlam üzerinden ‘ad – anlam – edim’ ilişkisini kategorik ifade ve edimler üzerinden temellendirmiş, “her ne kadar bir nesne kendini kategorik olanın dışında konstitute etmek istese de (elbette bu yalnızca duyusal nesneler için mümkün olabilir), her halükârda o nesne kategorik bilinç içinde nominal

³²⁵ Russell, doğrudan bir gönderimi olan kategorik ifadeleri, ‘mantıksal özel ad’lar olarak adlandırmaktadır.

³²⁶ Russell, Eski- ve Orta Çağ mantık terimlerine geri dönerek tümel, tikel vb. nicelikleri ve ‘A’, ‘B’, ‘C’ vb. adları ‘sinkategorik ifadeler’ olarak görüp ‘betimsel ifadeler’ olarak adlandırmaktadır. Çünkü Russell’a göre doğrudan gönderimi olmayan bu tür özel adlar, betimlemelerin kısaltılmış halidir, bu nedenle de betimlemelerle yer değiştirmeleri mümkündür.

³²⁷ Verena, Mayer; Cristopher, Erhard, “Die Bedeutung objektivierender Akte” - (V. LU, §22-45), ss.159-188, şurada: Verena, Mayer, “Edmund Husserl: Logische Untersuchungen (=Klassiker Auslegen Bd.35), Akademie Verlag, Berlin, 2008, s.185.

³²⁸ A.g.e. s.185.

olarak tasarlanmış ve yargı bilincinde nominal olarak konuşlanmıştır”³²⁹ demekle nesnenin nominal kuruluşunu kategorik bilince indirgemıştır.

Şimdi Husserl’in bileşik ifadelerin anlamlı parçalara ayrıştırılabilmesi konusundaki görüşlerine geri dönecek olursak: Yukarıda da değinildiği üzere Husserl’e göre “bileşik bir ifade, artık daha fazla bölünemez olan en basit ifadelere ulaşılan dek parçalarına ayrılabilir.”³³⁰ Yani Husserl’de “evrensel olan, noematik **Sinn**’lerin ayrıştırılabilen birliklerde bulunmalarıdır. Daha doğru bir deyişle noematik **Sinn**’ler, (upuygun-yönelimsel) birliklerle bağıntı içindedirler. Noemata, yönelimselliğin nesne tarafında bulunmakta, ancak edimin yerel nesnesini ayırt ediyor gibi görünmektedir ki Husserl’e göre bu **Sinn**’lerin edimde bir ‘zannetme’ üzerinden ortaya koyulmalarına yol açmaktadır. Yani noetik – noematik korelasyon, unsurlarına ayrıştırılabilir bir ilişkiye tekabül etmektedir.”³³¹ Bu ilişkinin aksine doğrudan kendileri parçalarına ayrıştırılamaz olan kategoremantik ifadeler ise **Bedeutung**’un temel formları olarak görülmekte ve “**Bedeutung** alanının saf özüne yahut apodeiktik apaçıklığına bağlı olarak”³³² anlam kategorileri tarafından belirlenmektedir. Husserl’e göre anlam kategorileri, “tümce, nominal tasarım ve sıfatsal tasarım gibi sentaktik formlardan türeyen bir temel alana sahiptir”³³³ ki zaten anlam, ilgili sentaktik formdan bağımsız biçimde, bu temel alanda ortaya çıkmaktadır.

Husserl sentaktik tümce formuna göre oluşturulan anlam kategorilerinden de söz etmekle birlikte, ‘apodeiktik apaçıklığa bağlı olarak ortaya çıkan anlam’ ile ‘sentaktik tümce formuna göre belirlenen (modifikasyona uğramış) anlam’ın birbirine karıştırılmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Husserl’e göre eğer doğrudan bir kelimenin anlamını belirlemek istiyorsak onun semantiğinin yanı sıra “morfolojik

³²⁹ Husserl, “**Vorlesungen Über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908**”, s.94.

³³⁰ Heusinger, “**Kategoriale Unifikationsgrammatik**”, s.4.

³³¹ Edmund, Husserl, “**Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik**”, Ed: Landgrebe, Ludwig; Claassen & Goverst, Hamburg, 1948, s.316.

³³² Husserl bununla birlikte saf gramerin ötesine geçerek ontolojiye adım atmakta ve her bir kriterin varoluşsal bir yasaya dayandığını söylemektedir.

³³³ Heusinger, “**Kategoriale Unifikationsgrammatik**”, s.4.

yapısına ve sentaktik işlevine de bakmamız gerekmektedir.”³³⁴ Görüldüğü gibi anlam kategorilerinin belirlenmesi konusunda karşılaşılan sıkıntı, kategorik gramerle de aşılamamıştır. Fakat her ne kadar Husserl, “anlam kategorilerinin semantik mi yoksa sentaktik kurallara göre mi belirleneceği sorununu çözememiş olsa da bu sorunun Antikçağ’dan beri süregelen eski bir tartışma olduğu”³³⁵ göz ardı edilmemelidir. Dolayısıyla hafife alınamayacak kadar köklü ve eski bir külliyat üzerinden Husserl’e ulaşan bu sorun, - Husserl fenomenolojisi içinde de kimi tartışma ve tutarsızlıklara yol açmış olmakla birlikte - Husserl’in ardılı olan mantıkçılar açısından ufuk açıcı bir semantik mirastır. Nitekim Husserl’in anlam kategorileri kuramının en olgun meyvesi olan ‘saf mantıksal gramer’ Leśniewski ve Ajdukiewicz tarafından geliştirilerek ‘kategorik gramer’in ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Ayrıca “Carnap da mantıksal sentaktik kuramından söz ederken dolaylı olarak bu fikre başvurmaktadır.”³³⁶

Husserl, ideal bir anlam olarak ‘**Bedeutung**’ görüşünü, ‘Mantık Araştırmaları’nda etraflıca ele almış ve bu kavramın nesnelliğiyle birlikte, iletişim ve yönelimle ilişkisini de soruşturmuştur. Husserl’e göre iletişim, dil aracılığıyla gerçekleşen bir anlam aktarımı ve uzlaşım olmaktan başka, ayrıca da insanın, konuşmacının kast ettiği şeyle ilgili tahmin yürütmesine dayalı bir çıkarım sürecidir. Dinleyicinin, konuşmacının ifade ettiği şey ile hangi **Bedeutung**’u kast ettiğine dair tahmini, indüktif olabileceği gibi dedüktif de olabilmektedir. Husserl’e göre iletişim esnasında konuşmacı ile dinleyici arasında bir anlam aktarımının sağlanabilmesi, konuşmacının bir şeyi kast etmesine ve kast ettiği şeyi, bir niyet dahilinde ortaya koymasına bağlıdır. Yani Husserl, kast edilen **Bedeutung**’u, bildirilen **Bedeutung**’dan ayırdığı gibi, bildirilen **Bedeutung** ile bildirilen psişik yaşantı arasına da sınır çekmeyi denemiştir. Şimdi Husserl’in bu sınır çekme faaliyetini nesnesellik

³³⁴ A.g.e. s.5.

³³⁵ “Asıl sorulması gereken soru, kelime türlerinin dilin betimlemesinde önem arz edip etmediği ve sentaktik kategorilerin ön koşulu olarak görülmelerinin gerekip gerekmediğidir. Kelime türleri, sentaktik işlevleri belirlendiğinde kategorilere ayrılabilirler mi? Bu kısır döngü Antik Çağ’dan beri mevcuttur”, A.g.e. s.5.

³³⁶ A.g.e. s.5.

(**Gegenständlichkeit**) ve ‘olgu-bağlılaşımı’ (**Sachverhalt**) kavramları üzerinden nasıl yapmaya çalıştığına bakalım.

3.2.4. Husserl’de Nesnesellik (**Gegenständlichkeit**) ve ‘Olgu Bağlılaşımı’ (**Sachverhalt**)

Husserl’e göre konuşmacının ifade ettiği bildirim, bir nesneden (**Gegenstand**)³³⁷ ziyade bir nesneselliği (**Gegenständlichkeit**) ifade etmektedir. Çünkü yargılar, doğrudan bir nesneye değil, bir olgu bağıntısına işaret etmekte ve bu olgu bağlilaşımının hakkında olduğu şeyin anlamına uygunluğuna / uygunsuzluğuna göre de tümcenin doğruluk değeri belirlenmektedir. Başka bir deyişle yargının hakkında bildirim içerdği şey reel de olsa irreel de olsa bu şeyin olgusal ya da psişik bir nesne olarak düşünülmemesi gerekir. Zira yargıdaki bildirim, doğrudan o şeyin ontik varlığı hakkında değil, o şeyle ilgili bağıntılar hakkındadır. Bu nedenle yargıların doğruluk değeri de şeylere göre değil, onlarla ilgili olgu bağlilaşımına (**Sachverhalt**) göre belirlenmekte, yargıda ifade edilen **Sachverhalt**, kendisiyle ilgili bildirimde bulunan nesnenin anlamına (**Bedeutung**) uygunsa doğru, değilse yanlış değeri almaktadır. Yani ‘doğruluğun uygunluk kuramı’ Husserlci yorumunda **Sachverhalt** ile **Bedeutung** arasındaki uygunluğa göre belirlenmekte, bu uygunluk ya da uygunsuzluk sonucunda tespit edilen doğruluk değeri (**Wahrheitswert**) ise yargının işaret ettiği ‘nesne’ olarak belirlenmektedir ki Husserl bu nesnenin, noematik nesne ile karışmaması için ‘kâti nesne’ (**Gegenstand-überhaupt**) olarak adlandırılmasını önermektedir. Başka bir deyişle Husserl’de bildirim, yargıdaki nesne hakkında değil, nesnesellik hakkındadır ve bu nesnesellik, olgular arasındaki bağıntılara işaret etmekte; yargının doğruluk değeri ise ifade ettiği **Sachverhalt**’ın ‘noema’ya uygunluğuna göre belirlenmektedir.

³³⁷ Husserl bir el yazmasında nesne (**Gegenstand**) tanımını, ‘açığa çıkan nesneler’ (**hervorgehende Gegenstände**) tabiri üzerinden şöyle vermektedir: “Kendi ortaya koyduğu etkinlikten veya kendisine edilgin bir ön-verilmişlikle sunulandan hareketle bilinenler, ‘açığa çıkan nesneler’dir”, Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması: “A I 33, Bl. 1a – 22a (Oktober / November 1929)” içinde [3a/‘1’].

Örneğin ‘Yaprak, yeşildir’ yargısında kast edilen, ne doğrudan yaprağın kendisi, ne de doğrudan yeşil rengidir. Aksine bu yargıyla kast edilen, ‘yaprağın yeşil olması’dır ki ‘yaprak’ ile ‘yeşil olma’ arasındaki bu bağıntı bir olgu-bağlılaşımı (**Sachverhalt**) olarak kabul edilmekte ve tümcenin kast ettiği nesneselliği (**Gegenständlichkeit**) nitelemektedir. Söz konusu nesnesellik, doğru değeri alabileceği gibi yanlış değeri de alabilir. Yani yaprak gerçekten de yeşil ise ‘yaprağın yeşil olması’ doğru, değil ise yanlış olmaktadır. Dolayısıyla doğru ya da yanlış olan şey, yaprağın kendisi değil, onunla ilgili iddia içeren **Sachverhalt**’ın (yaprağın yeşilliğinin) yaprağın anlamına uygunluğudur. Böylece nesnesi olmayan edimler sorunu aşılmış olmakta ve tümcelerin doğruluk değeri belirlenirken ölçtümüz, doğruluğun nesnelere (**Gegenstände**) uygunluğu değil, nesneselliğe (**Gegenständlichkeit**) uygunluğuna evrilmektedir. Fakat bu nesnesellik kendi noematik nesnesini bulduğunda bir doğruluk değerine göndermekte, aksi halde doğruluk değerinden yoksun kabul edilmektedir. Bu nedenle anlamsız ya da anlamdışı ifadeler içeren önermeler anlamlı olabilmelerine karşın doğru ya da yanlış olamamaktadır. Husserl’e göre “Unicorn, tek boynuzlu atır” ifadesi de en az “Bucephalus, Büyük İskender’in atıdır” ifadesi kadar anlamlıdır. Ancak “Bucephalus, Büyük İskender’in atıdır” ifadesi doğru değeri alırken “Unicorn, tek boynuzlu atır” ifadesi ne doğru ne de yanlıştır, çünkü var olmayan bir şey hakkında bildirim içermektedir. Yani ‘Doğruluğun Uygunluk Kuramı’, efsanevi at ‘Bucephalus’ın gerçekte yaşamış olup olmamasından bağımsız bir biçimde onun ‘Büyük İskender’in atı olması’ hakkındaki bağıntısal doğruluktur. Dolayısıyla Husserl’de **Sachverhalt** kavramı ile birlikte, nesne içermeyen yargıların da anlamlı olabilmelerinin önü açılmış ve Aristotelesçi ‘Doğruluğun Uygunluk Kuramı’, ‘Bağıntısal Uygunluk Teoremi’ olarak genişletilmiştir.

3.3. Husserl Fenomenolojisinin Metodolojik Dayanakları

3.3.1.Husserl'in, Brentano'nun Empirik Psikolojisi ve 'İç Algı' Yöntemiyle Hesaplaşması

Husserl, 'bilincin apriori bilimi' olarak fenomenolojiyi hem bir yöntem hem de bir kuram olarak tesis etmiş ve fenomenolojinin, tüm bilimlerin ortak anlam temellerinin teminatı olduğuna inanmıştır. Her ne kadar Husserl, erken döneminde, bilinç yaşantılarını psikolojik biçimde ele alma yanlılığına düşmüşse de olgunluk döneminde bu hatasından dönmüş ve bilinç yaşantılarının apriori bir analizinin mümkün olduğunu savunmuştur. 'Aritmetik Felsefesi' adlı eserinde psikolojizme düştüğü için şiddetli eleştirilere maruz kalan filozof, 'Mantık Araştırmaları'nın ilk cildinde psikolojizmle arasına mesafe koymuştur. Bu dönemde fenomenolojiyi primordial bir alanda kurup 'apaçıklık' ve 'öz-görü' kavramlarına sadık kalmaya çalışan Husserl, 'Mantık Araştırmaları'nın ilk cildinde psikolojizmden kurtulmuş ve hatta neredeyse anti-psikolojist bir düşünür olarak anılmaya başlanır olmuşsa da aynı eserin ikinci cildinde, fenomenolojik bilinç çokluğu görüşüyle psikolojizm batağına ikinci kez düşmüştür.

Fakat bu talihsizlikler bir yana bırakıldığında, Husserl fenomenolojisinin genel hatlarının çizildiği ilk eser, 'Mantık Araştırmaları I' olarak kabul edilmektedir. Daha sonra 'Düşünceler' ve 'Kartezyen Meditasyonlar' adlı eserleriyle fenomenoloji geleneğinin temel kavram ve sorunlarını olgunlaştıran filozof, bilinç yaşantılarının apriori analizini, kategorik bir görüsellik ile apaçıklığa bağlı kalarak gerçekleştirmiştir. Bu kategorik görüş, fenomenleri apaçık bir deneyimle kavramayı sağlamakta ve psişik fenomenlerin olgusal, psikolojik ya da metafizik süreçlere indirgenmesini engelleyerek dolaysız bir kategorik algıyı mümkün kılmaktadır. Yani Husserl'e göre transzendenal yaşantılar, kendilerini apaçık bir biçimde bize veren apriori yaşantılar olarak empirik bir algının konusu değildir. Dolayısıyla Husserl epistemolojik ve semantik sorunlara hep bu apriori bilinç yaşantıları ve onların yönelimselliği üzerinden çözüm bulmakta; hatta bahsi geçen yönelimsellik, Husserl'in tüm felsefi sorunlara bakış açısını biçimlendiren temel prensip olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla

bilincin her daim bir şeyin bilinci olması, Husserl fenomenolojisinin ana düsturu olarak bilinmektedir. Şimdi Husserl'in bahsi geçen yönelimsellik görüşüne geçmeden evvel, Husserl'in bu kavramı hocası 'Brentano'dan³³⁸ devralmasına duyduğumuz saygıdan ötürü, Husserl ile Brentano'nun yönelimsellik görüşlerini karşılaştırmalı olarak ele almayı elzem görmekteyiz.

Brentano'dan başka, Natorp'un doğalcı psikolojisinde ve Lipps'in empirik psikolojisinde de önemli yer tutan, bilinç yaşantılarının felsefî analizi sorunu, Brentano'da 'iç algı' (**innere Wahrnehmung**) yöntemi ile çözüme kavuşturulmuştur. İlk kez Wundt tarafından 'iç gözlem'³³⁹ (**innere Beobachtung**) olarak ortaya atılan ve Locke tarafından geliştirilip savunulan 'içe bakış yöntemi', psişik fenomenleri, dış dünya nesneleri gibi gözlem konusu etmesi nedeniyle Brentano'nun eleştirilerine hedef olmuştur. Nitekim 1874 yılında yayınlanan "Empirik Açından Psikoloji"³⁴⁰ (**Psychologie vom empirischen Standpunkt**) adlı başyapıtında, 'ruh bilimi'³⁴¹ olarak tanımladığı psikolojinin alanını ve yöntemini belirlemeye çalışan Brentano, Wundt'un doğalcı psikolojisinde kabul edildiğinin aksine, ruhsal olanı 'fizyolojik, koşullu ve deneysel olarak erişilebilir'³⁴² nitelikte görmemektedir. Ruhsal olanın doğalcı psikoloji tarafından fizik bir şeymiş gibi ele alınıp gözlemlenmesini eleştiren

³³⁸ Kurduğu 'tasvirici psikoloji'yi (**deskriptive Psychologie**) yer yer 'betimleyici fenomenoloji' (**beschreibende Phaenomenologie**) olarak da adlandıran Brentano, bu disiplinin, bilinç içeriğini ve onun bağıntılarını tanımlamaya muktedir olduğunu düşünmekte ve Kant, Scheler, Hegel gibi isimlerin farklı biçimlerde ele aldıkları 'fenomenoloji' terimini, öğrencisi Husserl'in ondan devralıp kullanacağı haline en yakın mahiyette kullanmıştır. Brentano'nun görüşleri, Husserl'in hocası olan Carl Stumpf'u da etkilemiş ve zaten bilhassa da Carl Stumpf üzerinden Husserl'e ulaşmıştır. Brentano'nun görüşleri, Stumpf, Husserl, Köhler, Wertheimer vb. isimler üzerinde etkili olmuştur.

³³⁹ Locke nezdinde psikolojizmi ve Wundt nezdinde deneysel psikolojiyi eleştiren Brentano'ya göre Wundt'un başını çektiği bilimsel psikoloji, psişik fenomenleri fizik fenomenlerden hareketle açıklama yanlılığına düşmüştür. Brentano'nun tasvirici psikolojisi, Locke ve Wundt'un düştüğü hataya düşmeyerek psişik fenomenleri, doğa biliminin nesneleri türünden reel varlıklar kategorisinde görmemiştir. Bilimsel psikoloji, aposteriori bir genetik psikoloji olarak olasılıklara dayalıdır. Brentanocu tasvirici psikoloji ise bilinç etkinliklerinin analizini ve tasvirini yapan apriori bir bilimdir. Bu nedenle Wundt'un bilimi psikolojikleştirdiği yerde, Brentano psikolojiyi bilimselleştirmiştir.

³⁴⁰ Franz, Brentano, "**Psychologie vom empirischen Standpunkt**" - **Band I**, Meiner Verlag, Hamburg, 1973 & Franz, Brentano, "**Psychologie vom empirischen Standpunkt**" - **Band II**, Meiner Verlag, Hamburg, 1971.

³⁴¹ Brentano, "**Psychologie vom empirischen Standpunkt**" - **Band I**, s.6.

³⁴² Gerhard, Arlt, "**Subjektivität und Wissenschaft. Zur Psychologie des Subjekts bei Natorp und Husserl**", Königshausen und Neumann Verlag, Würzburg, 1985, s.43.

Brentano'ya göre psişik fenomenler, gözlem konusu yapılamayacak kadar ruhsaldır. Zira üçüncü tekil şahıs gözünden bir gözlem yapabilmek için gözlem nesnesi ile araya bir mesafe konulması gerekir. Oysa psişik fenomenlerin tesiri altındayken kendi içinde bulunduğumuz ruhsal duruma mesafe almamız söz konusu olamaz. Kaldı ki şayet bizim deneyimlemekte olduğumuz bilinç yaşantısına, o anda bir mesafe almamız mümkün olsaydı da o psişik fenomen, ona mesafe alındığı an değişime uğrardı. Dolayısıyla Brentano, psişik fenomenlerin fizik fenomenler gibi bir gözlemlerinin yapılabileceği iddiasını reddetmektedir. Yani Brentano'nun, bilincin psişik fenomenlere yönelme yöntemi olarak önerdiği 'iç-algı'³⁴³ (**innere Wahrnehmung**) yönteminin doğalcı 'iç gözlem' yönteminden en büyük farkı, Brentano'nun, psişik fenomenlerin 'gözlemlenmesini'³⁴⁴ imkânsız görmesidir. Zira Brentano'ya göre 'bizim, ilgimizi, isteyerek bir iç algı fenomenine yöneltmemiz mümkün değildir.'³⁴⁵

Brentano'nun 'iç gözlem' karşıtı bu görüşünü daha iyi ifade etmek için ünlü öfke örneğini hatırlatacak olursak: Brentano'ya göre bir psişik fenomen olarak öfkenin Wundtçu anlamda bir gözleminin yapılması olanaksızdır, çünkü kendi öfkemizi incelemeye kalktığımız an (ona bir mesafe almış olacağımızdan) öfkemiz ya denecek ya da hafifleyecektir. Brentano bu durumu şöyle ifade etmektedir: "Öfke duyan insan, duyduğu öfkeyi gözlemlmek istediğinde [yani öfkeye mesafe alır almaz] öfkesi denecek ve incelemenin nesnesi ortadan kalkacaktır."³⁴⁶ Dolayısıyla da psişik fenomenlerin, yaşantı anında doğrudan onları deneyimleyen kişiler tarafından gözlemlerinin yapılması mümkün değildir. Bu nedenle Brentano psişik fenomenlerin apriori olarak elde edilmesini sağlayacak başka bir yöntem önermektedir: 'İç algı'³⁴⁷ (**innere Wahrnehmung**) yöntemi. "İç algı, kendisi sayesinde dolayimsız bir algısına sahip olduğumuz tasarımlar ve onlara temel oluşturan duyumlar ile diğer niteliklerin

³⁴³ Brentano, "Psychologie vom empirischen Standpunkt" -Band I, Meiner Verlag, Hamburg, 1973, s.40. & Husserl, "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie", "Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie", s.77.

³⁴⁴ Franz, Brentano, "Deskriptive Psychologie", Ed: Roderick M., Chisholm; Wilhelm, Baumgartner; Meiner Verlag, Hamburg, 1982, s.31.

³⁴⁵ Ayrıca bkz. Brentano, "Psychologie vom empirischen Standpunkt" - Band I, s.41.

³⁴⁶ Ayrıca bkz. Brentano, "Psychologie vom empirischen Standpunkt" - Band I, s.41.

³⁴⁷ A.g.e. s.40.

(örneğin hayalin, hafıza yetilerinin, umut, korku, ihtiras ya da nefret ediminin) tözsel taşıyıcısıdır.”³⁴⁸ Bu yöntem sayesinde psişik fenomenlerin, onlara maruz kaldığımız esnada, onların deneyimiyle eşzamanlı bir algısı mümkün olabilmektedir: “Yanı-sıra (**neben-bei**) algı.”³⁴⁹

‘Empirik Açıdan Psikoloji’ adlı kitabında önerdiği ‘iç algı’³⁵⁰ yöntemiyle, doğa biliminin konusu olan fizik fenomenleri konu-dışı ilan edip tasvirici psikolojinin araştırma sahasını psişik fenomenlerle sınırlandıran Brentano, böylece tasvirici psikolojisini, özgün bir yönteme ve doğalcılıktan bağımsız bir çalışma alanına kavuşturmuştur. Bu vesileyle bilinç yaşantılarının psikolojik-olmayan bir analizinin yapılabilmesinin de önü açılmış olmaktadır. Görüldüğü üzere Natorp ve Lipps’in psişik fenomenleri öznel zihinsel süreçlere indirgeyerek psikolojist bir yorum geliştirdiği yerde Brentano, onları nesnel olarak elde etmenin yollarını aramış ve dolaysız ‘iç-algı’ yöntemi sayesinde nesnel bir psikoloji kurmayı başarmıştır. Her ne kadar Natorp ve Lipps gibi psikolojistler de dolaysız deneyim ve yaşantılara ulaşılabilmesi için başlangıçta Brentano gibi kavram-öncesi bir bilinç alanına ulaşmaya çalışmışlarsa da bunu ‘iç gözlem’ yöntemiyle başarmaya çalıştıkları için psikolojizmden kurtulamamışlardır.

Görüldüğü üzere Brentano’ya göre deneysel psikolojinin ‘iç gözlem’ yöntemi, her ne kadar ‘fizik fenomenler’ için kabul edilebilir bir yöntem olsa da psişik fenomenler için kabul edilebilir değildir; kaldı ki psikoloji açısından önemli olan da zaten psişik fenomenlerin analizine uygun bir yöntem belirlenmesidir. Brentano bu ayrımı belirginleştirmek üzere ‘iç gözlem’ yönteminin fizik fenomenler açısından

³⁴⁸ A.g.e. s.8.

³⁴⁹ Brentano, “**Psychologie vom empirischen Standpunkt**” - **Band II**, s.138.

³⁵⁰ Yönelimsellik gösteren psişik fenomenleri psikoloji alanında, yönelimsellik göstermeyen fizik fenomenleri ise doğa bilimi kapsamında konumlandıran Brentano, 1880 yılında kurduğu “**Psiko-Genesis**” (Tasvirici Psikoloji) kuramında, psişik edimlerin birbirlerine yönelebildiği, dolayısıyla da özne ile nesne arasında bir geçişliliğin bulunduğu psikolojik bir yönelimsellik kuramını benimsemiştir. Empirik ve Kartezyen özellikler taşıyan ‘tasvirici psikoloji’sini ‘iç algı’ yöntemine dayandıran filozof, bu yöntemi psikolojist Locke tarafından geliştirilip Wundt tarafından deneysel psikolojide kullanılan ‘iç gözlem’ yöntemine karşı geliştirmiştir.

kullanılabilir bir versiyonunu da ‘dış algı’³⁵¹ (**äußere Wahrnehmung**) yöntemi olarak benimsemiş; psişik fenomenlerin ise yalnızca kesin, apaçık ve dolaysız bir ‘iç algı’ aracılığıyla algılanabileceklerini savunmuştur. Başka bir deyişle Brentano’ya göre ‘iç algı’nın³⁵² psişik fenomenlere yöneldiği yerde, ‘dış algı’³⁵³ ise fizik fenomenlere yönelmektedir. Öte yandan ‘iç algı’, nesnesinin apaçık var oluşundan ötürü bize kesin ve dolaysız bir bilgi vermesine karşın, ‘dış algı’ yalnızca yönelimsel nesnelerin muğlak bilgisini sunmakta, bu nedenle de her daim ‘iç algı’ ile desteklenme ihtiyacı duymaktadır. İç algı yöntemi, psişik yaşantılar hakkında kesin bir bilgi sunmanın yanı sıra yaşantıların hafızada tutulması açısından da önemli bir role sahiptir.

Psişik fenomenlerin gözlem konusu olmalarını ancak fizik fenomenlere indirgenmeleri durumunda mümkün gören Brentano’ya göre, psişik fenomenlerin fizik fenomenlere dönüşmesi ise bunların ancak geçmiş gitmiş birer anı olarak ‘hatırlama ediminin nesneleri’ne dönüşmesi durumunda mümkün olabilir. Örneğin küçük bir kız çocuğunun, kardeşine oyuncak alınıp da kendisine alınmadığı bir anda duyduğu kıskançlık, o anda psişik bir fenomen olarak ‘iç algı’ konusuyken, bu olayın üzerinden 10 yıl geçtiğinde ve o kız bir yetişkin olarak o gün duyduğu kıskançlık duygusunu hatırladığında söz konusu olan, artık psişik bir fenomenin iç algısı olmaktan çıkıp bir anının hatırlanmasına dönüşmüştür ki zaten hatırlanan psişik fenomen de artık fizik bir fenomene dönüşmüştür, çünkü zaman aşımına uğramış, dolayısıyla da kendisine mesafe elinmiştir. Bu nedenle Brentano’da psişik fenomenler zaman aşımına uğradıkça, kendileriyle aramıza mesafe koyabildiğimiz fenomenler olarak fizik fenomenlere dönüşebilmekte ve ‘dış algı’ nesnesi olabilmektedir. Fakat bu kabul, Brentano’nun yalnızca ilk dönemi olan ‘yönelimsellik (**Intentionalite**) dönemi’ için geçerlidir. Çünkü Brentano, yalnızca bu ilk döneminde, gerçekte var olmayan şeylerin de yönelimsel nesneler olabileceğini kabul etmektedir. İkinci dönemi olan ‘reizm dönemi’nde ise irreel varlıkları, kurmaca oldukları gerekçesiyle reddetmektedir. Yani bilinç yaşantılarının, üzerinden zaman geçince, hatırlama eylemi içindeki fizik

³⁵¹ Brentano, “**Psychologie vom empirischen Standpunkt**” - Band I, s.117.

³⁵² Ayrıca bkz. **A.g.e.** s.40.

³⁵³ Ayrıca bkz. **A.g.e.** s.117.

fenomenlere dönüşmeleri, Brentano'nun 'intentionalite dönemi'nde kabul edilmesine karşın 'reizm (şeycilik) dönemi'nde reddedilmektedir. Çünkü psişik fenomenlerin fizik fenomenlere dönüşebilmesi için yönelimsel nesne olarak kabul edilen şeylerin yalnızca reel varlıklara (**realia**) indirgenmesi gerekir ki zaten Brentano 'reizm dönemi'nde yönelimsel nesne olarak psişik fenomenleri değil, fizik fenomenleri kabul etmektedir. Dolayısıyla geçmişte yaşanmış bir anının hatırlanması, gelecekte yaşanabilecek bir durumun tasarlanması ya da imkânsızlık ve yoksunluk gibi irreel şeylerin düşünülmesi, Brentano'nun ilk dönemi açısından mümkün görülen, fakat geç döneminde reddedilen yönelimsel süreçlerdir.

Öte yandan 'iç algı' ile yalnızca yönelinen nesne değil, ayrıca bilincin o nesneye yönelme biçimi de algılanmaktadır. İşte bu yönelme biçiminin algısı, fenomenlerin, içinde kavranılır oldukları bilinç yaşantılarının, yaşantılandıkları anda yakalanmasıdır ki Brentano bu yakalama işleminin bir yanı-sıralıkla (**nebenbei**) gerçekleştiğini söylemektedir. Böylece 'yanı-sıra' algılanan bilinç yaşantıları, yöneldikleri nesnelerle eşzamanlı olarak kendilerinin onlara nasıl yönelmekte olduklarını da algılamış olmaktadır. Başka bir deyişle yaşamakta olan bilinç yaşantısı ile birlikte, yaşama deneyiminin kendisi de yakalanmaktadır. İşte bu eş-zamanlı algının 'iki unsuru'³⁵⁴ bulunmaktadır: Birincil düzey algı ve ikincil düzey algı.

'Birincil Düzey Algı'³⁵⁵ (primäre Wahrnehmung)	'İkincil Düzey Algı' (sekundäre Wahrnehmung)
Yönelimsel Nesnenin Algısı	Yönelimsel Yaşantının Algısı

Tablo VII

³⁵⁴ Psişik fenomenlerin kesin, dolaysız ve apaçık bir algısını mümkün kılan 'iç algı' yönteminde bilinç edimleri ikincil dereceden, bilinç edimleri aracılığıyla bilincine varılan şey ise birincil dereceden algılanmaktadır.

³⁵⁵ Brentano, "Psychologie vom empirischen Standpunkt" - Band I, s.180.

İç algının iki aşaması olarak zamansal bir art ardalıkla değil, mantıksal bir eş-zamanlılıkla kavranılan birincil ve ikincil algılar, dolaysız iç algı yönteminin neden bir ‘yanı-sıra algı’ gerçekleştiğini göstermektedir. Örneğin herhangi bir ses duyduğumuzda, duyduğumuz ses, fizik bir fenomen olarak algımızın birincil nesnesiyken, duyma etkinliğimizin kendisi ise algımızın ikincil nesnesidir ve bu iki algı aynı anda gerçekleşmektedir. Nitekim bilincimiz sese, ‘duyma’ etkinliği ile yönelmekte; ses ile birlikte, duyma etkinliğinin kendisi de algılanmaktadır. Böylece Brentano, psişik edimlerin yönelim gösterdiği nesneyi algının birincil nesnesi; onlara yönelim gösteren bilinç etkinliklerini ise algının ikincil nesnesi olarak adlandırmaktadır. Brentano’ya göre fizik nesnenin bilinci, psişik nesnenin bilinciyle aynı psişik edime aittir. Başka bir deyişle sesin tasarımı, sesin tasarlanmasının tasarımıyla aynı psişik edime aittir ve bunlar ‘iç algı’ aracılığıyla beraberce algılanırlar. Yani “sesin tasarımı ve sesin tasarımının tasarımı, bizim sadece kavramsal olarak iki ayrı tasarımda analiz ettiğimiz tek bir psişik fenomen olarak kurulmazlar.”³⁵⁶ Sesin tasarımıyla, ‘tasarımının tasarımı’ aynı anda beraberce algılanmakta ve psişik fenomenlerin tasarımı, fizik nesnelerin tasarımına ‘eşlik eden içsel bir tasarım’³⁵⁷ olarak gerçekleşmektedir. Psişik fenomenlerin ‘yanı-sıra’ (**nebenbei**) algısını mümkün kılan bu ‘iç algı’nın ‘dış algı’dan ayrıldığı nokta ise ‘apaçıklık’ (**Evidenz**) karakterine sahip olmasıdır.

Görüldüğü gibi Brentano’nun empirik psikolojisinde ‘iç algı’, “tüm deneyimlenenlerin bilgisinden bağımsız olarak doğrudan kendisine varılan mutlak ve dolaysız apaçıklıktır.”³⁵⁸ Demek ki Brentano’ya göre ‘iç algı’ yöntemi yalnızca psişik fenomenler, ‘dış algı’ yöntemi ise yalnızca fizik fenomenler için geçerlidir. Bilinç kendisini, psişik bir fenomen olarak algılayabilmekte, fakat ‘gözlem’ yalnızca fizik fenomenler için söz konusu olabilmektedir. Dolayısıyla bilincin kendi kendini gözlemlemesi imkânsızdır. Ancak geçmiş psişik fenomenlerin hatırlanmasında olduğu

³⁵⁶ A.g.e. s.179.

³⁵⁷ A.g.e. s.181.

³⁵⁸ Ayrıca bkz. A.g.e. s.181.

gibi psişik bir fenomenin fizik bir fenomene dönüşmesi durumunda bir gözlemden söz edilebilmesi mümkündür. Fakat yine de bu gözlem, “dış algı fenomenlerinin, asla oldukları gibi ortaya çıkamamaları”ndan³⁵⁹ ötürü dolaysız bir apaçıklığa sahip olmayacaktır. Özetle Brentano’da bilincin tüm empirik yaşantılarına rağmen, bilinç yaşantılarını apaçık biçimde ortaya koyan dolaysız deneyim ‘iç algı’ yöntemidir ve bu yöntem, gözlemi de farkındalığı da incelemektedir. Brentano’ya göre empirik psikolojinin nesnesi ‘ruh’tur (**Seele**) ve ruh, Aristotelesçi anlamda bir ‘**Substanz**’ olarak görülmemelidir.

Brentano ruhu, “tasarımların ve diğer özelliklerin tözsel taşıyıcısı olarak betimlemektedir. Burada bahsi geçen özellikler de tasarımlar (**Vorstellungen**) gibi dolaysız bir biçimde, iç deneyimler üzerinden algılanmakta ve duyumların tözsel taşıyıcısı olma görevini üstlenmektedir. Bu özelliklerin temelini ise yine duyum (örneğin “bir hayalin, hafıza ediminin, umudun, korkunun, ihtiras ya da nefretin vs. edimsel olarak duyumlanması) oluşturmaktadır.”³⁶⁰

Öte yandan Brentano, ‘psişik görüngüler bilimi’³⁶¹ olarak tanımladığı tasvirici psikolojisini, “ışık, yankı, ısı, uzam veya uzamsal hareket gibi fizik fenomenlerle”³⁶² uğraşan doğa bilimlerinden ayırt etmektedir. Yani Brentano, Husserl’i yalnızca görüşleriyle değil, kullandığı terminoloji bakımından da etkilemiştir.³⁶³ Nitekim tasvirici psikolojisini ‘psişik görüngüler bilimi’ olarak adlandıran ve hatta yer yer ‘fenomen bilimi’ olarak anan Brentano, Husserl fenomenolojisinin gizli ‘isim babası’ bile sayılabilir. Brentano’ya göre ‘psişik fenomenler’, insan ruhunun görüngü ve yetilerinden oluşmaktadır.

³⁵⁹ Brentano, “**Deskriptive Psychologie**”, s.130.

³⁶⁰ Ayrıca bkz. Brentano, “**Psychologie vom empirischen Standpunkt**” - **Band I**, s.8.

³⁶¹ **A.g.e.** s.27.

³⁶² **A.g.e.** s.28.

³⁶³ Brentano’nun Husserl üzerindeki etkisi, daha çok Husserl’in fenomenoloji-öncesi döneminde kendisini hissettirmektedir.

“Her yargı (**jedes Urteil**), her anı (**jede Erinnerung**), her beklenti (**jede Erwartung**), her çıkarım (**jede Folgerung**), her kanaat (**jede Überzeugung**) veya fikir (**Meinung**), her kuşku (**jede Zweifel**), her ürperti (**jede Gemütsbewegung**); sevinç (**Freude**), üzüntü (**Traurigkeit**), korku (**Furcht**), umut (**Hoffnung**), cesaret (**Mut**), sinir (**Verzagen**), sevgi (**Liebe**), nefret (**Haß**), arzu (**Begierde**), istenç (**Willen**), niyet (**Absicht**), şaşkınlık (**Staunen**), hayranlık (**Bewunderung**), aşağılama (**Verachtung**)”³⁶⁴ vb. tüm bu ruhsal durum çokluğunun düzenlenmesi ve bunların ortaya çıkma koşullarının araştırılması için Brentano tarafından ortaya konulan ‘psşik fenomenler sınıflandırması’, Brentano’nun kuramının ‘tasvirici psikoloji’ olarak anılmasına yol açmıştır.

Brentano, bu sınıflandırma üzerinden psşik fenomenlerin ‘edim’ olma özelliklerini şöyle açıklamaktadır: “Her tasarım, bir duyum ya da fantazi vesilesiyle psşik fenomenlere örnek teşkil eder ve burada ‘tasarım’la kast ettiğim şey, ‘tasarlanan şey’ olmayıp bilakis ‘tasarlama edimi’nin kendisidir.”³⁶⁵ Aynı şekilde “‘hafıza’ (**Gedächtnis**), ‘umut’ (**Hoffnung**) veya ‘korku’ (**Furcht**) gibi fenomenlerin temelinde de yine edimler bulunmaktadır.”³⁶⁶ Brentano’ya benzer biçimde Husserl de psşik fenomenleri edim olarak benimsemiş ve hatta erken dönem eseri olan ‘Aritmetik Felsefesi’nde (**Philosophie der Arithmetik**) Brentano’nun psikolojik edim düşüncesinden feyz almıştır. Her ne kadar Husserl, fenomenoloji sonrası döneminde bu psikolojik edim görüşünden vazgeçerek “edimleri, etkin ve edilginliklerine göre ikiye ayırıp analiz etmişse de”³⁶⁷ bu durum Husserl’in fenomenoloji öncesi döneminde Brentano’nun psikolojik edim görüşünden etkilenmiş olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Kaldı ki Husserl ‘Aritmetik Felsefesi’nde Stumpf ve Brentano’nun etkisiyle psikolojizme düşmüştür. Oysa Brentano’nun kendisi, bilinç yaşantılarını edimselleştirirken psikolojizm yanlılığına düşmemiştir, çünkü

³⁶⁴ A.g.e. s.111.

³⁶⁵ A.g.e. s.111.

³⁶⁶ A.g.e. s.8.

³⁶⁷ Husserl açısından edilginlik (**Passivität**) de etkinlik (**Aktivität**) kadar önemlidir: “Etkinlik gibi edilginliğin yönelimsel görevi de aynen tüm alanla birlikte (...) katı nesnelerin konstitute edilmesinde olduğu gibi fenomenolojik bir açığa çıkmanın ürünüdür ve fenomenoloji açısından büyük bir görevi ifa etmektedir.” Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması: “A I 33, Bl. 1a – 22a (Oktober / November 1929)” içinde [3a / ‘1’].

Brentano'ya göre her edim, ruhta kendini veren ve empirik olarak algılanabilen, bir 'etkinlik' (**Tätigkeit**) ya da 'kendiliğindenlik'³⁶⁸ (**Spontanität**) karakterine sahiptir. Kantçı anlamıyla söyleyecek olursak her edim, empirik bilinçte bulunan bir etkinliktir.³⁶⁹ Hâlbuki Husserl, fenomenoloji öncesi döneminde psikolojik edim görüşünü savunmuş ve edimlerin nesnelliğini, etkinliğini ya da kendiliğindenliğini (**Spontanität**) göz ardı etmiştir.

Her ne kadar Husserl'in bu ayrımlar üzerinde durduğu ilk eser 'Mantık Araştırmaları' olsa da bu ayrımlarda derinleştiği ve daha detaylı açıklamalar sunduğu eser, 'Düşünceler' (**Ideen**) olmuştur. 'Mantık Araştırmaları'nda yönelimsel yaşantıları, etkin ve edilgin yaşantılar olarak ikiye ayırmakla yetinen Husserl, daha sonra 'Düşünceler'de 'edim', 'yaşantı' ve 'etkinlik' kavramları arasındaki sınırları belirginleştirerek edim olarak görülebilecek yaşantıların 'etkin yönelimsel yaşantılar'³⁷⁰ olduğunu ifade etmiştir. Yani Husserl, erken döneminde ('Aritmetik Felsefesi'nde) düştüğü yanılgıya, fenomenoloji döneminde ('Mantık Araştırmaları', 'Düşünceler' ve 'Kartezyen Meditasyonlar') düşmemiş ve yönelimsel yaşantıları psikolojikleştirmeden kategorize etmeyi başarmıştır. Benzer bir ayrımı yönelimsel nesne ile yönelimsel edim arasında da yapan filozof, bilincin yönelim gösterdiği 'intentional nesne' gibi bilincin yönelim ediminin de kavranabilir olduğuna inanmaktadır. Fakat yönelimsel nesne dolaylı bir biçimde kavranılırken bilinç edimi, dolaysız bir apaçıklıkla kavranılmaktadır. Bu ayrımın daha belirgin bir biçimde ifade edilebilmesi için yönelimsel nesnenin alımlanışını 'kavrama', bilinç ediminin alımlanışını ise 'görüleme' üzerinden anlayabiliriz. Fakat söz konusu 'görülen edim – kavranılan nesne' ayrımı ilerleyen bölümlerde yeniden ele alınacağından bu başlık altında asıl konumuz olan Husserl'in Brentano ile hesaplaşmasına geri dönelim.

³⁶⁸ Husserl 'kendiliğindenlik' olarak çevirdiğimiz '**Spontanität**' terimini "orijinal yargı edimi olarak bildirim" olarak tanımlamaktadır. Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması, "A I 33, 55a 'I' – 64a '4' (1929)" içinde [55a 'I'] & ayrıca bkz. Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması, "A I 33, Bl. 23a – 41 a mit TA" – "XII – 1929" içinde [33a/'Tix'].

³⁶⁹ Ayrıca bkz. Brentano, "**Psychologie vom empirischen Standpunkt**" - Band I, s.8.

³⁷⁰ Ayrıca 'etkin yönelimsel yaşantılar' da ikiye ayrılmaktadır: 'Gerçekleşmiş' ve 'gerçekleşmemiş' yaşantılar.

Birçok konuda kendisine esin kaynağı olan Aristoteles'ten 'sınıflandırma' yöntemi açısından da feyz alan Brentano, tasvirici psikolojisini ve psişik fenomenler sınıflandırmasını, büyük ölçüde Aristotelesçi sınıflandırma yöntemi ile Descartes'ın III. 'Meditasyon'da³⁷¹ ortaya koyduğu psişik fenomenler tasnifinden etkilenecek geliştirmiştir. Hatta Brentano'nun psişik fenomenler sınıflandırmasının Descartesçi sınıflandırmayla neredeyse aynı olduğu bilinmektedir. Nitekim Descartes'a göre psişik fenomenler 'düşünme' (idelere sahip olma), 'yargı verme' ve isteme (hissetme) fenomenleri olarak üç ana gruba ayrılırken Brentano da benzer biçimde psişik fenomenler sınıflandırmasını 'tasarımlar', 'yargılar' ve 'hissetme (sevme / nefret etme) fenomenleri' olarak üç sınıfa ayırmıştır.

Husserl, henüz fenomenolojiyi kurmadığı erken döneminde genel olarak ne yöntem sorunuyla ilgilenmiş ne de hocası Brentano ile hesaplaşmış, aksine aritmetiği psikolojikleştirerek muğlak bir sayı kuramı geliştirmiştir. Bu dönemde yoğun bir biçimde Stumpf, Hume, Mill ve Lipps gibi psikolojistlerin etkisi altında olan filozof, aritmetiği empirik bir psikoloji üzerine kurmaya çalıştığı için psikolojizme düşmüş ve hocası Brentano'nun felsefesiyle hesaplaşmaya girişememiştir. Husserl'i psikolojizm yanılgısından uyandırıp silkeleyen ise Frege olmuştur. Frege'nin ağır eleştirileri üzerine 'Aritmetik Felsefesi' adlı kitabının ikinci cildini yayınlamaktan vazgeçen Husserl'in, Frege'nin yakıcı eleştirileri sayesinde fenomenolojiyi kurduğu söylenebilir. Fenomenolojinin kuruluşunu müjdeleyen ilk eser, 'Mantık Araştırmaları – I'dir (1900). Husserl bu eserde, hocası Brentano'nun tasvirici psikolojisiyle de hesaplaşma imkânı bulmuştur.

Husserl, 'Mantık Araştırmaları' döneminde, bilinç yaşantılarına nasıl ulaşılabilceği ve onların fenomenolojik analizinin nasıl yapılabileceği üzerine çeşitli yöntemler geliştirmiştir. Bu amaçla ilk etapta empirik psikolojiyi çözümleyip yeni bir terminoloji üzerinden revize etmeyi denemiştir. Ona göre bilinç yaşantılarının analizi ve sınıflandırılmasıyla ilgili sorunların çözümü, onların yönelimselliğiyle ilgili

³⁷¹ Descartes, René, "**Meditations On First Philosophy**", Çev. Veitch, John; Watchmaker Publishing, 2010.

sorunların yanıtlanmasına bağlıdır. Böylece Brentano'nun yönelimsellik anlayışındaki eksiklikleri saptadıktan sonra onun epistemolojik bir yorumunu geliştiren Husserl, 'iç algı' yöntemi yerine bilincin refleksif olarak kendisine yönelebildiği 'hakiki içsel deneyim' yöntemini önermektedir. Eidetik indirgemeler sonrasında, refleksiyon-öncesi yaşantılar alanında ulaştığımız özler, ancak bu yöntem sayesinde 'görülenebilir.'³⁷² Husserl'in 'hakiki içsel deneyim' yöntemine daha sonra detaylı olarak değinileceğinden, şimdi Husserl'in Brentanocu 'iç algı' yöntemine eleştirilerine değinerek soruşturmamızı sürdürelim.

Husserl, 'Mantık Araştırmaları'nın ikinci cildinin 'Yönelimsel Yaşantılar ve İçerikleri Üzerine' (**Über intentionale Erlebnisse und ihre 'Inhalte'**) başlıklı bölümünde ('V. Mantık Araştırması'nda³⁷³) ve 'Dış ve İç Algı. Fizik ve Psişik Fenomenler'³⁷⁴ (**Äußere und innere Wahrnehmung, Physische und psychische Phänomene**) adlı ek kısmında, Brentano'nun 'iç algı' yöntemine dair eleştirilerde bulunmuş ve Brentano'daki 'iç algı' – 'dış algı' düalizmini reddetmiştir. Brentano'nun 'iç algı'yı psikolojik, 'dış algı'yı ise fizik kabul ettiği yerde Husserl, 'tüm bu epistemolojilerin özdeş karakteri'ni³⁷⁵ vurgulamakta ve her iki algı tipini de aynı

³⁷² Husserl'in kategorik görüşü, saf ve öz-görü olarak adlandırılmakta olup her şeyin bir anda ve dolaysızca kavranıldığı apaçık 'görü-leme'yi mümkün kılmaktadır. Nitekim Almanca'daki 'anschauen' fiili, 'görü' (**Anschauung**) kelimesinden türetilmiş olup 'görme'den ziyade 'görü-leme' etkinliğini karşılamaktadır. Aynı tabiri '**Veranschaulichung**' sözcüğü üzerinden 'görüselleştirme' olarak da kullanan "Husserl'in [kendisine yöneltilen] ilk itirazla hesaplaşması pek kolay olmamıştır: Burada bahsi geçen itiraz, hem anlam yönelimi hem de anlamların kendisi hakkındaki 'muğlaklık' fenomeniyle ilgiliydi. Fakat yalnızca [apriori olarak] gerçekleştirilmiş sembolik anlam yönelimlerinde değil, pratik yaşamda ve bilimde de ihtiyaç duyulan ayırım ve özdeşliklerde dahi bunların birçok durumda kendilerini seçik bir biçimde sunmaları, dolayısıyla da kesinkes ortaya konulmaları pek mümkün olamamaktadır. Bu durum özellikle kesin yargılar için olmazsa olmaz olan ayırımların, anlamların 'akışkan bir iç-içeliği' ve sınırların muğlaklığı gibi durumlarla yer değiştirmeleri durumunda kendini hissettirmektedir. Husserl bu gibi muğlak durumların panzehiri olarak şunu önermektedir: "Seçikleştirmenin doğaya uygun aracı olarak 'görüselleştirme' (**Veranschaulichung**). İfadenin anlam yöneliminin birbirlerinden bağımsız farklı kavramsal görülerle doldurulmasıyla yönelimlerin tamamlanma biçimlerindeki farklılık, anlam yöneliminin ayırt edilmesine paralel bir biçimde gerçekleşmektedir." Haffernan "**Bedeutung und Evidenz bei Edmund Husserl. Das Verhältnis zwischen der Bedeutungs- und der Evidenztheorie in den 'Logische Untersuchungen' und der 'Formalen und transzendentalen Logik'. Ein Vergleich anhand der Identitätsproblematik**", s.73.

³⁷³ Husserl, "**Logische Untersuchungen**", Zweiter Band - Erster Teil: "**Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis**", s.352.

³⁷⁴ A.g.e. s.751.

empirik kaynağa dayandırmaktadır. Örneğin Brentano'nun 'delici diş ağrısı'³⁷⁶ olarak tasvir ettiği 'dayanılmaz diş ağrısı' psişik bir fenomen olarak görülmekte ve tüm diğer psişik fenomenler gibi bu fenomen de 'transzendent algılanmış olanlar'³⁷⁷ sınıfına girmektedir. Oysa Husserl'e göre bu psişik edimlerin empirik olandan bağımsız bir şekilde ortaya konulmaları imkânsızdır. Örneğin Husserl'in 'Mantık Araştırmaları'nda sunduğu 'ağaçları sallayan rüzgâr'³⁷⁸ örneğinde olduğu gibi psişik edimlerin tamamında da aynı şekilde empirik bir dayanak aranmaktadır.

Brentano'ya göre 'birincil nesneler' (**primäre Objekte**) olarak fizik fenomenler 'dış algı'; 'ikincil nesneler' (**sekundäre Objekte**) olarak psişik fenomenler ise 'iç algı' konusudur. Ancak bu ayrıma rağmen Brentano, bu iki algı tipinin tek bir psişik edim altında kapsandığını öne sürmektedir. Husserl ise Brentano'nun bu 'iç – dış' algı düalizmini eleştirmekte; Brentano'nun 'birincil' ve 'ikincil' nesneler olarak ayırdığı nesnelerin yaşantıda hazır bulunmadıklarını ifade etmektedir. Husserl'e göre söz konusu olan "bir nesnenin deneyimlenmesi ve bu deneyime dayanan yönelimsel yaşantı değil, aksine yalnızca bir yönelimsel yaşantının mevcudiyetidir."³⁷⁹ Ayrıca Husserl, Brentano tarafından iddia edilen 'iç algı'nın apaçıklığı savını da apaçıklığın psişik fenomenlerin empirik temellerini göz ardı ettiği gerekçesiyle reddetmektedir.³⁸⁰ Husserl, Brentanocu iç-dış algı ayrımı yerine, 'upuygun ve upuygun-olmayan algı'³⁸¹ kavramlarını önermektedir. Çünkü Husserl'e göre 'algı' ile 'yaşantı' arasına belirgin bir sınır çizilmesi şarttır. Oysa iç ve dış algı düalizmi, bu sınırı yeterince koruyamamaktadır. Husserl için algılanan, "bir içeriğin açık bir biçimde bilinç bağlamındaki **Dasein**'i değil, aksine içinde içeriğin nesnel ve somut olarak kavranılır olduğu edimdir."³⁸² Husserl'in kendi fenomenolojisinin ana hatlarını belirlediği ve 'upuygun – upuygun olmayan' algılar arasındaki sınırları

³⁷⁵ A.g.e. s.760.

³⁷⁶ A.g.e. s.761.

³⁷⁷ A.g.e. s.761.

³⁷⁸ A.g.e. s.761.

³⁷⁹ A.g.e. s.386.

³⁸⁰ A.g.e. s.760.

³⁸¹ A.g.e. s.366.

³⁸² A.g.e. s.424.

çizdiği asıl eser ise ‘Saf Bir Fenomenoloji ve Fenomenolojik Felsefe Üzerine Düşünceler’dir (**Ideen zu reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie**). Nitekim Husserl’in olgunluk dönemi eseri olan ‘**Ideen I**’deki hareket noktası, ‘transzendent algı’ ile ‘içkin algı’ arasındaki farkı ortaya koymaktır. Şimdi Husserl’in Brentano’nun ‘iç algı – dış algı’ düalizmine yönelttiği eleştirilerden bu kadar bahsetmiş olmakla yetinip artık Husserl’in bunlar yerine önerdiği ‘içkin algı – aşkın algı’ ayrımını ele alabiliriz.

3.3.2. Husserl’de Bilincin Yönelimselliği ve Husserl’in Brentanocu Yönelimsellik Görüşünden Ayrıldığı Noktalar

Aristoteles, Thomas Aquinas, Descartes, Comte, Mill ve Hume gibi isimlerden etkilenererek kendisinden sonra Husserl tarafından geliştirilecek olan fenomenoloji geleneğinin tarihsel zeminini hazırlayan ‘tasvirici psikoloji’si ile Brentano, nesnel apriori bir ontolojiyi, psikolojik bir epistemoloji ile sentezlemiştir. Yalnızca fenomenoloji geleneği üzerinde değil, ayrıca Analitik felsefe, Avusturya felsefesi ve “Gestalt psikolojisi üzerinde de etkisi olan Brentano”³⁸³, psişik fenomenleri yönelimsellik ile karakterize ederek fizik fenomenlerden ayırmış; tasvirici psikolojisini, psişik fenomenler sınıflandırması üzerine kurmuştur.

Fizik fenomenlerin varlığına dair herhangi bir şey söylemekten özellikle kaçınan filozof, bu tutumu sayesinde Descartesçi ‘ruh – beden düalizmi’ne düşmekten

³⁸³ Her ne kadar Brentano, fenomenolojinin kuruluşuna zemin hazırlamış olmak bakımından Gestalt psikologları üzerinde de etkili olmuşsa da Gestalt psikolojisi ile formel teorik psikoterapinin felsefe camiasında en çok etkilendiği isim Husserl olmuştur. Nitekim fenomenolojik gelenek, doğa-bilimleri ile beşeri bilimler arasındaki gerilimi farklı bir yorumlama biçimiyle aşmayı denemiş, ‘şeylerin kendilerine geri dönme’ çağrısı ile fenomenoloji, Berlin Ekolü’nün Gestaltçı psikologlarına esin kaynağı olmuştur. Gestaltçı psikolojinin psikolojik fenomenoloji ile ilgisinin tartışıldığı “**Nesnelerin Kendilerine Geri Dönüş**” – **Felsefi Fenomenoloji ile Gestalt-teorik Psikoterapi Arasındaki Kesişim Noktaları**” adlı metinde eleştirel realizm, öznel-arasılık, başkasının deneyimlenmesi, redüksiyon, refleksiyon, yönelimsellik ve yönelimselliğin nomotetik - ideografik yaklaşımlar arasındaki dengeleme işlevi gibi konular ışığında Husserl fenomenolojisinin Gestalt psikolojisini beslediği noktalar açıklanmaktadır. Detaylı bir araştırma için ayrıca bkz. Stephan, Goerlich, “**Auf die ‘Sachen Selbst’ Zurückgehen -Berührungspunkte zwischen philosophischer Phänomenologie und Gestalttheoretischer Psychotherapie**”, Gestalt Theory – Vol.22, No.1, 2000, s.50. Çevrimiçi: <http://gestalttheory.net/download/2000phaenomenologie.pdf> (17.09.19)

kurtulmuştur. Kaldı ki yönelimsellik görüşü aracılığıyla ‘**cogito**’nun başka bir ‘**cogito**’ya yönelim göstermesinin imkânını ortaya koymakla, özne ile nesne arasında bir geçişlilik sağlamış ve ‘yönelimsellik’ (**Intentionalite**) kuramı aracılığıyla söz konusu düalizmi aşmıştır. Brentano’ya göre ‘hakikatin apriori unsurları’ olarak psişik fenomenler, bizim zihnimizden bağımsız bir nesnelliğe sahiplerdir.

Brentano, düşünme sürecini, kendi apriori karakteri içinde ve empirik bir tutumla ele almış; apriori olanın nesnel doğasını aydınlatmaya çalışırken geliştirdiği ‘tasvirci psikoloji’ sini ünlü psişik fenomenler sınıflandırması üzerine inşa etmiştir. Bu sınıflandırmaya göre psişik fenomenler; tasarımlar, yargılar ve hissetme fenomenleri olmak üzere üç gruba ayrılmaktadır. Fakat yargılar ile hissetme fenomenleri de tasarımlar sayesinde temellendirilmekte; dolayısıyla tasarımlar, bu üç psişik fenomen grubu içinde başat konumda bulunmaktadır. Estetik alanına giren algılama, düşünme, hayal etme vb. tasarımlar, içkin olarak bir nesneyi kendinde bulunduran psişik fenomenlerdir. Mantık alanına giren yargılar, zihin ile nesneler arasında bağ kuran psişik fenomenlerdir. Ve son olarak hissetme fenomenleri ise ahlâk alanına girmekte olup doğru ya da yanlış olabilen karar, istek ve duyguları yansıtan sevmeye ya da nefret etme fenomenleridir.

Brentano felsefesi, yönelimsellik (**Intentionalite**) ve şeycilik (**Reism**) dönemleri olmak üzere iki döneme ayrılmaktadır. Brentano, felsefesinin ilk döneminde Aristotelesçi ‘Doğruluğun Uygunluk Kuramı’ nı (**The Correspondence Theory of Truth**) kabul etmekte; reizm döneminde ise bu kuramı reddetmektedir. Yönelimsellik döneminde psikoloji ağırlıklı; reizm döneminde ise metafizik ağırlıklı bir kuram geliştiren Brentano, ilk döneminde psikolojinin kesin bir bilim olduğunu savunarak ‘Tasvirci Psikoloji’ yi (**Deskriptive Psychologie**)³⁸⁴ kurmuş; ikinci döneminde ise kurmaca şeyleri (**entia rationis**) reddederek yalnızca tek tek şeylerin varlıklarını kabul etmiştir. Brentano’nun tasvirci psikolojisi, Aristotelesçi, empirik ve Kartezyen bir psikoloji kuramı olarak görülebilir. Reizm dönemi görüşleri ise materyalizm, nominalizm ve Aristoteles ontolojisi etkisi altındadır. İlk döneminde var

³⁸⁴ Brentano, “**Deskriptive Psychologie**”, 1982.

olmayanlardan da söz eden, ruhtaki psişik fenomenlerin ideal olabileceği gibi reel de olabileceğini savunan filozof, ikinci döneminde ise varlığı maddeye indirgeyerek irreel varlıkları dışlamış ve metafizik bir tekçiliği benimsemiştir.

Brentano'nun reizm dönemi görüşlerini, filozofun 'Intentionalite dönemi' öncesindeki doktora dönemi çalışmalarına bir geri dönüş olarak görebiliriz. Bu dönemde tözlerin somut, maddi, bireysel, tek tek şeyler olmaları gerektiğini savunan ve kurmaca nesnelerin mantık dışında hiçbir alanda işe yaramayacaklarını ileri süren Brentano, doktora yaptığı yıllarda da benzer düşünceleri savunmuştur. Brentano, 'yönelimsellik' düşüncesinin etkisi altına girdiği dönemde bu görüşlerinden uzaklaşarak var olmayan şeylerden de söz etmeye başlamıştır. Ayrıca Brentano'nun reizm döneminde Leibniz'in 'Spiritüel Monadlar Kuramı'na sunduğu katkı, anılmaya değerdir. Brentano, – daha sonra Husserl'in öznelerarasılık problemi bağlamında da karşımıza çıkacak olan – Leibnizci monadolojiye 'maddi bedenler' kavramını eklemiş olması bakımından Leibniz felsefesine önemli bir katkı sunmuştur. Nitekim 'uzam-zamansal dünya'da³⁸⁵ ortaya çıkan somut varlıkları 'maddi bedenler'; uzam-zaman dışında ortaya çıkan soyut varlıkları ise 'zamansal ruhlar' olarak adlandıran Brentano, zaman içinde ortaya çıkan somut varlıkları 'varlıksal mülk'; uzam dahilinde var olan somut varlıkları ise 'bedensel mülk' kabul edip birbirinden ayırmış ve somut varlıklar dışındaki 'zamansal ruhlar'ın, uzam – zaman dışı olmaları sebebiyle varlığın uygunsuz bir anlamına tekabül ettiklerini savunmuştur.

Teorik felsefenin Aristoteles döneminde zirve yaptığını, ancak Epikuros ve Stoa okulu sonrasında çöküşe geçtiğini düşünen Brentano, Kant dönemini ise felsefenin 'buhran dönemi' olarak nitelemektedir. Kant'ın, nesneleri, zihindeki kör ve apriori algılara mahkûm ettiğini söyleyen ve onu, Aristoteles'in 'Kategoriler Kuramı'nı³⁸⁶ yanlış yorumlamakla suçlayan Brentano'ya göre Kant, felsefe tarihinde ontolojik bir krize yol açmıştır. Kant'ın dışında Hume'cu çağrışımıcılığı, Comte'cu

³⁸⁵ Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması, "A I 33, 55a 'I' – 64a '4' (1929)" içinde [56a / 'II'].

³⁸⁶ Ayrıca bkz. Aristotle, "Aristoteles Werke, Vol. 1: Organon, Oder Schriften Zur Logik; Kategorien; Von Der Rede, als Ausdruck Der Gedanken", Classic Reprint Series, Forgotten Books, 2018.

metafizik düşmanlığını ve izlenimlerin zihin tarafından edilgin bir biçimde alındıkları yolundaki pasif akıl görüşünü de eleştiren Brentano'ya göre zihnimiz açısından karakteristik olan, zihnin her psikolojik deneyimde, yönelimsel bir nesneye gönderimde bulunmasıdır. Nitekim Thomas Aquinas'tan devraldığı 'yönelim' (**Intentio**) kavramı üzerinden geliştirdiği 'yönelimsellik' (**Intentionalite**) görüşü ile 'zihin – beden' düalizmini aşmış olan Brentano'nun bu kıymetli mirası, daha sonra Husserl fenomenolojisinin kalkış noktası olacaktır. Bu kuramın Husserl üzerindeki etkisine ve fenomenolojik yorumuna geçmeden evvel, Brentano ile ilgili anılmaya değer bulduğumuz birkaç detaya daha değinmekte fayda görmekteyiz.

Brentano, 1874 yılından 1904 yılına kadar benimsemiş olduğu 'intentional nesnenin içkin varoluşu' düşüncesini, 1905 yılında yaşadığı 'içkinlik krizi' sonrasında reddetmiş ve 1911 yılı itibarıyla 'içkin varoluş' düşüncesi yerine 'içkin nesnellik' görüşünü benimsemiş; daha sonra bu görüşü de reddederek 'nesneye gönderimde bulunan yönelim' fikrini savunmuştur. Brentano'ya göre akıl, yönelim esnasında duyuları alırken etkindir. Aklın bu alımlama özelliğini 'aktif ilke' olarak adlandıran Brentano'ya göre bu ilke, kendisi düşünmemesine karşın düşünmeyi mümkün kılmaktadır. Böylece duyu verileri hayal gücüyle yoğrulup 'duyusal imajları' oluşturmakta; duyusal imajlar ise 'aktif ilke' aracılığıyla yorumlanarak 'ide'leri meydana getirmekte; böylece ruhta maddeyle karışmış halde bulunan duyu formları, 'aktif ilke' sayesinde zihne transfer edilebilmektedir. Burada atlanılmaması gereken nokta, Brentano'nun yönelimsel nesne kabulünün, biz onu algılamadan önce de zaten var olan bir yönelimsel nesneye değil, aksine bizim onu düşünmemizle varlığa gelen bir yönelimsel nesneye işaret etmesidir. Yani yönelimsel nesne, bilincin kendisine yönelimi esnasında (potansiyel formdan aktüel hâle geçerek) varlığa gelen nesnedir.

Şimdi Brentano'nun felsefî mirası üzerine kurulan Husserl fenomenolojisinin Brentano'nun tasvirici psikolojisinden esinlendiği ve ayrıldığı noktaları özetleyecek olursak:

□ Husserl, Brentano'nun empirik bir bilim olarak tesis etmeye çalıştığı 'tasvirici psikoloji'ye benzer biçimde kendi fenomenolojisini, empirik ve apriori bir bilim olarak inşa etmiştir. Fakat Husserl'in 'empirik' vurgusuyla kast ettiği deneyimsellik, duyusal değil görüsel bir deneyimi kast etmektedir.

□ Husserl; Brentano'nun formel ve ideal sezgisini saflaştırarak apaçık ve kategorik bir 'öz-görü' haline getirmiş; görüsellğin fenomenolojiyi psikolojikleştirmesini engellemeye çalışmıştır.

□ Husserl, Brentano'nun psikolojik nitelikteki yönelimsellik anlayışını önce epistemolojik, sonra transzendental düzleme taşımış ve eksik bulduğu noktaları değiştirip tamamlayarak fenomenolojisine uyarlamıştır.

□ Husserl fenomenolojisinde, Brentano'dan başka, Descartes, Hume, Kant ve Leibniz gibi düşünürlerin etkisi hissedilmektedir.

□ Husserl, Brentano'nun yönelimsellik kuramında 'içkin' kabul edilen 'yönelimsel nesne'yi kendi fenomenolojisinde 'aşkın' biçimde konumlandırmıştır.

□ Brentano, bilincin belli bir nesneye yönelimini savunurken Husserl bilincin belli bir 'şey'e yönelimini savunmaktadır.

□ Husserl'de yönelimsellik, refleksiyon aracılığıyla bilincin kendisine doğru da gerçekleşebilmekte, böylece ortada hiçbir nesne yokken de yönelimsel ilişki, transzendental zeminde gerçekleşme imkânı bulmaktadır.

□ Husserl, 'yönelimsellik' kuramını, Skolastik Felsefe ve tasvirici psikolojinin yorumladığı biçimde değil, onlardan farklı olarak bir 'niyetsellik' olarak yorumlamış, bilincin bir şeye yönelimini, o şeye niyet etme veya o şeyi kast etme olarak nitelemiştir.

□ Husserl, Brentano'nun özlerin nesnel karaktere sahip olmaları gerektiği yönündeki görüşünden etkilenmiştir.

□ Brentano'nun aşmakta güçlük çektiği, nesnesi olmayan edimler problemini Husserl, 'noema – noesis' kavramları sayesinde aşmıştır. Nitekim 'noema' sayesinde anlam nesneye bağlı olmaktan kurtulmuş ve nesnesi olmayan edimlerin de anlam sahibi olabilecekleri ortaya konulmuştur. Artık anlam, yönelimin nesnesine ulaşmasında değil, bilincin yönelimi esnasında ortaya çıkmakta; bu vesileyle de nesneden bağımsız biçimde ele alınmaktadır.

"Husserl fenomenolojisinin gelişimine zemin hazırlayan temel tasarı, yönelimsellik kuramıdır."³⁸⁷ Brentano'nun, yönelimselliği, psişik fenomenlerin temel karakteristiği olarak görmesinden etkilenen Husserl'e göre 'yönelimsellik' (**Intentionalite**) bilinç yaşantılarının ayırt edici özelliğidir. Zira bilincin yaşama dünyasındaki tüm olgusal, psişik, edimsel, empirik, metafizik ve göreceli şeylerle beraber indirgemeye uğratılması sonucunda elde kalan tek şey, bilinç ile bilincinde olunan şey arasındaki yönelimsel ilişkidir. Yani bilinç ile bilincinde olunan şey ortadan kalksa bile bu ikisi arasındaki yönelimsel bağ, varlığını sürdürmektedir. İşte tam da bu nedenle Husserl, bilincin her daim bir şeyin bilinci olduğunu kabul etmiş ve fenomenolojik yaşantıları 'yönelimsel yaşantılar' olarak karakterize etmektedir. Brentano'nun yönelimsellik görüşünün epistemolojik yorumunu geliştiren Husserl'in, Brentano'dan hangi ayrıldığı noktalara değinmeden evvel Brentano'nun ünlü yönelimsellik pasajını hatırlayacak olursak:

"Her psişik fenomen, Orta Çağ Skolastikleri tarafından yönelimsel nesnenin içkin varoluşunu içinde barındıran şeyle karakterize edilmiştir ve biz bunu içerikle ilişki, nesneye yönelim (burada reel bir nesneden söz edilmemektedir) ya da içkin nesnesellik olarak adlandırmaktayız. Bunların hepsi farklı biçimlerde kendi

³⁸⁷ Ludwig, Landgrebe, "Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung", Gütersloher Verlag - Haus G. Mohn, 1963, s.11.

içinde bir nesne barındırmaktadır. Tasarımda bir şey tasarlanmakta, yargılamada bir şey kabul ya da reddedilmekte, sevgide bir şey sevimekte, nefrette bir şeyden nefret edilmekte, arzulamada bir şey arzulanmaktadır vs. İşte bu yönelimsel içkin var oluş, [yalnızca] psişik fenomenlere özgüdür.”³⁸⁸

Husserl psişik fenomenlerle nesneler arasındaki yönelimsel ilişkinin farklı biçimlerde kurulabileceğini düşünmektedir. Yönelimin farklı öz türleri olması hakkında Husserl şunları söylemektedir:

“Bir olgu bağlaşımlarının (**Sachverhalt**) ‘boş tasarımının’ kendi nesnesini kast etme biçimi, onu doğru ya da yanlış olarak sınıflandıran yargı biçiminden farklıdır. Tahmin (**Vermutung**) ve şüphe (**Zweifel**) türü, umut (**Hoffnung**) veya korku (**Furcht**) türü, başarma (**Wohlgefallens**) ve başaramama (**Mißgefallens**) türü, arzulama (**Begehren**) ve kaçınma (**Fliehen**) türü [...] vs. hep farklı türlerdir.”³⁸⁹

Yönelimsel ilişkilerde bu tür çeşitliliğinin kabul edilmesiyle Husserl, aynı nesneye farklı yönelimler olduğunda nesnenin özdeşliğinin ne olacağı sorusunu yanıtlamak durumunda kalmış ve bu sorunu “noesis, noema ve nesne üçlüsüyle”³⁹⁰ çözmeyi denemiştir. Husserl, “Brentano’ya oldukça uzak”³⁹¹ olan bu soru üzerine yoğunlaşarak tüm bu ‘edimler çeşitliliğine karşın nesnenin özdeşliği’ni³⁹²

³⁸⁸ Brentano, “Psychologie vom empirischen Standpunkt” - Band I, s.124.

³⁸⁹ Husserl, “Logische Untersuchungen”, Zweiter Band - Erster Teil: “Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis”, s.381.

³⁹⁰ Elisabeth, Ströker, “Phänomenologische Studien”, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987, s.57.

³⁹¹ Landgrebe, “Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung”, s.12.

³⁹² Ströker, “Phänomenologische Studien”, s.56. & Husserl’de “türün özdeşliği olarak anlamın özdeşliği” fikrinin nasıl savunulduğu konusunda ayrıca bkz. J.N. Mohanty, “Husserl’s Thesis of the Ideality of Meanings”, şurada: “Readings on Edmund Husserl’s Logical Investigations”, ss.76-82, Martinus Nijhoff, The Hague / Netherlands, 1977, ss.77-78.

vurgulamaktadır. Nitekim “Husserl, ‘Deneyim ve Yargı’da (**Erfahrung und Urteil**) ‘Mantık Araştırmaları’ndaki yaklaşımını şöyle formüle etmektedir:

Orada “hangi öznenin ifade edildiğinin bir önemi olmamakla birlikte, aynı tümceyi ifade eden birçok edim, özdeş **Sinn**’e sahip olabilmektedir. Aynen birçok kırmızı şeyin aynı kırmızılık türünün özüne ait olması gibi ‘çeşitliliğe sahip edimlerin tümcesi’ de özdeş **Sinn**’e sahip tümcelerin içerdikleri **Sinn** türüne ait bir genelliğe aittir. Nasıl ki bütün kırmızılar, genel bir öze götürüyorsa, aynı şekilde (bir anda) yakalanan kırmızının idealize edilen soyutlaması da bizi genel bir öze götürmektedir, böylece kendisinde birçok ortak edimi barındıran ideal – özdeş tümce, genel bir özdür ve ‘türün özü’ olarak adlandırılmaktadır.”³⁹³

Brentano psişik fenomenlerin fizik fenomenlerden ayırt edilmelerini sağlayan karakteristik özelliğin, onların “yönelimsel nesne içerme”leri³⁹⁴ olduğunu ifade etmektedir. Husserl ise Brentano’nun aksine, yönelimsellik göstermeyen psişik fenomenlerin de var olduğunu iddia etmektedir.

Nitekim “algılar ve algı bireşimleri, tüm yaşantıların yönelimsel olmadığını göstermektedir. Algılanan herhangi bir şeyin, daima bir görüsellikle doldurulma ihtiyacı duyan parçası, yaşantıdır ve içinde birçok parçanın içeriğini barındırmaktadır. Ancak bu içerikler kendi içlerinde yönelimsel nesneler değildir.”³⁹⁵

Yönelimsellik, tıpkı ‘renk’³⁹⁶ ve ‘ses duyusunda’³⁹⁷ olduğu gibi işitme, tat, koku, dokunuş vb. algılarda eksiktir. Böylece Husserl’in yönelimsel-olmayan psişik yaşantıların da var olduğunu iddia etmesi, yönelimselliğin psişik yaşantıların ayırt

³⁹³ Husserl, “**Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik**”, §64.

³⁹⁴ Brentano, “**Psychologie vom empirischen Standpunkt**” - Band I, s.125.

³⁹⁵ Husserl, “**Logische Untersuchungen**”, Zweiter Band - Erster Teil: “**Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis**”, s.382.

³⁹⁶ A.g.e. s.387.

³⁹⁷ A.g.e. s.387.

edici özelliği olduğu konusundaki Brentanocu savı, çürütmüş olmaktadır. Husserl'e göre her ne kadar yaşantıların çoğu gerçekten de yönelimsellik gösterme eğilimindeyse de bu genelleme, yaşantıların tamamını kapsamamaktadır. Peki Husserl'in, Brentano'nun tasvirici psikolojisinden bağımsız olarak ulaştığı bu fenomenolojik yaşantı türü nasıl tanımlanacaktır?

Husserl, Brentano'nun 'içkin varoluş' (**Inexistenz**) ya da 'içkin nesnesellik'³⁹⁸ (**immanente Gegenständlichkeit**) görüşünü, yani yönelimsel ya da mental 'yaşantıda içkin olarak bulunan nesne' kabulünü eleştirmektedir. Husserl'e göre Brentano'nun 'içkin varoluş' görüşü "bilinç veya 'Ben' ile bilinçlilik durumu arasındaki reel sürecin ya da reel bir şeyle bağlantılı olma durumunun"³⁹⁹ tamamen yanlış anlaşıldığını göstermektedir. Nitekim yönelimsel ilişkinin illâ 'psikolojik-reel'⁴⁰⁰ bir yapıda olması gerekmemektedir. Husserl'e göre 'yönelimsel nesne' (**intentionale Gegenstand**) yönelimsel bir yaşantıda 'kast edilip amaçlanmaktadır'.⁴⁰¹ Ancak burada kast edilen nesne; somut, empirik, reel ve transzendent bir nesne olmayıp aksine '**Ideen I**'de ifade edildiği üzere 'yönelimsel nesne'dir.⁴⁰² Yani bilinç yaşantısı, yönelimsel nesne olarak her şeye yönelebilmektedir. Bilinç yaşantısıyla yönelinen nesne, reel bir nesne olabileceği gibi, 'Tanrı Jupiter' gibi irreel bir şey de olabilir ve bu yönelimle 'Tanrı Jupiter'in mitolojik varlığına reel bir varoluş atfedilmiş olmaz. Yaşantının yönelimi, yöneldiği şey (yönelimsel nesne) empirik olsa da olmasa da daima kendisiyle aynı kalmaktadır. Yönelinen nesnenin reel olması durumunda bilinç yaşantısıyla reel nesne arasındaki uygunluk ilişkisi sınırlanır. Nitekim 'Doğruluğun Uygunluk Kuramı' (**Correspondence Theory of Truth**) bağlamında karşılaştığımız, bilincin bir gerçeklikle uygunluğu problemi de burada kendini göstermektedir. Fakat Brentano

³⁹⁸ Genelde 'içkin nesnellik' olarak Türkçeleştirilen '**immanente Gegenständlichkeit**' kavramındaki '**Gegenständlichkeit**' kavramının '**Objektivität**' (nesnellik) kavramından farklı olarak nesnellik değil, nesnesellik olarak çevrilmesini daha uygun bulmaktayız. Nitekim Husserl bu nesnesellik ilişkisinin **Sinn** ve **Bedeutung**'un yanı sıra görünüş (**Erscheinung**) kavramını da içerdiğini düşünmektedir.

³⁹⁹ A.g.e. s.385.

⁴⁰⁰ A.g.e. s.385.

⁴⁰¹ A.g.e. s.386.

⁴⁰² A.g.e. s.388.

için fizik fenomenler gibi psişik fenomenler de empirik karaktere sahip olduklarından yönelimselliğin her iki kutbu da (özne – nesne), empirik verilmişliklerden oluşmaktadır. Bu nedenle Brentano için yaşantı ile nesne arasındaki yönelimsel bağıntının psikolojik ve reel bir ilişkiden ayrı tutulması olanaksızdır. Yani Brentano'nun 'realist bilgi kuramı'nda⁴⁰³ yönelimsellik, fizik fenomenlerle psişik fenomenler arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. Ancak Husserl'de durum farklıdır: Husserl yönelimsellikten, bilince içkin psişik fenomenlerle (yaşantılarla), bilince aşkın fizik fenomenler arasındaki bağı anlamamaktadır. Çünkü Husserl psişik ya da fizik fenomenler diye ayırt etmeksizin tüm yönelimsel nesneleri 'noema' olarak kabul etmekte ve bunların ne doğrudan fizik ne de doğrudan psişik fenomenler olduklarını iddia etmektedir. Yani Husserl'e göre 'noema', bilincin yönelim gösterdiği anlamlar olarak doğrudan reel ya da 'irreel bir şeyin kendisine değil, o şeyin bilinçteki anlamı'na⁴⁰⁴ işaret etmektedir. Bu nedenle Husserl'in yönelimsellik tanımı, yönelinen nesnenin psişik ya da fizik olmasını göz önünde bulundurmaksızın, bilinç yaşantılarıyla yönelimsel anlamlar arasındaki ilişkiye odaklanmaktadır. Burada önemle belirtilmesi gereken nokta, Husserl'in psişik yaşantılarla yönelimsel nesneler arasındaki bu yönelimsel ilişkinin kendisini saf ve bilince içkin görüyor olmasıdır.

Husserl'in yönelimsellik anlayışının Brentano'daki yönelimsellikte karıştırılmasına Funke şöyle itiraz etmektedir: "Husserlci yönelimsellikte, bilincin yönelimselliğiyle kast edilen ilişki, 'yaşantılar' olarak adlandırılan 'psişik süreçler' ile 'nesne' olarak adlandırılan 'reel varolanlar' arasındaki ilişki ya da yaşantılar ile bazı var olanlar arasındaki psiko-fiziksel bir bağıntı değildir."⁴⁰⁵ Ancak önemli bir Husserl yorumcusu olan Ströker, bu konuda Funke'ye katılmamaktadır. Herkesin Husserl'i

⁴⁰³ Landgrebe, "Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung", s.12.

⁴⁰⁴ "Husserl, geç döneminde irreel varlıklar alanında (...) ikinci bir ayırım yapmıştır. Erken dönemindeki monizm, irreel olanların 'evrensel olanlar' ve 'ideal teklikler' olarak iki ayrı türünü içinde barındıran düalist bir tasarı olmaktan uzaktır. Bağımsız / bağımlı bir sınıflandırmaya tabî tutulmakla birlikte bu düalizm, dört kombinasyon imkânından doğmaktadır: Bağımsız ve bağımlı evrensel olanlar – bağımsız ve bağımlı teklikler", Erhard, "Denken Über Nichts – Intentionalität und Nicht-existenz bei Husserl", s.131.

⁴⁰⁵ Gerhard, Funke, "Zur transzendentalen Phänomenologie", H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn, 1957, s.41.

fenomenoloji-öncesi dönem eseri ‘Aritmetik Felsefesi’nde ve olgunluk dönemi eseri ‘Mantık Araştırmaları’nın ikinci cildinde psikolojizme düşmekle suçladığı yerde Ströker, Husserl’in hiçbir döneminde psikolojist olmadığını savunmakta ve Husserl’deki yönelimselliğin, Brentano’daki yönelimsellikten farklı olduğu yönündeki iddiayı da reddetmektedir. Ströker’e göre Husserl’deki yönelimsellik görüşünün, psişik ve fizik fenomenler arasında kurulan Brentanocu yönelimsellik görüşünden hiçbir farkı yoktur. Husserl’in yönelimsellik kuramı, alenen bilinçle nesneler arasındaki ilişkiyi kast etmektedir. Kaldı ki zaten ‘Mantık Araştırmaları’nda yönelimsellik açıkça “bilinç ile nesneler arasındaki yönelimsel ilişki”⁴⁰⁶ olarak tanımlanmıştır.

Keza Sartre da Ströker gibi Husserl’in yönelimselliğini bilinç ile empirik olanlar arasındaki bağıntı olarak kabul etmekte ve yönelimsel bağıntıyı, ‘bilincin kendini, kendisiyle aşması’⁴⁰⁷ olarak tanımlamaktadır. Yönelimselliği, bilincin, empirik verilmişlikler üzerinden ‘dışarıya’⁴⁰⁸ açılması olarak tanımlayan Sartre’a göre yönelimsellik, bilincin ‘bir şeyin bilinci’ olarak kavranılmasını şart koşmaktadır. Yani Sartre’a göre “Husserl, bilincin, bir şeyin bilinci olarak var olma zorunluluğunu, ‘yönelimsellik’ olarak tanımlamaktadır.”⁴⁰⁹ Fakat şüphesiz Ströker ve Sartre’ın, Husserlci yönelimsellik kuramını yorumlama biçimleri, Brentano’nun yönelimsellik anlayışına uygun olarak bilinç ile empirik verilmişlikler arasındaki ilişkiyi merkeze almaktadır. Oysa Husserl bunun aksine, yönelimselliği, saf ve bilince içkin bir bağıntı olarak görmekte ve yönelimsel nesnenin reel ya da irreel olmasıyla ilgilenmemektedir. Çünkü Husserl’de “nesne olmak, (...) yalnızca bir tasarımın yönelimsel korelatı”⁴¹⁰ olmak anlamına gelmektedir ki Husserl’in bu ‘yönelimsel korelat’⁴¹¹ ifadesiyle kast

⁴⁰⁶ Ströker, "Phänomenologische Studien", s.57.

⁴⁰⁷ Jean-Paul, Sartre, "Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931-1939", Bernd Schuppener, Hamburg, 1982, s.36.

⁴⁰⁸ A.g.e. s.35.

⁴⁰⁹ A.g.e. s.35.

⁴¹⁰ Husserl, "Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis", s.616.

⁴¹¹ A.g.e. s.257.

ettiği şey, “‘x’, yönelimsel bir nesnedir” ve “‘x’e yöneltilmiş bir edim vardır” söylemlerinin eş değer olduklarından ibarettir. Aynı şekilde “‘bir şey’ ve ‘olan bir şey’ kavramları ile ‘bir şey olmayan’ ile ‘olmayan bir şey’ kavramları [da] eşdeğerdir.”⁴¹²

Fenomenolojik ve psikolojik yönelimsellik kuramları, yalnızca yaşantıların yönelimsel olup olmaması bakımından değil, yönelimsel bir bağıntının tasviri ile konumlandırılması bakımından da birbirinden ayrılmaktadır. Funke, Husserl’in yönelimsellik kuramının ‘Brentano’nun yönelimsellik öğretisinin yeniden yorumlanması’⁴¹³ olarak görülebileceğini ifade etmiş ve (Husserlci) fenomenolojik yönelimselliğin (Brentanocu) psikolojik yönelimsellikten farkına dikkat çekmek istemiştir. Çünkü ona göre Brentano’nun yönelimsellik düşüncesi, Husserlci fenomenolojik yorumunda, “psikolojik karakterini yitirmiştir.”⁴¹⁴ Husserl kendi yönelimsellik görüşünde yaşantıları, edimlere indirgeme yanılıgına düşmemiş, aksine yönelimsellik görüşünü, bu gibi psikolojik tezlerin üstesinden gelmek için kullanmıştır. Öte yandan Funke gibi, Landgrebe de Husserl’in yönelimsellik kuramının Brentano’nun düşüncelerini geliştirerek aştığını düşünmektedir. Kısaca Husserl’in, yönelimsellik kuramı nezdinde Brentano’ya sunduğu eleştiri ve öneriler, onun empirik psikolojiden kopmasına neden olmuştur.

3.3.3. Husserl’de İçkin (Upuygun) ve Aşkın (Upuygun-Olmayan) Algı Ayrımı

Husserl’in ‘Mantık Araştırmaları’nda Brentano’nun ‘iç algı’ yöntemine dair öne sürdüğü eleştirileri yukarıdaki bölümde ele aldık. Şimdi Husserl’in Brentano’nun ‘iç algı’ yöntemini bu kadar eleştirdikten sonra onun yerine önerdiği yönteme gelecek olursak: Husserl’in Brentano’daki ‘iç algı – dış algı’⁴¹⁵ (**innere und äußere**

⁴¹² Husserl, “Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)”, s.330.

⁴¹³ Funke, “Zur transzendentalen Phänomenologie”, s.35.

⁴¹⁴ A.g.e. s.35.

Wahrnehmung) ayrımı yerine, “içkin algı – aşkın algı” (**immanente und transzendente Wahrnehmung**) ayrımını önerdiği bilinmektedir. Husserl, fenomenolojinin yöntemini empirik ve psikolojik yöntemlerden ayırmak amacıyla yeni bir terminoloji ve içerik arayışına girişmiş; ‘içkin ve aşkın algı’⁴¹⁶ ikilisini ilk olarak ‘**Ideen I**’de önermiştir. Husserl’in ortaya koyduğu yenilik, şüphesiz terminolojik bir farklılıktan ibaret olmayıp içerik bakımından da Brentano’nun ‘iç – dış algı’ ayrımından’ oldukça farklıdır. Nitekim Husserl’e göre ‘içkin edim’, “yönelimsel nesnesiyle birlikte kendi yaşantı akışına katılan edimdir. Örneğin bir edim, aynı özneye ait bir başka edime yöneldiğinde, yani düşünce, başka bir düşünce üzerine katlandığında veya edim, anlamlı bir duygu süreciyle ilgili olduğunda vs.”⁴¹⁷ içkin bir edimden söz edilmektedir.

Aşkın algı edimlerinin yaşantısı ise yönelimsel nesneye sahip olan edim yaşantısından farklıdır: Örneğin, “başka bir Ben’in yaşantı akışına yönelen yaşantılar, genel olarak şeylere; yani gerçekliklere yönelmiş olan edimlerdir.”⁴¹⁸ Öyleyse içkin algıyı, aşkın algıdan ayıran en önemli ölçüt, içkin algıda yaşantının yönelimsel nesnesiyle birlikte kendi yaşantı akışına dahil olmasıdır. Aşkın algı ise sadece yönelimsel bir nesneye yönelmekte, ancak kendi yaşantı akışına dahil olamamaktadır. İçkin algı ile aşkın algı arasındaki bir diğer fark ise apaçıklık konusundadır. Husserl, apaçıklık bakımından ‘içkin algı’yı ‘upuygun algı’⁴¹⁹ (**adäquate Wahrnehmung**); ‘aşkın algı’yı ise ‘upuygun olmayan algı’⁴²⁰ (**inadäquate Wahrnehmung**) olarak adlandırmaktadır. Bu iki algı arasındaki farkı Husserl şöyle izah etmektedir: “Yönelim o anki içerikle değil, aşkın olanın kendi verilmişliği sayesinde, yani tek taraflı ve

⁴¹⁵ Brentano, psişik fenomenlere yönelik bir ‘iç algı’ (**innere Wahrnehmung**) ile fizik fenomenlere yönelik bir ‘dış algı’ (**äußere Wahrnehmung**) yöntemini benimsemektedir.

⁴¹⁶ Husserl, “**Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie**”, s.77.

⁴¹⁷ A.g.e. s.78.

⁴¹⁸ A.g.e. s.78.

⁴¹⁹ Husserl, “**Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis**”, s.769.

⁴²⁰ A.g.e. s.769.

varsayımsal olarak gerçekleşmektedir.”⁴²¹ Şey algısı, “transzendent nesnelerin ‘gölgeler’ olarak verilmeleri ve gölgelerin onlara sonsuz farklı perspektiften bakılabilmesine elverişli olmasından dolayı ‘upuygun olmayan algı’ grubuna girmektedir.”⁴²² “Upuygun algı ise nesnenin ‘her ne ise o olarak’ yani tamamen ‘olduğu gibi’ algılanmasıdır.”⁴²³ Husserl’e göre yaşantılar, farklı perspektiflerden farklı biçimlerde görülen gölgeler gibi şeyler değil,⁴²⁴ bilakis ‘mutlak ve duruma göre değişmeyen’⁴²⁵ şeylerdir. Dolayısıyla Husserl’e göre mutlak yaşantılar alanına ait “saf upuygun algıda, şüphe edebileceğim hiçbir şey barınmaz, çünkü yönelimden artakalan şeyler arasında kuşku uyandıracak hiçbir tortu bulunmayıp aksine tüm hedeflere eksiksiz ulaşılmıştır.”⁴²⁶ Husserl, içinde şüphe barındırmayan bu apaçık algıyı şöyle tanımlamaktadır: “Bir yaşantının refleksif nitelikteki içkin algısı, nesnesinin hem var oluşunu hem de her ne ise işte tam da o şey olmasını içinde barındıran upuygun algıdır.”⁴²⁷

Husserl işte bu içkin ve aşkın algı türlerinin birbirlerinden ayırt edilebilmelerini sağlamak üzere aralarındaki ayrıma dikkat çektikten sonra, onlar arasındaki tek ortak noktanın ise her ikisinin de yönelimsellik göstermesi olduğunu söylemiştir. Aşkın algı, dış dünyadaki fizik gerçekliklere yönelirken; içkin algı ise bilinç nesneleri ile bilince içkin yaşantılara yönelmektedir. Ayrıca içkin algı, ‘bilinç akışı’nda⁴²⁸ verili yaşantılara

⁴²¹ A.g.e. s.769.

⁴²² Husserl, “**Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie**”, s.89.

⁴²³ Ayrıca bkz. Husserl, “**Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis**”, s.365.

⁴²⁴ Ayrıca bkz. Husserl, “**Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie**”, s.88.

⁴²⁵ Ayrıca bkz. A.g.e. s.92.

⁴²⁶ Husserl, “**Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis**”, s.651.

⁴²⁷ Hermann Ulrich, Asemissen, “**Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls**”, **Kantstudien Ergänzungshefte - Band 73**, Köln, 1957, s.16.

⁴²⁸ “Bilinç yaşamı, yönelimselliğin yaşam kipidir ve bilinç akışı, bu şekilde birbirleriyle iç içe geçmiş yönelimsel çeşitlilikler birliğinin (...) bir kipidir. Bilinç, bir şeyin bilinci, gerçek, mümkün ve çeşitli bilinç yaşantılarının yönelimsel birliği olarak herhangi bir nesneselliğin bilinci anlamına gelmektedir”, Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması, “**A I 33, Bl. 1a – 22a (Oktober / November 1929)**” içinde [12a / 6a].

geri dönebilme özelliğine sahip bir refleksiyondur ve bu yaşantıların “sürekli geri dönüşlerle ele alınma tarzı, (onların özleri itibariyle her daim oradalığı vesilesiyle) tüm yaşantıları dolaysız bir bakışla, şimdide algılamaya imkân sunmaktadır.”⁴²⁹ Her ne kadar Husserl’in içkin algısı bir ‘refleksiyon’⁴³⁰ olsa da her refleksiyon bir içkin algı değildir. “Zira içkin algıda, içkin algı nesnelerinin şu anda ve orada bulunmaları zorunlu olarak şart olmasına karşın refleksiyonda bu durum geçerli değildir. Yani herhangi bir geçmiş yaşantının hatırlanması refleksiyon yoluyla mümkün olmasına rağmen, her hatırlanan yaşantının içkin algısı mümkün olamamaktadır.”⁴³¹ Schuhmann’ın da dediği gibi “içkin algı ancak refleksiyon yoluyla mümkün olabilmesine”⁴³² karşın her refleksiyon, bir içkin algıya sahip olmak durumunda değildir.

Görüldüğü üzere refleksif yapıdaki içkin algı, bilinç yaşantısının dolayimsizliği karşısında ikincil dereceden bir kiptir. Başka bir deyişle ‘**cogitatio**’, ‘**cogito**’ yaşantısındaki yönelimsel nesne olarak ele alınmamaktadır. Fakat bu durum ‘**cogitatio**’nun refleksif bir değişimle yönelimsel nesne haline gelemeyeceği anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla içkin algı nesnesi olan her ‘**cogitatio**’, içkin algı nesnesi olmasının yanında, refleksiyonun yönelimsel nesnesi haline de gelebilmektedir. Elbette burada ‘refleksiyon kipi’ ile ‘yaşantının bilinç kipi’nin birbirine karıştırılmaması gerekir. Nitekim “içkin algı, bilinçteki yaşantı deneyimleri aracılığıyla içkin bilinç için refleksiyonu mümkün kılmaktadır.”⁴³³ Fakat her ne kadar Husserl’in ‘içkin – aşkın algı’ ayrımı, Brentano’nun ‘iç – dış algı’ ayrımından farklı olsa da Eigler, Husserl’in neden bu iki bilinç kipini, Brentano’nun terminolojisine bu kadar yakın iki sözcükle adlandırmış olduğuna anlam veremediğini söylemektedir.

⁴²⁹ Ayrıca bkz. Husserl, “**Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie**”, s.95.

⁴³⁰ Ayrıca bkz. A.g.e. s.166.

⁴³¹ Asemissen, “**Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls**”, s.16.

⁴³² Karl, Schuhmann, “**Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie. Zum Weltproblem in der Philosophie Edmund Husserls**”, Springer, Den Haag, 1971, s.53.

⁴³³ Gunther, Eigler, “**Metaphysische Voraussetzungen in Husserls Zeitanalysen**”, Hain Verlag, Meisenheim am Glan, 1961, s.78.

3.3.4. Husserl’de Transzendenal Redüksiyon ve Eleştirel Refleksiyon Yöntemi

434 **A.g.e.** s.78.

⁴³⁵ Husserl, „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie“, S.138.

⁴³⁶ Elisabeth, Ströker; Paul, Janssen, **“Phänomenologische Philosophie”, Tijdschrift Voor Filosofie 53 (2)**, Freiburg/ München, 1989, s.17.

geçerliğe ve doğruluğa sahip olması yeterli değildir. Bunlar dışında felsefeden ‘mutlak koşulsuzluk’⁴³⁷ ve ‘açık gerekçelendirme’⁴³⁸ koşullarını sağlaması beklenir. Husserl’e göre tüm bu koşulların yerine getirilebilmesi, felsefî metodolojinin titiz bir refleksiyona tabî tutulmasına bağlıdır. Bu nedenle felsefe, “naif felsefî yönelimlere kapılmak yerine eleştirel refleksiyon yoluyla kendi yöntemi üzerinde daha derin araştırmalar yapmak ve istikrarlı bir bilim dalı olarak kendini kurmak zorundadır.”⁴³⁹ Husserl’e göre fenomenoloji ile modern doğa bilimleri her ne kadar ‘kesinlik’ hedefi bakımından ortak bir amaca sahip olsalar da bilimsel idealleri bakımından birbirlerinden ayrılırlar. Husserl’e göre doğa bilimlerinin kullandığı empirik, deneysel ve matematiksel yöntemler, empirik verilmişliklerin transzendenal bağlamı açısından bilimsel kesinlik taşımamaktadır. Bundan dolayı Husserl, felsefeyi bir bilim olarak kurmaya çalışırken empirik yöntemlere başvurmamış, aksine kendi transzendenal – fenomenolojik yöntemini geliştirmiştir. Nitekim fenomenoloji, “modern bilimlerdeki bilim idealini, onlar kadar kesin olmak adına taklit etmemekte, bilakis modern bilimlerdeki kesinliğin aslında bilimsellik için kurucu olmadığını ortaya koymaktadır.”⁴⁴⁰

‘Aritmetik Felsefesi’nde, Brentano’nun ‘Empirik Açısından Psikoloji’ adlı eserinin ve ‘iç algı’ yönteminin etkisinde olan Husserl, ‘Mantık Araştırmaları’ndan sonra Brentano etkisinden kurtulmuş ve kendi fenomenolojik yöntemine dayalı bir bilim dalı olarak fenomenolojiyi tesis etmiştir. Ancak her ne kadar Husserl fenomenolojisinin ilk eseri ‘Mantık Araştırmaları’nın ilk cildi olarak kabul edilse de Husserl’in kendi fenomenolojik yöntemine dair detaylı betimlemeler yapmaya başladığı ilk kapsamlı eser ‘**Ideen I**’dir. Şimdi Husserl’in fenomenolojik yönteminden bahsedecek olursak öncelikle Husserl’i bu yöntemi geliştirmeye iten nedenden söz etmek yerinde olacaktır: Husserl’e göre bilim olarak felsefe, doğalcılığın yöntemiyle yapılamaz,

⁴³⁷ A.g.e. s.116.

⁴³⁸ A.g.e. s.116.

⁴³⁹ Edmund, Husserl, “**Philosophie als strenge Wissenschaft**”, Ed: W. Szilasi, Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1981, s.7.

⁴⁴⁰ Marx, Werner, “**Die Phänomenologie Edmund Husserls. Eine Einführung**”, Wilhelm Fink, München, 1987, s.15.

Çünkü doğalcılık yalnızca empirik olgular hakkında kesin bilgiye ulaşılmasını sağlamaktadır. Oysa fenomenoloji, empirik bir kesinlikten ziyade, apriori bir apaçıklığa ulaşmak istemektedir.

Dolayısıyla “biz, doğalcı tutumda geçerliliğini koruyan, algılananların uzamsal bir varoluşunun verili olması gerektiği yönündeki kabulü fenomenolojide geçerli kabul etmek yerine, bu kabulü boş bir fenomen olarak almaktayız. Öyle ki benim herhangi bir görünüşün yaşantısına sahip olmam, bu şeyin gerçek ve uzamsal bir ‘görünüşe gelen’ olduğu anlamına gelmemektedir.”⁴⁴¹

Bundan dolayı da fenomenolojik yöntem, doğalcı görüşü sürekli redüksiyonlara tabî tutarak saf transzendental bilincin özünü keşfetmeyi amaçlamaktadır.

Husserl’e göre “tüm düşünölen dünyaların, tüm düşünölen nesneselliklerin ve nesne çeşitliliklerinin fenomenolojik **konstitütif** aydınlanması, realizm ve idealizm içinde sürdürölen boş bir tartışma olmayıp aksine kapsamlı bir biçimde ele alınıp tartışılmama yüzeyselliğine sıkışıp kalmış geleneklerin muğlaklığını aşmakta ve transzendental redüksiyon sayesinde bizi, radikal ve sistematik bir araştırmayla kazanılıp tamamlanan transzendental öznelliğin deneyim alanına ulaştırmaktadır.”⁴⁴²

Fakat işte bu transzendental öznellik alanındaki transzendental bilinç ve bilinç yaşantılarının keşfi, ancak bilincin kendi yaşantılarına dair hakiki bir içsel deneyimle mümkün olabilir ki o yöntem de Husserl’e göre refleksiyondur. Husserl’e göre biz ancak “refleksif – deneyimsel edimler sayesinde, bilincin ve yaşantı akışının kendi saf benliğiyle olan ilişkisi hakkında bilgi sahibi olabiliriz.”⁴⁴³ Fakat burada altı çizilmesi

⁴⁴¹ Ayrıca bkz. Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması: “A I 33, Bl. 1a – 22a (Oktober / November 1929)” içinde [6a / ‘1’].

⁴⁴² Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması, “A I 33, Bl. 1a – 22a (Oktober / November 1929)” içinde [13a/7].

⁴⁴³ Husserl, “Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie”, s.168.

gereken şey şudur: Refleksiyon, transzendental Ben'in ve onun verili apaçık edimlerinin bir betimlemesi değil, aksine transzendental özneliliğin bizzat kendisinin betimlenmesidir. Şayet refleksiyon gerçekten de transzendental bilinç edimlerinin betimlenmesinden ibaret olsaydı, o zaman fenomenoloji yöntemi, yalnızca dilsel bir açıklama ve betimleme etkinliğine indirgenmiş olurdu. Oysa refleksiyon, apriori bilinç analizini mümkün kılan 'bilinç yöntemi'⁴⁴⁴ olarak fenomenolojinin bir bilim olarak kurulmasının temel dayanağıdır. Ayrıca 'transzendental Ben' kendi nesnelerini kurmak için refleksiyona ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenle de transzendental felsefede saf bilinç alanına ve oradaki verilmişliklere ulaşılması, yalnızca refleksiyon yoluyla mümkün olabilmektedir. Kaldı ki zaten Husserl, refleksiyon yönteminin fenomenolojik araştırma sahası açısından önemini vurgulamak için onun fenomenolojide 'evrensel metodolojik işlevi'⁴⁴⁵ yerine getirdiğini söylemektedir.

İlk kez 'Mantık Araştırmaları' ile Brentano'nun empirik psikolojisinden kopma noktasına gelen ve kendi fenomenolojik yöntemini geliştiren Husserl'e göre fenomenoloji bundan böyle 'empirik – psişik' yaşantılara değil, bilinç akışının saf transzendental yaşantılarına yönelmektedir. Yani refleksiyon yönteminin yerleşmesiyle bilinç yaşantılarının psikolojik 'içe bakış' yöntemi, kişinin kendi psişik fenomenlerine yönelebileceği eleştirel bir refleksiyon yöntemine dönüşmüş ve Brentano'nun 'iç algı' yöntemi terk edilmiştir. Husserl'in genel olarak eksikliğini hissettiği şey, bilincin refleksif olarak kendisine yönelmesinin empirik zemin dışında ihmal edilmesidir. Dolayısıyla 'psikolojik refleksiyon'⁴⁴⁶ dışında, bir de 'fenomenolojik refleksiyon'⁴⁴⁷ öneren Husserl'e göre, iki yöntem arasındaki tek

⁴⁴⁴ A.g.e. s.165.

⁴⁴⁵ Klaus, Wüstenberg, "Kritische Analysen zu den Grundproblemen der transzendentalen Phänomenologie Husserls unter besonderer Berücksichtigung der Philosophie Descartes", Brill, Leiden, 1985, s.56.

⁴⁴⁶ Husserl, "Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis", s.222 & Husserl, "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie", s.67.

⁴⁴⁷ Husserl, "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie", s.107.

ortaklık, ikisinin de refleksiyon olmasıdır. Oysa Husserl fenomenolojinin araştırma sahasını empirik değil, transzendental bilinç alanı oluşturduğundan Husserl fenomenolojisinin temel amacı, transzendental redüksiyonlar aracılığıyla ‘anlamlandırma ve görünüşe gelmenin asıl kaynağı’⁴⁴⁸ olan saf transzendental bilince ulaşmaktır. Fakat saf transzendental alana ulaşabilmek için de önce empirik bilinç yaşantılarının fenomenolojik bir indirgemeye tabî tutularak saflaştırılması gerekmektedir. Dolayısıyla redüksiyonlar, refleksiyonu incelemekte; transzendental özlere alanına ulaşılması, fenomenolojik ve eidetik indirgemeler sayesinde mümkün olabilmektedir.

Husserl’in ‘**Ideen I**’de detaylı olarak ele aldığı bu indirgemeler yöntemi, ‘Mantık Araştırmaları’nda ihmal edilmiştir. ‘Mantık Araştırmaları’nda Husserl, indirgemelerden ziyade bilincin tam algı (**Apperzeption**) açısından refleksiyonunu ele almıştır ki bu refleksiyon empirik zeminde gerçekleştiği için ‘dünyevi’ niteliklerini sürdüren bir refleksiyondur. ‘**Ideen I**’de ise Husserl, bu fenomenolojik refleksiyonu aşarak artık transzendental bir refleksiyondan söz etmeye başlamıştır. Böylece ‘**Ideen I**’ itibarıyla Husserl fenomenolojisinde refleksif edimler ‘empirik – psişik’ fenomenlere değil, primordial alandaki transzendental özlere yönelmektedir. Yani “fenomenolojik redüksiyon, apriorinin bütün var olanlara ait korelasyonunu sistematik biçimde kapsayarak ‘noetik’ ve ‘noematik’ olana dair somut bir ontolojinin gelişimini mümkün kılmakta ve kendi somut tamamlanmışlığında, bahsi geçen korelasyonun apriori’sini sunmaktadır.”⁴⁴⁹

Bilinç, kendini kendine nesne kıldığında, yani kendi kendisine yöneldiğinde transzendental yaşantılara yönelmiş olmaktadır. “Birbiriyle bağlantılı edimlerin kendilerini gerçekleştirmeleri esnasında, nesnelere yönelimlerinden ziyade kendi

⁴⁴⁸ A.g.e. s.138.

⁴⁴⁹ Edmund, Husserl, “**Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion**”, **Hua VIII, Gesammelte Werke**, Boehm, Rudolf, Martinus Nijhoff, The Hague, 1959, s.214.

üzerlerine yansımaları, yani bizzat edimlerin kendilerinin birer nesneye dönüşmesi gerekmektedir.”⁴⁵⁰ Böylece “şimdiye dek ‘nesnesel’ (**gegenständlich**) olmayan edimler, artık kavrayışın ve teorik olarak kendini gerçekleştirmenin nesneleri hâline gelmektedir.”⁴⁵¹ Dolayısıyla transzendental yaşantının kavranılmasında indirgeme (**Reduktion**) ile refleksiyon iş birliği içindedir. Tam da bu nedenle Husserl, ‘**Ideen** I’de, refleksiyon ile redüksiyonu ‘fenomenolojik yöntemin kurucu unsurları’⁴⁵² olarak nitelirmektedir. Fakat bu iki yöntem arasındaki iş birliği, bunların birbirine indirgenebilir oldukları anlamına gelmemekte, aksine Husserl fenomenolojisinde refleksiyon, indirgemelerden bağımsız olarak gerçekleşmektedir.⁴⁵³

Eleştirel refleksiyon, dünyevi ve transzendental olmak üzere iki çeşittir. Brentano ile Husserl gibi Landgrebe de aynı şekilde dünyevi refleksiyon ile fenomenolojik refleksiyon arasında ayırım yapmaktadır. Fakat bu ortaklıkla birlikte Landgrebe’nin görüşleri Brentano ve Husserl ile çelişmektedir. Landgrebe’ye göre “dünyevi refleksiyon, Ben’in her daim kendisine doğrudan yönelim gösterdiği nesnenin varlığı sayesinde gerçekleşirken [...] fenomenolojik refleksiyon ise bunun aksine düşünmenin öznel akışını saf olarak deneyimlemekte ve düşünülenin düşünme ile bağlantısını olarak var olmaktadır.”⁴⁵⁴ Landgrebe’den farklı olarak Brentano’daki refleksif iç algı ise empirik algı nesnesine değil, algı yaşantısına yönelmektedir. Yani iç algı, dünyevi refleksiyonun bir türü olarak görülüp fenomenolojik refleksiyondan ayırt edilmektedir. Oysa Landgrebe’nin görüşü, Brentano’nun bu düşüncesiyle taban tabana zıt görünmektedir.

⁴⁵⁰ Husserl, “**Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis**”, s.14.

⁴⁵¹ A.g.e. s.14.

⁴⁵² Ayrıca bkz. Husserl, “**Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie**”, s.162.

⁴⁵³ Ayrıca bkz. A.g.e. s.162.

⁴⁵⁴ Ayrıca bkz. Landgrebe, “**Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung**”, s.194.

Husserl genel olarak refleksiyon ile redüksiyonun özdeşliği fikrine karşı çıkmaktadır. Husserl'e göre refleksiyonda bütün "tutum nesnesel olanla ilgilidir; yani noematik refleksiyon, noematik varlığa; noetik refleksiyon ise noetik varlığa götürmektedir."⁴⁵⁵ Daha doğru bir deyişle, eğer refleksiyon noetik ise "edime yönelmiş"⁴⁵⁶; noematik ise "bilinç içeriğine yönelmiş"⁴⁵⁷ kabul edilmektedir. Ancak bilinç içeriği ile kast edilen, ne yönelinen nesnenin kendisi, ne de zihinsel tasarımıdır. Aksine Husserl bilinç içeriği ile noematik anlamı kast etmektedir. Böylece öznel şartlar ve transzendenal yaşantılar üzerinde refleksiyon gerçekleştirilmesi, noetik ve noematik refleksiyona bağlıdır. Damast'a göre ise Husserl'in bu görüşü başa çıkılmaz zorluklara yol açmaktadır, çünkü algıdan bağımsız olarak var olabilen ve refleksif olarak yönelmiş olan **cogito**'nun, noema türünden refleksif bir verilmişlik aracılığıyla kendi üzerine katlandığı anlamını konstitute etmesi paradoksaldır. Böyle bir iddia yalnızca dogmatik-metafizik koşullarla tanımlanabilmektedir.⁴⁵⁸

3.3.5. Husserl'de Anlamın Nesnelliğinin Teminatı Olarak Apaçıklık ve 'Öz-Görü'

Fenomenolojiyi 'eidetik bir bilim' olarak kurabilmek için transzendenal fenomenolojik indirgemenin yanında ikinci bir eidetik indirgeme daha gereklidir. Çünkü fenomenolojik indirgeme, bireysel ve rastlantısal olguları kendi genel özlerine indirgemekte yetersizdir. Dolayısıyla fenomenolojik indirgemenin, eidetik bir indirgeme ile tamamlanması şarttır. Ancak bu şekilde uzam-zaman içinde ortaya çıkan empirik verilmişliklerin tüm empirik doğruluklarından ve tekliklerinden soyutlanması ve saf özlerine indirgenmeleri mümkün olabilecektir. Husserl'e göre, transzendenal

⁴⁵⁵ Husserl, "**Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie**", s.342.

⁴⁵⁶ Elling, Schwabe-Hansen, "**Das Verhältnis von transzendentaler und konkreter Subjektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls**", Wilhelm Fink, München, 1991, s.45.

⁴⁵⁷ A.g.e. s.45.

⁴⁵⁸ Thomas, Damast, "**Zum Problem einer Theorie der Reflexion bei Husserl**", s. 204, şurada: Busche, Hubertus, "**Bewußtsein und Zeitlichkeit. Ein Problemschnitt durch die Philosophie der Neuzeit**", Königshausen & Neumann, Würzburg, 1990, s.204.

fenomenoloji sahası olarak bu primordial alandaki saf özler ‘öz-bakış’⁴⁵⁹ (**Wesensschau**) aracılığıyla görü-lendiklerinde (**anschauen**), onların saf doğruluklarına ulaşılabilir. Yani ‘öz-görü’ aracılığıyla elde edilen saf doğruluklar, farklı genellik aşamalarına tekabül eden öz doğruluklardır.⁴⁶⁰ Demek ki empirik fenomenlerin ‘duyusal görü’sü (**sinnliche Anschauung**), indirgemeler neticesinde özün (**Eidos**) ‘kategorik görü’süne (**kategorische Anschauung**) dönüşmektedir. Husserl’e göre indirgemeler sırasında deneyimleyen görü, ‘bireysel görü’dür⁴⁶¹ ve bu görü, ‘öz-görüye, yani ideasyona dönüştürülebilmektedir.’⁴⁶² Aynı şey Brentano’nun empirik – psişik fenomenleri için de geçerlidir. Fenomenolojik görüşte indirgemeler yoluyla somut ve bireysel algı yaşantısından arınılıp saf genel özlere ulaşılmaktadır ki bu özler, zaten dolaysız bir ‘apaçıklık’⁴⁶³ ile kavranılmaktadır. Husserl’e göre bireysel olarak verilen tekliklerin özleri de transzendenal yaşantı ve edimlerin özleri gibi, ‘öz görü’nün mümkün nesneleridir. Böylece ‘öz-görü’ ve ‘ideasyon’ (**Ideation**) ile amaçlanan; algının, yargının ve kipselliğin ne olduğunu, bunlarla kast edilenin neye işaret ettiğini saptamaktır.⁴⁶⁴

⁴⁵⁹ Husserl, ‘öz-bakış’ (**Wesensschau**), ‘kategorik görü (**kategorische Anschauung**) ve ayrıca ‘saf görü’ (**reine Anschauung**) kavramlarını, apaçıklığın kavranılmasına yardımcı olan ‘dolaysız görü’ manasında birçok eserinde birbiri yerine kullanmıştır. Bundan dolayı biz de üslup birliği sağlamak üzere bu üç kavramdan herhangi birini seçmek ya da bunları birbirlerinden ayırarak izah etmek gereği duymadık. Söz konusu terim, metinde bazen ‘öz görü’, bazen ‘kategorik görü’, bazen de ‘saf görü’ olarak kullanılmış olup apaçıklığı veren aynı ‘dolaysız görü’ye işaret etmektedir”, Tarhan, “**Husserl Fenomenolojisinde Formel Analitik Mantık**”, s.605, ‘12’ no.lu dipnot. Ayrıca bu görü ile Husserl keyfi bir soyutlamadan ziyade apriori bir idealize etme etkinliğini anlamaktadır.

⁴⁶⁰ Husserl, “**Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie**”, s.12. & s.157.

⁴⁶¹ A.g.e. s.13.

⁴⁶² A.g.e. s.13.

⁴⁶³ “Bir bilinç etkinliği olarak mantık, özellikle nesnelliğin kendisinde kaynaştığı ‘transzendenal Ben’de geçerlilik kaynağını bulur ve tüm bilimleri mümkün kılan genel bilim ideasına, apaçıklık (**Evidenz**) sayesinde ulaşılır. “Başta sadece sembolik olarak işlev gören bir ifadeyi, daha sonra bu ifadenin ifade ettiği şeye dair az çok uygun bir görü takip etmektedir. Eğer bu gerçekleşirse, kendine özgü bir tamamlanmışlık bilinci deneyimlenir. Saf anlam edimi, saf yönelim, tamamlanmışlığını, sanki yönelim aslında bir hedefe veya plana yöneltilmiş gibi, kategorik görünün temsil ediminde bulur.” Tarhan, “**Frege’nin Matematik Felsefesinin Husserl Fenomenolojisi Açısından Değerlendirilmesi**”, s.64

⁴⁶⁴ Ayrıca bkz. Bernet, Rudolf, (v.d.) “**Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens**”, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1989, s.82.

Husserl, içkinlik ve aşkınlık bakımından epistemolojik sürecin öznesi ile nesnesini birbirinden ayırmış ve ‘öz görü’nün hem öznesine hem de nesnesine yönelebilir hâle gelmesini sağlamıştır. Epistemolojik sürecin hem özne hem de nesne kutbunda, özlerle ilgi içindeki olguların soyut bir görüşü söz konusudur. Ancak transzendentel fenomenoloji bu özne – nesne ilişkisinin daha ziyade transzendentel yaşantıların ve özneye dünya arasındaki korelatif ilişkinin özünü analiz eden özne kutbuyla ilgilidir. Eidetik fenomenoloji, “transzendentel korelasyon apriorisinin özünü (...) analiz etmeyi amaçlamakta ve bunu transzendentel fenomenolojik görüş ışığında gerçekleştirmektedir.”⁴⁶⁵ Geleneksel olarak ‘tutarsızlığın sınırlandırılması amacıyla kullanılan’⁴⁶⁶ ‘sezgi’⁴⁶⁷ (**Intuition**) ise Husserl’de Aristoteles’inkine benzer biçimde ‘noetik sezgi’⁴⁶⁸ olarak kullanılmakta ve ‘öz-görü’ olarak anılmaktadır. Husserl’in zaman zaman ‘eidetik sezgi’⁴⁶⁹ olarak da kullandığı bu kavram, basit ve dolaysız bir bakışı değil, ‘aksine bakışın basit ve dolaysızca işaret ettiği şeyin biçimlendirici ve kurucu düşünme edimlerini’⁴⁷⁰ kast etmektedir. Bu eidetik sezginin özünü anlayabilmek için Husserl’in ‘eidetik sezgi’ olarak nitelediği ‘öz-görü’nün, ‘duyusal-görü’den farkının ortaya konulması gerekir. Husserl’e göre her ikisi de yönelimsellik gösteren ‘öz görü-leme’ ile ‘duyusal-görme’ edimleri arasındaki fark şudur: Empirik görü, özel bir deneyim olarak bireysel nesnenin bilincidir ve bireysel nesnenin bilince verilmesi, onun orijinal bir verilmişlik içinde algılanmasını mümkün kılmaktadır. Başka bir deyişle empirik görü, orijinal nesneyi kendi benliğinde kavramayı sağlamaktadır. Böylece bakışın yöneltildiği nesnenin ve kendisi onda ‘verili olan’ın⁴⁷¹

⁴⁶⁵ Marx, Werner, “Die Phänomenologie Edmund Husserls. Eine Einführung”, s.22.

⁴⁶⁶ Joachim, Ritter, Karlfried, Gründer, "Historisches Wörterbuch der Philosophie" – Band VI", Basel – Scheabe, Darmstadt, 1971, s.524. & Ernst, Tugendhat, "Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger", De Gruyter, Berlin, 1967, s.50.

⁴⁶⁷ Husserl, “Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie”, s.51.

⁴⁶⁸ H. Krings, (v.d.), "Handbuch philosophischer Grundbegriffe", Studienausgabe - Band III, Kösel Verlag, München, 1973, s.748.

⁴⁶⁹ Husserl, “Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie”, s.31 & s.45.

⁴⁷⁰ Paul, Janssen, "Edmund Husserl. Einführung in seine Phänomenologie", Ed: Karl Alber, Freiburg & München, 1976, s.95.

⁴⁷¹ Husserl, “Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie”, s.14.

yani ‘verili bir edim karakterine sahip olan’ın⁴⁷² bilinci, ‘öz-görüleme’ sayesinde kavranılmaktadır. Husserl ‘empirik görü’ ile ‘öz-görü’ arasında önemli bir yapı analojisi konstitue etmiştir. Bu analogi uyarınca diyebiliriz ki: Nasıl ki eidetik nesne de nihayetinde bir ‘nesne’ olarak ele alınmaktaysa, aynı şekilde ‘öz-görüleme’ de nihayetinde bir ‘görü’ ile görmedir.⁴⁷³ Başka bir deyişle Husserl’e göre eidetik nesne, duyusal olmamasına rağmen olgusal; ‘öz-görü-leme’ de duyusal olmamasına rağmen görüseldir. Her görüsellik belli bir deneyim yaşantısını gerektirdiğinden ‘öz-görü’ aynı zamanda empiriktir. Ve her nesnesellik de – o nesne ister reel, ister irreel olsun – bilince konu olmak bakımından olgusaldır.

Husserl’in felsefe tarihindeki yerleşik terminolojiden farklı bir dili benimsemesi, bu noktada Husserl’in yanlış anlaşılmasına sebep olmaktadır. Öyle ki Husserl’in özsel ve kategorik bir görüşü, empirik kabul etmesi, onun özleri duyusallaştırdığı yanlışına sevk edebilmekte veya saf eidetik nesneyi olgusal addetmesi, Husserl’in derin bir paradoks içinde olduğu yanlışını uyandırabilmektedir. Oysa Husserl, empirik olanı duyusal olana ve olgusal olanı da olumsal olana indirgememektedir. Daha doğrusu Husserl’de empirik öz-görü, apriori ve apaçık bir görüsellğe işaret ederken; duyusal görü ise aposteriori ve olumsal bir görüsellğe işaret etmektedir. Nitekim “Husserl de Frege gibi ‘olgusal’ dan empirik bir gerçekliği değil, ‘kendinde oluş’u, yani bilinçten bağımsız ve benim tarafımdan değiştirilemez yapıda olmayı anlar.”⁴⁷⁴ Bu nedenle ideal yapıdaki eidetik özler, oldukları gibi olmaları bakımından olgusaldır; duyusal yapıda olmayan öz görü ise kategorik deneyime konu olması bakımından empiriktir. Burada Husserlci terminolojiyi, empirist ya da pozitivistlerin terminolojisiyle karıştırmaktan kaçınmak gerekir. Şayet ‘empirik’ ya da ‘olgusal’ olmayı, doğrudan empiristlerin anladığı anlamda düşünerek Husserl’i yorumlayacak olursak karşılaştığımız tablo büyük bir

⁴⁷² A.g.e. s.14.

⁴⁷³ A.g.e. s.14.

⁴⁷⁴ Tarhan, "Frege'nin Matematik Felsefesinin Husserl Fenomenolojisi Açısından Değerlendirilmesi", s. 65, '26' no.lu dipnot.

hüsrân olacaktır. Oysa Husserl'e göre duyusal ve 'kategorik görü', aralarındaki belirgin ayrıma karşın birbirlerinden beslenmektedir. Hatta Husserl daha da ileri giderek "öz-görüleme, tamamen duyusal algının görülenmesine odaklıdır"⁴⁷⁵ demiştir. Husserl'in bunu söylemesindeki gerekçe, bu iki görüleme biçimi arasındaki ayrımın kavranabilmesi için bu iki görünümün birbirini zorunlulukla gerektirdiklerini ifade etmektir. Yani duyusal görü ile öz görü birbirini tamamlamaktadır. Bununla birlikte Husserl bu iki görü arasındaki farkı, içkin ve aşkın algı ayrımından doğan 'upuygunluk' (**Adäquatheit**) ve 'upuygunsuzluk' (**Inadäquatheit**) ayrımı üzerinden ifade etmektedir.

Genel olarak şeylerin içlerini boşaltarak dünyevi fenomenleri tüm dünyevi oluşlarından arındırma işlemi olarak 'ideasyon' (**Ideation**) sayesinde 'şeylerle ilgili özler'⁴⁷⁶ 'tamamlanmamış ve upuygunsuz'⁴⁷⁷ bir ideasyonda, formel idealiteler olarak karşımıza çıkmaktadır. Husserl'e göre bu özler, önce 'tek yönlü, akabinde çok yönlü fakat hiçbir surette tüm yönlerini göstermeyen bir biçimde'⁴⁷⁸ ortaya çıkmaktadır. Yani transzendent bir 'şey-algısı'nın ortaya çıkabilmesi, bir dizi indirgemenin tamamlanmasını şart koşturmaktadır. Dolayısıyla özler, upuygunsuz ideasyonda tek yönlü kavranılırken, upuygun ideasyonda ise çok yönlü bir biçimde (kendi kimlikleri göz ardı edilmeksizin) kavranılmaktadır. Bu nedenle 'öz-görüleme', "boş ve belirsiz bir göz önünde canlandırmadan ziyade özü, maddi benliği içinde kavrayan orijinal olarak verili bir görü-lemedir."⁴⁷⁹

Husserl burada ifade ettiği 'orijinal olarak verili görü' tabiriyle 'öz-görüleme'yi aslında 'son sözü söyleyen edim'⁴⁸⁰ statüsüne koymaktadır. Böylece 'öz

⁴⁷⁵ Alwin, Diemer, "Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Philosophie", Hain Verlag, Meisenheim am Glan, 1965, s.105.

⁴⁷⁶ Husserl, "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie", s.13.

⁴⁷⁷ A.g.e. s.13.

⁴⁷⁸ A.g.e. s.13.

⁴⁷⁹ A.g.e. s.15.

⁴⁸⁰ Ayrıca bkz. A.g.e. s.21.

görü'ye dayalı bilimler, 'olgusal bilimleri gerekçelendirmiş'⁴⁸¹ olmaktadır. Yani upuygun 'öz-görüleme'nin kendisine yöneldiği öz, zaten 'kendisine ait son kipsellikte orijinal olarak verili'dir.⁴⁸² Başka bir deyişle öz verilmişlik "orijinal olarak verili bir edim"⁴⁸³ olarak "duyusal algıya benzer bir analogdur."⁴⁸⁴ İşte bu yapı analojisi yüzünden Husserl, 'öz-görü'yü, "refleksif öz sezgi"⁴⁸⁵ olarak adlandırmakta ve "içkin öz kavrayış ile içkin deneyimin tüm kiplerinin, refleksiyon kavramı altında bulunduklarını"⁴⁸⁶ iddia etmektedir. Kısaca Husserl, eidetik bir sezgi olarak gördüğü 'öz-görü'yü, tıpkı 'içkin algı' (**immanente Wahrnehmung**) gibi refleksif bir edim olarak görmektedir. Bilinç yaşantılarının işte bu öz görüşü, bilincin refleksif olarak kendine geri dönmesini şart koşan 'transzendental olgular'⁴⁸⁷ sayesinde mümkündür. "Deneyimlenen görünün verilmişliği bireysel bir nesne iken 'öz-görü'nün verilmişliği ise saf özdür."⁴⁸⁸ Gerçekten de "saf öz betimlemeler, yalnızca fenomenolojinin refleksif bakış açısı sayesinde gerçekleştirilebilmektedir."⁴⁸⁹ Husserl'e göre eidetik sezginin iç algıya dayalı bir refleksiyon aracılığıyla gerçekleşmesi, 'nesneleştiren öz görüş' ile 'nesneleştirmeyen öz görüş' arasındaki ayrıma dayanmaktadır. Peki öz görünün nesneleştirme işlevi nasıl gerçekleşmektedir?

"Bu orijinal 'bizim-için-nesne-kılma' işleminin gerçekleşebilmesi için nesneleştirmeden önce görüsel bir 'konstitution'un gerçekleşmesi gerekir, çünkü 'nesne-kılma'da yalnızca bize bir ön-verilmişlikle sunulan, bizim için kesin bir biçimde orada olan ve bizi etkileyen (...) bir nesneleştirmeyi nesneleştirebilmekteyiz. Oysa daha geniş anlamda nesneleştirme, nesneleştirme-öncesi bir kuramdan çıkarılmaktadır ki bu kuram da uyarıcı ön-verilmişliklerin 'konstitution'u kuramıdır. (...) Onun formel ve çıkarımsal bir biçimde

⁴⁸¹ A.g.e. s.22.

⁴⁸² Krings, (v.d.) "Handbuch philosophischer Grundbegriffe", s.748.

⁴⁸³ Husserl, "**Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie**", s.50.

⁴⁸⁴ A.g.e. s.50.

⁴⁸⁵ A.g.e. s.172. & s.178.

⁴⁸⁶ A.g.e. s.166.

⁴⁸⁷ Michael, Theunissen, "**Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart**", De Gruyter, Berlin, 1977, s.39.

⁴⁸⁸ Husserl, "**Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie**", s.14.

⁴⁸⁹ Janssen, "**Edmund Husserl. Einführung in seine Phänomenologie**", s.40.

sürdürülmesi ise temel bilgilerin ya da yargıların formel kuramı olarak ‘temel bilgi kuramı’ sayesinde mümkün olabilmektedir.”⁴⁹⁰

Dolayısıyla “biz nesnelerin sahici ve hakiki bilincini, yalnızca nesnelleştirilen kendiliğindenliğin (**Spontanität**) ilk aşamasında, (...) ‘deneyim’ ve bilgi nesnelerine sahip olmayı sürdüren bir deneyim yargısının üst düzey etkinliği aracılığıyla elde edebilmekteyiz.”⁴⁹¹

Husserl’e göre “**Dasein**’ın öz görü aracılığıyla kavranılışı, [...] nesnel olarak gerçekleştirilen bir deneyimdir ve bilinç, **Dasein**’ın özüyle ilgili tek bilinç değildir. Özler, sezgisel olarak bilincinde oldukları şey herhangi bir nesneye sahip olmasa da bilinebilmektedir.”⁴⁹² ‘Nesneleştirilen öz görü’⁴⁹³ refleksif bir edim olarak gerçekleşen dolaysız ve apaçık sezgidir. Özü nesneye dönüştürerek kavrayan bu edim, ‘özü nesneye indirgeyen bir görü’⁴⁹⁴ olarak değil; “bir özün dolaysızca elde edilen farkındalığı”⁴⁹⁵ olarak kabul edilmelidir. Fakat bu tanımda eksik olan bir şey vardır ki bu eksiklik Husserl’in öz-görü anlayışını eksik ya da kusurlu anlamamıza neden olabilir: “Fenomenolojide sezgi, yalnızca dolaysızca kavrama olarak değil, ayrıca dolaysızca elde edilen bir edim ve yönelinen şeyin edimi olarak da kendini göstermektedir.”⁴⁹⁶ Yani ‘öz-görünün anonim bir süreç olduğu’⁴⁹⁷ ve bu süreçte belirleyici olanın, ideasyon sürecindeki ‘nesneleştirilemez form’ olduğu göz ardı edilmemelidir.

⁴⁹⁰ Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması: “A I 33, Bl. 1a – 22a (Oktober / November 1929)” içinde [3b].

⁴⁹¹ Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması: “A I 33, Bl. 1a – 22a (Oktober / November 1929)” içinde [14a/8].

⁴⁹² Husserl, “**Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie**”, s.17.

⁴⁹³ A.g.e. s.18.

⁴⁹⁴ A.g.e. s.18.

⁴⁹⁵ Krings, H. (v.d.), “**Handbuch philosophischer Grundbegriffe**”, s.748.

⁴⁹⁶ A.g.e. s.748.

⁴⁹⁷ Karl-Heinz, Lembeck, “**Einführung in die phänomenologische Philosophie**”, WBG Academic in Wissenschaftliche Buchgesellschaft; Darmstadt, 1994, s.32.

3.4. Husserl Fenomenolojisinde Psikolojizm Sorunu

3.4.1. ‘Aritmetik Felsefesi’nde Anlamın Psikolojikleştirilmesi

Husserl fenomenolojisinin sınırlarını çizmek, ana kavram ve ilkelerini ortaya koymak, bunlar ışığında anlam sorununun epistemolojik ve ontolojik temellerini saptamak için, öncelikle Husserl’in fenomenolojiyi kurduğu çağın felsefi arkaplânına ve onu besleyen kaynağa bakmak gerekir. 19.yy. sonu 20.yy. başında bilime duyulan güven sarsılmış, matematiğin temelleriyle ilgili kriz patlak vermiş, nesnel bilginin olanağı sorgulanmaya başlanmıştır. İşte bu karmaşık ortamda Husserl ‘Aritmetik Felsefesi. Mantıksal ve Psikolojik Araştırmalar’ (**Philosophie der Arithmetik. Logische und psychologische Untersuchungen**) adlı kitabıyla aritmetikteki temeller krizine çare bulmak üzere bir sayı kuramı geliştirmiştir. Ancak bu kuram, matematiğin temellerine dair krizi gidermek şöyle dursun, Husserl’in aritmetiğin temellerini psikolojik zihin süreçlerine indirgemesi nedeniyle aritmetiğin ve felsefenin nesnellliğini iyice gölgelemiş ve mevcut krizin daha da büyünmesine neden olmuştur. Sayıyı, düşünme süreçlerinden hareketle açıklamayı denemiş olması bakımından anlamı ve aritmetiği psikolojikleştirme yanılışına düşen Husserl, Frege’nin kendisine yönelttiği ağır eleştirilerin etkisiyle, ‘Aritmetik Felsefesi’ adlı kitabının ikinci cildini yayınlamaktan vazgeçmiş ve onun yerine, anti-psikolojist bir tutum benimseyerek ‘Aritmetik Felsefesi’nde benimsediği yanılışçı telafi etmeye çalıştığı ‘Mantık Araştırmaları’ adlı kitabını yayınlamıştır. Husserl, her ne kadar ‘Mantık Araştırmaları’nın ikinci cildinde, yeniden ‘Aritmetik Felsefesi’ döneminde olduğu gibi psikolojizme düşecek olsa da fenomenoloji geleneğini başlatan temel eser olarak ‘Mantık Araştırmaları’ (**Logische Untersuchungen**), Husserl’in ilk dönem realist görüşlerini içeren anti-psikolojist bir başyapıt olarak tarihe not düşmüştür.

Husserl fenomenolojisinin ortaya çıktığı ortama bakacak olursak: ‘19.yy. düşüncesindeki devrimci bir kırılma noktası’⁴⁹⁸ olarak idealizmin çökmesi sonucunda yaşanan ‘idealizm-sonrası kimlik krizi’⁴⁹⁹ Husserl fenomenolojisi üzerinde hem yöntem hem terminoloji hem de ilgi alanı bakımından belirleyici olmuştur. Özellikle ‘1880’den 1930’a kadar uzanan idealizm-sonrası dönemde’⁵⁰⁰ önem kazanan bilinç yaşantıları, Husserl’in anlam kuramıyla yakından ilgilidir, çünkü Husserl bilinci, saf bir yaşantılar akışı olarak görmektedir. Gerek ‘noema – noesis’ ilişkisi üzerinden bilincin anlamlandırma faaliyetinin açıklanmasında, gerek (formel analitik mantıkta) anlamın dil üzerinden araştırılmasında ve gerek (formel ontolojide) anlam ile nesne arasındaki ilişkinin analiz edilmesinde etkin rol oynayan saf fenomenolojik yaşantılar, Husserl’in daima bir ‘bilinç yaşantısı’ olarak ele aldığı apriori deneyimlere karşılık düşmektedir. Ancak Husserl, fenomenoloji öncesi döneminde, bilincin anlam verme faaliyetini henüz apriori bir apaçıklıkla ortaya koyamadığı için bilinç yaşantılarını psikolojik ve empirik açıdan ele aldığı ve aritmetiği de psikolojiye indirgediği için psikolojizme düşmüştür.

Husserl, fenomenolojisini transzendenal bir zemine taşıdıktan sonra saf eidetik özlerin apriori analizini gerçekleştirebilmiş ve bu sayede bilinç yaşantılarını eidetik bir saflıkta elde edebilmiştir. Zaten Husserl fenomenolojisinde apriori bilinç yaşantıları; “rasyonalite, akıl, kavram ya da düşünce ile önemli bir karşıtlık halinde bulunan”⁵⁰¹ ‘kavram-öncesi’ deneyim alanını belirlemektedir. Bu nedenle onlara ancak öznelliği tüketip yaşama dünyasındaki her şey indirgemeye uğratıldıktan sonra varılan saf özler alanında ulaşılabilir.

⁴⁹⁸ Karl, Löwith, “**Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts**”, Meiner, Hamburg, 1986.

⁴⁹⁹ Herbert, Schnädelbach, “**Philosophie in Deutschland 1831-1933**”, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983, s.11.

⁵⁰⁰ Ströker & Janssen, “**Phänomenologische Philosophie**”, s.172.

⁵⁰¹ Schnädelbach, “**Philosophie in Deutschland 1831-1933**”, s.174.

Başka bir deyişle eidetik bilinç yaşantıları, her şeyle birlikte bilincin kendisinin de askıya alındığı bir indirgemeler dizisi sonucunda elde kalan apriori bağıntılardır. Dolayısıyla yönelimsel yaşantılar, Husserl fenomenolojisinde kavramsal düşünüşten önce gelen ve yalnızca öznelerarasılık bağlamında rasyonel olarak aktarılabilen saf bilinç fenomenleridir. İşte bu bilinç fenomenlerinin anlam içeriği, kendisini bize (bir anda) dolaysız bir apaçıklıkla vermektedir.⁵⁰² Husserl fenomenolojisi işte bu apaçık ve dolaysız verilmişliklerin saf anlam temellerini araştıran disiplin olarak semantik temellerini, transzendenal bir zeminde ortaya koymaktadır. Ancak transzendenal fenomenoloji Husserl felsefesinin olgunluk dönemine tekabül ettiğinden, şimdiki konu başlığımıza uygun olarak sırayla ilerleyecek olursak: Husserl fenomenolojisi, Husserl'in 'Mantık Araştırmaları'nın ilk cildini kaleme aldığı 1900 yılında başlamış kabul edilmekte; 1891 yılında yayınlanan 'Aritmetik Felsefesi' adlı eser ise Husserl'in psikolojizme düştüğü fenomenoloji – öncesi dönemi olarak anılmaktadır. Dolayısıyla çalışmamızın bu bölümünde, Husserl'in erken dönem psikolojist sayı kuramına değinildikten sonra 'Mantık Araştırmaları'na geçilecek ve fenomenolojinin temellerini atan bu eserin ilk cildindeki anti-psikolojist tutuma, daha sonra da aynı eserin ikinci cildinde Husserl'i yeniden psikolojizmle karşı karşıya bırakan çıkmazlara değinilecektir.

Husserl, 1887 yılında verdiği 'Sayı Kavramı Üzerine. Psikolojik Analizler' (**Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen**) adlı doçentlik çalışmasını geliştirerek yazdığı 'Aritmetik Felsefesi' (1891) adlı eserine alt başlık olarak 'Mantıksal ve Psikolojik Araştırmalar, İlk Cilt' (**Logische und psychologische Untersuchungen, Erster Band**) başlığını atmıştır. Alt başlıktan da anlaşılacağı üzere bu kitabında hocası Brentano'nun tasvirici psikolojisinin izinde empirik bir psikoloji geliştirmeyi deneyen Husserl, aritmetiğin temellerini psişik yaşantılar akışına dayandırdığı için psikolojizme düşmüştür. Bu nedenle Husserl'in en fazla spekülasyona yol açan eseri 'Aritmetik Felsefesi' olsa da Husserl fenomenolojisi

⁵⁰² Hans-Georg, Gadamer, "Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik", Gesammelte Werke, Band I, Mohr Siebeck, Tübingen, 1990, s.66.

‘Mantık Araştırmaları’ ile başlamış kabul edildiğinden, bu psikolojist dönem Husserl fenomenolojisini ilgilendirmemektedir. Ne yazık ki Brentano’nun psikolojizme düşmeden tasvirici psikolojisini ilerlettiği yerde Husserl hocası kadar titiz davranamayarak bilinç yaşantılarını nesnel bir analiz ve sınıflandırmaya tâbî tutamamıştır. Brentano’nun empirik psikolojisini matematik nesnelere uyarlayan Husserl bu döneminde bilimi psikolojikleştirmiş ve sayıları, psişik sayma süreçleri üzerinden açıklamayı denemiştir. ‘Aritmetik Felsefesi’nde düştüğü yanılgıları daha sonra ‘Mantık Araştırmaları’nın ilk cildinde gidermeye çalışan filozof, bu kaygan zeminde sağlam bir dayanak ararken kendisini fenomenoloji geleneğinin içinde bulmuştur. Husserl her ne kadar ‘Mantık Araştırmaları’ adlı eserinin ikinci cildinde, yeniden erken döneminde düştüğü psikolojist yanılgılara düşme gafletinde bulunmuşsa da ‘Mantık Araştırmaları’nın ilk cildi, hâlâ önemli bir anti-psikolojist eser olarak kabul edilmekte ve Husserl fenomenolojisinin miladı olarak anılmaktadır.

‘Aritmetik Felsefesi’nde henüz Brentano’nun tasvirici psikolojisine karşı eleştirel bir tutum geliştirmemiş olan Husserl, tüm matematik nesne ve işlemlerin bilinçteki psişik fenomenlere dayandırılarak açıklandığı bu eserde aritmetiğin nesnel temellerinden iyice uzaklaşmıştır. Her ne kadar “Elizabeth Ströker, Husserl’in ‘Aritmetik Felsefesi’nde geliştirdiği psişik edimler betimlemesi ile sınıflandırmasının psikolojiye hizmet ettiğini kabul etmese de”⁵⁰³ genel kanaat, Husserl’in bu eserinde bilinç fenomenlerinin felsefi bir analizinden ziyade psikolojik bir betimlemesini yaptığı yönündedir. Bu eserde Stumpf ve Brentano’nun etkisi altında tüm matematiksel işlem ve fenomenleri psişik fenomenlere dayandırarak açıklayan Husserl, örneğin toplama işlemini, ‘somut içeriklerin [birbiri üzerine] yığılması’⁵⁰⁴ olarak tanımlamış; bilinç içeriklerini ise birbirini zamansal olarak takip eden ardışık ‘duyu izlenimleri’ (**Sinneseindrücke**) olarak niteleme gafletinde bulunmuştur.

⁵⁰³Elizabeth, Ströker, "Husserls Werk: Zur Ausgabe der Gesammelten Schriften", Meiner, Hamburg, 1992, s.7.

⁵⁰⁴Ayrıca bkz. Husserl, "Philosophie der Arithmetik. Logische und Psychologische Untersuchungen", s.146.

Öte yandan ‘duyu izlenimleri’, ‘bilinç içerikleri’ ve ‘tasarımlar’ arasında net bir ayırım yapamayan filozof, duyu izlenimlerini bazen ‘içerik’ (**Inhalt**) bazense ‘tasarım’ (**Vorstellung**)⁵⁰⁵ olarak kullanmış olması bakımından nesnel olanı öznel olandan ayıramadığı için eleştirilmiştir. İşte tam da öznel olanın nesnel olandan ayırt edilememesinden dolayı büyüyen sorun, nesnel nitelikteki aritmetiğin psişik bilinç akışı üzerinden açıklanmasına kadar gitmiştir. Bu nedenle mantık ve matematiği psikolojiden hareketle açıklama yanlılığına düştüğü için fenomenoloji öncesi döneminde Lipps, Mill ve Locke gibi ‘psikolojist’ kabul edilen Husserl, bu dönemde Hume’un ‘izlenim’ ile ‘ide’ arasında yaptığı ayırma benzer bir ayırım bile öne sürememiştir. Husserl’in ‘duyu izlenimleri’ dediği ‘izlenim’lere ‘**impressions**’ diyen Hume, Husserl’in ‘düşünce içeriği’ dediği içeriklere ise ‘**ideas**’ demiş ve böylece kendi terminolojisinde ‘izlenim (**impression**)’, düşünce içeriği (**idea**) ve tasarım (**representation**) arasında açık bir ayırım’⁵⁰⁶ yaparak bir kavram kargaşası yaşanmasının önünü almıştır.⁵⁰⁷ Husserl’de ise buna benzer bir ayırım yapılamamış ve ‘Aritmetik Felsefesi’nde (**Philosophie der Arithmetik**) bu üç kavram birbiri yerine kullanılmıştır.

Husserl’e göre örneğin “monoton olarak tik tak sesi çıkaran bir saatin sesini işittiğimde, duyduğum yalnızca vuruşlardır”⁵⁰⁸ ve bunlar ‘kısmi tasarımlar’⁵⁰⁹ olarak bir bütünlük içinde birbirini takriben bir araya getirildiklerinde anlam ihtiva ederler. Dolayısıyla Husserl duyu izlenimlerini, psikolojik bir sürece indirgemekte ve empirik deneyimlerin birbiri ardına gerçekleşmelerinden kaynaklanan bir genellemenin, alışkanlığa dayalı çağrışımsal bir kanaat olmaktan çıkıp bize bu ardışıklıkla gerçekleşen olaylar arasında zorunlu bir nedensellik bulunduğu dayattığını söylemektedir. Husserl’e göre tasarımlar, ‘örneğin bir bitki sapının, bir yaprağın ya da

⁵⁰⁵ A.g.e. s.32.

⁵⁰⁶ David, Hume, “**Ein Traktat über die menschliche Natur, Erstes Buch: Über den Verstand**”, Brandt, Reinhard; Meiner, Hamburg, 1989, s.8.

⁵⁰⁷ Ancak Hume aynı ayrımı izlenim ile fantezi arasında yapmadığı için psikolojisttir. Oysa Brentano’da ‘**Phantasma**’ ile ‘**Impressions**’ net bir şekilde ayrılmıştır.

⁵⁰⁸ Husserl, “**Philosophie der Arithmetik. Logische und Psychologische Untersuchungen**”, s.30.

⁵⁰⁹ A.g.e. s.32.

bir rengin tasarımı'⁵¹⁰ kavramsal bir bütünlük içinde bir araya gelen ve o bir aradalık sayesinde anlam kazanan duyu izlenimlerinden başka bir şey değildir. Görüldüğü üzere Husserl duyu izlenimlerinin zamansal art ardallığını ve mekânsal yan yanallığını, bir tasarımlar birliği olarak görme yanılgısına düşmekle psikolojizmi doğrulamıştır. Ona göre tasarımların psikolojik birliği, 'psişik edimlerin kesin bir özeti'ni⁵¹¹ sunmaktadır.

Şüphesiz Husserl fenomenolojisinde psişik edimler, hem anlam sorununun 'noema – noesis' terminolojisi üzerinden formüle edilmesinde, hem de genel olarak bilincin yönelimselliği bakımından önemli yer tutmaktadır. Husserl 'Mantık Araştırmaları'nda psişik edimlerin tanımını vermiş ve onların kendilerini apriori olarak gerçekleştirme koşullarını ortaya koymuştur. 'Aritmetik Felsefesi'nde ise daha ziyade bu edimlerin 'etkinlik' (**die Tätigkeit**), 'kendiliğindenlik' (**die Spontaneität**) ve 'bir araya getirme yetisi' (**Synthesisleistung**) gibi karakteristik özellikleri üzerinde durmuş ve bunlar üzerinden bir psişik edimler betimlemesi yapmıştır. Ancak edimlerin bu üç karakteristik özelliğini daha önce Kant ve Fichte tarafından ele alındığı gibi 'öznelliğin öz belirlenimleri' olarak görmemiş, ancak bunları apriori bir biçimde temellendirmeyi de başaramayarak psikolojizme düşmüştür. Zira Husserl, tasarım, temsil ve anlam arasında belirgin bir ayrım yapamamıştır. Husserl'in 'Aritmetik Felsefesi'nde psikolojizme düşmesine neden olan görüşlerini daha iyi kavrayabilmek için onun Kant ve Fichte'nin psişik edim anlayışlarından ayrıldığı noktaları ortaya koymak, işimizi kolaylaştıracaktır.

Husserl, 'Aritmetik Felsefesi'nde psişik edimlerin nasıl bir araya getirildiklerini açıklamaya çalışmış ve genel olarak psişik edim kavramını apriori biçimde temellendirmeye çalışırken izleyeceği yolu şöyle ifade etmiştir: "Önce farklı tasarım içerikleri saptanır, sonra temsiller kavranır ve nihayetinde de bir genelleme yapılır."⁵¹² Görüldüğü üzere Husserl çok katmanlı bileşik edimlerin bir araya gelme

⁵¹⁰ A.g.e. s.72.

⁵¹¹ A.g.e. s.30.

⁵¹² Ayrıca bkz. A.g.e. s. 72.

koşullarını açıklarken, onları bir tasarımlar birliği olarak gördüğünü, hatta tasarımlar sentezinden oluşturulmuş genellemeler olduklarını söylemekle, onları psikolojikleştirmektedir. Husserl'in bu kavramlarla ilgili görüşlerini ifade etmeden önce Kant ve Fichte'nin bu konuda söylediklerine göz atmamız, Husserl'in onlardan ne noktada ayrı düşüp de psikolojizm batağına saplandığını anlamamıza yardımcı olacaktır:

Fichte'nin idealist kuramında edim, 'öz vasfı' olarak 'kendiliğindenlik' ve 'etkinlik' karakterine sahip 'ilk mutlak' olarak görülmektedir. Kendini gerçekleştirme, yani apriori olarak 'kendi kendisini ortaya koyma'⁵¹³ yetisine sahip olan edim, "insan bilgisinin mutlak ilkesi"⁵¹⁴ olarak görülmekte ve Fichte tarafından '**Thathandlung**'⁵¹⁵ yani bir nevi 'eylem'⁵¹⁶ olarak adlandırılmaktadır. Fichte'ye göre '**Thathandlung**' bilincin empirik bir belirlenimine değil, aksine bilincin kendisine dayanmaktadır.⁵¹⁷ Fichte'ye göre 'Ben'in 'kendi kendini ortaya koyma'⁵¹⁸ etkinliği, onun kendiyle birlikte aynı zamanda kendi anti-tezini (Ben-olmayan)⁵¹⁹ de ortaya koymayı gerektirir. Fichte'ye göre 'Ben'in esas olarak kendisi olduğu'⁵²⁰ edim, onun mutlak edimidir. Yani Fichte 'Ben'in kendisi olduğu transzendental edimin, empirik bir ilke değil, mutlak / apriori bir ilke olduğunu iddia etmekte ve bu ilkeyle ilgili olarak 'ne ispatlanması ne de belirlenmesi mümkündür'⁵²¹ demektedir. Kant'ta ise bu ilke, 'tam algının transzendental birliği' anlamında 'bilincin formel birliği'⁵²² anlamına gelmektedir. Kantçı anlayış açısından bakıldığında 'transzendental Ben', yalnızca yüklemeler tarafından tanınabilen 'x' olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle bizim

⁵¹³ Johann Gottlieb, Fichte, , "**Werke, Band I: Zur theoretischen Philosophie I**", Ed: I.H.Fichte; De Gruyter, Berlin, 1971, s.523.

⁵¹⁴ **A.g.e.** s.91

⁵¹⁵ **A.g.e.** s.91.

⁵¹⁶ **A.g.e.** s.440.

⁵¹⁷ **A.g.e.** s.91.

⁵¹⁸ **A.g.e.** s.523.

⁵¹⁹ **A.g.e.** s.106.

⁵²⁰ **A.g.e.** s.459.

⁵²¹ **A.g.e.** s. 91.

⁵²² Kant, "**Kritik der reinen Vernunft**", A 105.

onunla ilgili belli bir kavrama sahip olmamız mümkün değildir. Dolayısıyla onunla ilgili bir yargı vermek istediğimizde “onun tasarımını pergel gibi kullanmak suretiyle hep aynı sabit çember üzerinde dönüp dururuz.”⁵²³ Görüldüğü gibi Kant’a göre ‘x’, tasarımların nesnesi değil, formudur.⁵²⁴ Öte yandan Fichte’de olduğu gibi Kant’ta da bu edimin reel ya da empirik değil, mantıksal bir edim olduğu savunulmaktadır.

Fichte’de mutlak edim, mantıksal ve formel bir karaktere sahipken Husserl’deki sentezleyici edim, mantıksal gerekçelendirme yetisinden yoksundur. Ayrıca Kant’ta “transzendental Ben’in herhangi bir şeyini yargılamak için faydalanmamız gereken”⁵²⁵ zorunluluk karakteri de Husserl’de bulunmamaktadır. Husserl’deki sentezleyici edimler, empirik bilinçteki psişik fenomenler olarak zorunluluk arz etmemektedir. John Locke, psişik edimlerin sahip olduğu ‘bir araya getirme’ becerisini, ruhun “ayırt etme, adlandırma, soyutlama vb.”⁵²⁶ yetilerine benzer bir yeti olarak görmektedir. ‘Ruhun tüm bu işlemleri’⁵²⁷, “ruhun kendisini gözlemleyerek refleksiyonun nesnesi haline getirdiği”⁵²⁸ bir dizi işlemde sonra gözlemlenebilmektedir. Bu durumda refleksiyonla kazanılmış basit idealar bir araya getirilerek onlardan karmaşık idealar oluşturulmaktadır.

Husserl ve Locke’a göre sentez, tasarımları ya da ideaları karmaşık idealarla birleştirmekte ve onları gözleme dayalı edimlerin bir etkinliği olarak kavramaktayken “Kant’a göre sentez, tasarımların, anlama yetisinin saf apriori kavramlarına, kategorilere ve kategorilerin temelinde yer alan tam algının transzendental birliğine eşlik edebileceği”⁵²⁹ düşüncesine dayanmaktadır. Yani Kant, tasarımlar sentezinin empirik fenomenler aracılığıyla elde edildiği savına karşıdır. Kant’a göre “tam algının

⁵²³ A.g.e. B 404.

⁵²⁴ A.g.e. B 404.

⁵²⁵ A.g.e. B 404.

⁵²⁶ John, Locke, "Versuch über den menschlichen Verstand, Band I", IV. Baskı, Meiner, Hamburg, 1981, s.175.

⁵²⁷ A.g.e. s.175.

⁵²⁸ A.g.e. s.176.

⁵²⁹ Kant, "Kritik der reinen Vernunft", B 131.

transzendental birliği, bir görüde yer alan tüm verili çoklukların tek bir nesne kavramında birleştirilmesidir.”⁵³⁰ Dolayısıyla birden fazla ‘Sinn izlenimi’ veya tasarım birliği olarak elde edilen sentez Kant’a göre, empirik ve psişik fenomenlere dayanmamaktadır. Oysa Husserl, Kant’ın aksine bu sentezin empirik ve psişik fenomenlere dayandığını ileri sürmektedir.

Görüldüğü üzere Kant anlama yetisinin kendiliğindenliğini, ‘kavramların oluşumu’⁵³¹ ve ‘izlenimlerin alımlanması’⁵³² gibi kavramlar arasında ayırım yaparak bunları birbirine karıştırmaktan imtina etmektedir. Aynı şekilde Fichte’de de edimler, mutlak, formel ve mantıksal yapıdadır. Ancak Kant ve Fichte’den farklı olarak Husserl’de edim görüşü (‘Aritmetik Felsefesi’ döneminde) psikolojik niteliktedir. Bu dönemde Kant ve Fichte’den ziyade Locke’un edim görüşüne yaklaşan Husserl’e göre empirik bilinçteki psişik edimler, zorunluluk karakterinden yoksun olmaları sebebiyle hiçbir mantıksal gerekçelendirme fonksiyonuyla icra edilemezler. Böylece Kant’ın mantıksal bir zorunluluk taşıdığını iddia ettiği ve Fichte’nin ‘mutlak ilke’ dediği ‘edim’, Husserl’de olumsal nitelikte görölmektedir. Husserl’in ‘bağlayıcı edimler’ (**die kolligierenden Akte**) kabulündeki bu genel farklılık onun ‘Aritmetik Felsefesi’ni yazdığı dönemde Kant ve Fichte gibi transzendental bir felsefe alanında değil, aksine empirik bir psikoloji alanında olmasından kaynaklanmaktadır. Şimdi Husserl’in fenomenoloji öncesi psikolojist döneminden bu kadar söz etmekle yetinerek Husserl’in olgunluk dönemi eseri olan ve fenomenolojinin doğuşunu müjdeleyen ‘Mantık Araştırmaları’ndaki anti-psikolojist tutuma bakalım.

⁵³⁰ A.g.e. B 139.

⁵³¹ A.g.e. B 33.

⁵³² A.g.e. B 74.

3.4.2. ‘Mantık Araştırmaları’nın İlk Cildindeki Psikolojizm Karşıtlığı

Husserl, fenomenolojiyi önceleyen ‘Aritmetik Felsefesi. Mantıksal ve Psikolojik Araştırmalar’ (**Philosophie der Arithmetik. Logische und psychologische Untersuchungen**) adlı yapıtından sonra ‘Mantık Araştırmaları’nın (**Logische Untersuchungen**) iki cildini art arda (1900-01) yayınlamıştır. Bu eseriyle fenomenolojiyi kuran Husserl, 1913’te yayınlanan ‘Saf Bir Fenomenoloji ve Fenomenolojik Felsefe Üzerine Düşünceler’ (**Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie**) adlı eserinde ise ‘noema – noesis’ ayrımıyla ve anlamın apriori temelleriyle ilgilenmiştir. Ayrıca Husserl’in 1891 ve 1913 yılları arasında verdiği konferanslar da derlenip yayınlanmıştır. Örneğin Husserl’in 1904/05 kış döneminde verdiği konferanslar Heidegger tarafından derlenerek ‘İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine Dersler’ (**Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins**)⁵³³ adıyla yayınlanmıştır. Keza 1907’de yayınlanan ‘Fenomenoloji Düşüncesi’ (**Die Idee der Phänomenologie**)⁵³⁴ ile 1911’de yayınlanan ‘Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe’ (**Philosophie als strenge Wissenschaft**) de Husserl’in 1891 ile 1913 yılları arasında verdiği konferanslardan derlenerek yayınlanan yapıtlardır.

Husserl fenomenolojisinin ‘başlangıç noktası’⁵³⁵ olarak görülen ‘Mantık Araştırmaları’, Husserl’in erken dönem psikolojist görüşleriyle hesaplaşarak günah çıkardığı eseridir. ‘Mantık Araştırmaları’nın ilk cildinde Husserl, ‘saf mantık ve epistemolojinin yeni bir gerekçelendirmesi’ni⁵³⁶ yapabilmek için Christopf Sigwart,

⁵³³ Edmund, Husserl, “Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins”, Hua X, **Gesammelte Werke**, Ed: Boehm, Rudolf; Meiner, Hamburg, 1985.

⁵³⁴ Edmund, Husserl, “Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen”, Ed: Paul Janssen, Meiner, Hamburg, 1986.

⁵³⁵ Husserl ‘Mantık Araştırmaları’nda psikolojizme karşı eleştirel bir tutum geliştirerek kendi erken dönem düşüncelerinin öz eleştirisini yapmış ve ‘fenomenoloji’ (**Phänomenologie**) kuramının müjdesini bu eserle vermiştir.

Theodor Lipps, Locke, Hume, Mill vb. isimlerin en önemli temsilcileri kabul edildiği psikolojist gerekçelendirme yönteminin eksikliklerini ve tutarsızlıklarını ortaya koymaktadır. Bu ciltte giriştiği psikolojizm eleştirileriyle kendi fenomenoloji öncesi dönem düşünceleriyle hesaplaşma fırsatı bulan filozof, bu yapıtında öncelikle psikolojik yaşantılara dayalı bir mantığın meşruiyetini sorgulamış ve psikolojizmi, genel geçer ve apriori kurallar yerine muğlak deneyimlere dayalı olması nedeniyle eleştirmiştir. Yani Husserl'e göre "psikolojizm asla açık ve yanılmaz bir bilgiyi saptama yeterliğine sahip değildir"⁵³⁷, zira psikolojizm, muğlak deneyimlerin ardışıklığına ya da yan yanallığına dayanan genellemelerden hareket etmekte ve 'çağrışım psikolojisi'⁵³⁸ rehberliğinde kesin bilgi nârâları atmaktadır. Peki nasıl oluyor da tamamen olumsal ve alışkanlığa dayalı çağrışımlar üzerinden her daim aynı nedenlerin aynı sonuçları doğuracağı yönünde zorunlu bir nedensellik yasasına varılabiliyor?

Locke'a göre defalarca tecrübe edilen olayların her tekrarında, onların her defasında aynı art ardalık ve aynı yan yanallıkla gerçekleşeceklerine dair psikolojik bir genelleme oluşur. Bu genelleme uyarınca, her benzer deneyim, o deneyimin de benzer bir sonuca götüreceği yönünde bir çağrışıma neden olur. Dolayısıyla Locke'a göre bu nedensellik bağıntısı, alışkanlığa ve çağrışıma dayalı olarak gelişmekte, zorunluluk taşımamaktadır. Örneğin her sabah Güneş'in doğuşuna ve her akşam batışına tanık olmamız yüzünden sürekli tekrarlanan bu deneyim bir alışkanlığa dönüşmüş ve bu alışkanlığa bağlı çağrışım bizde, Güneş'in her sabah doğacağı ve her akşam batacağı

⁵³⁶ 'Mantık Araştırmaları'nın 'Saf Mantığın ve Epistemolojinin Yeniden Gerekçelendirilmesi' (Neubegründung der reinen Logik und Erkenntnistheorie) başlıklı bölümü için ayrıca bkz. Edmund, Husserl, "Logische Untersuchungen" - Band II, Gesammelte Schriften, Ed: Ströker, Elisabeth, Hamburg, 1992, s.7.

⁵³⁷ Edmund, Husserl, "Logische Untersuchungen", Band I, Gesammelte Schriften, Ed: Ströker, Elisabeth, Meiner, Hamburg, 1992, s.72.

⁵³⁸ Psikolojizmin kurucusu kabul edilen Locke'un çağrışım psikolojisi (Assoziationspsychologie) 'çağrışım yasaları'nın meşruiyetine dayalıdır. Locke'a göre örneğin "birisi bir başkası tarafından ağır bir aşağılanmaya maruz bırakıldığında, aşağılanan kişi onu aşağılayan kişinin adını her duyduğunda, onda o isim aynı acı idesini çağrıştıracaktır", Locke, "Versuch über den menschlichen Verstand, Band I", s.502. Ayrıca Locke bu tarz çağrışımların keyfi ya da rastlantısal olduğunu düşünmekte ve alışkanlığa dayalı olduklarını iddia etmektedir. Locke, "Versuch über den menschlichen Verstand, Band I", s.500.

konusunda bir inanca yol açmıştır. Ancak bu çağrışım yasalarının doğruluğu muğlaktır, yani her daim doğru sonuç vermeleri beklenmez. Nitekim alışkanlığa dayalı bir bağıntı olması sebebiyle olumsal bir geçerliliğe sahiptir. Aynı şekilde mantığın ve düşünme süreçlerinin de psikolojikleştirilmesine yol açan bu görüş her şeyin zihindeki çağrışım ve tasarımlara indirgendiği bir psikolojizmi doğurmaktadır.

Kısaca Locke’a göre deneyimlerin genellenmesi sonucu alışkanlığa bağlı bir tekrar ve deneyimlerin birbirini izleme veya birlikte var olma biçimlerinin hep aynı şekilde olacağına dair bir inanç ortaya çıkar ki ‘çağrışım yasası’ da tam olarak bu kanaati destekleyen yasadır. Tümevarıma dayalı bir genellemeden ibaret olan bu psikolojik yasa, alışkanlığa dayalı olması sebebiyle zorunluluktan yoksun ve kesinlikten uzaktır. Bu yüzden de ancak muhtemel bir doğruluğa sahip olabilir. Oysa Husserl, genel geçer yasaların tümevarımsal akıl yöntemine dayandırılmasını yetersiz bulmaktadır, çünkü “tümevarım, yasaların geçerliliğini gerekçelendirmekten ziyade onların taşıdıkları olasılığın ne derece yüksek ya da düşük olduğunu”⁵³⁹ saptamaktadır. Dolayısıyla tümevarımla kast edilen aslında doğrudan bir yasa ve onun meşruiyetinden ziyade yasanın geçerlilik olanağının ortaya konulmasından ibarettir. Buna karşın Husserl ise “saf mantıksal yasaları apriori ve geçerli kılmak için tümevarım yöntemi yerine apaçıklık kavramına başvurmakta ve mantık yasalarının apriori geçerliliğini apodeiktik bir apaçıklık yardımıyla gerekçelendirmektedir.”⁵⁴⁰

Husserl’in psikolojizm eleştirisinin ana fikri, mantıksal bir yasalılığın zorunlu ve apriori yapıda olması gerekliliğine dayanmaktadır. Husserl’e göre hem doğruluğun hem de nesnelliğin imkânının kurtulması ve bilimin psikolojiden uzaklaştırılması, ancak apriori mantık yasalarına bağlılıkla sağlanabilir. Dolayısıyla Husserl, psikolojizm eleştirisiyle, bilimin psikolojikleştirilmesindeki tehlikeyi ortaya koymuş ve mantık ile epistemolojinin empirik ya da psikolojik değil, apriori bir

⁵³⁹ Husserl, “*Logische Untersuchungen*” - Band II, *Gesammelte Schriften*, s.74.

⁵⁴⁰ A.g.e. s.74.

temellendirmeye ihtiyaçları olduğunu ileri sürmüştür. İşte tam da bu ihtiyaca yönelik olarak ‘Mantık Araştırmaları’nın ikinci cildinde ‘epistemolojik yaşantıların saf fenomenolojisi’⁵⁴¹ adında yeni bir epistemoloji ortaya koyan filozof, böylece kendi saf yaşantılar epistemolojisini, apriori bir bilim olarak tesis etmiş olmakla mantığın apriori temellerini de güvence altına almayı denemiştir.

Öte yandan ‘Mantık Araştırmaları’nda Kant’ın bilgiye sınır çekme faaliyetini de ele alan Husserl, Kant’ın bağımsız apriori bilgiler alanını, empirik ve aposteriori bilgiler alanından ayırmasını kendine örnek alarak apriori nitelikteki transzendental felsefe ile empirik bilimler alanını birbirinden ayırmıştır. Nitekim Kant’a göre apriori bilgiler, “bütün deneyimlerden bağımsız bir biçimde vuku bulmaktadır”⁵⁴² ve ‘onların karşısında yalnızca deneyimle mümkün olan empirik veya aposteriori deneyimler bulunmaktadır.’⁵⁴³ Husserl, Kant’ın apriori bilgilerle aposteriori deneyimler arasına sınır çekme faaliyetinden etkilenerek saf transzendental bilinç yaşantılarını, empirik deneyimlerden ayırmıştır. Husserl, apriori bilinç yaşantılarını empirik deneyimlerden ayırmakla bilinç yaşantılarının apriori bilimi olarak fenomenolojiyi, reel ve edimsel bilinç deneyimleri üzerinden değil, saf ve transzendental bilinç yaşantıları üzerinden tesis etmeyi başarmıştır. Böylece Kant’ın sınır çekme etkinliğinin fenomenoloji açısından kabul görmesi, Husserl fenomenolojisinde apriori bilim sahasının yeniden belirlenmesi anlamına gelmektedir. Bundan böyle bilinç yaşantıları, empirik karakterlerinden ötürü değil, apriori ve ‘saf (öz) genellik’lerinden⁵⁴⁴ ötürü araştırma konusu edilmektedir. İşte bu yeni saf fenomenolojinin kuruluşu açısından ‘Mantık Araştırmaları’ bir milattır. Husserl bu eserde hem psikolojiden bağımsız apriori bir epistemoloji kurmaya çalışmış, hem de psikolojizmle derin bir hesaplaşma içerisine girmiştir. Nitekim çalışmamızın “Husserl’in, Brentano’nun Empirik Psikolojisi ve ‘İ Algı’ Yöntemiyle Hesaplaşması”⁵⁴⁵ adlı bölümünde, Husserl’in bu eserinin ‘V.

⁵⁴¹ A.g.e. s.6.

⁵⁴² Kant, “**Kritik der reinen Vernunft**”, B3.

⁵⁴³ A.g.e. B 3.

⁵⁴⁴ Husserl, “**Logische Untersuchungen**” - Band II, s.6.

Mantıksal Araştırma' kısmında Brentano'nun 'iç algı' yöntemine yönelttiği eleştiriler ve Brentano'nun 'iç – dış algı' ayrımı yerine önerdiği 'içkin – aşkın algı' ayrımı ele alınmıştır. Şimdi Husserl'in apriori bilinç yaşantılarının psikolojikleştirilmesi konusunda psikolojizme yönelttiği eleştirileri ele almayı sürdürürken diğer yandan da onun 'Mantık Araştırmaları'nın ikinci cildinde yeniden psikolojizme düşmekle suçlanmasına neden olan 'bilincin çok anlamlılığı' görüşüne değinelim.

3.4.3. 'Mantık Araştırmaları'nın İkinci Cildinde Psikolojizme Geri Dönüş

Husserl, 'Mantık Araştırmaları'nın ikinci cildindeki 'V. Mantık Araştırması'nda bilinci, içinde psişik yaşantıların birbiriyle kaynaştığı empirik Ben'in fenomenolojik yaşantılar akışı olarak tanımlamıştır. Başka bir deyişle "bilinç, psişik edimlerin ya da yönelimsel yaşantıların içkin teminatıdır. Husserl'e göre bilinç, kendi psişik yaşantılarımızı keşfetmemizle birlikte ortaya çıkmakta, dolayısıyla da tüm psişik edimlere ve yönelimsel yaşantılara işaret etmektedir."⁵⁴⁶ Husserl, bilincin tek bir tanımıyla yetinmeyip 'V. Mantık Araştırması'nda birçok farklı bilinç tanımı vererek fenomenolojik bir 'bilinç çokluğu'ndan⁵⁴⁷ söz etmiştir. Husserl'in bilinç kavramında bu çok anlamlılığı tercih etmesindeki ana neden, bilinci sadece fenomenolojik açıdan değil, psikolojik açıdan da ele almasıdır. Kaldı ki Husserl zaten bu gibi psikolojik tahlillerinden dolayı aynen erken dönemi eseri olan 'Aritmetik Felsefesi'nde olduğu gibi 'Mantık Araştırmaları'nın ikinci cildinde de psikolojizme düşmüştür. Husserl'in aynı eserin ilk cildinde oldukça sert bir biçimde eleştirdiği psikolojizmi ikinci ciltte savunmuş olması elbette düşünülemez. Ancak 'Mantık Araştırmaları'nın ikinci cildinde ideal ile reel olanı birbirine karıştırdığı ve bazı psikolojik tahlillerinde bilincin nesnelliğini gölgeleyecek bir özne vurgusu yaptığı

⁵⁴⁵ Çalışmamızın "Husserl'in, Brentano'nun Empirik Psikolojisi ve 'İç Algı' Yöntemiyle Hesaplaşması" başlıklı bölümüne ayrıca bkz. ss.247-259.

⁵⁴⁶ Ayrıca bkz. Husserl, "Logische Untersuchungen" - Band II, s.356.

⁵⁴⁷ Husserl aynı türden şeylerin bir araya yığılarak meydana geldiği çokluğa 'Vielheit', farklı türden şeylerin bir araya gelerek meydana getirdiği yığına ise 'Mehrheit' demektir. Husserl'in bilinç çokluğu' olarak kullandığı bilincin çok anlamlılığı ise 'Vielheit' türünden bir bileşime işaret etmektedir.

gerekeciyle Husserl'in bilinci psikolojikleştirdiği iddia edilmektedir. Fakat biz konuyu Husserl'in psikolojist olup olmadığına indirgemek yerine Husserl'in bilinci ele alış biçimini yorumlamayı sürdürdüğümüzde zaten filozofun bilinci psikolojikleştirip psikolojikleştirmedeği de kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Husserl'in bilincin çok anlamlılığını tasvir etme biçimine geri dönecek olursak bunu açıkça ortaya koyabilmemizin yolu, Husserl'in edim ve yaşantı kavramlarını nasıl yorumladığından geçmektedir.

Husserl fenomenolojik bilimin amaç ve nesnesini belirlemeye çalışırken kavrayışın genel ve nesnel bir kuramını ortaya koymaya çalışmıştır. Bu amaçla 'düşünme ve kavrama yaşantılarının saf bir fenomenolojisi'ni⁵⁴⁸ kurmaya çalışan filozof, psikolojizmden sakınabilmek adına araştırma sahasını empirik-psikolojik nesneler alanından uzak tutmaya ve saf mantığa bağlı kalmaya çalışmıştır. Dolayısıyla Husserl için "yaşantıların saf fenomenolojisi, empirik olarak algılanabilir yaşantıların [...] dünyevi deneyimlere dayalı olgusalılıklarıyla değil, sezgide kavranılarak analiz edilen yaşantıların saf öz-genelliğiyle ilgilidir."⁵⁴⁹ Saf mantık ise saf yaşantılar ve bu yaşantıların fenomenolojik analizi üzerinde durmaktadır. Saf mantık sayesinde yalnızca empirik psikolojide değil, ayrıca etik ve estetikte de kavramsal bir temel oluşturulmaya çalışılmaktadır. Dolayısıyla "saf fenomenolojik kavrayış; mantık, etik ve estetiğin ideal yasalarını belirleyen, bundan dolayı da bu disiplinlerde sistematik rol oynayan somut kavramların soyutlamaları türünden temel kavramlar arayışındadır."⁵⁵⁰

Husserl'e göre mantık, psikoloji, etik ve estetik, fenomenolojik yaşantılar üzerinden tamellendirilmeli; bu disiplinler gelişmek için yaşantı kavramının fenomenolojik analizini mutlaka gerçekleştirmelidir.⁵⁵¹ Fakat bu noktada Husserl için temel bir sorun ortaya çıkar. Husserl'in tüm bu işlevleri yerine getirebilecek fenomenolojik bir yaşantı kavramına ulaşabilmesi için fenomenolojik yaşantı

⁵⁴⁸ A.g.e. s.6.

⁵⁴⁹ Husserl, "Logische Untersuchungen" - Band II, s.6.

⁵⁵⁰ A.g.e. s.379.

⁵⁵¹ A.g.e. s.7.

kavramının psikolojik yaşantı kavramından farkının ortaya konulması gerekir. Husserl, ‘Aritmetik Felsefesi’ döneminde zaten psikolojik yaşantı kavramını benimseyerek mantığı ve matematiksel nesneleri bu psikolojik yaşantılar üzerinden açıkladığı için psikolojizme düşmüştür. Dolayısıyla Husserl’in yaşantı kavramını psikolojik yaşantıdan bağımsız olarak ele aldığı ilk eser ‘Mantık Araştırmaları’ olmuştur.

Husserl’in psikolojizm eleştirisi, mantığın edim ve yaşantılar gibi empirik verilmişlikler üzerinden gerekçelendirilmesinin bizi ancak tümevarımsal kurallara ve muhtemel bir doğruluğa ulaştıracağını, oysa bizim ulaşmak zorunda olduğumuz yasaların apriori ve zorunlu bir geçerliliğe sahip olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Fakat Husserl hem empirik verilmişliklere dayanmayan saf apriori bir mantığa ulaşmayı hedefleyip hem de fenomenolojik yaşantılarla ilgiyi kesmediği için kendisini ‘apriori olanın empirik olana geri dönmesi’ ikilemi içinde bulmuştur. Bu ikilem ne yazık ki diğer disiplinlerde de mevcuttur. Oysa Husserl’in apriori kavram ve yasaların temeli olacak empirik yaşantılarla kast ettiği, empirik duyu deneyimlere dayalı bir yaşantısallıktan ziyade görüsel bir deneyimselliktir. Husserl, saf apriori idealitelerin kendilerini bilince apaçık bir görü ile verdikleri kabulünden hareketle fenomenolojinin tüm deneyimsel arkaplânını bu görüsel tecrübeye dayandırmıştır. Ancak bu konuya daha sonra kapsamlı olarak değinileceğinden şimdi Husserl’in fenomenolojik yaşantıları, psikolojik yaşantılardan nasıl ayırdığı konusuna geri dönelim.

Husserl, psikolojizmin aşılmasında önemli bir aşama olan, fenomenolojik yaşantı kavramının psikolojik yaşantı kavramından bağımsız biçimde ele alınması meselesini çözebilmek için psikolojik yaşantıları “psişik bireylerin o anki reel bilinç birliğini belirleyen ve sürekli değişkenlik gösteren çeşitli reel olaylar”⁵⁵² olarak tanımlamıştır. Örneğin “algılar (**Wahrnehmungen**), fanteziler (**Phantasie**), tasavvurlar (**Bildvorstellungen**), kavramsal düşünme edimleri (**die Akte des**

⁵⁵² A.g.e. s.357.

begrifflichen Denkens), tahmin (**die Vermutungen**) ve şüpheler (**Zweifel**), sevinç (**die Freude**) ve acılar (**Schmerzen**), umut (**die Hoffnungen**) ve endişeler (**Befürchtungen**), dilek (**die Wünsche**) ve istekler (**die Wollungen**)⁵⁵³ psikolojik yaşantılara örnek gösterilebilir. Husserl bu yaşantıları, Lipps'in psikolojist görüşü doğrultusunda tanımlamaktadır. Nitekim Lipps'e göre psikoloji, 'bilinç ve bilinç yaşantıları öğretisini'⁵⁵⁴ kuran bir 'deneyim bilimidir.'⁵⁵⁵ Lipps'e göre bilinç yaşantıları, bireysel 'Ben' tarafından yaşantıda deneyimlenen "duyular (**Empfindungen**), tasarımlar (**Vorstellungen**), düşünme ve istenç edimleri (**Denk- und Willensakte**) ya da düşüncelerdir (**Überlegungen**)"⁵⁵⁶. Lipps'e göre empirik psikolojinin görevi ise bu bilinç yaşantılarının 'betimlenmesi ve sınıflandırılmasıdır.'⁵⁵⁷

Husserl ise psikolojik yaşantıları Lipps'in görüşleri doğrultusunda tanımlayıp örneklendirerek bunların fenomenolojik yaşantılardan farkını ortaya koymaktadır. Husserl'in yaşantıdan anladığı şey, psikolojik yaşantılar değil, fenomenolojik yaşantılardır. Husserl'e göre olumsal ve reel varoluşla ilgili tüm ilişkiler safdışı bırakıldıktan ve her şey 'epokhe'ye uğratıldıktan sonra elde kalan her şey "saf fenomenolojik yaşantılar haline gelmektedir."⁵⁵⁸ Husserl'in sınır çekmek istediği psikolojik yaşantılar ise somut ve bireysel Ben'in empirik gerçekleri olarak yaşama dünyasıyla birlikte askıya alınmaktadır. Brentano'nun tasvirici psikolojisi, 'Ben'in bireyselliğinden ve psikolojik yaşantılarından hareketle empirik bilincin genel yasalılığına ulaşmakta; somut ve bireysel nitelikteki insan bilincine dair genel ifadelerle varmak için tümevarım yönteminden faydalanmaktadır. Benzer biçimde Husserl'e göre de tüm genel kurallar, empirik verilmişliklere dayanmak zorundadır. Fakat Husserl'in empirik verilmişliklerden anladığı şey, ne Brentano'nun anladığı gibi empirik bilinç yasaları, ne de psikolojistlerin anladığı gibi psişik düşünme süreçleridir. Husserl, empirik olaylardan genel öz yasalara ulaşılabilmesinde, tümevarımsal bir

⁵⁵³ A.g.e. s.357.

⁵⁵⁴ Theodor, Lipps, "Leitfaden der Psychologie", Wilhelm Engelmann Verlag, Leipzig, 1909, s.1.

⁵⁵⁵ A.g.e. s.1.

⁵⁵⁶ A.g.e. s.1.

⁵⁵⁷ A.g.e. s.2.

⁵⁵⁸ A.g.e. s.357.

soyutlama yöntemi olarak ‘ideasyon’ yöntemine başvurmakta; böylece hem yaşama dünyasını göz ardı etmemek bakımından empirik deneyim temellerinden kopmayan hem de bu empirik temelleri aşan bir transzendentallığe ulaşmaktadır. Dünyalı olan her şey paranteze alındıktan sonra ulaşılan saf yaşantılar, empirik ve bireysel bilincin reel fenomenleri olmadığı gibi psikolojik yaşantılar da değildir.

Husserl, somut, empirik ve bireysel yaşantılar alanında gerçekleştirdiği bir dizi redüksiyon (**Reduktion**) neticesinde saf görüsel yaşantılara ulaşmaktadır. Dolayısıyla Husserl ‘Mantık Araştırmaları’nda somut ve bireysel yaşantıları dışlamadan, onlardan hareketle, fakat onları aşan bir özler alanına ulaşılmasını, empirik yaşantıların özlerinin idealize edilmesine (**Ideation**) borçludur. Saflaştırma, içeriksizleştirme veya formelleştirme şeklinde gerçekleşen bu ideasyonun bizi apriori yaşantılar alanına ulaştırdığını iddia eden filozof, söz konusu eidetik formların ‘öz-görü’ aracılığıyla apaçık olarak kavrandıklarını ileri sürmektedir. Yaşantıların genel özünün kavranmasını ve “görü-lenen özün, saf kavramlar yardımıyla betimsel olarak tespit edilmesini”⁵⁵⁹ sağlayan fenomenolojik ‘öz-görü-leme’⁵⁶⁰ yöntemi bizi ‘yaşantıların tek tek örnek görülerine’⁵⁶¹ ulaştırmaktadır. Şayet fenomenolojik “anlamlandırma yetisi, boş bir kast etme yetisinden ziyade kavranabilir bir bilgiye sahip olma yetisi olarak düşünülmekeyse, o halde bu yetinin verili bilgi ve düşünüş yaşantılarında saf bir öz görüyle ortaya çıkması gerekmektedir.”⁵⁶² Fenomenolojik süreç işte burada apriori öz genelliklerin empirik olaylardan tümevarımsal olarak çıkarılmasını sağlayan bir soyutlama süreci olarak karşımıza çıkmaktadır. Görüldüğü üzere Husserl fenomenolojik soyutlama sürecini empirik fenomenlere bağlı psikolojik bir sürece indirgemesi bakımından halâ empirik psikoloji sahasındadır. Öyleyse Husserl’in Brentano’nun tasvirici psikolojisinden ayrıldığı nokta nedir?

⁵⁵⁹ A.g.e. s.23.

⁵⁶⁰ Husserl’in sıklıkla kullandığı ‘**die Wesenserschauung**’ tabirinin Türkçe karşılığını ‘özü görüselleştirme’ olarak değil de ‘özü görü-leme’ olarak çevirmeyi tercih ettik. Zira ‘**erschauen**’ kelimesinde bir ‘**anschauen**’ vurgusu gizlidir. Bu nedenle de Türkçe karşılığında bu görmenin gelişigüzel değil, ‘görüsel bir görme’ olduğunun vurgulanması önem arz etmektedir.

⁵⁶¹ A.g.e. s.23.

⁵⁶² A.g.e. s.25.

Elisabeth Ströker, Husserl fenomenolojisinin psikolojiye hizmet ettiği yönündeki iddiaya karşı çıkmaktadır. Ströker'e göre Husserl'deki 'geçmişe bağlılık' kesinlikle Brentano'nun tasvirici psikolojisine bir geri dönüş olarak anlaşılmamalıdır:

“Böyle bir öz analizinde bireysel bilincin somut yaşantılarına geri dönülmelidir. Fakat bu geri dönüş, psikolojide olduğu gibi bir amaç konularak reel bilinç mülklerinin türleri ya da belli bir sınıfı üzerinden gerçekleşmemektedir. Burada söz konusu olan, daha ziyade reel kişilerin tek tek kendi bireysel yaşantılarına [...] apriori bilinç yapıları üzerinden; yani mümkün özleri kavrama yoluyla ulaşmalarıdır.”⁵⁶³

Elisabeth Ströker, her ne kadar Husserl'in 'Mantık Araştırmaları'nın ikinci cildinde psikolojizme düştüğü yönündeki suçlamaları reddetse de tasvirici psikoloji ve fenomenolojinin empirik yaşantı analizini neden bir geçmişe bağlılık üzerinden ortaya koyduğu hakkında hiçbir yorumda bulunmamaktadır. Nasıl ki Husserl saf bilinç yaşantılarına bireysel, somut ve reel yaşantıların saflaştırıldığı bir zeminde kategorik bir görü üzerinden ulaşmaktaysa; aynı durum tasvirici psikoloji için de geçerlidir. Elisabeth Ströker, Husserl'in apriori bilinç yapılarına ulaşma yönteminin empirik verilmişliklere dayalı olduğu konusundaki iddiayı reddetmektedir. Husserl'in bilinç yaşantılarının aprioriliğini, empirik verilmişliklerin soyut bir görü aracılığıyla kazanılmasına bağlı gördüğü doğrudur, fakat bu apriori yapıların nasıl olup da empirik verilmişliklerden hareketle kazanıldıkları sorusuna Husserl, apaçıklıkla yanıt vermektedir. Ströker'e göre dolaysız bir görüsellikle apaçık biçimde kavranılan özler, hiçbir psikolojik veya olgusal yaşantıya indirgenemez. Bu nedenle Husserl fenomenolojisini psikolojizmle ilişkilendiren tüm görüşler haksızdır. Ströker gibi düşünen Husserl yorumcularına göre Husserl fenomenolojisinin kurtarıcısı, 'öz-bakış' (**Wesensschau**) olarak anılan 'kategorik görü'dür (**kategorische Anschauung**).

⁵⁶³ Ströker, "Phänomenologische Studien", s.97.

“Düşünmenin geçerli birimleri olarak tüm mantıksal kavramlar bir görüşe dayanmalı; ideal soyutlamalar yoluyla belirli yaşantılar üzerine kurulmalı ve bu soyutlamalar her seferinde yeniden ispatlanabilir olup kendi özdeşliklerinde kendilerini kavramalıdır.”⁵⁶⁴

Husserl’de saf apriori bilinç yapılarının, empirik olana geri dönülerek tümevarımsal biçimde kazanılması süreci, Kantçı aprioriyle çelişmektedir. Nitekim Kant’a göre saf anlama yetisinin apriori kavramları tümevarımla değil tümdengelimle, yani “anlama yetisi kavramlarının transzendental dedüksiyonu”⁵⁶⁵ aracılığıyla kazanılmaktadır. Kant’ın ‘kategoriler’ adını verdiği görüş formları (zaman ve mekân), deneyimle türetilemeyen, aksine deneyimin ortaya çıkma imkânının apriori koşulları olarak deneyimi önceleyen formlardır.

“Bunlardan empirik bir tümdengelim çıkarımı yapmaya çalışmak boşuna bir çaba olur, çünkü onların doğalarındaki farklılık tam da burada yatmaktadır: Deneyim tasarımlarıyla ilgili hiçbir şeyi kendilerine mâl etmeksizin kendi nesneleriyle ilgili olma... Dolayısıyla eğer yine de illâ ki bunların bir tümdengelim gerekiyorsa, o zaman bu tümdengelim mutlaka transzendental nitelikte olmalıdır.”⁵⁶⁶

Görüldüğü üzere Husserl’deki saf yaşantılar apriorisi, Kant’taki anlama yetisi kavramlarından da görüş formlarından da farklıdır. Husserl, kendi saf yaşantılarının Kantçı anlayıştan ayrıldığı noktayı serimlemek üzere ‘**Ideen I**’de saf yaşantıların empirik olandan apriori olana geçişini ‘**epoché**’ üzerinden açıklamaktadır. ‘Mantık Araştırmaları’ ise ‘**Ideen I**’e hazırlayıcı olmuştur. Husserl ‘Mantık Araştırmaları’nda empirik psikolojiden uzaklaşmaya çalışarak psikolojik yaşantı kavramının eleştirisini yapmış ve onun yerine fenomenolojik yaşantı kavramını önermiştir. Böylece Husserl ‘Mantık Araştırmaları’nda psikolojik yaşantıdan bağımsız yeni bir fenomenolojik yaşantı kavramına ulaşarak hem bilincin yönelimselliğini hem de yönelimsel ilişkinin kendisini analiz etmiş ve daha da önemlisi anlamın bu yönelimsel ilişkide nasıl açığa

⁵⁶⁴ Husserl, “**Logische Untersuchungen**” - **Band II**, s.10.

⁵⁶⁵ Kant, “**Kritik der reinen Vernunft**”, B 116.

⁵⁶⁶ **A.g.e.** B 118.

çıktığı konusunda, daha sonra ‘**Ideen**’de etraflıca ortaya konulacak olan ‘**noema – noesis**’ ayırımına hazırlayıcı tahliller öne sürmüştür.

3.5. Husserl’de Anlamın İki Kutbu: ‘Noema’ ve ‘Noesis’

Husserl fenomenolojisinde ‘noema’ ve ‘noesis’ kavramları, ‘yönelimsellik’ sonucunda ortaya çıkan iki temel kavram olarak doğrudan ‘yönelimsel yaşantı’ ile ilgileri içinde değerlendirilmektedir. Husserl’e göre bilincin anlamlandırma etkinliği, yönelimselliğin ‘noema’ ve ‘noesis’ kutbu arasındaki karşılıklı ilişki sayesinde gerçekleşmektedir. Herhangi bir yaşantıda bir şeyin bilinci olarak bilince ait çeşitliliğin sentetik formlarını birleştiren ve böylece yönelinen nesnenin objektif bir birliğe ulaşmasını sağlayan ‘noesis’, yönelimsel yaşantıdaki nesnel noematik anlamı ‘konstitute’ etmekle yükümlüdür. “Biz noematik anlamı (...) çeşitli ortak edimlerin karşılaştırılması üzerinden değil, aksine bu çeşitli edimleri, özdeş olarak kast edilen yönelimsel bir nesne üzerinden elde ederiz.”⁵⁶⁷ Öte yandan Husserl, bilincin her daim bir şeyin bilinci olması gibi yaşantının da her daim bir şeyin yaşantısı olması sebebiyle, bilincin herhangi bir şeye yönelip onunla ilişki kurması durumunda birçok farklı yaşantı içinden yalnızca birini seçip ona yönelebilmesi gibi, birden çok şeye yönelmeyi tercih edebilmesinin de mümkün olduğunu düşünmektedir. Husserl’in “noetik ve noematik araştırma biçimleri arasındaki terminolojik ayrıma odaklandığı başlıca eser, **Ideen I**’dir.”⁵⁶⁸ Husserl bu eserde ‘noema – noesis’ ayırımını “noesis ile noema’nın birbirinin korelatı olduğu fenomenolojik bir zaman idesi”⁵⁶⁹ üzerinden ele almış ve bu ideyi, “konstitute edilmiş birlikler olarak fenomenolojik zamanın maddî (**hyletisch**) verilerine ait unsurların (...) birbirlerinin korelatı olduğu bir fenomenolojik zaman”⁵⁷⁰ olarak tanımlamıştır.

⁵⁶⁷ Edmund, Husserl, “**Ding und Raum. Vorlesungen 1907**”, Hua XXVI, **Gesammelte Werke**, Claesges, Ulrich; Springer, Den Haag / Dordrecht, 1973, s.81

⁵⁶⁸ Edmund, Husserl, “**Wahrnehmung und Aufmerksamkeit**”, **Texte aus dem Nachlass (1893 – 1912)**, Hua XXXVIII, **Gesammelte Werke**, T. Vongehr; R. Giuliani, Springer, Dordrecht, 2004, ss.XLI – XLII.

⁵⁶⁹ Edmund, Husserl, “**Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)**”, Hua XXXIII, **Gesammelte Werke**, R. Bernet; D. Lohmar; Springer, Dordrecht, 2001, s.120.

⁵⁷⁰ A.g.e. s.120.

Husserl'e göre yönelimsel yaşantının kendisi de bir fenomendir. Yani yönelimsel yaşantı, kendi nesnesine yönelim göstermekten başka, kendisi de başka bir yönelimsel yaşantının nesnesi olabilmektedir. Husserl'e göre bilinç yaşantıları, bizim hakkında yargı verebildiğimiz olaylar olarak kendilerine yönelinen değil, 'yaşanmakta olan' şeylerdir. Hatta bilinç yaşantıları, bizzat bir şeye yönelme etkinliğimizin kendisidir. Ancak burada belirtilmesi gereken nokta şudur ki: Husserl'e göre biz bir şeye yöneldiğimizde, yöneldiğimiz şey zaten biz ona yönelmeden önce de var olmasına karşın bizim ona yönelmekle kendisinden haberdar olduğumuz bir şey değil, aksine bizim ona yönelimimiz esnasında ve bu yönelim sayesinde varlığa gelen bir şeydir. Dolayısıyla Husserl, yönelimsel nesnelerin reel veya irreal olup olmamalarıyla da onların bizim onlara yönelimimiz dışında bir varlıklarının olup olmadığıyla da ilgilenmemektedir. Yani yönelimsel nesne, bilincin ona yönelimi esnasında varlığa gelmektedir. Bu nedenle de Husserl'in 'yönelimsel nesne'den anladığı şey, yalnızca düşünülmüş olmak bakımından 'var olan' bir nesnedir. Bir şeyin bizim onu düşünmemizden bağımsız olarak var olup olmadığı yahut varlığının bilince indirgenebilir olup olmadığı konusunda hiçbir yorumda bulunmayan filozof, böylece fenomenlere ne zihne bağımlı ne de zihinden bağımsız bir var oluş atfetmektedir. Kısaca Husserl yönelimsel nesneyi, reel bir varlık olarak düşünmediği gibi, zihne bağımlı bir idealiteye de indirgememektedir. Örneğin 'yuvarlak kare' ifadesi, yalnızca 'düşünülmüş bir şey' olmak bakımından yönelimsel bir varoluşa sahiptir. Bu şey, kendini bize dolaysız bir zorunlulukla dayattığında, bilincimizde ona dair belli bir düşünce yaşantısı oluşmaktadır. Fakat Husserl'e göre bilinç, bu fenomenleri alımlayıp anlamlandırırken asla edilgin değildir. Aksine bilinç transzendenal idealitelerin özünü yakalarken 'kategorik görü' (**kategorische Anschauung**) sayesinde etkindir.

Husserl'e göre yönelimsel düşüncenin herhangi bir reel nesnesi olmasa da o aynen reel nesnelerin düşünüldüğü gibi düşünülmektedir. İkisi arasındaki tek fark içeriksel olup bu fark, içeriğe yönelimi etkilememektedir. Bu nedenle yönelinen şeyin ontolojik varlığı, bizim onu düşünmemizden de ona yönelmemizden de bağımsızdır. Ancak bununla birlikte her yönelimde, yönelinen nesneyle birlikte, yönelimin tarzı da belirlenmektedir. Bu belirlenim, doğrudan yönelinen nesnenin varlığına bağlı

olmamakla birlikte, yönelinen nesnenin düşünülüş tarzına bağlıdır. Örneğin bilinç irreel bir varlığa yöneldiğinde ona kendi zihninden istediği özellikleri atfetmekte özgürken, reel bir varlığa yöneldiğinde ise bu özgürlüğe sahip değildir. Demek ki bilincin bir şeye yönelim tarzı, yöneldiği şeyin ontolojik durumuna bağlı olarak belirlenmektedir.

Yönelimsellik, bilincin yöneldiği şeye dair bir anlamlandırma yetisine sahiptir. Bilincin nesnel yönelim sırasındaki bu anlam verme işlevini ‘noesis’ diye adlandıran Husserl, ‘noema’yı ise yönelimsel açıdan ‘düşünülmüş bir şey olarak betimlemektedir. Husserl’e göre her tür ‘noema’, özsel bir anlama sahiptir. Her noematik özsel anlam ise kendi içinde nesnel bir ilişki olarak kendi ‘tetik bileşen’ine sahiptir. Tetik bileşen, nesnenin kendisi belli olmamasına rağmen, bu belirsizlikle birlikte saptanabilir olma özelliğidir. Böyle bir özne, kendi belirsizliği içinde birçok noematik anlam içeriğinin taşıyıcısı olabilmekte; bununla birlikte her ‘noesis’, ‘düşünülen nesnel anlam’ olarak ‘noema’yı kendinde içermektedir. ‘Nesnel noematik anlam’ın kendini apriori olarak gerçekleştirebilme şartı, bir ‘noesis’e sahip olmasıdır. Dolayısıyla ‘noesis’i olan her ifadenin bir ‘noema’sı da olmasına karşın, ‘noema’sı olan her ifade bir ‘noesis’e göndermemektedir.

Husserl, ne zaman ki bilincin bir şeye yöneliminde yönelinen nesnenin ne’liğini ve kökenini sorgulamaya başlamış, ne zaman ki yargıların son dayanakları ile anlamların özünü araştırmaya koyulmuş, işte o zaman ister istemez formel ontoloji alanına girmiştir. Bu formel ontoloji üzerinden işi aritmetiğe vardırان Husserl, 1891 yılında yayınladığı ‘Aritmetik Felsefesi’ adlı yapıtında temellerini attığı ‘Çeşitlilik Öğretisi’ (**Mannigfaltigkeitslehre**)⁵⁷¹ ile bütün bilimlerin temeli olacak bilimsel bir zemin inşa etmeye çalışmıştır. Hatta bu kuram sayesinde Leibnizci ‘**mathesis universalis**’ ülküsünün ilk aşamasını kat ettiğine inanan filozof, ‘Çeşitlilik Öğretisi’ sayesinde tüm aksiyomların sınırlı sayıdaki mantıksal aksiyomdan tümdengelim yoluyla çıkarılacağı bir sistem kurmuş ve bu sistemle aritmetik formları irdelemiştir.

⁵⁷¹ Ayrıca bkz. s.351’deki ‘677’ no.lu dipnot.

Ancak bu sistemde önermelerin nesnelerle anlam bağıntısı kuran ontolojik yanını gözardı eden Husserl, daha sonra bu eksikliği gidermek üzere yönelimselliği formelleştirmiş ve ‘noema -noesis’ ayrımını ortaya koymuştur.

Husserl’e göre ‘öz’lerin bilince içkin olmaları nedeniyle **Sachverhalt**’lar kendi apaçıklıklarını, bizim rasyonel apaçıklıklarımızda bulmaktadır. Husserl’in ‘kendinde hakikatler’ olarak nitelediği bu olgu bağlaşımları, kategorik bir görüsellikle dolaysızca yakalanmaktadır. Psikolojik olanı aşıp nesnel olanı elde etmenin en güvenilir yolunun edimsel yaşantıya bağlı olduğunu düşünen filozof, görüsel deneyimi, bu edimsel yaşantının teminatı olarak görmektedir. Bu amaçla Husserl, hocası Brentano’dan devraldığı yönelimsellik kuramının eksikliklerini gidererek fenomenolojik bir yorumunu yapmış ve Brentano’nun ‘yönelimsel nesne’ üzerinde yaptığı vurguyu, yönelimsel nesneden, yönelimsel deneyime kaydırmıştır. Daha doğru bir deyişle yönelimin kendisini, yönelimin nesnesinden de öznesinden de daha fazla önemseyen Husserl’e göre bilinç, doğrudan şeylerin kendilerine değil, ideal anlamlarına yönelmektedir. İşte bu ideal anlamlar ise tüm ‘yaşama dünyası’ (**Lebenswelt**) ile birlikte bilincin kendisi de redüksiyonlara uğratıldıktan sonra elde kalan saf özlerdir. Husserl bu özler içinde en belirleyici olanın, bilinç ile nesnesi arasındaki yönelimsel bağıntı formu olduğunu düşünmektedir. Nitekim Husserl, bilinci ve bilincin yönelim gösterdiği her şeyi redüksiyona uğrattıktan sonra bile bilinçle nesnesi arasındaki yönelimsel ilişkinin ortadan kalkmadığını söylemektedir. İşte zorunlulukla varlığını sürdüren bu yönelimsel bağı, bir yandan bilinç edimlerinin özü olan ‘noesis’ ile diğer yandan ise edimlere karşılık gelen anlamlar olarak ‘noema’ ile bağlantılıdır. Dolayısıyla Husserl ‘noema’ ve ‘noesis’ kavramları üzerinden aslında bilinç ile nesne arasındaki bu mutlak bağı pekiştiren ve bilincin her daim bir şeyin bilinci olarak kalmasını sağlayan bilinç edimlerinin özünü ve anlamını araştırmaktadır.

Yönelimsel noetik edimlerin, uzam-zaman dışı nesnel anlamları olarak ‘noema’lar, ancak ‘noematik anlam’ üzerinden zihinsel bir öz görü sayesinde kavranabilmektedir. Noematik özün bu dolaysız kavranılışında, onların sahip oldukları anlam dışında bir kendinde varlıklarının (**Sein an sich**) olup olmadığıyla

ilgilenilmemektedir. Husserl, şeylerin kendinde varlıkları hakkında yorum yapmaktan kaçınmakla birlikte, onların anlamları üzerinden apaçık olarak kavranabileceklerini iddia etmektedir. Bu görüşüyle Kartezyen felsefeye yakın bir görüş benimseyen Husserl, Kant'ın bilinemez olduklarını iddia ettiği 'kendinde şey'lerin (**Ding an sich**) 'öz görü' aracılığıyla bilinebileceklerini öne sürmesi bakımından Kant ile taban tabana zıt bir düşünceyi savunmuş, fakat özlerin varlıkları konusunda yorumda bulunmaktan imtina etmekle bu zıtlığı yumuşatmıştır. Nitekim Husserl, zihinsel yaşantıların varlıkları ile bize görünmeleri arasında hiçbir ayırım yapmayıp ikisini aynı anda, beraberce ve dolaysızca kavradığımızı savunmaktadır. Hatta bu dolaysız kavramanın, bir şimşegin çakması gibi bir anda gerçekleştiğini söylemektedir. Bu nedenle zihinsel yaşantılar, ontolojik açıdan herhangi bir sorgulamayı gerektirmeksizin kendilerini bize fenomenal biçimde sunmakta ve kendilerini bize sundukları anda da bizim için varlığa gelmiş olmaktadır. Yani bilinç yaşantılarının varlığa gelmeleri ile bilinç tarafından kavranılmaları, eşzamanlı olarak gerçekleşmektedir. Husserl bu konuda şöyle demektedir: "Bizim için var olan bir nesne, doğal bir nesne değildir, bizim için orada olan ve bizim zaten onunla karşılaşır karşılaşmaz çoktan onun bilincine varmış olduğumuz nesnedir."⁵⁷² Ayrıca bu "çeşitli nesnelerin bizim için görünüşe gelmesi, sentetik biçimde öznel bir birlik kazanan çeşitli görünüş biçimlerinin ortaya çıkmasıdır."⁵⁷³ Başka bir deyişle "bizim için nesneler (...) olsa olsa çok yönlü bir bilinç yaşamının sentetik birliği olarak düşünülebilirler."⁵⁷⁴ Fakat şurası açıktır ki "artık bizim için orada olan nesneler, gerçek nesnelerdir, hakikaten vardır (...) ve bunlar yalnızca bilginin nesneleridir."⁵⁷⁵ Ancak bu 'bilgi nesnesi' tabiri bizi yanıltmamalıdır, çünkü Husserl, bu nesnelerin "bizim için – bilgi öncesi – bir geçerliliğe sahip"⁵⁷⁶ olduklarına inanmaktadır. Böylece "süreklilik gösteren öznel

⁵⁷² Ayrıca bkz. Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması: "A I 33, Bl. 1a – 22a (Oktober / November 1929)" içinde [5a / '3a'].

⁵⁷³ Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması: "A I 33, Bl. 1a – 22a (Oktober / November 1929)" içinde [7a/'2'].

⁵⁷⁴ Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması: "A I 33, Bl. 1a – 22a (Oktober / November 1929)" içinde [13a/7].

⁵⁷⁵ Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması, "A I 33, Bl. 23a – 41 a mit TA" – "XII – 1929" içinde [25a/T1].

zaman kipinin süreklilik arz eden birliği olarak içkin zamansallıkta, farklı türdeki nesnelerin temel türleri uyarınca belli başlı görünüş biçimlerinin algısı oluşmaktadır.”⁵⁷⁷ Husserl’e göre zamansallık formu iki ayrı kipselliğe sahiptir: “Formel-mantıksal olanın var oluş kipi (kategorik bilgi kipi) ve var olanın ya da varlığın kendi kategorik ne’liği bağlamındaki materyal kipi.”⁵⁷⁸

Yönelimsel edimlerin yönelim gösterdikleri nesnelerin kavranabilmesi, yönelimsel edimin anlamı olan ‘noema’nın kavranılmasından geçer. Bu nedenle ‘noema’, bir yandan edimin nesneyi nasıl düşündüğünü, diğer yandan da nesnenin hangi özelliklere sahip olduğunu belirlemektedir. Yani bilincin her daim bir şeyin bilinci olmasını sağlayan bilinç içeriklerini ‘noesis’ olarak nitelediğimizde, ‘noesis’in anlam kazanabilme koşulunun ‘noema’ olması gerektiği açıktır. Fakat burada belirtilmesi gereken önemli bir nokta vardır ki ‘noema’ her ne kadar ‘noesis’i anlamlandırıyor olsa da kati surette onu var ediyor değildir. Yani ‘noema’nın ‘noesis’in varlık koşulu olduğunu düşünmek, en az ‘noesis’in ‘noema’nın varlık koşulu olduğunu düşünmek kadar yanlış olur. Bilâkis ‘noema’, ‘noesis’in ‘mantıksal bir olanak’ olarak sunduğu anlam yönelmesinin (boş x) içeriğini doldurarak yaşantıda deneyimlenen nesnenin tüm olası hâllerini ve anlamlarını kuşatmaktadır. Husserl’e göre ‘kendinde varlık’ olarak ‘olgu bağlılığı’ (**Sachverhalt**), mantıksal bir olanakla (‘boş x’) anlamlara yönelmektedir. Bu yönelimin kategorik bir öz görü ile doldurulması durumunda ‘boş x’ türündeki bir yönelim ‘x’ türünden bir görü ile tamamlanmakta ve yönelim, kast ettiği nesneyi bulmaktadır. Yönelimin nesnesini bulması, anlatımın kendini apriori olarak gerçekleştirme imkânı bulması demektir ki bu da anlatımın bir ‘noesis’e sahip olmasına yol açmaktadır. Husserl’e göre bir anlatımın doğru ya da yanlış olabilme koşulu, anlatımın görüsel bir yaşantı ile tamamlanmış ve apriori olarak gerçekleşmiş olmasıdır. Dolayısıyla ‘noesis’e sahip

⁵⁷⁶ Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması, “A I 33, Bl. 23a – 41 a mit TA” - “XII – 1929” içinde [25a/T1].

⁵⁷⁷ Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması: “A I 33, Bl. 1a – 22a (Oktober / November 1929)” içinde [8a/‘3’].

⁵⁷⁸ Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması, “A I 33” içinde [88a / ‘q5’].

olmaksızın bir doğruluk değerine göndermek mümkün olmadığından, bir ifadenin doğru ya da yanlış olabilmesi için görüsel bir deneyimle tamamlanması gerekmektedir. İşte bu süreci yönelimselliğin '**cogito**'su olan 'noesis' ile yönelimselliğin '**cogitatio**'su olan 'noema' arasındaki ilişkiden hareketle açıklayan Husserl'e göre anlatımın bir doğruluk değeri alması, 'noema'nın yanı sıra bir 'noesis'e de sahip olmasını gerektirmektedir.

Brentano'nun nesnesi olmayan edimler sorunda tıkanan yönelimsellik anlayışına 'anlam' ile 'nesne' arasında yaptığı ayrım ile nefes aldırır Husserl, 'noema'nın bir nesneye sahip olmak zorunda olmadığını düşünmektedir. 'Noema' sayesinde nesnesiz edimlerin de anlamlı olabileceklerini ortaya koyan Husserl'e göre, örneğin 'en büyük asal sayı'nın veya 'Pegasus' ifadesinin karşılık geldiği bir nesne olmasa da bir anlamı vardır. Husserl'e göre bilinç ile nesne arasındaki yönelimsel bağı kuran ve anlamı veren 'noema', nesnenin kendisini değil, nesnenin karşılığı olan anlamı vermektedir. Yani 'noema' asla nesnesine indirgenemez olan genel anlamdır. Yaşantılarda deneyimlenen şeylerin tüm anlamlarını kuşatan bu genel anlam, hem noematik bir nesneye hem de tetik bileşene sahiptir. Böylece 'noema', bir yandan nesnesi olmayan edimlerin birbirlerinden ayırt edilmelerine ve anlamlı olmalarına olanak tanımakta, öte yandan da nesnesi olan edimlerin nesnelere nasıl yöneldiklerini açıklamaktadır. 'Noema' sayesinde sadece edimin yöneldiği nesne değil, aynı zamanda edimin onu nasıl düşündüğü de belirlenmektedir. Böylece 'noema', tüm aritmetik, metafizik ve mantıksal ifadelerin anlamını kurtarmaktadır. Noema vesilesiyle artık nesnesi olmayan edimler de anlamlı olabildiklerine göre Husserl'e göre aritmetiğin kavramları da artık ideal yapıları içinde anlamlı kabul edilmektedir.

Husserl'e göre noetik edimler, saf düşünce içerikleri olarak kendi nesne anlamlarını, 'noematik anlam' sayesinde kazanırlar. Yani herhangi bir şeyin tüm farklı görüşlerine rağmen bilinç tarafından hep aynı şey olarak algılanmasını sağlayan şey, noetik edimlerde değişmeden kalan nesnel ve noematik anlamdır. Böylece biz herhangi bir ağacı hangi açıdan, hangi biçimde algılayalım, onun tüm

değişken algılarına karşın, bütün o farklı görünüşleri yine de o şey hakkında yapan şey, o ağacın değişmeyen noematik özüdür. İşte noema dediğimiz anlam çatısı, tüm bu değişken anlamları kuşatan ve bütün anlamlar kümesini kapsayan kümedir. Dolayısıyla biz bir ağacı algıladığımızda, ağaçla ilgili algımız ‘mutlak Ben’deki zihinsel bir yaşantı olarak bizim o ağaca dair ‘noesis’imizdir ve ağaca her nasıl yönelirsek yönelelim, hangi farklı noesis ile onu algılaysak algılayalım, hepsinde yönelimimiz yine o ağaca olacak ve ağacın ‘noematik öz’ü bütün farklı yönelimlerde değişmeden kalacaktır. Demek ki bizim bir ağacı algılayışımız yüzlerce kez değişebilir olmasına karşın, ağacın noematik özü değişmeden kalmaktadır. Ayrıca Husserl’e göre farklı zihinsel edimlerin aynı noematik anlamda birleşmeleri mümkündür. Örneğin bir elmayı tanımamız için onun noematik özüne sahip olmamız yeterlidir. Noematik özüne sahip olunca elmayı, onun tüm algılarına sahip olmamız gerekmeden tek bir algısından hareketle tanıyabiliriz. Yani elmayı tanımamız için kokusu, görüntüsü veya dokusu tek başına yeterli olmaktadır. Elmanın tüm algıları aynı noematik öz hakkında olduğundan, bunlardan yalnızca birine sahip olmak o şeyi tanımak için yeterlidir.

Husserl, nesnel anlam olarak ‘noema’nın bilinçte bir nesneselliğe karşılık düştüğünü söylemekte ve yönelimselliği işte bu nesnesellik (**Gegeständlichkeit**) ile bilinç arasında kurmaktadır. ‘Nesnesellik’ ile kast edilen doğrudan nesnenin kendisi değil, zihindeki anlamıdır. Bu nedenle yönelimsellik bilinç ile nesne (**Gegenstand**) arasında değil, bilinç ile nesnesellik (**Gegeständlichkeit**) arasında kurulmakta; bilincin yönelim gösterdiği nesnesellik, reel bir varlığın zihindeki karşılığı olabileceği gibi, ideal bir varlığın zihindeki karşılığı da olabilmektedir. Bu bakımdan ‘nesnesellik’ (**Gegeständlichkeit**) ne nesnellikle (**Objektivität**) ne de ‘nesne’ (**Gegenstand**) ile aynı şeydir. Noema, bilincin yönelim gösterdiği ‘nesnesellik’ olarak kendi içinde kendi nesneselliğiyle birlikte kendi noematik nesnesini de taşımaktadır. Husserl’in boş yönelim olarak konumlandığı ‘noema’, yönelimsellik aracılığıyla noetik edimlerle edimsel bir ilişki içine girmektedir. Yönelimselliğin eidetik analizi yapılırken noetik edim çözümlemesi, yönelimselliğin çift taraflı yapısına uygun olarak hem ‘noesis’ hem de ‘noema’ kutbunda gerçekleştirilmektedir. ‘Noema’nın kendinde anlamı ise anlamın anlamıdır ve bilincin kendi bilinç edimlerine refleksif olarak yöneldiği

transzendental bir zeminde, dolaysız bir görü ile açığa çıkar. Böylece dünyanın temsiline, bilinçte onlara karşılık gelen anlam ve ifadelerin apriori özlerinden hareketle ulaşılmaktadır.⁵⁷⁹

Şimdi Husserl'in 'yönelimsellik sorununun somutlaştırıldığı üçlü',⁵⁸⁰ olarak 'noesis', 'noema' ve 'reel nesne' kavramlarına bakışını değerlendirecek olursak: Husserl'de bu üçlüyü analiz edebilmek için öncelikle 'noema' ile 'reel nesne' ilişkisine, akabinde 'noesis' ile 'noema' ilişkisine bakılması gerekir. Noema ile reel nesne ilişkisi şöyle özetlenebilir: Yaşantıya içkin 'noema', yaşantıya aşkın reel nesnenin var oluşundan bağımsızdır. "Ağaç elbette yanabilir, kimyasal bileşenlerine ayrılabilir vs. Ama onun özü için zorunlu olan algının anlamı olarak **Sinn**'i yanamaz, onun kimyasal bileşenleri, kuvvetleri, reel özellikleri yoktur."⁵⁸¹ Görüldüğü üzere 'noema' ile reel nesne, yani noematik yaşantı ile reel unsur birbirlerinden oldukça farklıdır. Ancak buna rağmen 'noema'nın 'reel nesne'den bağımsız olması, bunların birbirlerinden kopuk oldukları anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla bu ikisi arasında kopukluk düzeyinde 'kesin bir ayrılık'⁵⁸² olduğu söylenemez. Zaten eğer böyle bir kopukluk söz konusu olsaydı, o zaman hiçbir nesnenin 'noema'sından söz edilemezdi. Oysa Husserl'e göre 'noema' ile 'nesne' arasında bir 'uyum' ve 'benzerlik' ilişkisi vardır. Ströker'e göre reel nesnelerin algısına dair fenomenolojik analizler, onların verilmişliklerinin bir 'tezahürden'⁵⁸³ ibaret olduğunu göstermekte ve "noema'nın

⁵⁷⁹ Tarhan, "Frege'nin Matematik Felsefesinin Husserl Fenomenolojisi Açısından Değerlendirilmesi", s.71.

⁵⁸⁰ Ströker, "Husserls Werk: Zur Ausgabe der Gesammelten Schriften", s.57.

⁵⁸¹ Husserl, "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie", s.205.

⁵⁸² Ströker, "Phänomenologische Studien", s.57.

⁵⁸³ Husserl, "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie", s.84'den itibaren.

çokluk ve çeşitliliği”ne⁵⁸⁴ rağmen “kastedilen nesne, noemata çoğulluğu karşısında hala kendisiyle özdeş kalmayı”⁵⁸⁵ başarabilmektedir.

Husserl’e göre ‘noema’ – ‘noesis’ ilişkisinde, “her ‘noesis’in kendi yönelimsel karşılığını spesifik bir ‘nesne-noeması’nda bulduğu”⁵⁸⁶ bir öz yasalılık mevcuttur. Fakat bununla birlikte Husserl tek bir ‘noema’nın farklı ‘noesis’ler için aynı şey olarak geçerliliğini koruyabileceğini savunmaktadır. Örneğin algı, inanma ve şüphe edimi gibi farklı edimlerin hepsinin aynı ‘nesne-noeması’ hakkında olmaları mümkündür. “Her noema, kendi açısından -onunla aynı anlama gelen ama sayıca daha çok ve zamansal olarak bölünlenmiş olan- farklı edimlerin özdeş anlamıdır.”⁵⁸⁷ Şüphesiz bu iki düşüncenin bir araya getirilmesi güçtür. ‘Noema’ ve ‘noesis’i bağlayan yasalılık, her ‘noesis’in bireysel ve özgün bir ‘noema’ya sahip olması gerektiğini dayatır. Oysa ‘noema’nın farklı ‘noesis’lerde özdeş olabileceği savı bununla çelişmektedir. Husserl bu sorunu, ‘noematik öz’⁵⁸⁸ ve onun içerdiği ‘noematik karakterler’⁵⁸⁹ vb. noematik katmanlar tanımlayarak çözmeye çalışmıştır. Mesela farklı ‘noesis’ler için her zaman aynı özdeş anlam içeriğini muhafaza eden ‘noematik öz’e örnek olarak ‘S, P’dir’ önermesi verilebilir. Zira bu önerme, ‘S ise P’, ‘S ancak ve ancak P’, ‘S veya P’ gibi birçok farklı bağıntıya sahip olabilmesine karşın bu önermelerin hepsini aynı şey hakkında kılan bir ‘noematik öz’ mevcuttur: ‘S, P’dir.’ Husserl’de noematik karakterler ise kesin, mümkün, muhtemel, doğru vb. şeylerin varoluş karakterleridir. Bu noematik karakterler, noematik özlerle birlikte “noema’nın tamamı”nı⁵⁹⁰

⁵⁸⁴ “Sınırlı sayıdaki mantıksal aksiyomdan dedüktif bir yöntemle çıkarsanan aritmetik formları irdeleyen ‘Çokluklar Kuramı’, önermelerin formel ontolojik yanını analiz etmek yerine, bilimsel formların nasıl incelenebileceğine dair akıl yürütmekle yetinmiştir. Böylece önermelerin nesnelerle anlam bağıntısı kuran ontolojik yanını ihmâl eden Husserl, daha sonra geliştirdiği ‘noema-noesis’ düşüncesiyle yönelimselliğin formelleştirilmesini sağlayarak bu sıkıntıyı aşmıştır.” Tarhan, **"Frege'nin Matematik Felsefesinin Husserl Fenomenolojisi Açısından Değerlendirilmesi"**, s.65.

⁵⁸⁵ Ströker, **"Phänomenologische Studien"**, s.57.

⁵⁸⁶ A.g.e. s.57.

⁵⁸⁷ A.g.e. s.57.

⁵⁸⁸ Husserl, **"Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie"**, s.238.

⁵⁸⁹ A.g.e. s.238’den itibaren.

⁵⁹⁰ A.g.e. s.206.

oluşturmaktadır. Bu ayrım sayesinde Husserl “gerçekten var olanın nasıl gerçek olarak kabul edildiği ve yalnızca ‘boş olan’ olarak kast edilenin nasıl ondan ayırt edildiğine dair eski epistemolojik problemin açıklığa kavuşturulmasını”⁵⁹¹ da sağlamış olmaktadır.

Refleksiyon gerçekleşirken ‘noema’ ile ‘noesis’ arasındaki yönelimsel ilişkinin mahiyeti problemine Husserl’in verdiği yanıt, Damast tarafından eleştirilmektedir. İçkin ve aşkın algı arasındaki yapı analojisine dayalı ‘noetik’⁵⁹² refleksiyon, kendinde bir yönelimsellik göstermektedir. Husserl’e göre refleksiyonda, reflekte eden edim ile refleksiyona uğrayan edim, beraberce ‘noetik’ – ‘noematik’ bir yapı oluşturmaktadır. Böylece refleksiyona uğrayan edim, refleksiyonu gerçekleştiren edimin ‘noema’sı haline gelmektedir. Damast buradaki ‘kendi üzerine katlanma’ durumunun kaçınılmaz zorluklara yol açtığını savunmaktadır. Zira Damast’a göre algıdan bağımsız olarak var olabilen ve refleksiyona uğramış ‘**cogito**’nun, bir ‘noema’ aracılığıyla (refleksif bir verilmişlikle) kendi üzerine katlandığı yönündeki Huserlci sav, ‘noema’ ile ‘noesis’ arasındaki geçişlilik sebebiyle çeşitli problemlere yol açabilir. Bu nedenle Damast, Husserlci refleksiyondaki çift katmanlı yapının, bahsi geçen çelişkileri ortadan kaldıracak yeni bir yorumunun geliştirilmesi gerektiğine inanmaktadır. Fakat kendisi bu konuda hiçbir girişimde bulunmamıştır.

Husserl, bilinç yaşantılarının özsel karakteristiği olarak betimlediği yönelimsellik düşüncesini ‘noema’ – ‘noesis’ kavramları ışığında açıklayıp onlar arasındaki korelatif ilişkiyi betimleyerek kendi özgün yönelimsellik kuramını ortaya koymuştur.

Husserl’e göre noema ve noesis, birbirinden ayrılamaz bir bütün oluşturmaktadır. Aslında bu bütünlük ‘noema’ için olmaktan ziyade ‘noesis’ için

⁵⁹¹ Ströker & Janssen, “**Phänomenologische Philosophie**”, s.93.

⁵⁹² Ayrıca bkz. Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması, “19. -21. XII. 1925” içinde “**Doo**”

şarttır. “Çünkü ona ait bir noematik ânın bulunmadığı hiçbir noetik andan spesifik olarak söz edilemez; öz yasa kendini her yerde bu şekilde göstermektedir.”⁵⁹³ Oysa ‘noema’, ‘noesis’ olmadan da var olabilmektedir. Bu korelatif bütün, psikolojik ve reel bir birlik olmayıp tüm transzendenal indirgemeler bittikten sonra artakalan saf özsel bağıntıdır. Ströker, Husserl’in ‘noema’-‘noesis’ bağıntısını transzendenal zeminde temellendirmiş olmasına dikkat çekmektedir:

“Husserl’in ‘noetik’ – ‘noematik’ terminolojiyi transzendenal indirgemeler sonrasında [elde etmiş ve] kullanmış olması tesadüf değildir. Çünkü Husserl bunların doğalcı görüşten arındırılmamış bir kullanımını uygun görmemiştir. [...] ‘Noesis’ ve ‘noema’, Husserl fenomenolojisiindeki esas anlamını ‘**epokhe**’ bağlamında kazanmaktadır.”⁵⁹⁴

Husserl’e göre ‘noema’ ve ‘noesis’ empirik ve psikolojik yapıda olmadıkları için “bir varlık parçası ya da dünyevi bir şey gibi deneyimlenemez”⁵⁹⁵ aksine empirik - psikolojik bir algı yaşantısının indirgemelere uğratılması sonucunda elde edilirler. Husserl, transzendenal yaşantılara ulaşma sürecini şöyle izah etmektedir: “Transzendenal yaşantılar, fizik ve psişik dünyanın tüm reel ilişkileri askıya alındıktan sonra kendi özsel verilmişlikleri içinde beliren ve saf bir içkinlikle elde edilen apriori yaşantılardır.” Görüldüğü üzere Husserl ‘Mantık Araştırmaları’nda bilinç yaşantılarının temel karakteristiği olarak gördüğü yönelimselliği ‘**Ideen I**’de ‘noema’ -‘noesis’ bileşenleri üzerinden ele almış ve yönelimsel yaşantıların genel özüne, bu iki bileşen arasındaki korelasyonel bağıntıyı betimlemeyerek varmıştır. Aristotelesçi terminolojiden hareketle ‘madde’ (**hyle**) ile form⁵⁹⁶ (**morphé**) arasında ayırım yapan Husserl’e göre yönelimsel yaşantıların duyusal bileşenleri, “renk, dokunma, ses vb. verileri kapsayan ‘duyum içerikleri’nden oluşmaktadır.”⁵⁹⁷ “Bilginin

⁵⁹³ A.g.e. s.215.

⁵⁹⁴ Janssen, "Edmund Husserl. Einführung in seine Phänomenologie", s.91’den itibaren.

⁵⁹⁵ Funke, "Zur transzendentalen Phänomenologie", s.40.

⁵⁹⁶ Husserl, “Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie”, s.191.

oluşumundaki form ve madde arasındaki bu ayrılık⁵⁹⁸ üzerinden yönelimsel yaşantının noetik yanını, Aristotelesçi terminolojiyle ‘**morphé**’ olarak niteleyen Husserl, duyuşal bileşenleri ise yönelimselliğin maddî (**hyle**) katmanı olarak görmektedir.

Görüldüğü üzere “Husserl ‘**Ideen I**’de yönelimsel bir yaşantının reel yanı olarak duyuları, Aristoteles’in ‘**hyle**’ kavramıyla nitelemiştir. ‘Formsuz maddeler’ olarak bu duyular, ‘maddesiz formlar’ tarafından biçimlendirilmek durumundadır. [...] Bu maddesiz fakat biçimlendirici formlar, anlamlandırıcı edimler olarak yönelimsel yaşantılardan ibaret olan ‘noesis’lerden başkası değildir. Bunlar -Aristotelesçi ifadeyle- formsuz maddeleri, yani duyuları canlandırmaktadır.”⁵⁹⁹

Burada özellikle belirtilmesi gereken husus, ‘**hyle**’ türünden maddenin ‘noetik form’ ile birlikte yaşantıların reel bileşenini oluşturmasıdır. Dolayısıyla “yalnızca ‘**hyletik**’ an’lar [...] değil, onları canlandıran kavramlar [...] da yaşantının ‘reel’ bileşeninin bir parçasıdır.”⁶⁰⁰ Buna karşın ‘noematik an’, “yaşamada reel bir unsur olmayıp aksine yalnızca ‘yönelimsel olarak kast edilen’ olarak bulunmaktadır.”⁶⁰¹

Şimdi yönelimselliğin ‘**hyle**’ yanını bırakıp ‘**morphé**’ yanından söz edecek olursak: Husserl’e göre yönelimselliğin anlamlandırma faaliyeti, noetik form aracılığıyla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla anlamlandırma etkinliği, yönelimselliğin ‘**morphé**’ yanına bağlıdır. Yönelimsel yaşantının anlamlandırma edimi olan ‘noesis’ler, “ilgili yaşantı içeriklerini orada-oluşlarıyla (**Dasein**) alıp onları anlamlı var oluşlarında konstitute etmektedir.”⁶⁰² Her yönelimsel yaşantının bu noetik anlar sayesinde sahip olduğu anlam (**Sinn**), onun özünü (**Wesen**) vermektedir. Yani önce transzendentel

⁵⁹⁷ A.g.e. s.192.

⁵⁹⁸ Edmund, Husserl, yayınlanmamış bir el yazması, “A I 33, Bl. 23a – 41 a mit TA” – “XII – 1929” içinde [33a/‘Tix’].

⁵⁹⁹ Marx, Werner, “Die Phänomenologie Edmund Husserls. Eine Einführung”, s.52.

⁶⁰⁰ Husserl, “**Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie**”, s.227.

⁶⁰¹ Janssen, “Edmund Husserl. Einführung in seine Phänomenologie”, s.79.

⁶⁰² Marx, Werner, “Die Phänomenologie Edmund Husserls. Eine Einführung”, s.37.

öznenin, anlamlandırma edimiyle yöneldiği nesnesellik kavranılır. Eğer kast edilen nesnesellik alanına başka unsurlar da dahil olur da bakış diğer nesneselliklere yönelirse, o zaman önceki nesneselliğin akılda tutulması gerekir. “Nesnelerin açıklama, ilişkili olma, kavrama, inancın çeşitli kanaatleri, tahmin ve değerlendirme gibi açılardan ele alınmaları vs.”⁶⁰³ hep bu sürece örnektir.

Her yönelimsel yaşantı, noetik anlara ve anlam olarak kendi özüne sahiptir. “Noesis’lerin sahip olduğu anlam çok yönlüdür ve bu anlamlandırma etkinliği sayesinde noesis’ler ‘anamlı yaşantılar’ olarak karşımıza çıkmaktadır. Kısaca “noesis’ler bilinçte nesnesel anlamı anlamlandıran anlardır”⁶⁰⁴ ve ‘nesnesel’⁶⁰⁵ anlam ile kast edilen ise ‘noema’dan başkası değildir. Görüldüğü üzere anlamlandırma faaliyeti, ‘noema’nın konstitute edilmesinden ‘noesis’leri sorumlu tutmaktadır. Peki nasıl olup da ‘noesis’, kendisinden konstitute edilmiş bir anlama yönelebilmektedir? Noesis’in hem bir anlama yönelen hem de bir anlamı mümkün kılan ‘anlamlandırıcı yaşantı anları’ olarak görülmesi çelişkili değil midir? Zira ‘noesis’ler gerçekten de ‘kendiliğindenlik’⁶⁰⁶ (**Spontanität**) karakterine sahip bilinç edimlerinin özü ise bunların aynı anda nasıl olup da hem ‘alımlayıcı’ (**rezeptiv**) hem de ‘kendiliğinden’ (**spontan**) olabildiklerinin açıklanması gerekir. Bu nedenle Husserl’de ‘noesis’lerin karakteri belirsizlik içermektedir.

⁶⁰³ Husserl, “**Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie**”, s.202.

⁶⁰⁴ Janssen, “**Edmund Husserl. Einführung in seine Phänomenologie**”, s.79.

⁶⁰⁵ ‘Nesnel’ sözcüğünün Almanca karşılığı ‘**objektiv**’dir. Almanca’daki ‘**gegenständlich**’ kelimesi ise kökündeki ‘**Gegenstand**’ (nesne) vurgusundan dolayı ‘nesne ile ilgili olan’ yani ‘nesnesel’ olarak çevrilmelidir. Türkiye’de ne yazık ki çoğu çeviride ‘**gegenständlich**’ kavramını ‘nesnel’ olarak çevirme yanlışına düşülmüştür. Bu nedenle bu ayrımın vurgulanmasını gerekli görmekteyiz.

⁶⁰⁶ “Kendiliğindenliğin bu ön plânda oluşu öyle ki deneyim süreci olarak, yargı süreci olarak pasif bir sentezi ortaya koyan bilinç sürecidir ve kendiliğindenliğin esas görevi, transzendenal özelliği farklı aşamalarda ve formlarda ortaya koymaktır. Burada yargı kuramı başlığı altında sunulan ise spesifik – spontan bir görevin tüm edim sferlerine paralel bir form sistemi ile açıkça ortaya konulmuş kendiliğindenliğidir”, Edmund, Hussrl, yayınlanmamış el yazması, “**A I 33, Bl. 1a – 22a (Oktober / November 1929)**” içinde [15b].

Husserl'e göre yönelimsellik üzerinden anlamı (**Sinn**) kast eden 'noesis'ler, 'anlam verme' etkinliği aracılığıyla 'noema'yı konstitue etmektedir. Husserl, tam olarak tanımlanamamış olan 'noesis'lerin kendiliğindenliğini, betimsel bir varoluş karakteri olarak görmektedir. Kaldı ki Husserl'in 'noesis'ler konusundaki esas amacı zaten 'noesis'lerin alımlama gücünü ortaya koymaktır. Çünkü '**doxa**' veya kanaat, varlığı meçhul, şüpheli vb. bir inanç içerdikleri sürece edimlere aittirler. Bununla edimlerin "varlık kurucu bir niteliğe, yani '**tetik**' özelliğe sahip olduğu anlaşılmakta ve edimi gerçekleştiren kişinin bu edimi karşılığında herhangi bir görüş ortaya koyması beklenmemektedir."⁶⁰⁷ Dolayısıyla hiçbir nesne, "taşındığı '**doxa – tetik**' karakter nedeniyle verilmişliklerin tam algı açısından boş bir 'Nasıl?'ında karşımıza çıkmamakta, bilakis her daim belli bir niteliksel varoluşla ortaya çıkmaktadır."⁶⁰⁸ 'Noesis'lerin bu karakteristiği, Ströker'in de söylediği gibi "Husserl'in artık genel olarak edimleri 'noesis' diye adlandırmasını"⁶⁰⁹ ispatlar niteliktedir. Böylece yönelimsel yaşantılar artık '**doxa-tetik**' bir işlev üzerinden ifade edilen noetik yapılar olarak karşımıza çıkmaktadır. "Etkin yönelimsel yaşantılar olarak edimlerin noetik anları, 'noesis'lerin bu '**doxa-tetik**' işlevine dayanmaktadır. Böylece 'noesis' ile 'noema'lar birbirinden ayrılmaz nitelikte korelatif bir bütün oluşturmaktadır. "Çünkü spesifik olarak ona ait herhangi bir noematik ânın bulunmadığı hiçbir noetik ândan söz edilememekte; öz yasa kendini her yerde böyle göstermektedir."⁶¹⁰ "Örneğin algının 'noema'sı, onun anlamı (**Sinn**) altında algılanandır. Keza bu algılanan, anıda anımsanan, kast edilen, farkında olunandır"⁶¹¹ ve bu korelatif bütün, psikolojik ve reel bir birlik olmayıp '**epokhe**'nin tamamlanmasıyla ortaya çıkmaktadır.

⁶⁰⁷ Janssen, "Edmund Husserl. Einführung in seine Phänomenologie", s.81.

⁶⁰⁸ A.g.e. s.91.

⁶⁰⁹ A.g.e. s.91.

⁶¹⁰ Husserl, "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie", s.215.

⁶¹¹ A.g.e. s.203.

“Husserl’in ‘noetik’-‘noematik’ terminolojiyi transzendentel indirgmeden sonra kullanması tesadüf değildir. Çünkü Husserl doğalcı görüşten kurtulmadan bunların kullanımını uygun görmemiştir. [...] ‘Noesis’ ve ‘noema’, Husserl fenomenolojisindeki esas anlamını ‘**epokhe**’ sayesinde kazanmaktadır.”⁶¹²

Bu iki unsur (noema ve noesis) empirik olmadıklarından ‘bir varlık unsuru ya da dünyevi bir şey gibi deneyimlenemezler.’⁶¹³ Bununla birlikte bunlar indirgemeye askıya alınabilir şeyler olmayıp aksine indirgeme sayesinde tüm dünyevi niteliklerinden soyulanlar olarak indirgmeden artakalanlardır. Dolayısıyla noetik ve noematik yapılar, empirik ve psikolojik bir algı yaşantısının indirgemeye uğratılmasından sonra artakalan transzendentel ne’liklerdir.

“Fizik ve psişik dünyanın tamamında algı ile algılanan arasındaki reel ilişkilerin askıya alınmasıyla, algı ile algılanan (aynı şekilde hoşlanmak ile hoşlanılan şey) arasındaki ilişkiden artakalan ilişki, fenomenolojik olarak indirgemeye uğratılan, dolayısıyla da ‘saf içkinlik’ ile elde edilen algı ve hoşlanma yaşantılarının özel verilmişliğine ait transzendentel yaşantılardır.”⁶¹⁴

3.6. Husserl’de ‘Anlam-Bilim’ Olarak Mantık

Husserl’e göre “mantık bir bilim olarak, bilimin formel sistemini katî bir biçimde mantıksal olarak ortaya koymakla ve bilimsel (...) idenin mantıksal **Sinn**’i ile onun mümkün icrasını rasyonel ya da mantıksal açıdan meşrulaştırmakla yükümlüdür.”⁶¹⁵ Bilindiği üzere Husserl fenomenolojisi, tüm bilimlerin temeli olacak

⁶¹² Janssen, "Edmund Husserl. Einführung in seine Phänomenologie", s.91.

⁶¹³ Funke, "Zur transzendentalen Phänomenologie", s.40.

⁶¹⁴ Husserl, "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie", s.204.

⁶¹⁵ Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması, "A I 33, Bl. 23a – 41 a mit TA" – "XII – 1929" içinde [32a/‘Tvm’].

kesin bir felsefe kurma idealini, tüm bilimlerdeki ortak anlam ve anlatım yapısı üzerinden gerçekleştirmeyi hedeflemektedir. Bunu yaparken de bilince deneyile verilen her şey, görelî içeriklerinden arındırılmakta ve bu içeriklerinden arındırılmış ‘genel formlar’⁶¹⁶ üzerinden mantıksal apaçıklıklara ulaşılmaktadır. İşte bu genel formlar, ideal anlamlardır ve Husserl mantığında her öz, içeriksiz bir form olarak ideal bir anlama işaret etmektedir. Bu nedenle mantığın ideal anlamlarına, yaşama dünyasının idealize edilmesiyle (**Ideation**) ulaşılmaktadır. Husserl’e göre redüksiyonlar sonucu tüm görelî ve şüpheli niteliklerinden soyulmuş olan bu ideal anlamların dolaysız bir görüsellikle kavranılması, bilincin pasif bir alımlayıcılığı ile (**mit einer passiven Rezeptivität des Bewußtseins**) değil, aksine bilincin aktif bir yönelimiyle (**mit einer aktiven Intention des Bewußtseins**) gerçekleşmektedir. Kaldı ki zaten Husserl şayet bilincin bu konstitution faaliyetinde aktif olmadığını düşünseydi, o da Humecu çağrışımıcılığın statik yanılışına düşer ve ‘pasif bir Ben’ kabulüyle, fenomenolojisini psikolojizme kurban ederdi. Oysa Husserl’de bilinç, Hume’da olduğu gibi alışkanlığa dayalı olarak kendi bilincine varan edilgin bir bilinç değildir. Husserl’de bilinç, yöneldiği nesneyi değil, içinde bu nesnenin kavranılır olduğu bilinç edimini dolaysız bir görü ile kavramaktadır. İşte bu ‘görü-leme’, bilincin yöneldiği her şeye, boş bir yönelimle (‘boş x’) yönelmesi sayesinde mümkün olabilmektedir. Çünkü her şey bu ‘boş yönelim’ sayesinde kendini apriori olarak gerçekleştirebilmektedir. Mantık, işte bu ‘boş x’i fenomenolojinin hizmetine sunmuş ve ‘anlam sorunu’ açısından bu boş yönelimi, merkezî kavram olarak saptamıştır. Çünkü anlam, bilincin yöneldiği şeyin gerçekte var olup olmamasından ve bilinç ediminin o şeye ulaşp ulaşmamasından bağımsız olarak yönelim esnasında ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle bir edimin anlamlı olabilmesi, edimin bir ‘x’e yönelmiş olmasına bağlıdır. Çalışmamızın bu bölümünde, bilincin anlamlandırma yetisini mümkün kılan işte bu ‘boş yönelim’ ile onun

⁶¹⁶ Yayınlanmamış bir el yazmasında Husserl, bu genel formlarla ilgili şunları söylemektedir: “Bunları yönelimsel yaşamın (yönelimselliğin formel genelliğinin) konstitutif formlar bütünü olarak düşünecek olursak, bunların görevi, bize yaşamın o anki öznesi olarak herhangi bir nesneselliği güncel olarak sunması veya bizim **Sinn**’e nesnesel biçimde gösterdiğimiz güncel yönelimi bildirmesi ve temelde kendinde dolaysız yönelimlerimizin var oluşunu dolaysız ve orijinal bir biçimde kavrama imkânı tanımasıdır – ki zaten en büyük görevi de işte bu temel ‘nesne-kılma’ nın sistematik bir açıklamasını sunmasıdır.” Edmund, Husserl, “A I 33, Bl. 1a – 22a (Oktober / November 1929)” içinde [3b].

formelleştirme ve anlamlandırma etkinliğindeki rolüne değinecek, beraberinde Husserl'in formel ve transzendental mantık anlayışlarından söz edeceğiz.

“Husserl fenomenolojisinde mantığın kökeni, Husserl'in tüm kavramsal çıkarımlardan, metafizikten, psikolojiden, olgusallıktan, rölativizm ve şüphecilikten arındırılmış kesin bir bilgiye ulaşma denemesinde nesnelliğin temellerini, öznelliğin kökeninde araması ve bunu yaparken de dünyalı olan her şeyi muğlak anlam içeriklerinden arındırıp formelleştirmek üzere mantığa ihtiyaç duymasına dayanır.”⁶¹⁷

Görüldüğü üzere “fenomenoloji, sanki de dünyayı kendinde değişmez bir güç olarak taşıyan mutlak öznellikte gizli birliği, anonim bir biçimde açığa çıkarmadır.”⁶¹⁸ Dolayısıyla Husserl fenomenolojisi için mantık, fenomenolojinin doğrudan nesnelerle değil, nesnelerin anlamlarıyla muhatap olmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla fenomenoloji, ‘yaşama dünyası’ndan hareketle, onu aşan transzendental bir düzleme varmakta ve orada ulaştığı saf transzendental anlamlarla iş görmektedir. Peki bu eidetik alanda ‘bilincin apriori yönelimi’ olarak karşılaşılan ve tüm rastlantısallıkların temelinde bulunan ‘mantıksal mutlak’ nedir?

“Nasıl ki hareket halindeki değişkenlerin doğru biçimde algılanması, (...) sabit bir zeminde bulunulmaksızın olanaksızsa, aynı şekilde tüm görünüşler ve onların sonsuz kez çoğaltılabilir varyasyonları ve modifikasyonları da mantıksal mutlak olarak belli bir öze ait olmaksızın kavranılamaz ve anlamlandırılmaz olurdu. İşte tam da bu ‘anlamlandırma’ faaliyetini mümkün kılan ‘mantıksal mutlak’, ‘öznenliğin içinde gizlenen matematiksellik’ten⁶¹⁹ başkası değildir. Öyle ki bu

⁶¹⁷ Tarhan, "**Husserl Fenomenolojisinde Formel Analitik Mantık**", s.601.

⁶¹⁸ Dieter, Lohmar, "**Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte**", Springer, Netherlands, 2006, s.390.

⁶¹⁹ “Husserl'in, nesnelliği, öznelliğin kökeninde arayışı, Husserl'i doğru okuyamayan kimselerce onun nesnelliği, öznelliğe indirgediği şeklinde yorumlanabilmektedir. Her ne kadar Husserl'in sınır çekme konusunda sıkıntı yaşadığı bu geçişlilik yüzünden bahsi geçen iddianın haklı olduğu durumlar ve dönemler Husserl felsefesinde tezahür etmişse de salt bu çabası ve yöntemi bakımından, (...) mantıksal çelişkiye düştüğünü söylemek, Husserl'in gayretini sığ bir görme ile yorumlamak olur. Nitekim Husserl'e göre öznelliğin kökenlerine inmek demek, (...) öznelliğin son sınırlarına varmak, böylece de

matematiksellik sayesinde ideal mantık yasaları, doğada ve bilinçte uygulanabilir hale gelmekte; sayılar, ideal varlıklar olmalarına rağmen, yaşama dünyasındaki sayılabilir realitelere uygulanabilmektedir.”⁶²⁰

Husserl’e göre mantık tarafından temin edilen bu boş yönelim, yöneldiği şeyin genel bir form olarak kavranılmasını sağlamakta ve bilincin anlamlandırma sürecindeki aktif rolünü ortaya koymaktadır.

“Husserl, geleneksel mantığı, işte tam da bu açıdan, apriori form sistemlerini doğaya uygulayan saf ve transzendental bilincin **Konstitution** faaliyetindeki aktif rolünü göz ardı ettiği gerekçesiyle eleştirmektedir. Fakat buna karşın Aristotelesçi analitiğin derinliklerinde yatan formel mantıktan, yani Aristoteles’in ‘yargıların formel birliği’ düşüncesinden feyz almaktan da kaçınmaz.”⁶²¹

Aristotelesçi mantığın “teorik mantığın ilk adımı ve sistematik olarak işleyen mantığın ilk tarihi safhası”⁶²² olduğunu söyleyen Husserl’e göre günümüzde benimsediğimiz ve daha önce de Leibniz tarafından apofantik açıdan ele alınmış olan

artık öznel olmayan, yani sınır-dışı olan, nesnel olanın; öznellik-öncesi alanına, yani saf özler alanına ulaşmaktır. İşte bu henüz öznelleşmemiş saf eidetik kaynak, öznelliğin saf dışı ilan edilmesiyle değil; bilakis ancak öznelliğin sınırlarına varılarak araştırılabilir. Çünkü Husserl’e göre nesnellik, apriori idealitelerin ‘önsel’ olmalarını destekler nitelikte öznelliği öncelemekte ve beslemektedir. Dolayısıyla nesnellğin, ‘öznellik-öncesi’ bir kaynakta yattığını düşünen filozof, öznelliği tüketmek pahasına onun derinliklerine inmek ve nihai sınırlarını saptamak istemektedir. Böylece hem nesnel bilginin olanağını, hem de bilimin meşruiyetini kurtaracak bu saf kaynak, bizzat öznelliğin içinde (...) derine ve geriye doğru bir ilerlemeyle elde edilmektedir. Bu bakımdan Husserl’in ‘kökene inmek’ten anladığı şey, öznelliğin olanaklarını sorgulamak ve (...) her defasında aynı özü bulmamızı sağlayacak saflıkta bir kaynağa varmaktır. Nasıl ki matematiksel işlemler, belli formüllere sadık kalınarak geliştirildiklerinde, hangi yoldan gidilerek çözülsün, hep aynı sonucu veriyor ve ispatı da yapılabiliyor yapıdalarsa; işte Husserl’in yapmaya çalıştığı da (...) aynı biçimde nesnellğin saf özünü (mantıksal mutlağını) bulmaktır. Başka bir deyişle Husserl görünüşleri yok saymayarak onlarla ve onlarda, özü soruşturmuştur.” Tarhan, “**Husserl Fenomenolojisinde Formel Analitik Mantık**”, s.601.

⁶²⁰ A.g.e. s.602.

⁶²¹ Husserl, “**Formale und Transzendente Logik – Versuch einer Kritik der Logischen Vernunft**”, s.42. Alıntılan: Tarhan, “**Husserl Fenomenolojisinde Formel Analitik Mantık**”, s.604.

⁶²² Husserl, “**Formale und Transzendente Logik – Versuch einer Kritik der Logischen Vernunft**”, s.42. Alıntılan: Tarhan, “**Husserl Fenomenolojisinde Formel Analitik Mantık**”, s.604.

‘formel mantık’ ile ‘form ilkesi’⁶²³ kavramları, ilk kez Aristoteles tarafından ortaya konulmuştur.”⁶²⁴ Fakat Aristoteles döneminde mantıktan başka matematik de ‘form ilkesi’ne sahip olmakla birlikte “bu form ilkesi henüz saf bir boş form olmaktan çok uzaktır. Bu nedenle matematiğin materyal bir içeriğe sahip mekanik ve geometri gibi alanları Antikçağ’da henüz aritmetikten ayrılmamıştır. Hatta Antikçağ’da aritmetik de halâ onlar gibi materyal bir disiplin olarak görülmektedir.”⁶²⁵ Ayrıca Yeni Çağ cebrinde ‘Vieta teoremi’⁶²⁶ olarak karşımıza çıkan kuramın ilk mantıksal tohumlarının da Aristoteles tarafından ortaya atıldığını öne süren Husserl’e göre, Aristoteles bu formel analiz türünü diğer matematiksel disiplinlerden ayırmış ve özgün bir ‘formelleştirme’⁶²⁷ (**Formalisierung**) ya da ‘cebirselleştirme’⁶²⁸ (**Algebraisierung**) türü olarak ortaya koymuştur. Nitekim Aristoteles apofantik mantık anlayışında terimler yerine cebirsel harfler kullanarak mantık dilini formüle etmeyi denemiş ve “S, p’dir” türündeki yargıların saf formel birliğini araştırmıştır. Aristotelesçi ‘form ilkesi’nin⁶²⁹ saflığını ve her şeyden bağımsız olmasını engelleyen şey ise Aristoteles’in analitik mantık anlayışını reel dünyaya uyarlayarak gerçekliğin kategorilerini ihmâl etmesi olmuştur. Bu gerçeği kabullenmekle birlikte Husserl yine de Aristotelesçi ‘form ilkesi’⁶³⁰ görüşünün saf formel mantığın tesisinde itki sunucu olduğunu

⁶²³ “Husserl, (...) bu form öğretisi sayesinde yargıların nasıl olup da birer kesinlik (**Gewißheit**) olarak kipselleştirilecekleri (**Modalisierung**) ve bundan doğacak yargı formlarının (**Urteilsformen**) türlerinin ne olacağı sorularına (...) ‘form ilkesi’ rehberliğinde yanıt aramıştır.” Tarhan, “**Husserl Fenomenolojisinde Formel Analitik Mantık**”, s.607.

⁶²⁴ Husserl, “**Formale und Transzendente Logik – Versuch einer Kritik der Logischen Vernunft**”, s.42. Alıntıl原因: Tarhan, “**Husserl Fenomenolojisinde Formel Analitik Mantık**”, s.605.

⁶²⁵ Tarhan, “**Husserl’de Formel Apofantik ile Formel Matematiğin Sentezi Üzerine**”, s.436.

⁶²⁶ A.g.e. s.42. Şuradan alıntı: Tarhan, “**Husserl Fenomenolojisinde Formel Analitik Mantık**”, s.605.

⁶²⁷ A.g.e. s.42. Şuradan alıntı: Tarhan, “**Husserl Fenomenolojisinde Formel Analitik Mantık**”, s.605.

⁶²⁸ A.g.e. s.42. Şuradan alıntı: Tarhan, “**Husserl Fenomenolojisinde Formel Analitik Mantık**”, s.605.

⁶²⁹ “‘Form ilkesi’ hem formel mantığın temel anlamını belirleyen, hem de formel analiz sentezinde kullanılan bir terim olarak formel mantığın mahiyeti ve metodolojisi açısından en mühim terimdir.” Tarhan, “**Husserl Fenomenolojisinde Formel Analitik Mantık**”, ‘6’ no.lu dipnot, s.604.

⁶³⁰ Husserl, bu ilke aracılığıyla yargı kiplerini belirlemiş ve yargıların yalnızca yargı olmak bakımından sahip olmaları gereken koşulları incelemiştir. Nitekim Husserl’e göre tüm yargılar, belli temel yargı formlarının modifikasyonlarıdır. Peki tüm yargıların kendilerinden türetilbilir olduğu bu saf ve zorunlu temel yargılar nasıl tespit edilecektir? Husserl’e göre nasıl ki genel olarak yaşantılar, temel yaşantı formlarından türetilbiliyorsa, aynı şekilde tüm formel yargılar da temel yargı formlarından türetilbilmektedir. Bu türetme işi, modifikasyon şeklinde gerçekleşmekte olup temel yargı formlarıyla içerikçe aynı olan yargılar, modifikasyona uğratarak farklı yargı formlarıyla ifade edilebilmektedir. Şüphesiz bu kabul, Husserl’de yargı içerikleri ile yargı formları arasında bir geçişliliği de sağladığı için

düşünmektedir. Husserl, Aristotelesçi formelleştirme işleminden başka, Orta Çağ'da Duns Scotus'a ithaf edilen '**de modis significandi**'⁶³¹ yazısının ve ayrıca genel olarak Yeni Çağ cebrinin, saf formel mantığın inşasına zemin hazırladıklarına inanmaktadır.⁶³²

Husserl, 'boş olanak' (**bloße Möglichkeit**), 'boş x' (**ein leeres x**) ya da 'mantıksal form' (**logische Form**) olarak ifade ettiği 'mantıksal mutlak' (**logische Absolut**) sayesinde yaşama dünyasındaki şeyleri içeriklerinden arındırarak formelleştirmekte ve bizi ideal anlamlara kavuşturmaktadır. Böylece bilimlerdeki ortak anlam temelleri bulunmakta ve evrensel bilim ideası üzerine kurulan mantık, yaşama dünyasından kopuk soyutlamalar üzerine değil, ideal anlamların görüsel deneyimleri üzerine inşa edilmektedir. Yani Husserl fenomenolojisi, deneyim temellerinden kopmamış olması bakımından halâ empirik, fakat bu deneyimselliği saflaştırmış olması bakımından da idealist kabul edilmektedir. Fakat bu tarifi sebep olabileceği yanlış anlaşılmalara önlemek adına burada hemen bir parantez açmamız gerekir, zira Husserl'in 'empirik' kavramından anladığı şey, empiristlerin anladığı gibi duyuşsal tecrübe değil, görüsel bir yaşamadır. Başka bir deyişle Husserl'de 'empirik' olan 'duyuşsal açıdan deneyimlenebilir' olanı değil, 'görüsel açıdan yaşanabilir' olanı ifade etmektedir. Ancak Husserl'in görüşü temellendirişi, onun 'apaçıklık türleri'ni⁶³³ sınıflandırması üzerinden iki farklı görüsellğe açılmaktadır: 1) Duyusal görü 2) Kategorik görü. Bu görüşlerin ilki Husserl fenomenolojisini materyal bir ontolojiye

eleştiri konusu edilmektedir. Çünkü Husserl'e göre aynı içeriğe sahip binlerce yargı formunun, temel yargı birliğinden türetilmesi gibi ayrıca bir yargıda içerik olarak ifade edilen unsur, bir başka yargıda form haline gelebilmekte ve benzer biçimde tam tersi de mümkün olabilmektedir. Örneğin "Düşünmek, ruhun kendi kendine konuşmasıdır" yargısı ile "Düşünmek var olmaktır" yargısı, her ikisi de aynı içerik (düşünmek) hakkında olmasına rağmen farklı yargı formlarına sahiptir. Demek ki aynı sentaktik içerikten, sentaktik formu farklı olan, modifikasyona uğramış birçok farklı yargı türetilmektedir.

⁶³¹ Husserl, "**Formale und Transzendente Logik – Versuch einer Kritik der Logischen Vernunft**", §12 s.43. Alıntıl原因: Tarhan, "**Husserl Fenomenolojisinde Formel Analitik Mantık**", s.605.

⁶³² Tarhan, "**Husserl Fenomenolojisinde Formel Analitik Mantık**", s.605.

⁶³³ Husserl'e göre "bilimde iki tür apaçıklık düzeyi vardır ve bunlar birbirlerinden ifadeleri gerekçelendirme düzeylerine göre ayrılmaktadır: İlk apaçıklık türünde temel tümce ve kavramların kökensel olarak elde edildikleri apaçıklık düzeyi sözkonusu iken ikinci apaçıklık türünde, ispatlanan kuram bağlamının kendi tümceleri ve dolaylı kavramların elde edildikleri apaçıklık düzeyi söz konusudur." Ayrıca bkz. Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması: "**A I 33, Bl. 1a – 22a (Oktober / November 1929)**" içinde [3b].

taşıırken, ikincisi ise formel bir ontolojiye taşımaktadır. Fakat görüsel yaşantıda her halükârda, tüm dünyevi niteliklerinden arındırılmış bir saf yaşantıdan söz edildiği için burada empiristlerin anladığı anlamda bir olgusalılık söz konusu değildir. Yani Husserl'in 'deneyim' dediği şeyin dolaysızca elde edilen saf idealiteler zemininde gerçekleşmesinden dolayı Husserl, görüsel deneyim görüşü bakımından empirist kabul edilemeyeceği gibi, tam olarak öznel idealist bir düşünür olarak da görülemez, çünkü Husserl'de bilinç odaklı kavrayış bizi saf ve apriori bir zemine taşımaktadır. Her ne kadar Husserl'in felsefi görüşlerinin zaman zaman onu öznel idealizme yaklaştırdığı inkâr edilemez olsa da Husserl'deki görüsel deneyimin, öznel ve psikolojik deneyime indirgenmesinin mümkün olmadığı da ortadadır. Zira kategorik 'görü-leme', duyusal veya psikolojik görüsellikten farklı olarak dolaysız bir apaçıklıkta kavranılan transzendenal yaşantılara işaret etmektedir. İşte bu ayrım Husserl'deki başka bir ayrımı akla getirmektedir: 'Deneyim'⁶³⁴ (**Erfahrung**) - 'yaşantı' (**Erlebnis**).

"Husserl'e göre 'deneyim' doğruluk açısından; 'yaşantı' ise görü ile kavrama açısından bir tecrübe sağlamaktadır. Nitekim görüsel tecrübe olarak '**Erlebnis**', Husserl'in tabiriyle adeta şimşek gibi çakan, bir anda olup biten, apaçıklıkla işiyan bir kavrayıştır. 'Deneyim' (**Erfahrung**) ise sınanabilir bir tecrübedir."⁶³⁵

⁶³⁴ Burada bir parantez açarak Husserl'in fenomenolojik deneyim kavramını psikanalitik açıdan nasıl yorumladığına atıf yapacak olursak: "Fenomenolojik deneyim anlayışı, görünüş ve görüşün konumuyla ilgilidir. Ancak Husserl, kendi tasarısında, güncel, izlenime dayalı algının bilinçliliğini, görünün geleneksel, empirisist renkteki bağıntısı sayesinde aşmıştır. İçsel zaman bilincinin farkındalığı ve daha önemlisi güç bilinci olarak fantazinin güçlü bir yorumunun yapılması, başka bir deyişle fantastik - hayali deneyimler ve uyaranlar dizisi, deneyim kavramının özsel açıdan genişlemesine izin vermektedir. Bu genişlemeyle birlikte bilinç-dışının fantastik - hayali bir güç yapısı olarak tatminine giden yol açılmış olmaktadır. Husserl'in deneyim kavramını ve Freud'un bilinç-dışı deneyimin dinamik anlayışını genişletmesi sonucunda deneyim, temelde verili orta düzey ve hatta polifonik (çok-sesli) **Repräsentation** bilincine işaret edecek şekilde kullanılmaya başlandı. Bu **Repräsentation** bilincinin incelendiği esas deneyim alanı olarak rüyalar iş görmektedir", Jagna, Brudzińska, "**Die phänomenologische Erfahrung und die Frage nach dem Unbewussten. Überlegungen im Anschluss an Husserl und Freud**", şurada: Dieter, Lohmar; Dirk, Fonfara, "**Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie**", "**Neue Felder der Kooperation: Cognitive Science, Neurowissenschaften, Psychologie, Soziologie, Politikwissenschaft und Religionswissenschaft**", **Phaenomenologica** 177, ss. 54-71, Springer, Dordrecht, 2006, s.54.

⁶³⁵ Tarhan, "**Husserl Fenomenolojisinde Formel Analitik Mantık**", '14' no.lu dipnot, s.606.

Fakat Husserl, her ne kadar ‘yaşantı’ kavramını, empirist gelenekteki anlamıyla kullanmıyor olsa da fenomenolojinin temellerini, - görüsel de olsa - bir deneyime dayandırması bakımından ‘esas pozitivistin kendisi olduğunu’⁶³⁶ iddia etmektedir.

Çalışmamızın “Fenomenolojik Anlam Kuramı”⁶³⁷ ve “Husserl’de Anlaman İki Kutbu: “Noema ve Noesis”⁶³⁸ başlıklı bölümlerinde zaten üzerinde durduğumuz gibi Husserl bilincin yönelimselliğini, ‘noema – noesis’ ayrımı üzerinden formüle etmekte ve noema’yı boş anlam yönelmesi, noesis’i ise kategorik görüyle doldurulmuş eksiksiz bilinç yaşantısı olarak tanımlamaktadır. Husserl fenomenolojisinde bilinç, her zaman bir şeyin bilinci olması bakımından, kendi ‘noema’sına sahiptir. Saf ve içkin bir görüş içinde ele geçirilen noema’lar ise bilinç yaşantısının ideal anlamları olarak noesis’e içerik kazandırmaktadır. Bu noktada Husserl fenomenolojisi açısından doğru bilinen bir yanlışın altını çizmekte fayda görmekteyiz: “Noema, yönelimsel sürecin nesnesidir.” Birçok Husserl yorumcusunun kolaylıkla düşebileceği bu hata, Husserl’in anlam ile nesne arasında yaptığı ayrımı göz ardı etmektedir. Hâlbuki noema, yönelimsel sürecin nesnesi değil, boş yönelim formunun kendisidir. ‘Noema’, bir nesneye sahip olmak zorunda da olmayan, fakat bilincin bir şeye yönelimini mümkün kılan anlam yönelmesidir. ‘Noema’ sayesinde bilinç edimi, yalnızca bir nesneye yönelmiş olmak bakımından anlam sahibi olabilmektedir. Burada yönelinen nesnenin var olup olmamasının hiçbir önemi yoktur. Dolayısıyla ‘noema’, bir şeyin anlamlı olabilmesini mümkün kılan boş bilinç yönelimidir.

Yönelimsellik, tüm bilinç edimlerinin ortak özelliği olduğu için ‘noema’ya sahip tüm bilinç edimleri ‘anlamlı’ kabul edilmektedir. Bu nedenle Husserl, bilincin her daim bir şeyin bilinci olması kabulünün, bilinç yaşantılarının her daim bir nesneye sahip olmalarını gerektirmediğini söylemektedir. Nitekim bilinç edimi, yönelim

⁶³⁶ Husserl’in fenomenologları kast ederek “O halde esas pozitivistler bizleriz” (**Dann sind wir die echten Positivisten**) dediği bölüm için ayrıca bkz. Husserl, “**Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie**”, s.45.

⁶³⁷ Çalışmamızın “**Fenomenolojik Anlam Kuramı**” başlıklı bölümüne ayrıca bkz. ss.80-96.

⁶³⁸ Çalışmamızın “**Husserl’de Anlaman İki Kutbu: ‘Noema’ ve ‘Noesis’**” başlıklı bölüme ayrıca bkz. ss.308-323.

gösterdiği nesneye ulaşma imkânı bulamasa da salt ona yönelmiş olmak bakımından bir anlam içeriğine sahiptir. Kaldı ki Husserl, bilincin yönelim gösterdiği şeyi bir nesneden ziyade ‘nesnesellik’ (**Gegenständlichkeit**) olarak görmekte ve bilinç ediminin kendi nesneselliğine ulaşması hâlinde bir doğruluk değerine gönderdiğini, hiçbir nesneselliğe sahip olmaması durumunda ise anlamlı olmasına karşın doğru veya yanlış olamadığını savunmaktadır. Yani Husserl’e göre doğruluk değeri, hem ‘noema’sı hem de ‘noesis’i olan ifadelerdeki nesneselliğin, o ifadeye içerilen ‘olgu-bağlılaşımı’na (**Sachverhalt**) uygunluğuna göre belirlenmektedir. Öte yandan ‘noema’ kendi içinde ‘tetik bileşen’ olarak sahip olduğu yerleştirim özelliği (**Setzungseigenschaft**) sayesinde kendi nesnesini kendinde taşıyabilmekte, böylece edimin nesneselliği ile ‘noema’nın nesneselliği arasında bir ayırım yapılmaktadır. Bilincin kendisine yönelimde bulunduğu nesnesellik, ‘aykırı-anlamlı’ ya da ‘anlamsız’ bir şey olduğunda ise söz konusu edim yine bir ‘noema’ya sahip olmakla birlikte doğruluk değerinden yoksun kabul edilmektedir. Bu nedenle boş anlam yönelmesi, anlamlı nesneselliklere ulaştığında edim kendisini apriori olarak gerçekleştirebilmekte, anlamsız veya aykırı-anlamlı nesneselliklere yöneldiğinde ise doğruluk değerinden yoksun kabul edilmektedir.

Görüldüğü gibi bilincin her daim bir şeyin bilinci olduğu görüşünden hareketle ‘yönelimsellik’ kuramı, Husserl’i, bilincin dünya ile ilişkisinin, bilinç ile şeylerin kendileri üzerinden değil, bilinç ile şeylerin anlamları üzerinden kurulduğu düşüncesine sevk etmiştir. Zira her şey bize nasıl görünüyorsa onunla ilgili bilgimiz, o şeyin bize görünüşüne göre belirlenmekte ve hiçbir şeyin, bize kendini sunduğu bu fenomenal görünüşlerinden başka bir kendinde varlığının olup olmadığı bilinmemektedir. Bu nedenle fizik dünya ve onun varlığı hakkında yorumda bulunmaktan kaçınan fenomenoloji, bilinç ile bilinebilir şeyler arasındaki yönelimsel ilişkiyi, saf ve ideal anlamlarla bağlantı içinde kurmaktadır. Bu bağlamda yönelimselliğin ‘noema – noesis’ ilişkisi üzerinden özgün bir açıklamasını sunan Husserl, bu formülasyon uyarınca ifadelerin anlamlı olabilme şartını ‘noema’, doğruluk değeri taşıma şartını ise ‘noesis’ olarak tayin etmektedir. Öyle ki boş bir anlam yönelmesi olarak ‘noema’ (boş x) kategorik bir görüyle (x) doldurulması

halinde kendisini apriori olarak gerçekleştirerek bir doğruluk değerine (y) göndermektedir [$\text{boş}(x) \rightarrow y$].

Husserl, ifadeleri, ‘noema – noesis’ ayrımı üzerinden ‘anamlı’, ‘anlamsız’, ‘aykırı-anamlı’ vb. olarak tasnif etmektedir. Fakat Husserl’in bu sınıflandırmasına geçmeden evvel, bu sınıflandırmayı daha önce ‘kategorik gramer’ ve ‘anlam kategorileri’ bağlamında ele almış olduğumuzu hatırlatmak isteriz. Bu bölümde yapacağımız şey ise daha önce ele aldığımız ‘kategorematik – sinkategorematik’ ifadeler ayrımını, ‘noema – noesis’ ayrımıyla tamamlamaktır. Nitekim Husserl, bir ifadenin anlamlı mı, anlamsız mı olduğunu saptamakla hem ifadenin bir doğruluk değeri alıp almadığını, hem de sentaks kurallarına uygun olup olmadığını belirlemiş olmaktadır. Daha açık bir deyişle Husserl, sentaks kurallarına uygun olan ifadelerin ‘tamamlanmış’ olanlarına ‘kategorematik’; tamamlanmamış olanlarına ise ‘sinkategorematik’ ifadeler demek ve ‘kategorematik’ ifadelerin hem bir ‘noema’ya hem de bir ‘noesis’e sahip olmalarına karşın ‘sinkategorematik’ ifadelerin ise bir ‘noema’ya sahip olmalarına karşın ‘noesis’ten yoksun olduklarını savunmaktadır. Husserl’in bu ayrımı, Frege’deki ‘doymuş’ – ‘doymamış’ ifadeler ayrımına benzemektedir.⁶³⁹ İşte bu ‘kategorematik – sinkategorematik’ ifadeler ayrımını, ‘noema – noesis’ ayrımıyla genişletmek için onların anlam, doğruluk, yönelim, sentaks kurallarına uygunluk vb. nitelikleri bakımından ayrımını, şu tablo üzerinden gösterebiliriz:

⁶³⁹ Çalışmamızın “Husserl’de ‘Bedeutung’ Teriminin Kullanımı ve Eş-Anamlı İfadelerin Yer Değiştirmesinden Kaynaklanan Öznel Sorunu” başlıklı bölümündeki ‘Tablo VI’ya ayrıca bkz. s.242.

	Kategorematik -Boşluksuz- (Anlamlı) İfade	Sinkategorematik -Boşluklu- (Aykırı-Anlamlı) İfade	Sentaks Kurallarına Aykırı (Anlamsız) İfade
NOEMA	√	√	X
NOESİS	√	X	X
DOĞRULUK DEĞERİ	√	X	X
ÖRNEK	“Elimdeki siyah telefon”	“Yuvarlak Kare” “Kaf Dağı”	“Ebele Gübele” “Vira vira”

Tablo VIII

“Husserl’in mantıksal anlam sorununa bakışını örnekler üzerinden serimleyecek olursak: Örneğin “ebelegübele” ya da “güzel ise beyaz” gibi ifadelerde, anlatımın ne ‘noema’sı ne de ‘noesis’i bulunduğundan ‘anlamsız’ ifadeler örneklendirilmiş olmaktadır. ‘Yuvarlak kare’ ya da ‘uçan at’ dediğimizde ise bu ifadelerde bir ‘noema’ bulunmasına karşın ‘noesis’ bulunmadığından ‘aykırı anlamlı’ ifadeler dile getirilmiş olunur. Keza ‘Zümrüdüanka’ ya da ‘Kaf Dağı’ denilince de anlatımın görüyle doldurulamamasından ötürü anlatım kendini gerçekleştirme olanağını bulamamakta ve yine ‘aykırı-anlamlı’ ifadeler örneklendirilmiş olmaktadır. (...) Fakat tüm bunlara karşın örneğin ‘elimde tuttuğum siyah telefon’ dediğimizde ‘siyah telefon’ ifadesinin hem bir anlam yönelmesine (noema), hem de görüsel olarak bir gerçekleşme (**Erfüllung**) olanağına (noesis) sahip olduğu açıktır. Bu nedenle ‘elimdeki siyah telefon’ ifadesi hem noema’sı hem de noesis’i olan anlamlı bir ifadedir. Demek ki Husserl’e göre anlatımın anlamlı olmasının koşulu ‘noema’, fakat bir doğruluk değeri taşıyabilmesinin koşulu ‘noesis’tir.”⁶⁴⁰

Şimdi Husserl’in mantık anlayışına biraz daha yakından bakacak olursak öncelikle Husserl mantığının iki aşamadan oluştuğunu söylemeliyiz: ‘Formel Mantık’ (**formale Logik**) ve ‘Transzendental Mantık’ (**transzendente Logik**). ‘Formel Mantık’ ise kendi içinde iki ayrı başlığa ayrılmaktadır: ‘Formel Analitik Mantık’ (**Die**

⁶⁴⁰ Tarhan, "Husserl Fenomenolojisinde Formel Analitik Mantık", s.603.

formale analytische Logik) ve ‘Formel Ontoloji’ (**die formale Ontologie**).
Husserl’deki mantık çeşitleri şu tablo üzerinden kolaylıkla görülebilir:

HUSSERL’DE FORMEL MANTIK (Die formale Logik bei Husserl)
1) FORMEL ANALİTİK MANTIK (Die formale analytische Logik)
1.A. Saf Form Kuramı (Reine Formenlehre)
1.B. Çelişmezlik Mantığı / Sonuç Mantığı (Logik der Widerspruchlosigkeit / Die Konsequenzlogik)
1.C. Doğruluk Mantığı (Die Wahrheitslogik)
2) FORMEL ONTOLOJİ (Die formale Ontologie)
HUSSERL’DE TRANZENDENTAL MANTIK (Die transzendente Logik bei Husserl)

‘Tablo IX’⁶⁴¹

Yargıların yargı olma koşullarını, tümcelerin anlamlı olup olmadıklarını, doğruluk değeri taşıyıp taşımadıklarını ve bir çelişki içerip içermediklerini soruşturan mantık, genel olarak ‘Formel Analitik Mantık’ olarak adlandırılırken, **Sachverhalt**’ların var olma biçimleri hakkında düşünen mantık ise ‘Formel Ontoloji’dir. Formel ontoloji, formel analitik mantık ile transzendental mantık arasında köprü görevi görmektedir. Formel ontolojiden, aritmetiğe; aritmetikten de özneler-arası bir transzendentalliğe geçmemiz, formel ontoloji safhasında ortaya konulan ‘Çeşitlilikler Öğretisi’ (**Mannigfaltigkeitslehre**) sayesinde mümkün olabilmektedir. Husserl’in tüm bilimleri kuşatacak ‘kesin bir bilim’ olarak felsefe kurma ideali, onun felsefeyi, tüm bilimlerin kendisinden doğduğu dedüktif bir sistem üzerine kurmasına yol açmıştır. İşte tüm “anlamaların modifikasyona uğrayarak sayısız varyasyonlar üzerinden çeşitlendirildiği”⁶⁴² bu dedüktif sistem, ‘Çeşitlilikler Öğretisi’

⁶⁴¹ A.g.e. s.431.

ile ortaya konulmaktadır. Şimdi formel mantıktan transzendenal mantığa geçişi, bu kuram nezdinde değerlendirip bu iki mantık türü arasındaki geçişliliği ele almadan evvel, sırasıyla Husserl'in formel ve transzendenal mantık anlayışlarına değinelim.

3.6.1. Husserl'de Formel Analitik Mantık

Husserl'de formel analitik mantık, yargılarla iş gören 'Anlamların Saf Form Öğretisi'⁶⁴³, 'Çelişmezlik Mantığı' ve 'Doğruluk Mantığı'ndan oluşmaktadır. 'Formel Analitik Mantık'ın ilk aşaması olan 'Anlamların Saf Form Öğretisi' (**reine Formenlehre der Bedeutungen**)⁶⁴⁴, çalışmamızın "Husserl'de Saf Mantıksal Gramer ve Anlam Kategorileri (**Bedeutungskategorien**)"⁶⁴⁵ adlı bölümünde sözünü ettiğimiz 'Saf Mantıksal Gramer' (**die reine logische Grammatik**) ile aynı şeydir. Husserl'in yargılarla ilgili sentaktik ve semantik yasaları belirlediği bu analitik mantık, daha sonra kurulacak olan 'Kategorik Gramer'e esin kaynağı olmuştur. Formel Analitik Mantık'ın ilk safhası olan 'Saf Mantıksal Gramer' aşamasında Husserl yargıları betimlemiş ve temel yargı formlarını, bu betimlemeler üzerinden tayin etmiştir. Yani Husserl "yargıların saf (**reinlich**), sistematik (**systematisch**) ve tutarlı (**konsequent**)

⁶⁴² "Biz özleri ararken, sahip olduğumuz anlamlardan birçok yeni anlam türetiriz. İşte bu türetme işi, varyasyon ve modifikasyonlar sayesinde olur. Kendini bize tek bir açıdan veren herhangi bir nesneyi biz hangi açıdan algılasak algılayalım onun algısını zihnimizde tamamlar ve onu yine o şey olarak algılarız. Tam algı (**Apperzeption**) bütünlüklü bir bireşimi gerektirir. Dolayısıyla bizim herhangi bir biçimde algısına sahip olduğumuz bir şey sonsuz olasılıklar evreninde sürekli değişse de bizde o şeyi yine o şey kılan değişmez ve bütünlüklü bir algı vardır ki, bu o şeyin özgörüsüdür. Dolayısıyla 'fenomenolojik algı' ile bir olgusalılık değil görüsellik kast edilmektedir. Öz bilgisi sayesinde her şey her nasıl görünürse görünsün tüm farklı tezahürlerinde kendini bize yine de o şey olarak zorunlulukla dayatır. Aksi halde biz değil şeyleri bilmek, yanılsamaların dahi bilincine varamaz, bir belirsizlikler düzleminde yaşardık", Tarhan, "**Husserl Fenomenolojisinde Formel Analitik Mantık**", s.608, '22' no.lu dipnot.

⁶⁴³ "Husserl'in formel mantığının ilk aşaması olan 'Arı Analitik Mantık', Husserl'in eserlerinde birçok farklı biçimde adlandırılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: 'Formel Analitik Mantık' (**Die formale analytische Logik**), 'Apofantik Mantık' (**Die apophantische Logik**), 'Saf Yargı Formları Kuramı' (**Die reine Formenlehre der Urteile**), 'Saf Anlam Formları Kuramı' (**Die reine Formenlehre der Bedeutungen**), 'Saf Mantıksal Gramer' (**Die rein-logische Grammatik**)", Tarhan, "**Husserl Fenomenolojisinde Formel Analitik Mantık**", s.606, '15' no.lu dipnot.

⁶⁴⁴ Husserl, "**Formale und Transzendente Logik – Versuch einer Kritik der Logischen Vernunft**", s.44. Alıntıl原因: Tarhan, "**Husserl Fenomenolojisinde Formel Analitik Mantık**", s.607.

⁶⁴⁵ Saf mantıksal gramer ve anlam kategorileri hakkındaki açıklamalar için ayrıca bkz. Çalışmamızın "**Husserl'de Saf Mantıksal Gramer ve Anlam Kategorileri (Bedeutungskategorien)**" başlıklı bölümü, ss.235-239.

sınıflandırılmasından [ilk kez] ‘**Logische Untersuchungen**’ adlı eserinde söz etmiş olup bu tasvirici (**deskriptiv**) sınıflandırmayı, ‘Anlamların Saf Form Öğretisi’ (**reine Formenlehre der Bedeutungen**) veya ‘Saf Mantıksal Gramer’ (**rein logische Grammatik**) olarak tanımlamıştır.”⁶⁴⁶

Formel analitik mantığın ilk aşaması olan bu ‘Saf Mantıksal Gramer’ anlayışında Husserl, aynı anlama (**Bedeutung**) sahip ifadelerin yer değiştirmelerinden kaynaklanan doğruluk sorununu ele almış ve dilde, anlam karmaşasına yol açan durumların hangi apriori yasalarla giderilebileceği üzerine kafa yormuştur. Husserl’e göre gerek semantik formlar arasında ortaya çıkan doğruluk merkezli sorun, gerek sentaktik formlar arasındaki tasarım merkezli uyumsuzluk, ancak ve ancak anlam kategorileri ile aşılabılır. Başka bir deyişle anlam kategorileri, ‘anamlı’ (**sinnvoll**), ‘anlam-dışı’ (**unsinnig**)⁶⁴⁷, ‘anlamsız’ (**sinnlos**) ve ‘çelişik-anamlı’ (**widersinnig**) ifadeleri birbirinden ayırarak hem anlamların (**Bedeutungen**) semantik açıdan birbirleriyle uzlaşma yasalarını, hem de yan yana gelebilmelerinin sentaktik koşullarını düzenlemektedir. Böylece ifadelerin nesneleri arasındaki (doğruluk çatışmasına dayalı) ‘çelişik-anamlılık’ durumu, semantik bir yasallıkla; ifadelerin birbirleriyle bir araya gelmelerini olanaksızlaştıran tasarımlar arası uyumsuzluk ise sentaktik bir yasallıkla çözülmektedir. İşte semantik ve sentaktik nitelikteki bu apriori yasaları yöneten anlam kategorileri, anlamın modifiye edilme koşullarını belirleyip düzenlemekle anlam karmaşasının önünü almaktadır.

Peki Husserl, birden fazla ifadenin bir araya gelerek oluşturduğu bileşik ifadeler ve onların anlamları hakkında ne düşünmektedir? Yukarıda bahsi geçen anlam kategorileri, ifadelerin bir araya gelmelerinin ve bir arada bulunmalarının sentaktik ve semantik düzenini sağladığı gibi bileşik ifadelerin daha basit ifadelere ayrıştırılmaları

⁶⁴⁶ Tarhan, "**Husserl Fenomenolojisinde Formel Analitik Mantık**", s.607.

⁶⁴⁷ Wittgenstein’da da rastladığımız bu ‘anlam-dışı’ (**unsinnig**) ifadeler Husserl’de zaman zaman ‘aykırı-anamlı’ ifadeler olarak da nitelendirilmektedir. Kaldı ki zaten Husserl ‘aykırı-anamlı’ ve ‘çelişik-anamlı’ (**widersinnig**) ifadelerin her ikisini de ‘anlamsız’ (**sinnlos**) ifadeler çatısı altında görmekte, bu nedenle de ‘anlam-dışı’, ‘çelişik-anamlı’ ve ‘aykırı-anamlı’ ifadeler arasında belirgin bir ayırım yapmaması herhangi bir sorun teşkil etmemektedir.

durumundaki düzeni de sağlamakta mıdır? Bileşik ifadeler, kendilerini oluşturan basit parçalara ayrıştırıldığında, öncesinde sahip oldukları bileşik anlamla birlikte kendi anlamlarını da yitirmekte midir? Anlam, bileşik ifadelerde, bileşime ‘bağımlı’ (sinkategorematik) olmasına karşın, basit ifadelerde bileşimden ‘bağımsız’ (kategorematik) olduğu için Husserl bu sorulara iki farklı anlam türü üzerinden yanıt vermektedir. Öyle ki anlamın basit ve bileşik ifadelerde farklı niteliklere sahip olması nedeniyle bileşik ifadeler, daha basit ifadelere ayrıştırıldıklarında ‘bağımsız anlam’ muhafaza edilirken ‘bağımlı anlam’ ortadan kalkmaktadır. Örneğin “Bertolt Brecht bir oyun yazarıdır” ifadesiyle “Bertolt Brecht, Almanya’da sevilen biridir” ifadelerinin bileşimi olarak “Bertolt Brecht, Almanya’da sevilen bir oyun yazarıdır” ifadesi basit bileşenlerine ayrıştırıldığında, ortaya şöyle bir tablo çıkmaktadır:

1. “Bertolt Brecht’in bir oyun yazarı olması”
(Birincil Bağımsız Anlam)
2. “Bertolt Brecht’in Almanya’da sevilen biri olması”
(İkincil Bağımsız Anlam)
3. “Bertolt Brecht’in Almanya’da sevilen bir oyun yazarı olması”
(Bağımlı Anlam)

Bileşik ifadenin onu oluşturan basit parçalara ayrıştırılması durumunda, yukarıda verilen ilk iki kategorematik ifade, bileşimden önce taşıdıkları ‘bağımsız’ anlamı taşımayı sürdürecektir; üçüncü sinkategorematik ifade ise bileşik ifade parçalarına ayrıştırılır ayrıştırılmaz, bileşimin sonradan kazandığı ‘bağımlı’ anlamı yitirecektir. Bu anlamların aynı zamanda olgular arası bir bağlaşıma (**Sachverhalt**) işaret ettiğini düşünen Husserl’e göre basit ifadelerde, ifadelerin doğruluk değeri, taşıdıkları bağımlı ya da bağımsız anlamlar üzerinden belirlenirken bileşenlerine ayrılan bileşik ifadeler zaten doğruluk değerinden yoksun kabul edilmektedir. Oysa aynı ayrım Frege’de farklı biçimde değerlendirilmektedir: Frege’de bileşik ifadelerin anlamı, bu ifadeleri meydana getiren basit ifadelerin anlamlarının bir fonksiyonu olarak görülmekte, bu nedenle tümcenin doğruluk değeri de onu meydana getiren unsurların doğruluk değerleri üzerinden belirlenmektedir. Dolayısıyla Frege açısından

gönderimi olan ifadelerden oluşan hiçbir bileşik ifade gönderimsiz kabul edilemez. Buna karşın Husserlci saf mantıksal gramer, kategoremantik ve sinkategoremantik ifadelerin sahip oldukları bağımsız ve bağımlı anlamlar üzerinden doğruluk değeri teşhisi yaparken bileşik ifadeleri, peşinen doğruluk değerinden mahrum görmektedir.⁶⁴⁸

“Tüm evrensel yasaların dayanağı olacak bir ‘**mathesis universalis**’ kurma amacıyla yola koyulan Husserl, bu evrensel mantığın ancak ve ancak semantik bir perspektifle kurulabileceğine inanır. Hatta bu inancını **Ideen I**’de ‘tüm bilimlerin temelini anlamamanın yolu, anlam sorununu ele almaktan geçer’ diye de ifade etmiştir. Çünkü Husserl’e göre bilincin, idrak ettiği her şeyle ilişkisi, ancak şeylerin bilinçteki karşılıkları, yani anlamları üzerinden kurulabilir. Nitekim Husserl anlama yetisinin (**Verstand**) dayandığı saf mantık yasalarını ve bilimin ideal koşullarını saptamaya çalışırken zaten bilincin iki temel özelliğini saptamıştır”⁶⁴⁹:

- Bir anlama sahip olmak (**ein Sinn zu haben**)
- Bir şeye bir anlamda sahip olmak (**etwas in einem Sinn zu haben**)

Husserl, bu amaca uygun olarak bilincin dilde bir anlamı kavraması, anlamın dil yoluyla aktarımı, anlam kaymaları, anlamsız ifadelerin semantik alandan uzaklaştırılması, bir şeyin anlamda verili olması vb. sorunlara eğilerek yargıları “tekil (**singular**), patriküler (**patrikulär**), evrensel (**universell**), bağlayıcı / dolayımli (**konjunktiv**), ayırt edici (**disjunktiv**), varsayımsal (**hipotetik**) ve nedensel (**kausal**)”⁶⁵⁰ yargılar olmak üzere tasvirici bir sınıflandırmaya tâbî tutmuş ve “çıkarımlar (**die Schlüsse**) olarak adlandırılan yargı bireşimlerinin (**Urteilskomplexe**) de dahil olduğu kompleks birliklerin ayırt edici özellikleri”ni⁶⁵¹ ortaya koymuştur.

⁶⁴⁸ Husserl’deki bu ayrımın Frege ve Russell ile karşılaştırması için ‘**Tablo VI**’ya ayrıca bkz. s.242.

⁶⁴⁹ Tarhan, “**Husserl Fenomenolojisiinde Formel Analitik Mantık**”, s.606.

⁶⁴⁹ **A.g.e.** s.606

⁶⁵⁰ **A.g.e.** s.607.

⁶⁵¹ Tarhan, “**Husserl Fenomenolojisiinde Formel Analitik Mantık**”, s.607.

Husserl, yargıların kendilerinden türetildiği temel yargı formlarını saptayan bu kuramı ‘Mantık Araştırmaları’nda ‘Saf Mantıksal Gramer’ olarak adlandırmış ve ‘anlam kategorileri’ne dayandırmıştır. Apofantik mantık olarak da anılan bu saf yargı kuramı üzerinden yargıların doğruluk ve çelişmezliklerinden ziyade sentaktik koşulları üzerine eğilen filozof, yargıların yargı olmak bakımından hangi nitelikleri taşıdığını, içerik ve formlarını vs. bu mantık türü bağlamında tartışmıştır. Husserl’e göre “son yargı çekirdeklerinin formlarına varıncaya dek geri giden matematiksel analitik olarak ‘formel yargı mantığı’”⁶⁵² aracılığıyla tüm yargıların kendisinden türetilebilir olduğu temel yargı formları saptandığında, bu zorunlu formlar arası ‘tür birliği’ de saptanmış olmaktadır. Nitekim tür bakımından aynı genelliğe sahip olmayan yargılar, hiçbir modifikasyona izin vermemektedir.

“Husserl, ‘temel formlar’ (**Grundformen**) ya da ‘ana formlar’ (**Urformen**) dediği şeyle, kendisinden tüm niteliklerin ve modifikasyonların türetilebileceği ve üzerinde işlemlerin uygulanabileceği ‘genel formlar’ı (**allgemeine Formen**) anlamaktadır. Bu genel formlar, kendisinden türetilebilen tüm diğer özel formlardan ayırt edici bir genelliğe (**undifferenziert belassenen Allgemeinheit**)⁶⁵³ sahip bir apofantizm türüne (**die Gattung ‘Apophansis’**) işaret ederler. Çünkü yüklemde meydana gelen işlemsel değişimler ayırt edici özelliklerdir (**Attribut**) ve bunlara yalnızca modifiye olmuş anlamlar sahiptir. Temel formlar ise, henüz varoluş ifadeleri içeren hiçbir işlem yasasına maruz kalmamış, basit bir genelliğe sahip olan formlardır. Örneğin ‘S, p’dir formu, bu işlemin işlemsel değişime uğramış hali olan ‘Sp, q’dur formuna göre daha kökensel ve temeldir, yani onun kendisinden modifiye edildiği ilk formudur. Demek ki genel formlar, hiçbir işlemsel değişime maruz kalmamış işlemler (**Operationen**) olarak bildirim içeren bir kesinliğe (**eine behauptende Gewißheit**) sahip ana formlardır. Diğer modifikasyona uğramış formlar ise yalnızca temel formun türevleri olarak karakterize edilirler. Ayrıca temel formlar, onlar üzerinde gerçekleştirilebilecek tüm olası modifikasyonların defalarca yinelenebilir olmalarını da mümkün kılarlar. Bu demektir ki hiçbir modifikasyon, yalnızca bir kereye mahsus olarak gerçekleşmez ve ana form üzerinde temel işlemler sonsuz kez tekrarlanabilir. Böylelikle de mümkün yargı formlarının

⁶⁵² Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması: “A I 33, Bl. 23a – 41 a mit TA” – “XII – 1929” içinde [36a/ ‘TB’].

⁶⁵³ “Nesne, niteleyici, ilişki, kavram, yargı, çıkarım, doğruluk vb. tüm mantıksal kavramlar içerikçe boş bir genelliğe sahip olmak durumundadır.” Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması: “A I 33, Bl. 1a – 22a (Oktober / November 1929)” içinde [9a / ‘4’].

sonsuzluğu (**die Unendlichkeit der möglichen Urteilsformen**) garantilenmiş olur.”⁶⁵⁴

‘Çelişmezlik mantığı’nda⁶⁵⁵ (**Logik der Widerspruchlosigkeit**) ise Husserl, yargıların birbirleriyle formel açıdan çeliştikleri durumları incelemekte ve yargılar arası çelişkinin yargıların içeriklerine göre değil, formlarına göre belirlenmesi gerektiğini söylemektedir. Nitekim klasik mantık, yargılardaki çelişkiyi onların iç tutarsızlıklarına bağlı olarak ele almış olduğu için Husserl tarafından eleştirilmektedir. Ayrıca “klasik mantık, dedüktif mantık olarak yalnızca yargıların çıkarım kurallarıyla ve sentaktik işlemlerle ilgilenmekte, fakat yargıdaki sentaktik formun nasıl saptanacağı konusunda hiçbir şey söylememektedir.

[Husserl’e göre] “klasik mantık, sadece yargılarla ilgilenmekte, nesneleri ise ihmâl etmektedir. Yargıları, mantık bilimindeki son sentaktik malzeme olarak gördüğü için bireysel nesnelerle kategorik nesneler arasındaki ayrımı görememektedir. [Ve] fenomenolojik apaçıklık ayrımlarına karşı ilgisizdir.”⁶⁵⁶

İşte yalnızca yargılar arası çıkarım ilişkileriyle ilgilenmek ve bireysel nesnelerle **Sachverhalt**’lar arasındaki ayrımı görememek vs. açısından eksik bulunan klasik mantığın sınırlılığı, bir yandan Leibnizci ‘**mathesis universalis**’ idealinin hayata geçirilmesine, bir diğer yandan da De Morgan ve Boole gibi düşünürlerin mantığı cebirselleştirme girişimlerine itki sunmuştur.

⁶⁵⁴ Tarhan, "**Husserl Fenomenolojisinde Formel Analitik Mantık**", s.609.

⁶⁵⁵ “Husserl birçok eserinde “çelişmezlik mantığı” (**Logik der Widerspruchlosigkeit**) ile “sonuç mantığı”nı (**Die Konsequenzlogik**) eşdeğer olarak birbiri yerine kullandığından, bu iki mantık türünü, aynı mantık anlayışının iki farklı adlandırılışı olarak benimsemiş bulunmaktayız.” **A.g.e.** s.610, ‘27’ no.lu dipnot.

⁶⁵⁶ **A.g.e.** s.433.

“Mantığın cebirsel olarak geliştirilmesiyle mantık ile matematik arasında bilimsel bir birliktelik fikri doğmuş ve bu fikir, bu iki disiplin arasındaki ilişkinin nasıl belirleneceği sorusunu ortaya çıkarmıştır. Bununla beraber öncelikle bilimsel zeminde, yargılara yönelik olan geleneksel mantıkla nesneleri yargılayan, yani formel-ontolojik nitelikte olan matematik arasında bir yapı özdeşliği (**Strukturidentität**) bulunmaktadır. Böylece (formel apofantik nitelikte olan) ‘formel yargı öğretisi’ ile (formel ontolojik nitelikte olan) ‘formel nesne öğretisi’ arasındaki içsel bağıntı, birbirleriyle eşzamanlı olarak onların tematik farklılıklarına dikkat çekmekte ve bu farklılık felsefi bir sorun olarak ele alınmayı gerektirmektedir.”⁶⁵⁷ Başka bir deyişle “saf formel matematik, formel bir ontoloji olarak adlandırılmaz. Yargılar, yani kategorik **Sinn**’ler, özgün bir konu olarak kalmaya devam ettiği sürece, henüz formel – ontolojik bir tutum içinde olamayız.”⁶⁵⁸

Fakat söz konusu cebirsel mantık, matematikte “‘kümeler kuramı’ ile ‘niceleme mantığı’ dışında kullanılamaz olması”⁶⁵⁹ ve kaplam mantığıyla sınırlı kalması bakımından tatmin edici bir girişim olmamıştır. Böylece hem Boole’ün ‘**Algebra der Logik**’⁶⁶⁰ adlı eserinde matematiksel terminoloji ile ifade ettiği cebirsel mantık, hem de De Morgan’ın mantığı matematiğe indirgeme çabası başarısız olmuştur. Husserl ise formel apofantik mantığın yargılarla, formel ontolojinin ise nesnelerle ilgili olması nedeniyle aynen bu iki mantık türünün birbirine indirgenememesi gibi mantıkla matematiğin de birbiriyle sınırlandırılmayacağını düşünmektedir, çünkü bu iki alan hem kapsamı hem de terminolojisi bakımından oldukça farklıdır.

“Öyle ki geleneksel mantıkta temel kavram yargılar iken matematikte temel kavram matematiksel nesnelerdir. Her ne kadar Leibniz aritmetikte bu temel yargı formlarıyla hesaplamalar yapılabileceğini göstermişse de bu durum matematiğin temel kavramının ‘nesne’ olduğu kabulünü değiştirmemektedir. Geleneksel matematikte, yani aritmetikte ve onun Yeni Çağ’da geliştirilen

⁶⁵⁷ Dieter, Lohmar, “**Edmund Husserls Formale und Transzendente Logik**”, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2000, s.64.

⁶⁵⁸ **A.g.e.** s.111.

⁶⁵⁹ H. Meschkowski, “**Problemgeschichte der neueren Mathematik 1800-1950**”, Bibliographisches Institut, Mannheim, 1978, s. 187.

⁶⁶⁰ George Boole, “**The Mathematical Analysis of Logic, Being An Essay Towards a Calculus of Deductive Reasoning**”, George Bell, London, 1847.

kümeler teorisi, permütasyon – kombinasyon vb. alanlarında ise temel kavram, nesnelerin en formel genelliğidir. Bu bakımdan mantıkla matematik arasındaki en belirgin fark birinin yargılarla sınırlandırılmış bir alanda iş görmesine karşın diğerinin nesneler ve nesnelerin genellikleriyle ilgili olmasıdır. Ancak bu farklılıkla birlikte bu iki alan birbirini besleyen ve birlik içinde olmakla tamamlanan alanlardır. Bu nedenle Husserl’in amacı bunları birbirine indirgemek değil, bilâkis bunların aynı aksiyomatik sisteme sahip olmaları bakımından formel açıdan bir sentezini ortaya koymak ve bu sentez sayesinde Leibnizci evrensel bilim idealini gerçekleştirmek veya en azından ilerletmektir.”⁶⁶¹

Bu bağlamda klasik mantığa zıt ve cebirsel mantığa uzak duran Husserlci çelişmez mantık, analitik çıkarımlardaki çelişkinin, yargı içeriklerinden değil, yargıların formel yapılarından kaynaklandığını göstermiştir. Bundan dolayı Husserl’e göre içerik bakımından birbiriyle çelişkili ifadelerin bile herhangi bir çıkarım içinde, hiçbir çelişki barındırmadan bir araya getirilmeleri mümkündür, zira çıkarımların tutarlılığı denetlenirken yargılar arasındaki içerik birliğine değil, formel uyuma dikkat edilmektedir. “Husserl, yargıların yalın çelişmezlik yasalarını ve çıkarım formlarını incelediği ‘çelişmezlik mantığı’nı, **‘Formale und Transzendente Logik’** adlı kitabında etraflıca ele almış, hem basit hem de bileşik yargıların analitik çelişkilerine dair öz yasaları araştırmıştır.”⁶⁶² Görüldüğü üzere klasik mantığın yargı içerikleri ve doğrulukları üzerinden soruşturduğu tutarsızlık durumu, Husserl’de çelişmezlik mantığından ziyade doğruluk mantığı içinde ele alınmaktadır. Çelişmezlik mantığı ile yapılmak istenen ise ‘noema’sı olmasına karşın ‘noesis’i olmayan ‘aykırı-anlamli’ ifadelerden kaynaklanan anlam bulanıklığını bertaraf etmektir.

Formel mantığın son aşaması olan ‘Doğruluk Mantığı’nda (**Wahrheitslogik**), mümkün doğruluk kipleri ile onların bağlı bulunduğu formel yasalılığı soruşturan Husserl, yargıların doğruluk değerlerinin, yargıdaki nesne anlamı ile olgu bağlılığını (**Sachverhalt**) arasındaki uygunluğa göre belirlendiğini savunmaktadır. Husserl’e göre doğruluk ve geçerlilik yasaları ile hakikat ve edimsellik arasında bir korelasyon

⁶⁶¹ Tarhan, “Husserl’de Formel Apofantik ile Formel Matematik Sentezi Üzerine”, s.435.

⁶⁶² Tarhan, “Husserl Fenomenolojisinde Formel Analitik Mantık”, s.610.

bulunmaktadır. Bu nedenle ‘çelişmezlik mantığı’ ile ‘doğruluk mantığı’ birbirinden ayrılamaz biçimde birbirine bağlıdır ve bu bağlılığı sağlayan merkezî unsur ‘apaçıklık’tır. Husserl daha sonra ‘Formel Ontoloji’inde yaptığı ‘materyal’ ve ‘formel’ ontoloji ayrımı üzerinden yerli yerine oturttuğu iki ayrı apaçıklık türü olarak ‘açıklığın apaçıklığı’ (**Evidenz der Klarheit**) ile ‘seçikliğin apaçıklığı’nı (**Evidenz der Deutlichkeit**) ilk kez doğruluk mantığında ortaya koymaktadır.

Bu ayrım uyarınca ‘açıklığın apaçıklığı’ (**Evidenz der Klarheit**) geleneksel mantıktaki apaçıklık kabulüne uygun düşerken, ‘seçikliğin apaçıklığı’ (**Evidenz der Deutlichkeit**) ise doğruluk mantığındaki apaçıklıktan ziyade ‘saf yargı formları kuramı’ ile ‘çelişmezlik mantığı’nda dikkate alınan apaçıklık türüne karşık düşmektedir. Yargıların doğruluk değerinin olgu bağlaşımlarıyla nesne anlamları üzerindeki uygunluk üzerinden belirlendiği ‘açıklığın apaçıklığı’nda her ne kadar geleneksel mantıktaki ‘Doğruluğun Uygunluk Kuramı’ genişletilerek bildirimin nesneye uygunluğundan ziyade, bildirimde içerilen nesne anlamının yargının **Sachverhalt**’ına uygunluğuna bakılsa da nihayetinde belirleyici olan, doğruluğu veren apaçıklıktır. Fakat ‘seçikliğin apaçıklığı’nda yargının doğruluğundan ziyade, yargıdaki anlam kaymalarını ortadan kaldıran, yargının uygulama kiplerini belirleyen ve analitik tutarlılığını sağlayan formel apaçıklık dikkate alınmaktadır. Nitekim Husserl, daha sonra geliştirdiği formel ve materyal ontoloji ayrımında, formel ontolojinin ‘seçikliğin apaçıklığı’nı; materyal ontolojinin ise ‘açıklığın apaçıklığı’nı kullandığını ifade etmektedir.

Husserl’e göre “formel ontoloji, mümkün ‘katî nesne’lerin (**Gegenständen-überhaupt**)⁶⁶³ apriori ve formel teorisidir.⁶⁶⁴ Nesnelerin belli bir alanında icra edilen

⁶⁶³ “Bizim için geçerli olan reel bir gerçeklik, gerçekliğin bir tasarımı veya reel gerçekliğin meydana gelmesi türünden bir şey değil, aksine bizde bizim için bir nesne olarak formel ve ontolojik bir **Sinn** kazanabilen ‘katî nesnelerin’ (**Gegenstände-überhaupt**) alımlanmasıdır”, ayrıca bkz. Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması: “A I 33, Bl. 1a – 22a (Oktober / November 1929)” içinde [8a / ‘3’].

⁶⁶⁴ Husserl’e göre “mantık, etkinlik ile edilginliğin yönelsel işlevinin en genel formlarını kolaylıkla açıklayabilmek adına naif formel-ontolojik bir mantık seviyesini aşmak durumundadır, bunu da ancak formel genellikten ayrılabilir nitelikteki katî nesnelerin işlevini ortaya koymakla” başarabilecektir. Husserl’in etkin – edilgin edimler sınıflandırmasını formel – ontolojik bir mantık üzerinden

bu apriori bilimin karşısında ise formel-olmayan (materyal) bir ontoloji yer almaktadır. Peki “materyal bir dünya ne anlama gelmektedir? Materyal dünyanın **Sinn**’i, bir bütün olarak belli bir reel var olanın, sahip olduğu her reel parçada kapsanan sonsuz bir zaman ve uzam formudur. Peki böyle bir dünyanın mümkün deneyimine ait olan apriori nedir? Bu apriori, fenomenolojik **Konstitution** kuramının ödevi olarak noema ve noesis’ten doğmaktadır.”⁶⁶⁵ Dolayısıyla yalnızca **Sinn**’lere indirgenmiş bir saflığa sahip ‘saf matematik’⁶⁶⁶ halâ formel ontolojiye yönelmiş değildir. Gerçi mümkün **Sinn**’lerin çelişmez formlar ontolojisi, **Sinn**’ler olarak saf yargılar ontolojisi biçiminde de adlandırılabilir. Ancak bu adlandırmayla onun yasaları halâ ontolojik bir **Sinn** kazanmış olmamakta; yani bir **Sinn** formunun imkânı, halâ uygun **Sinn**’lerin somut nesnelerini (yani mümkün gerçek nesneleri) içermemektedir.”⁶⁶⁷ Dolayısıyla Husserl’in doğruluk mantığı, ortaya koyduğu apaçıklık sınıflandırması ve çeşitlilikler öğretisi (**Mannigfaltigkeitslehre**) üzerinden formel bir ontolojiye geçişe zemin hazırlamıştır. Şimdi Husserl’in formel ontolojisini, bu kurama hazırlayıcı olan ‘Çeşitlilikler Öğretisi’ üzerinden irdeleyelim.

3.6.2. ‘Çeşitlilikler Öğretisi’ (Mannigfaltigkeitslehre) ve Formel Ontoloji

Husserl’e göre yargıların doğruluk değerleri ve apaçıklıkları gibi bir görüsellikle tamamlanmış olup olmadıkları da onların **Sachverhalt**’larına göre belirlenmektedir. Yargıdaki **Sachverhalt**’ın görüsel bir apaçıklıkla kavranılışı ise doğruluk mantığından formel ontolojiye geçişi şart koşturma ve bu geçişi sağlayan ‘Çeşitlilikler Öğretisi’⁶⁶⁸ sayesinde mümkün olmaktadır. Husserl ‘Çeşitlilikler

temellendirdiği ve bu mantığın yapı taşı olarak ortaya koyduğu ‘katî nesneler’ hakkındaki (**Gegenstände-überhaupt**) tahlilleri için ayrıca bkz. Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması: “**A I 33, Bl. 1a – 22a (Oktober / November 1929)**” içinde [3a / ‘1’].

⁶⁶⁵ Edmund, Husserl, “**Transzendentaler Idealismus**” - **Texte aus dem Nachlass (1908-1921)**, Hua XXXVI, **Gesammelte Werke**, Rollinger, Robin D. & Sowa, R.; Springer, Dordrecht, 2003, s.132.

⁶⁶⁶ Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması, “**A I 33, 55a ‘I’ – 64a ‘4’ (1929)**” içinde [57a/‘III’].

⁶⁶⁷ Lohmar, “**Edmund Husserls Formale und Transzendente Logik**”, s.111

⁶⁶⁸ “Husserl, **Logische Untersuchungen**’in ilk cildinde ‘tüm mümkün teori formlarının teorisinin idesi’ (**die Idee einer Theorie aller möglichen Theorieformen**) olarak bu disiplini bir tür ‘Çeşitlilikler

Öğretisi’ni ‘Formel ve Transzendental Mantık’ adlı eserinde “tüm mümkün çeşitlilik formlarını matematiksel bir özellik olarak ele alan en üst teori ve tüm mümkün teori formlarını kapsayan evrensel bir kuram”⁶⁶⁹ olarak tanımlamaktadır. Formel nesneleri ve genellikleri inceleyen bu kuram, formel analitikten formel ontolojiye geçişi sağladığı gibi aynı zamanda formel ontolojiden transzendental bir mantığa (ve beraberinde de formel bir matematiğe) geçilmesi için de hazırlayıcı olmuştur.

“Husserl’e göre biz ne zaman ki ‘boş x’i dolduran ‘x’ hakkında düşünür, onun mahiyetini ve apriori kökenini sorgular, yargı-öncesini düşünmeye başlar, temel yargı formlarını ve yargıların kendisine dayandığı en son yüklemeleri, hiçbir sentaks içermeyen temel yargı çekirdeklerini araştırır, ne zaman ki tüm sistemlerin ortak apriori yapısını aydınlatmak ister, mantık alanında varlık sorunlarıyla yüzleşiriz, işte o zaman artık ‘formel ontoloji’⁶⁷⁰ sahasına gireriz. Böylece artık doğruluk mantığının aşılması formel ontolojiye geçilmesi Husserl için kaçınılmaz olur. Çünkü doğruluk mantığında biz hâlâ yargının **Sachverhalte** ile uygunluğuna bakarız. Oysa formel ontolojide kökensel bir merak ve apriori bir başlangıç vardır. Böylece mantıksal yargı formları sentakstan kalkar ama nihayetinde hiçbir mantıksal ya da yüklemel sentaksın içerilmediği bir yargı-öncesi alanda temellenirler. Böylece formel ontoloji başlamış olur ve şu soruyu sorar: Bilimlerdeki en genel formel – apriori yapı nedir? Neticede mantık zaten ilelebet apofantik mantık olarak salt yargı bağlamında kalmaz. Nesnel olarak bakıldığında mantığın matematikle iç içe olması, zaten yargı bağlamını aşmasını gerektirir. Formel apofantiğin yargılar alanından uzaklaşıp ontik bir anlam alanına geçmesi, ancak formel ontoloji ile mümkündür.”⁶⁷¹

Öğretisi’ (**Mannigfaltigkeitslehre**) olarak tanımlamaktadır”, **A.g.e.** s.64. Her ne kadar Husserl’in ‘**Mannigfaltigkeitslehre**’ adlı kuramı, Türkçe çevirilerde ‘Çokluklar Kuramı’ olarak çevrilmiş ve Türkçe’ye bu şekilde yerleşmiş olsa da bu tabir bize göre oldukça kusurludur. Zira Almanca’da eski bir kavram olan ‘**Mannigfaltigkeit**’ kelimesiyle kast edilen bir ‘çokluk’tan (**Vielheit**) ziyade ‘çeşitlilik’ (**Mehrheit**) olup Husserl’de bu iki kavramın belirgin bir ayrım taşınması nedeniyle aynı kefiye konması doğru değildir. Ayrıca ‘**Lehre**’ teriminin de ‘kuram’ ya da ‘teori’den (**Theorie**) ziyade ‘öğreti’ olarak çevrilmesi daha doğrudur. Bu nedenle ‘**Mannigfaltigkeitslehre**’ terimini ‘Çokluklar Kuramı’ olarak değil, ‘Çeşitlilik Öğretisi’ olarak çevirmeyi naçizane daha uygun görmekteyiz.

⁶⁶⁹ Husserl, “**Formale und Transzendental Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft**”, s.102.

⁶⁷⁰ “Mümkün dünyanın saf bir biçimde kavranan bilimsel formundan, logos-bilimi olarak dünya mantığına geçiş boş bir matematiksel genellikte düşünülen katı nesnelliğe verili olan logos’un materyal niteliğidir. Logos-bilim olarak dünya mantığı, kendi fenomenolojik açıklamaları üzerinden **mathesis universalis**’i tesis etmeyi amaçlamaktadır. O halde burada evrensel (...) ontolojiye düşen görev, katı dünyanın ve dünya bilgisinin ontolojik formunun ortaya konulması yönünde bir formel ontoloji kurmaktır.” Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması: [A I 33, Bl. 1a – 22a (Oktober / November 1929)] içinde [9a / ‘4’].

⁶⁷¹ Tarhan, “**Husserl Fenomenolojisinde Formel Analitik Mantık**”, s.613.

Bu şekilde formel apofantikten formel ontolojiye geçişi sağlayan ‘Çeşitlilikler Öğretisi’, bir yandan da formel ontolojiden formel matematiğe geçişin yolunu açmaktadır. Formel ontolojiye geçilmesiyle birlikte artık “küme, permütasyon, kombinasyon, sayı, bağıntı gibi mantıksal ve matematiksel nesneler formel genellikler olarak ele alınmaktadır. Nitekim Husserl’in mantıksal ontolojisi işte bu saf formel nesnelerle ilgilidir.”⁶⁷² Dolayısıyla Türkçe’ye ‘Çokluklar Kuramı’ olarak çevrilmiş olan ‘Çeşitlilikler Öğretisi’ ile Husserl, sözkonusu mantıksal ve matematiksel nesnelerin formel genelliğini ele alırken formel ontoloji sayesinde ulaşılan yargı-öncesi formlar alanında artık hiçbir sentaks içermeyen yargılar zemininde iş görmek; ve bu yargı formları, mantığı matematiğe yaklaştırmaktadır. Ancak ‘Çeşitlilikler Öğretisi’nde ele alınan nesnelerin mümkün işlem yasalarıyla belirlenen ‘düşünmenin objeleri’⁶⁷³ (**Denkobjekte**) olarak boş ve formel yapıda oldukları belirtilmelidir. Görüldüğü gibi bundan böyle mantık; yargı formları, çıkarımlar ve yargılar arası ilişkilerden ziyade, nesne ve nesne formlarıyla ilgilenmekte; matematiksel nesneler ise saf formel genellikler olarak ele alınmaktadır.

“Husserl’in **Bedeutung** kavramı hakkındaki araştırmaları, hem transzendenal dönemi öncesinde hem de transzendenal safhasında, ideal bir varlığa sahip genel nesneler olarak **Bedeutung**’lardan söz etmektedir. Husserl’in burada fenomenolojik inceleme safhası olarak görülen dönemde birçok farklı amacı olduğu, farklı seçik yöntemleri sorgulamakta, **Bedeutung** kavramını, – anlam verici edimler veya kategorik nesneler gibi – bireysel dağınıklıklara muhalif pozisyondaki daha genel bir nesnenin yakalanabilmesi adına, bilinç-fenomenolojisiyle açıklamaktadır. Gerçi **Bedeutung**’lara dair bu nesneleştirme eğilimi (**diese Vergegenständlichungstendenz**) diğer yandan fenomenolojinin karakteristiğine uygun olmayıp aksine yalnızca Husserl’in bilinç fenomenolojisinin bir getirisidir.”⁶⁷⁴

⁶⁷² A.g.e. s.613.

⁶⁷³ Richard Dedekind, “**Was sind und was sollen die Zahlen? Stetigkeit und Irrationale Zahlen**”, Springer Fachmedien Wiesbaden, 1965 & H. Meschkowski, “**Problemggeschichte der neueren Mathematik 1800-1950**”, Bibliographisches Institut, Mannheim, 1978, s.187.

⁶⁷⁴ Becke, “**Bedeutung und Bedeutsamkeit. Untersuchung zur phänomenologischen Bedeutungstheorie**”, s.196.

Husserl'e göre bütün bilimlerin temeli olacak kesin bir bilim olarak felsefeyi tesis edebilmemiz, bütün bilimlerin temelindeki 'bilim ideası'nı tespit etmemize bağlıdır ki Husserl bu ideanın, 'Çeşitlilikler Öğretisi' aracılığıyla ortaya konulan aksiyomatik bir dizge olduğunu düşünmektedir. Yani bütün bilimlerin temelinde, sınırlı sayıda aksiyomdan sınırsız sayıda çıkarım yapabilmeyi mümkün kılan ortak bir aksiyomatik sistem bulunmaktadır ve "formel analitiğin matematiksel bir çeşitlilik öğretisi (**mathematische Mannigfaltigkeitslehre**) olarak varlığını sürdürdüğü yerde"⁶⁷⁵ işte bu aksiyomatik sistem aydınlatılmaktadır. Husserl bu sistem aracılığıyla bütün bilimlerdeki en genel formel yapıyı ortaya koyar ve bu 'en genel form'⁶⁷⁶ üzerinden de bilimlerin bilimine ulaşmayı hedeflemektedir.

Başka bir deyişle Husserl'e göre "formel-ontolojik veya formel bilgi-kuramsal konu, katî nesnelerin mümkün bilgisinin form sistemi olarak formel bir genellik arz etmektedir."⁶⁷⁷ Öte yandan bilincin yöneldiği her şeye 'boş bir yönelim' (noema) formuyla yöneldiğini, bunun da nesnel hakikatlerin yaşama dünyasında kullanılabilir olmaları açısından önem arz ettiğini düşünen filozof, sonsuz anlamın kendisinden modifikasyonla türetilabilir olduğu temel anlamlar dizgesine, 'Çeşitlilikler Öğretisi' sayesinde ulaşmaktadır. Her ne kadar Husserl, mantık ve matematiği kapsayan evrensel bir bilim kurma idealini ilk kez 'Formel ve Transzendental Mantık' adlı eserinde açıklamış olsa da onun bu yoldaki en önemli dayanağı olan 'Çeşitlilikler Öğretisi' 'Formel ve Transzendental Mantık'tan çok önce daha '**Prolegomena**'⁶⁷⁸da ortaya atılmıştır bile!

⁶⁷⁵ Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması, "A I 33, Bl. 23a – 41 a mit TA" - "XII – 1929" içinde [36a/ 'TB'].

⁶⁷⁶ "Bizim sorunumuz esasında 'en genel olan'la ilgili olmaktan ziyade bilim açısından bilinen teorik bilgilerin bu en genel haliyle ortaya koyuldukları bilimsel yargıların **Genesis**'ine geri dönmek konusundadır" ayrıca bkz. Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması, "A I 33, Bl. 23a – 41 a mit TA" - "XII – 1929" içinde [36b]. "Öyleyse söz konusu olan, tüm bilimsel söylemlerin kökensel çıkış noktası olarak özel bir yargı etkinliğidir", Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması, "A I 33, Bl. 23a – 41 a mit TA" - "XII – 1929" içinde [37a / 'Ty'].

⁶⁷⁷ Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması, "A I 33 - [66a – 71 a] (Ende 1929)" içinde [75b].

⁶⁷⁸ Husserl, "**Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik**", §70, ss. 250-253.

‘Çeşitlilikler Öğretisi’ ile sonsuz çeşitlilikler âleminin kendisinden türetildiği temel aksiyomları tespit eden filozof, bu öğretiyile birlikte, yargı formlarını soruşturan formel apofantikten, yargı nesnelerinin formlarını soruşturan formel bir ontolojiye geçmiş olmaktadır. Şimdi Husserl’in ‘Çeşitlilikler Öğretisi’ni daha iyi analiz edebilmek adına onun ‘Mantık Araştırmaları’ndan beri peşini sürdüğü bu kuramın işlevlerine bakalım: ‘Çeşitlilikler Öğretisi’nin ilk işlevi, anlamlı olan temel yargı formlarını ve yargılar kaplamının kendisinden konstitute edildiği anlam kategorilerini (**Bedeutungskategorien**) tespit etmektir. Dolayısıyla ‘Çeşitlilikler Öğretisi’nin ilk işlevi, apofantik mantıkla neredeyse örtüşmektedir. Fakat apofantik mantık olarak saf form kuramı, yargıların yargı olma koşullarını daha çok bilincin yönelimselliği doğrultusunda soruştururken ‘Çeşitlilikler Öğretisi’ ise bu mantık türünden farklı olarak bilince verili olan temel form ve işlemleri onların kaplamaları üzerinden ele almakta ve anlam kategorileri ile temel formların kendisine dayandığı mantıksal yasaları teşhis etmektedir. Husserl’e göre “yargı birleşimlerinin, çelişki barındırmayan bir aradalığı, aksiyomlardan doğabilecek muhtemel sonuçlar ve bilimlerdeki söz konusu yasalılık açısından, tüm bunların bilim-kuramsal işlevinin topyekün sorgulanması gerekmektedir.”⁶⁷⁹

Husserl, ‘**Prolegomena**’nın §67. Bölümünde anlam kategorileri ile nesnesel kategoriler arasındaki ilişkiyi ele almakta ve ‘anlamaların geçerlilik kuramı’nı, çelişmezlik mantığıyla bir tutmaktadır.⁶⁸⁰ ‘Çeşitlilikler Öğretisi’nin bir diğer işlevi ise aksiyomatik sistemlerin formel bir tanımlamasının yapılması, farklı aksiyomatik sistemler arasındaki yerleşik hiyerarşinin betimlenmesi ve bu hiyerarşiyi belirleyen yasalar arasındaki formel benzerliklerin saptanmasıdır. Ayrıca bu öğreti sayesinde bahsi geçen aksiyomatik dizgeden matematiksel çalışmalarda da faydalanılmakta ve Husserl fenomenolojisi, Leibnizci ‘**mathesis universalis**’ hedefine bir adım daha

⁶⁷⁹Husserl, “**Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik**”, §69, B 247, s. 248’den itibaren.

⁶⁸⁰**A.g.e.** §67, ss.244-246. Bu konu hakkında ayrıca bkz. Husserl, “**Logische Untersuchungen**”, **Zweiter Band - Erster Teil: “Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis**”, ss. 301-351.

yaklaşmaktadır. Nitekim Husserl'e göre '**mathesis universalis**', tüm bilimleri kuşatan bir meta-bilim olarak 'Anlamların Form Kuramı' ve 'Anlamların Geçerlilik Kuramı' aşamalarını geçtikten sonra nihai aşama olan 'Anlamların Çeşitliliği Öğretisi' safhasında 'Çelişmezliğin Bilimi' (**Mathesis der Widerspruchlosigkeit**) yahut 'Mümkün Doğruluğun Bilimi' (**Mathesis möglicher Wahrheit**) olarak tezahür etmektedir. Daha açık bir deyişle Husserl, **Prolegomena**'da formel mantığın üç aşamasını 'Anlamların Form Kuramı', 'Geçerlilik Kuramı' ve 'Çeşitlilikler Öğretisi' olarak saptamış ve daha sonra '**Formale und Transzendente Logik**'te bu üç aşamayı, öznel etkinliklerin üç katmanıyla birlikte ele almıştır. Bu öznel etkinlikler sırasıyla şunlardır:

- 1- Belirsizlik / Kesinsizlik
- 2- Açıklığın & Seçikliğinin Apaçıklığı Etkinliği
- 3- **Antizipation**'un Apaçıklığı Etkinliği

“Form kuramı, yargıları içeriksel değil, formel olarak ele aldığı için henüz yargı düşüncesini konstitute etmemekte ve doğruluğu sorgulamamakta, daha ziyade yargı kaplamalarının kendilerinden konstitute edildiği anlam kategorilerini ve temel formların dayandığı yasaları saptamaktadır.”⁶⁸¹ Husserl, 'Anlamların Geçerlilik Kuramı'nı (**Geltungslehre der Bedeutungen**) **Prolegomena**'da 'Çelişmezlik Mantığı'yla (**Logik der Widerspruchlosigkeit**) bir kullanmasına karşın bahsi geçen mantık türü 'Doğruluk Mantığı'nı da kapsamaktadır. Son olarak 'Çeşitlilikler Öğretisi' ise formel aksiyomatik sistemleri tanımlayıp sınıflandıran formel ontolojik kuramdır. Yani Husserl, meta-bilime dair etkinliklerin üç temel görevini 'Anlamların Form Kuramı', 'Geçerlilik Kuramı' ve 'Çeşitlilik Öğretisi' (**Mannigfaltigkeitslehre**) olarak saptadıktan sonra, bu görevlerin hangi apaçıklık etkinliklerine bağlı olarak gerçekleştiklerini şöyle ifade etmektedir:

⁶⁸¹ Tarhan, “Husserl'de Formel Apofantik ile Formel Matematiğin Sentezi Üzerine”, ss.438-439.

1. Etkinlik:

Anlamların Form Kuramı (Saf Mantıksal Gramer)

- ✓ Belirsizlik / Kesinsizlik (**Vagheit / Ungewissheit**)

2. Etkinlik:

Anlamların Geçerlilik Kuramı (Çelişmezlik- & Doğruluk Mantığı)

- ✓ Açıklığın & Seçikliğin Apaçıklığı (**Evidenz der Klarheit & Deutlichkeit**)

3. Etkinlik:

Anlamların Çeşitlilik Öğretisi

I. Çelişmezliğin **Mathesis**'i (**Mathesis der Widerspruchlosigkeit**)⁶⁸²

II. Mümkün Doğruluğun **Mathesis**'i (**Mathesis möglicher Wahrheit**)

- ✓ **Antizipation**'un Açıklığı (**Klarheit der Antizipation**)

Görüldüğü üzere Husserl fenomenolojisinde 'Mümkün Teori Formlarının Teorisi' olarak 'Çeşitlilikler Öğretisi' formel ontolojinin gediğidir. Daha doğru bir deyişle, 'Çeşitlilikler Öğretisi' üzerinden formel ontoloji, formel matematiğe geçişi kolaylaştırmış ve transzendental bir mantığa geçilmesini elzem hâle getirmiştir. Böylece Husserlci mantık, transzendental apaçıklıkların fenomenolojik bir betimlemesini sunmaya çalışırken “evrensel bir mantık ile matematiği kapsayan, somut ve formel yapılar içeren bir disiplin tasarısı”⁶⁸³ olarak Leibnizci **mathesis universalis** hedefini gerçekleştirmeyi hedeflemiş ve tüm diğer disiplinlerle birlikte mantığın da hesabını (**Kalkül**) mümkün kılan, ayrıca doğruluk ispatını kendine özgü bir hesap yöntemiyle (**kalkulatorische Verfahren**) ortaya koyan bir meta-bilim kurmayı denemiştir.

⁶⁸² Husserl bu mantık türüne “Saf Çelişmezlik Mantığı” (**die reine Konsequenzlogik**) veya “Anlamlar Mathesis'i” (**eine Mathesis purer Sinne**) de demektedir.

⁶⁸³ Lohmar, “**Edmund Husserls Formale und Transzendente Logik**”, s.65.

3.6.3. Formel Apofantik ile Formel Matematiğin Sentezi Olarak Evrensel Mantık

Felsefi ve bilimsel bir zemindeki mantık – matematik ilişkisi, cebirsel mantık sayesinde karmaşık bir problem haline gelmiştir. Bu ikisi arasındaki yapısal benzerliğin keşfedilmesinden sonra, mantık ve matematik arasındaki gerekçelendirme ilişkisi nasıl takdim edilecektir? Veya cebirsel mantığın keşfi, her iki formel bilim arasında zaten hâli hazırda var olan fakat fark edilmemiş bir birliği mi ortaya çıkarmış olmaktadır? Ayrıca yargılara yönelik mantığın tüm sorunları nesnelere yönelik formel matematik sayesinde çözümlüyorsa, o zaman bir yargılar öğretisi olarak anlam kazanan mantık, matematikten nasıl ayırt edilecektir? Bu keşif, Husserl’in her daim bir ‘mantık’ üzerinden kurmaya çalıştığı “evrensel korrelasyonun apriorisi”⁶⁸⁴ (**universale Korrelationsapriori**) için ne anlama gelmektedir?

“Husserl’e göre 20. yy başında mantık – matematik ilişkisinin halâ açıklığa kavuşturulamamasındaki en büyük neden, felsefi açıdan halâ bu iki alanın kökenlerine dair hakiki bir temeller araştırması yapılmamış olmasıdır.⁶⁸⁵ Ancak Husserl bu sorular üzerinden aslında bilimsel sorularla ilgilenmemekte, daha ziyade onların birlik prensibiyle ve içsel teolojisiyle, yani felsefi bir amaçla ilgilenmektedir ki Husserl’in maksadı zaten amaçlanan fikrin gelişmiş bir prensibini açığa çıkarmaktır. Böylece yalnızca ‘teorik bir teknik birliği’ değil, ayrıca ‘tematik bir birlik’ (konu birliği) de gösterilecektir.”⁶⁸⁶

Peki “matematiksel ve mantıksal bilgi, Husserl fenomenolojisi çerçevesinde hakikaten de bir ‘bilgi’ olarak anlaşılabilir mi? Bu soru, fenomenolojide apaçıklıktan

⁶⁸⁴ Husserl, “Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie” -“Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie”, s.161.

⁶⁸⁵ Edmund Husserl, “Voigt’s elementare Logik und meine Darstellungen zur Logik des logischen Calculus”, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie 17, 1893, s. 111-120. Alıntıl原因: Tarhan, “Husserl’de Formel Apofantik ile Formel Matematiğin Sentezi Üzerine”, s.437.

⁶⁸⁶ Lohmar, “Edmund Husserls Formale und Transzendente Logik”, s.66.

kaynaklanan bütün sorunların kendisine dayanıyor gibi görüldüğü duyusal görünüm formel bilimlerde yalnızca anlam-dışı bir işlevi olmasından kaynaklanmaktadır. Bu soruya cevap verebilmek için Husserl'in, aynen Kant'ın tasarısıyla karşılaştırıldığında sözkonusu olduğu gibi saf görü formundaki duyarlılık ve matematiksel bilgi için temel teşkil eden, matematik ve mantığın bilgi-kuramsal karakteriyle ilgili analizlerinin tartışmaya açılması gerekmektedir.”⁶⁸⁷ Ancak bu konu çalışmamızın kapsamını aştığından, bu sorunu burada bu kadar anmış olmakla yetineceğiz. Ancak bir başka soru daha vardır ki bu soru bizim konumuz açısından da ele alınmayı beklemektedir: Formel apofantikle formel matematik arasında yukarıda bahsi geçen teorik ve tematik sentez nasıl gerçekleştirilecektir? Nesnelerle ilgili olan formel matematik, yargılarla ilgili olan formel apofantiğe nasıl genişletilecektir? Husserl, matematiksel nesneleri yargılara dahil edip formel genelliklerle bir arada ele alarak bu sentezi başarmayı hedeflemektedir. Fakat bu kez de matematiğin nesnelerinin yargı unsuru kılınmasından kaynaklanan sorunlarla karşılaşmaktadır. Bunlardan en önemlisi ‘yargıların nominalleştirilmesi’⁶⁸⁸ sorunudur. Söz konusu soruna değinmeden evvel, Husserl'in matematiksel nesneleri yargılara dahil etme girişiminden söz etmek yerinde olacaktır.

Matematiğin ‘apriori bir nesneler kuramı’⁶⁸⁹ olarak tesis edilmesi, hiç şüphe yok ki apofantik olmayan matematiksel nesnelerin yargı bağlamına dahil edilmesini şart koşturmaktadır. Böylece yargıların temeline nesne yerine **Sachverhalt**’ları yerleştirerek küme, sayal sayı, birim, birlik vb. matematiksel nesneleri de yargı içinde formel ve genel nesneler olarak kullanan Husserl, yargıları nominalleştirerek söz konusu sorunu aşmayı denemiştir. Kategorik nesneler yerine ‘kategorik

⁶⁸⁷ Dieter, Lohmar, “Wie ist Formalwissenschaft möglich? Über die Quellen der Anschaulichkeit der mathematischen Erkenntnisse bei Husserl und bei Kant”, şurada: Dieter & Fonfara, “Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie”, “Neue Felder der Kooperation: Cognitive Science, Neurowissenschaften, Psychologie, Soziologie, Politikwissenschaft und Religionswissenschaft”, s.164.

⁶⁸⁸ Husserl, “Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie”, “Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie”, s. 247.

⁶⁸⁹ Husserl, formel apriori bir ontoloji (**eine formale apriorische Ontologie**) konstitute ettiği mantık-matematik birliğine dayalı meta-bilimi, “apriori nesne öğretisi” (**apriorische Gegenstandslehre**) olarak nitelemektedir. Ayrıca bkz. Lohmar, “Edmund Husserls Formale und Transzendente Logik”, s.67.

nesnesellikler'i yerleştiren ve bu vesileyle nesne tanımını ideal ve genel bir nesnesellik (**eine ideale und allgemeine Gegenständlichkeit**) üzerinden temellendirme şansı bulan filozof, 'Aritmetik Felsefesi' adlı eserinde kümeler ve sayal sayılar gibi matematiksel nesnelerin yargıda 'kategorik nesnesellikler' (**kategorische Gegenständlichkeiten**) olarak yer almalarını analiz etmiştir. Daha doğrusu hepsi zaten kategorik nesneler (**kategorische Gegenstände**) olarak bulunan formel nesneler, edim analizinde birer nesne olarak değil, nesnesellik (**Gegenständlichkeit**) olarak yer almakta ve yargı bağlamında doğrudan bir nesneye değil, nesneselliğe işaret etmektedir.

Buradaki 'nesne'⁶⁹⁰ (**Gegenstand**) ile nesnesellik (**Gegenständlichkeit**) ayrımı, nesneselliğin içinde bulunduğu yargı ile olgusal bir bağlaşımla içermesidir. Örneğin 'Kare, dörtgendir' yargısındaki 'kare' nesnesi, kategorik bir nesne olmasına karşın bu yargıda ifade edilen bildirim doğrudan 'kare' hakkında olmaktan ziyade 'kare nesnesinin dörtgenliği' hakkındadır. Dolayısıyla yargılarda hakkında iddia içerdiğimiz şey doğrudan bir nesnenin kendisi değil, o nesnenin herhangi bir şeyle herhangi bir bağıntısıdır. İşte bu bağıntı, aynen bilinç ile yöneldiği şey arasındaki yönelimselliğin tüm redüksiyonlardan etkilenmeden kalan özsel tabiatı gibi yargı bağlamında da yargının bildirimi ile bildirdiği şey arasındaki bağıntıda kendini göstermektedir. Başka bir deyişle yargılar, doğrudan bir nesneye işaret eden değil, bir nesneyle ilgili bağıntıyı ileri süren tümcelerdir. Bu bağıntı, nesnenin kendisiyle yönelimsel biçimde kurduğu kendine özgü bir nitelik olabileceği gibi başka olgularla girdiği herhangi bir yönelimsel ilişki de olabilir. İşte bu bağıntıların tamamına '**Sachverhalt**' diyen Husserl, her yargıda öne sürülen iddianın bir bağıntı bildiriyor

⁶⁹⁰ Husserl'e göre iki tip nesne vardır:

A- Temel deneyim nesnesi. Tüm pasif konstitution ile birlikte arı pasif birlik kurulumu olarak 'kendinde-nesne' kurulumunun yolu da aşılmıştır.

B- Pasif konstitute edilmiş olan birlik ufkunda nesne.

Ufuk, kendiliğindenliğin ufkı değildir. Bireysel zaman nesnesinin **Konstitution**'u, tamamlanmanın aşıldığı bir pasif deneyim olarak içkin zamansallığın içkin tarihinde gerçekleşmektedir. Bilginin nesnesi anlamındaki nesne ise iki türlüdür: Aktif olarak deneyimlenebilir ve bir ön-verilmişlik deneyimine sahip nesne; yahut aktif deneyimin nesneselliği sayesinde şimdiyle ve gelecekle birlikte kurulan nesne. Nitekim şimdi olanın deneyimi, geçmişte olanın hatırlanarak şimdi burada olmayı sürdürmesi şeklinde de gerçekleşebilmektedir. Ayrıca bkz. Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması, "**A I 33, Bl. 1a – 22a (Oktober/November 1929)**" içinde [16b].

olması sebebiyle, yargıdaki bildirimin nesnesinin de aslında yargıda ifade edilen kategorik nesnenin kendisinden çok o nesnenin herhangi bir şeyle bağıntısını ifade eden nesneselliği olduğunu düşünmektedir. Nitekim ‘Bu, çiçektir’ gibi doğrudan bir kopula’ya yüklemelenen ve doğrudan bir şeyi işaret etmek amacıyla kurulmuş yargılar bile aslında doğrudan bir nesne hakkında değildir. Husserl’e göre ‘Bu, çiçektir’ yargısı, ‘bu’ diye ifade edilen şey (kategorik nesne) her ne ise o şey ile ‘çiçek olmaklık’ arasında bir özdeşlik olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla burada ifade edilen ‘özdeşlik bağıntısı’ yine iki şey arasında birbirini karşılama / karşılamama bağıntısı türünden bir ilişkiselliktir. Zaten yargıların doğruluk değerleri de bu nesneselliklerin yargının, kendisi hakkında bir bağıntı ifade ettiği kategorik nesne her ne ise onun ‘anlamı’na⁶⁹¹ uygunluğuna göre belirlenmektedir. Fakat Husserl’in bu ayrımı, nesnesellik olarak **Sachverhalt**’ların yargıdaki konumlanışının kategorik bir nesnesellikten çıkıp bireyselleşmesidir. Yargıların nominalleştirilmesinden kaynaklı bu sorun kısaca şöyle ifade edilebilir.

“Buradaki esas sorun, Husserl’in normalde günlük yargıların temelinde nesnelerin değil, ‘**Sachverhalt**’ların bulunduğunu iddia etmesine karşın şimdi kümeler ve sayılar gibi matematiksel nesneleri yargı nesneleri olarak görmeye başlaması ve yargıda nesne olmakla, bireysel nesne’lere işaret ediyor olmasıdır. Hâlbuki bunlar bireysel nesneler değil, kategorik nesnelerdir ve bu bakımdan da ‘**Sachverhalt**’ sınıfına mensupturlar. Husserl bu sorunu aşmak için, Aritmetik Felsefesi’nde değindiği ‘bireysel nesne - kategorik nesne’ ayrımına bağlı olarak **Sachverhalte** kavramına başvurmaktadır. Husserl’e göre küme, sayı, birim vb. matematiksel nesneler, ‘kategorik nesneler’ edim analizinde ‘**Sachverhalt**’ olarak bulunmalarına karşın formel mantık ile formel matematik birliği bizden

⁶⁹¹ Husserl’in **Bedeutung** ile **Sinn** terimlerinin her ikisini de ‘anlam’ olarak kullanmasına karşın ‘**Bedeutung**’ terimini tikel bir anlam, **Sinn** terimini ise şeylerin tüm tikel anlamlarını kuşatan tümel bir anlam olarak kullanmasından hareketle, yargıların doğruluk değerlerinin belirlenmesinde ölçüt olarak alınan anlamın, yargı bağlamında ifade edilen olgu bağlaşımlarının (**Sachverhalt**) yargıdaki kategorik nesnenin tikel anlamına (**Bedeutung**) uygunluğu olduğu belirtilmelidir. Her ne kadar tikel anlam olarak **Bedeutung**, zaten **Sinn** çatısı altında içeriliyor olması nedeniyle **Sinn**’den kopuk bir anlama göndermiyor olsa da yargıdaki doğruluğun belirlenmesi sürecinde, yargıda içerilen tikel anlamın **Sachverhalt**’a uygunluğu / uygunsuzluğuyla yetinildiğini belirtelim. Yani zihin, şeylerin tüm anlamlarını kuşatan genel bir **Sinn** kavramı üzerinden şeylerin kuşatıcı anlam kümesini düşünerek iş görmekte olmasına karşın, dil bağlamında doğruluk ve nesnellik soruşturması yapılırken hakkında yargı verdiğimiz şeyin sadece o yargı bağlamında kast edilen belirli bir anlamının (**Bedeutung**) **Sachverhalt**’a uygunluğu veya uygunsuzluğu sınanmaktadır.

bunların yargıda bireysel nesne olarak bulunmalarını talep etmektedir. Öyleyse sorun, ‘**Sachverhalt**’ların ‘birincil yargı nesneleri’ olarak ele alınmasından kaynaklanmaktadır. Husserl bu sorunu, yargı kavramını kategorik görüşle genişleterek çözmeyi denemiştir. Husserl’e göre biz genel kategorik etkinlik olarak yargı kavramını görüşle genişlettiğimiz an artık formel ontoloji sahasındaki tüm nesneler kategorik bir etkinliğin ürünü olarak görülmeye başlamaktadır. Bu sayede bu etkinliklerin formları değişmedikçe nesnelerin formları da değişmeyecektir. Husserl yalnızca yargılama etkinliklerinin değil, ayrıca genel kategorik etkinliklerin ürünü olan bu sentaktik formlara bağlı formel ontolojinin de klasik mantıktaki ifadelere dayanılarak gerçekleştirilemeyeceğini düşünmektedir.”⁶⁹²

Görüldüğü üzere formel matematikle formel apofantiğin sentezi, sorunsuz bir sentez değildir. Husserl bu bilimsel sentezin hem teorik hem de tematik açıdan gerçekleştirilebilmesini birtakım kipselliklere ve apaçıklık etkinliklerinin sınıflandırılmasına bağlı görmektedir ki burada formel mantığa büyük iş düşmektedir. Husserl, formel mantığın apaçıklık etkinlikleri açısından yerine getirmek zorunda olduğu görevleri şöyle izah etmektedir:

Aksiyom Katmanları	Apaçıklık Etkinliği	Formel Mantığın Görevi
I	Kesinsizlik / Belirsizlik (Vagheit / Ungewissheit)	Anlamaların Form Kuramı
II	Seçiklik (Deutlichkeit)	Mümkün Doğruluğun Mathesis’i (Mathesis möglicher Wahrheit)
III	Açıklık (Klarheit)	Çelişmezliğin Mathesis’i
IV	Antizipation’un Açıklığı (Evidenz der Antizipation)	Mathesis Universalis (Formel Apofantik ile Formel Matematik Sentezi)

‘Tablo X’⁶⁹³

⁶⁹² Tarhan, “**Husserl’de Formel Apofantik ile Formel Matematik Sentezi Üzerine**”, s.435-436.

⁶⁹³ **A.g.e.** s.439.

Husserl'in transzendentel mantık anlayışına geçmeden evvel onun genel olarak formel mantığa (formel apofantik mantık ile formel ontolojiye) biçtiği rolü özetlemek için "Dieter Lohmar'ın '**Edmund Husserls Formale und Transzendente Logik**' adlı kitabında yaptığı sınıflandırma"dan⁶⁹⁴ yardım olacak olursak Husserlci formel mantığın üç temel görevini şöyle ifade edebiliriz:

- (1) Apofantik anlam kategorileri ile formel nesnesel kategorilerin belirlenmesi ve aralarındaki korelatif ilişkinin açıklanması,
- (2) Saf kategorik nesneselliklerin doğruluk değerlerinin saptanması ve **Sachverhalt**'ların varlık problemlerinin aydınlatılması,
- (3) Mümkün teorilerin teorisi olarak dedüktif bir sistem teorisinin geliştirilmesi.

Şimdi Husserl'in '**Prolegomena**'da ortaya koyduğu formel mantığın bu üç temel görevini, karşılık düştükleri etkinlik katmanlarıyla ilgi içinde (Dieter Lohmar'ın açıklamalarından hareketle) biraz daha açalım:

(1) - Formel apofantik ile formel ontoloji, ilki apofantik anlam kategorilerini, ikincisi ise formel nesnesel kategorileri saptamakla yükümlüdür. Bu aşamada formel mantık öncelikle teori için olmazsa olmaz nitelikteki temel kavramları belirlemekte, akabinde ise tümce, kavram, doğruluk vb. anlam kategorilerinin "bağlayıcı (**konjunktiv**), ayırt edici (**disjunktiv**) veya varsayımsal (**hypothetisch**)"⁶⁹⁵ bağıntı formlarını (**Verknüpfungsformen**) açık kılmaktadır. Bahsi geçen bağıntı formlarıyla birlikte anlam kategorilerinin tüm mümkün kombinasyonları serimlendikten sonra anlam formları üzerinden bir anlam çokluğuna varılmakta ve formel mantık bu safhada, sözkonusu anlam çokluğunun, apofantik bir biçimde nasıl oluşturulduğunu ortaya koymaktadır. Yani yargıların kaplamının kendisinden konstitute edildiği anlam kategorileri ile temel anlamlı yargı formları saptanmakta ve bu anlam çokluğunun

⁶⁹⁴ Lohmar, "**Edmund Husserls Formale und Transzendente Logik**", ss.71-72.

⁶⁹⁵ Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması, "**A I 33, Bl. 23a – 41 a mit TA**" – "**XII – 1929**" içinde [29a/'Tv'].

yargı bağlamındaki işlevi çözümlenmektedir. İşte tam da bu noktada formel apofantik mantığın formel ontolojiyle tamamlanması ihtiyacı doğmakta ve anlam kategorileriyle korelatif bir bağıntı içinde olan nesnesel kategoriler üzerine düşünölmeye başlanmaktadır. Bu kez de nesne (**Gegenstand**), olgu bağılılaşımı (**Sachverhalt**), birim (**Einheit**), ilişki (**Beziehung**), bağıntı (**Verknüpfung**) vb. formel-nesnesel kategoriler üzerine düşünönen formel mantık, bu formel ontolojik kategorileri, apofantik anlam kategorileriyle korelatif bir ilişki içinde ortaya koymakla tamamlanmış olmaktadır. Elbette burada sözünü ettiğimiz nesnesel kategorilerin doğrudan bireysel nesnelerle değıl, bilakis kategorik nitelikteki genel nesneler ve **Sachverhalt**'lar hakkında olduğı göz ardı edilmemelidir. Özetle etkinlik katmanlarının ilk görevinin yargıların form kuramıyla benzer biçimde verili temel form ve işlemleri, kaplam üzerinden bilimsel bir biçimde saptamak olduğunu söyleyebiliriz.

(2)- Formel mantığın ikinci görevi geçerli teori formlarının dayanağı olan yasaları belirlemektir. Bir yandan bu yasalılık belirlenmeye çalışırken, bir diğör yandan da formel ve genel nesneselliklerin hangi doğruluk değörine gönderdiği belirlenmekte ve bu doğruluk değörleri fenomenolojik olarak betimlenmektedir. Fakat formel mantığın apofantik yanı, doğruluk ve geçerliliğın yasalarıyla ilgilenirken ontolojik yanı da bahsi geçen kategorik nesne ve nesneselliklerin varoluş koşulları üzerine düşünmektedir. Dolayısıyla formel mantığın ikinci görevi, doğruluk ve geçerlilik yasalarını belirleyip betimlemekten başka, ayrıca da formel anlamların kendilerine uygunluğunu sınyarak doğruluk değörlerini saptadığımız **Sachverhalt**'ların varlık sorununu aydınlatmaktır. Husserl'e göre formel mantığın bu görevi 'Apofantik Tümdengelimsel Çıkarım' (**apophantische Syllogism**), 'Formel – Ontolojik Sayılar Kuramı' (**formal-ontologische Anzahltheorie**), 'Sıra Sayılar Kuramı' (**Ordinalzahlentheorie**), 'Kombinasyon' (**Kombinatorik**) ve 'Kümeler Kuramı' (**Mengentheorie**) gibi disiplinler tarafından icra edilmektedir. Özetle Husserl, etkinlik katmanlarından doğruluk ve çelişmezlik mantığına karşılık düşün ikinci görevi, anlam kategorilerinin ve temel yargı formlarının dayandığı yasaları bulmak olarak saptamakta; temel kavram ve aksiyomları belirleyerek bunlar üzerinden

nesnesel kategorilere ve dolayısıyla da formel ontolojiye geçişe zemin hazırlamaktadır.

(3)- Formel mantığın üçüncü görevi ise tüm mümkün formel ve aksiyomatik kuramların uygulanmasını sağlayacak dedüktif bir sistem ortaya koymaktır ki ‘tüm mümkün teorilerin teorisi’ olarak bu sistemden, çalışmamızın “Çeşitlilikler Öğretisi (**Mannigfaltigkeitslehre**) ve Formel Ontoloji”⁶⁹⁶ başlıklı bölümünde zaten yeterince söz etmiştik. Yine de üzerinden geçecek olursak Husserl’e göre saydığımız üç etkinlik katmanıyla üç temel görev arasındaki ilişkiyi kuran temel basamak olarak ‘Çeşitlilikler Öğretisi’, matematiği bir göstergeler-bilimi olmaktan çıkarıp kategorik nesnelerle genişleten ve matematiksel nesnelerin ontolojik koşullarını formel bir aksiyomatik sisteme dayandıran dedüktif öğretilerdir.

Birbirleriyle bağlantı içinde olan sonsuz doğruluklar alanındaki birlik prensibinin ne olduğunu aydınlatmaya çalışan ‘Çeşitlilikler Öğretisi’ne (**Mannigfaltigkeitslehre**) göre tarih, psikoloji ve fenomenoloji gibi somut ve betimleyici sosyal bilimler arasında nesnel bir birlik bulunmaktadır. Keza soyut ve ispatlanabilir nitelikteki bilimlerde kendi aralarındaki birliği, formel analitik bir disiplin üzerinden elde edebilmektedir. İşte bu bilimlerin doğruluk değerlerinin az sayıdaki temel ilkedan türetilmesi ve her nesnenin aksiyomatik ve dedüktif bir biçimde ele alınamaz olması nedeniyle eidetik bir aprioriye dayalı bilimlerde nesnesel kategorilerin formel genelliğe sahip anlam formları ve çelişki içermeyen tümce kombinasyonları ışığında belirlenmesi ihtiyacı doğmaktadır. Nitekim fenomenoloji gibi betimleyici bilimlerde sentaks kurallarına uygun tümcelerden oluşmalı ve kendi içlerinde hiçbir tutarsızlığa mahal vermemelidir. Böylece Husserl’in ‘Çeşitlilikler Öğretisi’, 19.yy itibarıyla matematikte yaşanan temeller krizinin aşılmasına yönelik girişimlere müteakip matematiği formelleştiren ve aksiyomatikleştiren bir öğreti olarak 19.yy’ın ikinci yarısında ortaya çıkmıştır. ‘Mümkün teorilerin teorisi’ olarak bu

⁶⁹⁶ Çalışmamızın “Çeşitlilikler Öğretisi (**Mannigfaltigkeitslehre**) ve Formel Ontoloji” başlıklı bölümüne ayrıca bkz. (ss.344--350)

kuram, formel – aksiyomatik matematiğin soyut bir betimlemesinden ibarettir. Başka bir deyişle formel matematiğe ait disiplinler, ‘Çeşitlilikler Öğretisi’nin gerçekleştirilmesine bağlı olarak doğmaktadır. 20.yy’a dek gelişimini sürdüren bu kuram, dedüktif yargı sistemlerini bütünlükleri içinde ele almanın yanı sıra aksiyomların çeşitli modifikasyonlarını mümkün kılmakta, yeni aksiyomatik sistemler üretmekte ve çıkarım sonuçlarını incelemektedir. Başka bir deyişle Husserl’e göre doğrudan “çıkarım yasaları aksiyomatiktir. Herhangi bir formdaki sahici (kategorik) yargıların elde edilmesi, formel ve aksiyomatik yasalara dayanmaktadır.”⁶⁹⁷

Husserl’e göre teori, aksiyomlarda yüklemelenen nesneler aracılığıyla değil, boş ve formel genellikteki nesneler aracılığıyla düşünüldüğünden Husserl bu içeriksiz nesnelerin bireysel nesnelerden ayırt edilebilmesi için nesne (**Gegenstand**) ile ‘katî-nesne’ (**Gegenstand-überhaupt**)⁶⁹⁸ arasında bir ayırım yapmaktadır. Yalnızca mümkün işlem yasalarıyla belirlenen boş ve formel nesneleri, ‘genel nesnesellikler’ (**allgemeine Gegenständlichkeiten**), ‘kategorik nesneler’ (**kategorische Gegenstände**), ‘katî-nesneler’ (**Gegenstände-überhaupt**), ‘düşünmenin objeleri’ (**Denkobjekte**) vb. tabirlerle adlandıran Husserl’e göre bu nesnesellikler, boş ve formel genelliklerdir (**die leeren und formalen Allgemeinheiten**). Dolayısıyla ‘Çeşitlilikler Öğretisi’ nezdinde soruşturulan nesnesel kategoriler, bireysel nesnelerle değil boş ve formel genelliklerle ilgilidir.

Öte yandan formel biçimde genel nesnelerle ilgili olan tüm matematiksel disiplinler, her yargıya yönelimlerinde apofantik analitik olurlar. Başka bir deyişle

⁶⁹⁷ Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması, “A I 33, Bl. 23a – 41 a mit TA” – “XII – 1929” içinde [28b].

⁶⁹⁸ Husserl’de **mathesis universalis** idealine yönelik “formel ve saf mantığın temel kavramı, katî nesnedir (**Gegenstand-überhaupt**). Tüm diğer formel-mantıksal (veya formel-matematiksel) temel kavramlar, bu temel kavrama dayandırılmaktadır. Kâti nesne burada reel bir objeye ya da var olan dünyanın tüm reel ontolojik belirlenimleriyle birlikte var olan (...) uzam-zamansal bir nesneye değil, nesnel dünyanın verili nesnesine işaret etmektedir. (...) ‘Dünya formları’ olarak uzam ve zaman ile dünyanın somut nesnesinin mümkün formları, formel mantık tarafından (...) formlar olarak görülmemektedir”, Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması, [A I 33, Bl. 1a – 22a (Oktober / November 1929)] içinde [16b].

“nasıl ki geometride tüm mekânsal kipler düşünce nesneleri kipine dönüştürülebiliyorsa, aynı şekilde her dedüktif teori de formelleştirilerek bir teori formuna dönüştürülebilir. Nesnesel geometriden ancak bu vesileyle geometrik modeli meşrulaştıran bir teori formu oluşturabilir.”⁶⁹⁹ Keza “dolaysızlıkların formel öğretisi”⁷⁰⁰ olarak formel mantık nesneselliklere yöneldiğinde, yolu ‘Çeşitlilikler Öğretisi’ne çıkmakta, korelatif olarak yargılara yöneldiğinde ise ‘Çeşitlilikler Öğretisi’ gerçekleşme imkânı bulmakta ve ‘Mümkün Teori Formlarının Teorisi’⁷⁰¹ ortaya çıkmaktadır. Husserl işte bu ‘Mümkün Teori Formlarının Teorisi’ olarak kendisini gerçekleştirme olanağı bulan ‘Çeşitlilikler Öğretisi’ sayesinde Leibnizci ‘**mathesis universalis**’ idealini gerçekleştireceğine inanmaktadır.

Temel görevi, mümkün dedüktif teorilerin özsel tiplerini saptamak ve aralarındaki ilişkiyi soruşturmak olan ‘Çeşitlilikler Öğretisi’ teoriler arası benzerlik ve ayrımları araştırmaktan başka ayrıca da işlem yasalarının formlarıyla ilgilenmektedir. Öyle ki işlem yasalarının form tiplerini, teorilerin form tipleriyle bir ve aynı gören filozof, örneğin ‘+’ işaretinin kullanımının işlem yasalarının formlarıyla nasıl belirlendiğini ortaya koyarken ‘Yer Değiştirebilirlik Yasası’nın formundan hareketle ‘a+b’ ifadesinin pekâlâ ‘b+a’ şeklinde de ifade edebileceğini söyleyerek ‘+’ işaretinin kullanımını belli bir yasa formuna dayandırmıştır. Nitekim işlem yasalarının özsel formlarına dair araştırma, 19.yy’da formalizmin gelişmesine ön ayak olmuş ve ‘dedüktif yapıdaki teoriler’⁷⁰² formelleştirilerek teori formlarına dönüştürülmüştür. Aynen redüksiyonlar sonucu yaşama dünyasından yaşama dünyası fenomeninin çıkarsanmasıyla ‘boş formel genellik’lere⁷⁰³ (**leer-formale Allgemeinheit**) dönüştürülen ideal anlamlar gibi teoriler de içeriklerinden arındırılarak

⁶⁹⁹ Lohmar, “**Edmund Husserls Formale und Transzendente Logik**”, s.75.

⁷⁰⁰ Edmund, Husserl, “**A I 33, Bl. 23a – 41 a mit TA**” – “**XII – 1929**” içinde [38b].

⁷⁰¹ “Burada formel mantık, formel konstitütif fenomenolojiye dönüşmekte ve bu da fenomenolojiyi, bütüncü bir ide altında, evrensel bilimi ön plâna çıkarmakla yükümlü kılmaktadır” Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması, “**A I 33, Bl. 23a – 41 a mit TA**” – “**XII – 1929**” içinde [33b].

⁷⁰² “**Prolegomena zur reinen Logik**’te yalnızca dedüktif bilimlere ele alınmıştır”, Lohmar, “**Edmund Husserls Formale und Transzendente Logik**”, s.77

⁷⁰³ Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması, “**A I 33, Bl. 1a – 22a (Oktober / November 1929)**” içinde [16b].

formelleştirilebilmekte ve aksiyomatikleştirilebilmektedir. Böylece geometride tüm uzamsal kiplerin düşünmenin nesnelere dönüştürülebilmeleri gibi geometrinin kendisi de geometrik bir teori formuna dönüşebilmektedir. Peki Husserl'in mantık ve matematik anlayışı, Öklidyen geometriye mi dayanmaktadır? Hayır, Husserlci 'Çeşitlilikler Öğretisi', Öklidyen-olmayan 'Riemann geometrisi'ne⁷⁰⁴ dayanmaktadır. "Husserl, Öklid'in çokluk (**Vielheit**) kavramı analizi uyarınca sayı kavramlarını açık kılmasına vesile olan 'birliklerin çokluğu' (**Vielheit von Einheiten**) olarak sayı tanımından hareket etmektedir."⁷⁰⁵ Yani "Öklid'in '**arithmos de to ek monadôn synkeimenon plêthos**'⁷⁰⁶ tanımı Husserl'de baş aşağı çevrilmiştir: 'Sayı, birliğin çokluğudur.'⁷⁰⁷

Formel işlemlerin sınırsız varyasyonunu ve formalizasyonunu mümkün kılan Riemanncı 'çeşitlilik' düşüncesinden feyz alan 'Çeşitlilikler Öğretisi', farklı form tiplerine dair teorilerin yan yana gelmesini mümkün kılmakta ve farklı hatta çelişik teorilerin beraberce ele alınabilmesine imkân tanımaktadır. Öyle ki bir örnek üzerinden izah edecek olursak: János Bolyai'nin hiperbolik geometrisi, ne Öklidyen ne de Öklidyen-olmayan bir geometri olarak hem Öklidyen hem de Öklidyen-olmayan bir geometri örneği sunmaktadır. Daha doğru bir deyişle János Bolyai'nin mutlak geometrisi, Öklidyen-olmayan geometrilerin ilk örneklerinden biri olmasına karşın, J.Bolyai'nin görüşlerinin ondan daha önce Carl Friedrich Gauss tarafından düşünülmüş olduğu iddiasıyla değer kaybetmiş ve Bolyai'nin hevesini kursağında bırakmıştır. Bu nedenle János Bolyai, Öklid'in beşinci aksiyomu olan 'Paralellik Aksiyomu'nu⁷⁰⁸ çürütmeyi başarmış olmasına karşın ortaya koyduğu geometri

⁷⁰⁴ Husserl '**Prolegomena**'da Riemann Helmholtz'un uzam kuramını 'transformasyon gruplarının Lies kuramı' (**Lies Lehre von den Transformationsgruppe**) olarak adlandırmaktadır. Ayrıca bkz. Edmund, "**Logische Untersuchungen I (Prolegomena)**", **Erster Band: "Prolegomena zur reinen Logik"**, s.252.

⁷⁰⁵ Stephan, Winter, "**Die Geschichtlichkeit der symbolischen Ordnung. Von Orpheus Bis Zu Husserl**", Königshausen & Neumann, Würzburg, 2009, s.302.

⁷⁰⁶ Euklid, '**Elementa**', Ed. Stamatis, Teubner, Leipzig, 1969 içinde '**Elementa VII**', s.2.

⁷⁰⁷ Edmund, Husserl, "**Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten 1890-1901**", **Hua XII, Gesammelte Werke**, Ed: Eley, Lothar; Martinus Nijhoff, Den Haag, 1970, ss.126-171.

kuramının çağın otoriteleri tarafından ilk kabul edilmemesi sebebiyle, ne doğrudan Öklidyen-olmayan bir geometri, ne de yerleşik Öklidyen geometrilerin bir varyasyonu olarak görülmüştür.⁷⁰⁹

“Matematikte formalizmin uygulanması Husserl’in felsefi anlayışının güncelliğini pekiştirmiştir. Bu eğilimden sonra Bourbaki Grubu 1939 senesinde, matematiğin sistematik bir biçimde formelleştirilip aksiyomatikleştirildiği bir yapıyı ortaya koyan ‘**Elements de mathématique**’ eserini yayınlamıştır. Yüksek soyutlama dereceleri kuramından somut teorilere doğru ilerleme özelliği gösteren yapısal matematik, 19.yy. geleneğine aittir. Problemin çözümü için karmaşık yapıların onlara dayanılarak geliştirildiği az sayıda aksiyomdan oluşan basit ana yapılardan yola çıkılarak eksiksiz bir teori ortaya konulmalıdır. Formel

⁷⁰⁸ Matematikte aksiyomatik yapıyı ilk kez ortaya koyan Öklid’in (Eukleides) M.Ö.300’lerde yazdığı 13 ciltlik ‘**Elemanlar**’ adlı kitabındaki beş aksiyom şunlardır:

1. Aksiyom: İki nokta arasındaki en kısa yol, bir doğrudur.
2. Aksiyom: Herhangi bir doğru parçası, herhangi bir doğrusal çizgi boyunca uzatılabilir.
3. Aksiyom: Bir çemberi herhangi bir merkez ve yarıçaptan hareketle belirleyebiliriz.
4. Aksiyom: Bütün dik açılar birbirine eşittir.
5. Aksiyom: İki doğruyu kesen herhangi bir doğru, bu iki doğruyla aynı yönde ve açılarının ölçüleri toplamı iki dik açının ölçüleri toplamından küçük olan iç açılara sahipse, bu iki doğru o yönde uzatılmaları durumunda kesişeceklerdir.

⁷⁰⁹ Öklid’in ‘**Elemanlar**’ adlı eseri, yaklaşık 2000 yıl boyunca geçerli kabul edilecek Öklidyen Geometri’nin baş eseridir. Bu eserde içerilen beş temel aksiyom, hiçbir ispata gerek duymaksızın doğrulukları apaçık önermeler olarak ispatları yapılmaksızın doğru kabul edilmektedir. Fakat bu durum Öklid’in ilk dört aksiyomu açısından doğru olmasına karşın beşinci aksiyomun ispatının yapıp yapılamayacağı şüphelidir. Daha doğrusu ispata gerek duyulmaksızın kabul edilebilir olup olmadığı şüphelidir. Tam da bu şüpheyile yüzyıllar boyunca birçok matematikçi sözkonusu ‘Paralellik Aksiyomu’nun ispatını yapmaya çalışmış fakat başarılı olamamışlardır. Fakat 18.yy itibariyle matematikçiler beşinci aksiyomu ilk dört aksiyomdan hareketle ispatlamaya çalışmaktan vazgeçerek bu dört aksiyomdan bağımsız bir ispat sunmayı denerler. Nitekim Carl Friedrich Gauss (1777-1855), János Bolyai (1802-1860), Nikolai İvanoviç Lobaçevski (1793-1856), Bernhard Riemann (1826-1866) gibi matematikçiler bahsi geçen ‘Paralellik Aksiyomu’ yerine başka bir aksiyom konulabileceğini söyleyerek Öklidyen geometriyi ‘Paralellik Aksiyomu’ndan bağımsız biçimde temellendirmeyi başırlar, böylece de Öklidyen olmayan geometrinin ortaya çıkmasına vesile olurlar. Ancak János Bolyai’nin tüm çabası boşa gitmiştir. Çünkü J.Bonyai, ömrünün büyük bir kısmını bu aksiyomu ispatlamaya adanmış olan babası Farkas Bonyai’nin 1831’de yayınlanan kitabına katkı olarak kendi düşüncelerini eklemiş, babası da János Bolyai’nin görüşlerini kitabının arkasındaki ‘**Appendix**’ başlıklı bölümde yayınlamıştır. Fakat Farkas Bonyai, oğlunun 26 sayfalık mutlak geometri görüşlerini, arkadaşı C.F.Gauss’la da paylaşmış ve Gauss’un bu mektuba yanıtı J.Bonyai için bir yıkım olmuştur. Zira Gauss, J.Bolyai’nin görüşlerini takdir etmekle birlikte, bu görüşlerin tamamı üzerinde zaten kendisinin 30-35 yıldır çalıştığını söylemiş, fakat yine de henüz kendisi tarafından yazıya dökülmemiş olan bu görüşlerin bir arkadaşının oğlu tarafından bulunmuş ve yazılmış olmasına çok sevindiğini söylemiştir. Böylece J.Bonyai, kendi görüşlerinin zaten Gauss ve Lobaçevski gibi matematikçiler tarafından yıllardır çalışılıyor olduğunu öğrenmekle müthiş bir hayal kırıklığına uğramış ve emekli olduktan sonra matematikle ilgisini inzivaya çekilerek sürdürmüştür. Ay’ın bir kraterine adı verilmiş olan J.Bonyai, ardında matematikle ilgili 20.000 sayfaya yakın el yazması bırakarak değeri bilinmeden mefta olmuştur.

matematikteki bu gelişme Husserl'in 'teori formlarının teorisi' olarak 'Çeşitlilikler Öğretisi'nin gözle görülür bir biçimde formalize edilmiş bir tasarısı olarak görülebilir."⁷¹⁰

18.yy'da Öklidyen-olmayan geometriler ortaya çıkmış, 19.yy'da ise matematiğin temellerine dair bir kesinlik krizi yaşanmıştır. Husserl, 19.yy'da her şeye sirayet eden matematikselliği formelleştirmek adına 'Çeşitlilikler Öğretisi'ni geliştirmiş ve formel matematiği felsefi açıdan açık kılarak evrensel ve formel bir bilim kurmayı denemiştir. Tüm aksiyomatik sistemlerin formel açıdan özdeşliğini savunan 'Çeşitlilikler Öğretisi'ne göre sözkonusu 'formel bakımdan özdeş / upuygun disiplinler' (**äquiformer Disziplinen**) arasında nesnesel bir ortaklığa gerek kalmaksızın bunlar aynı form tipleri üzerinden ele alınabilmektedir. Böylece tüm aksiyomatik sistemlerin formel bir tanımlaması yapıldıktan ve onlar arasındaki hiyerarşiyi ortaya koyan teoriler arası formel benzerlikleri saptadıktan sonra 'Çeşitlilikler Öğretisi' uygulanmakta ve bu öğretinin gerçekleştirilmesiyle 'Mümkün Teorilerin Teorisi' olarak '**mathesis universalis**'in gerçekleştirileceğine inanılmaktadır.

3.6.4. Husserl'de Anlamanın Transzendental Zemini ve Transzendental Bilinç

Husserl, ifadelerin anlamları arasındaki ideal özdeşliklerin ele alınıp gerekçelendirildiği bir 'anlambilim'den ilk olarak Mantık Araştırmaları'nda söz etmiştir. Aynı eserde psikolojizme savaş açmış olan filozof, mantık yasalarının düşünme süreçlerine indirgenmesini eleştirmiş ve mantığın, olumsal ve görelî tüm yasalardan arındırılmış bir 'anlam-bilim' olarak tesis edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Zira bilimin temelini kuracak bir mantık, geçerliliği rastlantısal yasalara bağlı bir disiplin olamaz. Dolayısıyla Husserl her ne kadar çıkış noktasını her daim

⁷¹⁰ Lohmar, "Edmund Husserls Formale und Transzendente Logik", ss.74-75.

transzendental bilinç olarak görmüşse de bu transzendentallik öznel ve psikolojik bir bilince değil, saf ve ideal bir bilince işaret etmektedir. Nitekim Husserl'in kurmak istediği bilim, bilincin apriori bir bilimidir. Bu nedenle de yapılması gereken şey, her öznel şeyi psikolojik kabul etme yanılgısına düşmeksizin psikolojik ve olumsal yasaları, özsel ve apriori yasalarla değiştirmektir. Öyleyse apriori bilinç unsurları, defalarca kendilerine dönülebilir şeyler olarak her daim kendileriyle aynı kalan saf ve eidetik genellikler olarak ortaya konulacak bu genelliklerin apaçık elde edilme süreçleri transzendental mantık nezdinde soruşturulacaktır.

Husserl'e göre "nesnelliğin garanti altına alınması kabul edilemez, aksine nesnellik anlaşılır. Nihayetinde şuna kanaat getirilmelidir ki tam olarak nesnel bir bilim ciddi anlamda açıklanmamış ya da açıklanamamıştır. Anlamak, açıklamak değildir. Önceden tahmin etmek veya fizik ya da kimyasal bedenin nesnel yapı formunu tanımak ve sonrasında tahmin etmek – hiçbir şey ifade etmemekte, aksine bir açıklamaya ihtiyaç duymaktadır. Tek hakiki açıklama, bir şeyi transzendental biçimde anlaşılır kılmaktan geçer. Nesnel olan her şey, anlaşılmayı talep etmektedir."⁷¹¹

İçeriklerinden arındırılmış boş birer form olarak da görebileceğimiz bu ideal anlamlar bilince bağımlı olmalarına karşın nesnelliklerini muhafaza eden, psikolojikleşmeksizin kendileriyle aynı kalan genelliklerdir. Peki mantıksal ve matematiksel yapılar arasındaki ideal özdeşlik nasıl saptanacaktır? Husserl farklı aksiyomatik sistemler arasındaki form özdeşliğini ortaya koyabilmek için öncelikle onları anlama yetisi tarafından konstitute edilen ideal nesneler olarak kabul etmekte ve akabinde onlar üzerinden bir **Konstitution** analizi gerçekleştirerek aralarında ideal bir özdeşlik olup olmadığını sınıamaktadır.

"Yani Husserl açısından her mantık transzendental ya da noetik bir mantıkta temellendirilebilir, öyleyse bilim öğretisi, bilimin öznel **Konstitution**'unun fenomenolojik keşfine dayandırılabilir. '**Erfahrung und Urteil**' ve '**Formale und Transzendente Logik**'te – yargı olarak anlaşılan – '**logos**'un ve yargının

⁷¹¹ Edmund, Husserl, "**Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935**", Hua XV, **Gesammelte Werke**, Kern, Iso, Springer, Den Haag / Dordrecht, 1973, s.193.

soy kütüğü anlamında, formel mantığın ve ‘Çeşitlilikler Öğretisi’nin **noetik-noematik** bir türevini kapsayan zengin bir transzendenal-fenomenolojik teori bulunmaktadır. ‘**Logische Untersuchungen**’ henüz büyük bir bölümünde, fenomenolojinin bir ‘bilgi eleştirisi yöntemi’ ve ‘bilgi teorisi’ olarak ortaya çıktığı, farklı bilgi yetilerinin imkân koşullarını aydınlatmakla meşguldür. Zorunlu, apriori ve özdeş apaçıklığın, içkin ve aşkın bilgi arasındaki ayrımın, modifikasyonun ve tamamlanmanın vb. yönelimsel sentez gücünün öğretisi de Husserl’in **episteme** teorisine dahildir. **Doxa**’nın nasıl olup da **episteme**’ye çevrileceği sorunu ise fenomenoloji için her daim önemli bir sorun olarak arkaplanda durmaktadır.”⁷¹²

Husserl’in 1913 yılında yayınlanan ‘Saf Fenomenoloji ve Fenomenolojik Felsefe İle İlgili Düşünceler. Birinci Kitap’ (**Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch**) adlı eseri, fenomenolojinin kuruluşu açısından ‘Mantık Araştırmaları’ndan sonraki ikinci büyük eser olarak kabul edilmektedir. “Yeni bilime ait saf bilincin, genel problem gruplarının, araştırma yönü ve yöntemlerinin genel yapısı”⁷¹³ hakkında bilgiler veren bu kitapta, Husserl’in ‘saf ya da transzendenal fenomenolojisi’⁷¹⁴ ortaya konulmaktadır. ‘Saf Fenomenolojiye Genel Giriş’ (**Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie**) alt başlığını taşıyan bu eser, fenomenolojinin içeriği ve yöntemi hakkında detaylı bilgiler içermekte ve fenomenoloji bilimine teorik bir temel kazandırmayı hedeflemektedir. Husserl bu kitabında temellendirdiği saf fenomenolojiyi ‘statik bir fenomenoloji’⁷¹⁵ olarak adlandırmış ve bu statik fenomenolojinin “daha sonraki dönemlerde geliştirilecek olan genetik fenomenolojiden farklı”⁷¹⁶ olduğunu söylemiştir. Statik fenomenolojide

⁷¹² Thomas, Arnold, “**Phänomenologie als Platonismus. Zu den Platonischen Wesensmomenten der Philosophie Edmund Husserls**”, De Gruyter, Berlin, 2017, s.66.

⁷¹³ Husserl, “**Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie**”, s.7.

⁷¹⁴ **A.g.e.** s.6.

⁷¹⁵ “Burada artık bağımsız aşamalar söz konusudur ve biz fenomenolojide statik aydınlanmanın kendisini, genetik aydınlanmadan ayırırız. Ancak evrensel olan yeni bir alan keşfetmiş olduğundan beri statik anlam da çoktan genetik anlama dönüşmüştür bile! Yalnızca evrensel **Genesis**, gerçek kavrayışın sonuna dek kendisi olarak kalmayı başarır ve zaten genetik kökenselliğe her geri dönüşte talep edilen de budur” Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması, “**A I 33, Bl. 23a – 41 a mit TA**” – “**XII – 1929**” içinde [39b].

⁷¹⁶ Bernet, (v.d.) “**Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens**”, s.181. & Ayrıca bkz. Schwabe-Hansen, “**Das Verhältnis von transzendentaler und konkreter Subjektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls**”, s.17.

“görüşellikle sınırlandırılmış, orijinal olarak verili dünya, üst düzey bir öz genellikler aşamasına yükselmektedir. Önce statik analiz olarak adlandırılan bu analiz, tasvir edilir edilmez, nesnelerin öz türlerini güncel kast edilenler ve onların nesnel **Genesis**’i olarak (...) talep etmektedir.”⁷¹⁷ Ancak “fenomenoloji, genetik bir analizi talep eder etmez, transzendental **Genesis**’e yönelmekte ve genetik biçimde konstitute edilen nesnelere bilinç yaşantısı ve **Genesis**’in öz yasalılığı üzerinden varmakta”⁷¹⁸ ve yalnızca “katî nesnelerin (**Gegenstände – überhaupt**) genetiği”ni⁷¹⁹ ortaya koymaktadır. Kitaptaki hâkim düşünce sadece Husserl’in transzendental fenomenolojisi olmayıp ayrıca da ‘kesin bir bilim’ olarak felsefedir. Yani Husserl ‘**Ideen I**’de felsefeyi kesin “ilkeleri olan genelgeçer ve mutlak apaçıklıkta bir bilim”⁷²⁰ olarak kurmaya çalışmaktadır. Husserl’in ‘**Ideen I**’de özellikle eğildiği iki konu saf transzendental yaşantıların tanımlanması ve fenomenolojik araştırmaya hangi yöntem dahilinde konu edilebilecekleri sorundur. Husserl bu iki konunun da çözümünü saf eidetik alanda görmekte ve transzendental öznellikten ‘hareketle mantıksal açıklamalara ulaşabilmektedir.’⁷²¹ Husserl, yayınlanmamış el yazmalarından birinde transzendental öznelliği şöyle tanımlamaktadır: “Transzendental öznellik, (...) transzendental öznelerarası tutumdaki bütün Ben’lerle açıkça ilişki içinde olan tarihsel bir Ben-birliği sunmak anlamında evrensel bir oluşumdur.”⁷²² Dolayısıyla Husserl’e göre transzendental fenomenolojinin saf özler alanı, transzendental bilincin ‘kendi birliğinde, henüz sınırlandırılmamış olan bir varlık bölgesi’⁷²³ olarak görülebilir. Öyle

⁷¹⁷ Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması, “A I 33, Bl. 1a – 22a (Oktober / November 1929)” içinde [14a/8].

⁷¹⁸ Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması, “A I 33, Bl. 1a – 22a (Oktober / November 1929)” içinde [14a/8].

⁷¹⁹ Edmund, Husserl, “**Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908 - 1937)**”, Hua XLII, **Gesammelte Werke**, Sowa, Rochu & Vongehr, Thomas; Springer, Den Haag, 2014, s.170

⁷²⁰ Husserl, “**Philosophie als strenge Wissenschaft**”, s.75.

⁷²¹ Marx, Werner, “**Die Phänomenologie Edmund Husserls. Eine Einführung**”, s.17.

⁷²² Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması, “A I 33, Bl. 1a – 22a (Oktober / November 1929)” içinde [11a/6].

⁷²³ Husserl, “**Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie**”, s.67.

ki yaşama dünyasındaki her şey paranteze alındıktan sonra elimizde kalan ‘saf tortu’⁷²⁴, mutlak bir transzendental bilinç alanını temin etmektedir.

“Doğa bilgisinin rastlantısal bir biçimde bilinmesine karşın, ‘kendinde verilmişliğin’⁷²⁵ zorunlulukla bir kendinde var olmayı gerektiği yerde, bilincin nasıl bilindiği önemli bir sorundur: Hakikaten de kendi aralarında geçişliliğe sahip olan bilgi edimlerinin akışı içinde bilincin kendini nasıl ortaya konabildiği ve kendini nasıl aşabildiği merak konusudur. Zira bilinç, hiçbir reel unsur içermemesine karşın nesnelliği geçerli bir biçimde betimleyebilme yetkinliğine sahiptir.”⁷²⁶

Yani Husserl’e göre ‘bilinç mutlak bir var oluş bağlamında geçerli olmalı’⁷²⁷ ve bu mutlak var oluş, muhakkak içkin bir var oluş olarak anlaşılmalıdır. “Özneler arası noematik özelliklerin karşısında, mutlak özneler arası ontik özellikler bulunmaktadır. Ontik, mutlak var olan iken mutlak ise özneler arası olandır. Her ikisi de deneyimdir, kendini vermedir.”⁷²⁸ Husserl açısından transzendental bilincin dış dünyadan bağımsızlığıyla ilgili her iddia sorundur ve bilinç ile dünya arasındaki korelatif bağı göremediği için solipsizme mahkûmdur. Bu nedenle Husserl için bilincin, uzam ve zaman koordinatlarında hiçbir dış dünyasından söz edilemez. Öte yandan bilinç, ‘hiçbir nesneden nedensellik beklemez ve hiçbir nesneye karşı nedensellik göstermez.’⁷²⁹ Böylece neden-sonuç bağıntısına dayalı nedensellik ilkesi, Husserl’in transzendental fenomenolojisinde “felsefi olarak en imkânsız biçimine kavuşmuştur.”⁷³⁰ Fakat öte yandan transzendental bilincin bu mutlak ve ‘gerçek-

⁷²⁴ A.g.e. s.66.

⁷²⁵ “Kendinde verilmişlik formel bir genellik olarak kabul edilmektedir”, Edmund, Husserl, yayınlanmamış bir el yazması: “A I 33, Bl. 23a – 41 a mit TA” – “XII – 1929” içinde [26b].

⁷²⁶ Edmund, Husserl, “Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)”, Hua X, **Gesammelte Werke**, Ed: Rudolf, Boehm; Meiner, Hamburg, 1985, s.345.

⁷²⁷ Husserl, “Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie”, s.105.

⁷²⁸ Edmund, Husserl, “Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)”, Hua XXXIV, **Gesammelte Werke**, Luft, Sebastian; Springer, Dordrecht, 2002, s.334

⁷²⁹ Husserl, “Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie”, s.106.

⁷³⁰ Hans, Wagner, “Philosophie und Reflexion”, Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel, 1980, s.375.

dışı⁷³¹ olma hâli, Leibniz'in 'penceresiz monad'ı⁷³² gibi dış dünyadan etkilenmeyen ve onu etkilemeyen bir bağımsızlığa sahiptir. Hâl böyle olunca dünya ile bilinç arasındaki bağıntının açıklanması daha da güç bir hâl almakta ve Husserl'in mutlaklık ve bağımsızlık ile ilgili görüşü 'fenomenolojik açıdan karşılıksız kalmaktadır.'⁷³³

Kant, kesin ve 'empirik açıdan deneyimlenemez nitelikteki düşünmenin birliğini⁷³⁴ 'mutlak' olarak nitelerken Fichte ise 'mutlak özne' olarak "'Ben'in, empirik görüşle değil entelektüel görüşle elde edildiğini"⁷³⁵ iddia etmekteydi. Husserl, transzendental bilincin mutlak bir var oluşa sahip olduğunu iddia etmesi bakımından Alman idealizmine daha yakın görülmüştür. Oysa Husserl'in mutlak var oluşa sahip transzendental bilinç görüşü, Alman idealistlerinin bilinç anlayışından oldukça farklıdır. Kant ve Fichte'nin idealizminde mutlak yapıdaki transzendental özne asla bir deneyim nesnesi olamaz. Husserl'de ise transzendental bilinç, primordial alanda mutlak bir apaçıklıkla ortaya çıkan apriori bilinç olarak kendine özgü bir deneyim alanına sahiptir. Dolayısıyla Kant ve Fichte'de transzendental özne mantık ilkeleri alanında (dünyanın dışında) tasvir edilirken Husserl'de transzendental özne, halâ deneyimlenebilir ve betimlenebilir şeyler alanında konumlandırılmaktadır. Her ne kadar Husserl'deki transzendental özne de Kant ve Fichte'de olduğu gibi empirik alanın dışında bulunsada onlardan farklı olarak Husserl'de transzendental özne, saf ve mutlak bir özler alanında bulunmaktadır.

Dolayısıyla "klasik idealizm, transzendental refleksiyonu; fenomenolojik idealizm ise indirgemeyi temsil etmektedir. [...] Fenomenolojik idealizm, indirgeme aracılığıyla saf deneyimlere ve ideal ilkeler sferine adım atmakta, yeni bir deneyim alanına kavuşmaktadır. [...] Kaldı ki Husserl'in saf öznelliğe yüklediği anlam, zaten ona yalnızca deneyimle ulaşılabilmesini mümkün

⁷³¹ Eugen, Fink, "**Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik**", **Kantstudien - Band 38**, Berlin, 1933, s.334.

⁷³² Gottfried Wilhelm, Leibniz, "**Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade. Monadologie**", Ed: Herbert, Herring; Meiner, Hamburg, 1982, s.29.

⁷³³ Ströker, "**Husserls Werk: Zur Ausgabe der Gesammelten Schriften**", Meiner, Hamburg, 1992, s.79.

⁷³⁴ Joachim & Gründer, "**Historisches Wörterbuch der Philosophie**" – **Band VI**, s.19.

⁷³⁵ Fichte, "**Werke, Band I: Zur theoretischen Philosophie I**", s.10.

kılmaktadır. Böylece transzendentel öznellik, saf ve nedensel bir yaşamda betimlenebilmektedir.”⁷³⁶

Görüldüğü gibi Husserl’in transzendentel bilinç görüşü, realizm ile psikoloji arasındaki gerilimi beslemektedir. Fenomenoloji bir yandan, – aynen klasik transzendentel felsefede olduğu gibi – transzendentel bilinç sayesinde var olanların doğruluğunu ve geçerliliğini sınamakta; öte yandan da transzendentel bilincin, (empirik olmayan) apriori bir deneyimini savunmaktadır. Burada fenomenolojik ve eidetik indirgemelerin dünyayı aşmalarına dayalı ‘felsefî bir imkânsızlık’⁷³⁷ ortaya çıkmaktadır. Böylece bizi saf ve transzendentel ‘noesis’lere (bilinç yaşantılarına) ulaştıran indirgemeler, hem dünyanın hem de bilinç unsurlarının geçerliliğini sağlamaktadır. Ayrıca bu indirgemelerin mantıksal yasalara değil, var olanlara uygulanıyor olması nedeniyle ‘deneyimlenebilir’ kabul edildikleri unutulmamalıdır. Kaldı ki zaten eğer indirgeme, var olanlara değil de mantıksal yasalara uygulanıyor olsaydı, o zaman ne indirgemeler sonucunda elde edilenler deneyimlenebilirdi, ne de Husserl fenomenolojisi bu konuda herhangi bir geçerlilik iddiasında bulunabilirdi.

Husserl’in transzendentel bilinci algılama şekli epistemolojik olmaktan ziyade ontolojiktir. Bu nedenle Husserl’in kuramı “tikel, görecesiz ve mutlak var olanın ontolojisi”dir ve ‘saf öznellik’ olarak adlandırılmaktadır.”⁷³⁸ Yani Kant’ın, saf form olarak gördüğü ‘transzendentel Ben’i “bilincin formel birliğindeki tasarımlar çeşitliliğinin sentezi”⁷³⁹ olarak tanımladığı yerde Husserl, ‘transzendentel Ben’i mutlak bir var olan olarak görmektedir. Özetle Husserl’in transzendentel fenomenolojisinin klasik transzendentel felsefeden ayrıldığı en temel nokta ‘olgu bağlaşımları’ (**Sachverhalte**) görüşü iken empirik psikolojiden ayrıldığı en temel nokta ise Husserl’de transzendentel zemine geri dönmüş olmasıdır. Nitekim

⁷³⁶ Wagner, "Philosophie und Reflexion", s.373.

⁷³⁷ A.g.e. s.376.

⁷³⁸ A.g.e. s.377. & Fink, "Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik", s.335.

⁷³⁹ Kant, "Kritik der reinen Vernunft", A 105.

Brentano'nun empirik psikolojisinde bilincin yönelim gösterdiği empirik yaşantılar Husserl fenomenolojisinde transzendental bilincin 'saf yaşantıları'⁷⁴⁰ olarak ele alınmaktadır.

Empirik psikolojinin konusu olan "transzendental, görece boş, olumsal durum ve yaşantılar, konstitute edildikleri mutlak yaşantıların kurallarına tabî tutulmaktadır."⁷⁴¹ Husserl, 'empirik Ben - transzendental Ben' ayrımından yola çıkarak empirik - psikolojik yaşantıları, saf-transzendental yaşantılardan ayırmış ve fenomenolojisini, transzendental var olanların ontolojik kuramı olarak geliştirmiştir. Böylece artık apriori geçerlilik kuramı olarak temellendirilen transzendental fenomenoloji, empirik yaşantıların geçerliliklerini askıya alarak transzendental bilinç alanına ulaşmaktadır. Husserl tüm empirik, psikolojik, metafizik ve göreceli unsurlardan arındırılmış bu primordial alana ulaşılmasını bir dizi redüksiyon sayesinde mümkün görmektedir. Nitekim Husserl'e göre "her psişik yaşantının indirgemeler sonucunda ulaşılan saf transzendental bir yaşantısı vardır"⁷⁴² ve bu transzendental yaşantılar alanı olarak eidetik zemin, "mutlak yaşantıların sonsuz alanı"⁷⁴³ olarak tanımlanmaktadır. Bu nedenle de fenomenolojide transzendental dönüşüm, kendiliğinden gerçekleşmekte; indirgemeler sayesinde doğal bilinçten transzendental bilince geçilmektedir.

Husserl'in bu geçişi mümkün görmesindeki en büyük neden, onun bu geçişi 'kökensel bir geriye dönüş' olarak yorumlaması ve ünlü 'Şeylerin kendilerine geri dönelim!' (**Zurück zu den Sachen selbst!**) çağrısında olduğu gibi tüm empirik yaşantıların temelinde yatan transzendental yaşantılara geri dönüşü gerçekleştirme arzusudur. Bu amaçla fenomenolojik ve eidetik indirgemelerle saflaştırılan doğal

⁷⁴⁰ Husserl, "**Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie**", s.67.

⁷⁴¹ A.g.e. s.119.

⁷⁴² Edmund, Husserl, "**Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen**", Ed: Paul, Janssen, Meiner, Hamburg, 1986, s.45.

⁷⁴³ Husserl, "**Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie**", s.107.

bilinç, empirik dünyadan yüksüzleşerek transzendentel bir saflığa evrilmektedir. Peki bilincin ‘transzendentel’ ve ‘doğal’ bilinç olmak üzere bu ikiye bölünüşü, ‘aynı fenomene bakmanın iki farklı biçimi’⁷⁴⁴ olarak çelişkiye yol açmaz mı? “Husserl’in transzendentel ve doğal bilinci, tek bir bilincin iki farklı yönü ya da bakış açısı olarak görmesi”ni⁷⁴⁵ kabul etmekle empirik ve transzendentel deneyimlerin aynı fenomene iki farklı açıdan bakmasını meşrulaştırmış olmaz mıyız? Bu sorunun yanıtlanması, ‘epokhe’ yöntemine başvurulmasını gerektirmektedir.

Empirik zeminden transzendentel zemine geçilmesini sağlayan ‘epokhe’ yöntemi, empirik yaşantılarımızı paranteze alarak onların gerçeklik karakterinden arınmalarını sağlamaktadır. Yaşantıların özü ise bu soyutlama sürecinde değişmeden kalmakta ve eidetik indirgeme sonucunda dolaysız bir apaçıklıkla açığa çıkmaktadır. Fakat burada önemle altı çizilmesi gereken bir husus vardır ki indirgemeler sonucunda empirik alandan transzendentel alana geçiş, empirik fenomenden kalkarak yeni bir fenomen konstitute ettiğimiz şeklinde düşünülmemelidir. Nitekim fenomenolojik ve eidetik indirgemelerle yapılmak istenen, reel olarak verili yaşama dünyasını, tüm empirik verilmişliğinden ve bireyselliğinden soyarak saflaştırmaktır. Böylece indirgemeler sonucunda ulaşılan, artık daha fazla redüksiyona uğratılamaz nitelikteki saf özler, doğal dünyadan arındırılmış mutlak transzendentel fenomenlere karşılık gelmektedir. Eidetik indirgemeye uğramış transzendentel yaşantı, “yeni bir içerik durumunu yansıtmamakta; bilakis zaten çoktan verili olan içeriğin yeni bir biçimde deneyimlenmesinin mümkün koşulları”ni⁷⁴⁶ ortaya koymaktadır.

‘Epokhe’ sürecinde sadece yaşantıların empirik unsurları değil, ayrıca bu unsurlarla birlikte empirik yaşantının kendisi de paranteze alınmaktadır. Kaldı ki zaten Husserl bilincin kendisini de indirgemeye uğratmakta, bilinci de saflaştırıp arındırarak

⁷⁴⁴ Schwabe-Hansen, “Das Verhältnis von transzendentaler und konkreter Subjektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls”, s.111.

⁷⁴⁵ A.g.e. s.72.

⁷⁴⁶ Thomas, Seebohm, "Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental- Philosophie. Edmund Husserls transzendental-phänomenologischer Ansatz", Bouvier, Bonn, 1962, s.81.

transzendental bir bilince ulaşmaktadır. Yani dünyalı olan her şey, doğalcılığın genel savıyla birlikte askıya alınırken bilinç yaşantıları da yönelim gösterdikleri nesnelerle birlikte paranteze alınarak indirgemeye uğratılmaktadır. Örneğin yılbaşında bir yılbaşı bileti alıp çekilişe katıldığımızı ve büyük ikramiyenin bize çıktığını düşünelim. Bu durumda duyduğumuz sevinç, şimdi ve burada yaşadığımız empirik bir yaşantı olarak empirik bir olgudan kaynaklanmaktadır. Yani sevincimiz, empirik bir yaşantı olarak empirik bir zaman diliminde (şimdi) ve empirik bir uzamda (burada) ortaya çıkmaktadır. Sevinmemize neden olan empirik olgu ise bu örnek bağlamında ‘büyük ikramiye’ olmaktadır. Görüldüğü üzere sevinme edimimizi empirik kılan unsurlar aslında ona neden olan empirik olgu ile uzam-zaman koordinatlarıdır. Dolayısıyla biz bu empirik yaşantıyı paranteze almaya kalktığımızda, onu tüm bu empirik unsurlarla birlikte indirgemeye uğratmak durumunda kalırız. Nihayetinde empirik yaşantıdan artakalan saf öz, sevinç deneyiminin transzendental yaşantısını sunmaktadır. Bu nedenle doğal bilincin empirik zeminiyle ile transzendental bilincin primordial zemini, birbirinden kopuk olmayıp hatta burada söz konusu olan durum, iki farklı zemin ve iki farklı bilinçten ziyade tek bir zeminin iki farklı tezahürü ve tek bir bilincin iki farklı yüzü olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla bilincin doğal ve transzendental olabilmesi, aynı fenomenin farklı bakış açılarıyla incelenmesini mümkün kılmakta ve bu durum hiçbir sıkıntıya yol açmamaktadır. Dolayısıyla ‘bu iki zemin birbiriyle iç içedir.’⁷⁴⁷

Kantçı anlamda düşünüldüğünde Husserl’in transzendental yaşantıları ne apriori ne de aposterioridir: Empirik-transzendental bir bütün olarak empirik verilmişliklerden hareketle ulaştığımız bu saf transzendental yaşantıların, apriori bir geçerlilik yasası olarak görülmeleri mümkün olmadığı gibi aposteriori kabul edilmeleri de mümkün değildir, çünkü aposteriori unsurlar çoktan indirgemeler aracılığıyla saflaştırılmıştır. Kimi düşünürler Husserl’in transzendental yaşantılara empirik yaşantılardan hareketle ulaşmasına tepkilidir. Bu görüşe göre transzendental

⁷⁴⁷ “Dünyevi görüş ile transzendental görüş, içerikleri açısından birbirinden farklıdır. Fakat doğal görüşün ulaşabildiği tüm nesnelere transzendental görüşle de ulaşılabilir. Transzendental görüşte içerik olarak verili olan her şey, başka bir anlamda da olsa her halükarda dünya zemininde de yer almaktadır”, **A.g.e.** s.80.

yaşantılar, empirik yaşantılardan bağımsız olarak ele alınmadığı sürece ontolojik fenomenler olarak kabul edilmek zorundadır. Kaldı ki transzendentel ve empirik yaşantıların iki farklı varlık alanı olarak birbirlerinden kopuk ele alınmaları da pek mümkün görünmemektedir. O halde transzendentel yaşantıların ontolojik fenomenler olarak görülmesinden başka çare kalmamaktadır. Halbuki Husserl'in transzendentel fenomenolojisi, epistemolojik sorunları, var olan ile anlamı arasındaki ontolojik transzendentallikten hareketle çözmeye çalışan klasik transzendentel felsefeden oldukça farklıdır. Nitekim “‘transzendentel’, ‘transzendentel ben’, ‘**Konstitution**’ vb. kavramlar fenomenoloji ile eleştirel felsefe açısından radikal farklılıklar içermektedir.”⁷⁴⁸

Transzendentel fenomenoloji ile klasik transzendentel felsefe arasındaki farkı Eugen Fink'ten yardım alarak şu şekilde açık kılabiliriz: Fenomenolojinin temel sorunu, “dünyanın kökeni sorunu”⁷⁴⁹ iken Kant felsefesinin temel sorunu ise ‘apriori dünya formu’nun⁷⁵⁰ anlamıdır. Yani Kant, transzendentel tam algı ile teorik geçerlilikler arasındaki apriori ilişkileri araştırırken dünyaya içkin olandan apriori dünya formuna geçmenin özsel yapısını sunmaya çalışmakta; bu nedenle de Kant felsefesinin anlamı dünya içinde belirlenmektedir. Fenomenolojideki transzendentallik ise dünyadan hareketle, fakat dünyayı aşan bir biçimde kazanılmaktadır. Başka bir deyişle transzendentel fenomenoloji ile klasik transzendentel felsefe arasındaki en büyük ayrım, Kant felsefesinde transzendentalliğin dünyaya içkin kabul edilmesine karşın, Husserl fenomenolojisinde transzendentalliğin dünyaya içkin olmamasıdır. Ancak Husserl’de transzendentalliğin dünyaya içkin olmaması, dünyaya aşkın olduğu anlamına da gelmemektedir. Nitekim fenomenolojik transzendentallik aşkın ve metafizik bir yapıda olmaktan ziyade ‘dünyanın içinde gizli olan mutlak’⁷⁵¹ özü arayan ve açığa çıkarmaya çalışan bir

⁷⁴⁸ Fink, "Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik", s.333.

⁷⁴⁹ A.g.e. s.338.

⁷⁵⁰ A.g.e. s.338.

⁷⁵¹ A.g.e. s.343.

transzendentallıktır. Hâlbuki “Kant’ın ‘transzendental Ben’i, hem değişmez hem de zamandan bağımsız yapıda olması nedeniyle ‘metafizik bir Ben’ olarak görülebilir.”⁷⁵²

Buna karşın fenomenolojik transzendentallık apriori dünya formuyla ilgilidir ve klasik transzendental felsefeden farklı olarak transzendental yaşantıları, empirik ve ‘dünyaya içkin’ yaşantılar üzerinden elde etmektedir. Transzendental fenomenoloji, deneyim ve eylemlerden onların anlamlarına doğru ilerlemekte, böylece anlamlandırma etkinliğinin dayanaklarını, transzendental bir zeminde tesis etmektedir. Bu nedenle transzendental felsefe ile klasik transzendental felsefe arasındaki en temel ayrım, her ne kadar aşağıda bahsedileceği üzere Kant ve Husserl’in yöntemleri arasındaki ayrıma dayansa da Fink gibi bazı düşünürler bu iki gelenek arasındaki temel ayrımın, ‘içkinlik’ olduğunu düşünmektedir.

Kant felsefesinde ‘saf’, ‘apriori’ ve ‘transzendental’ gibi kavramlar, empirik var olanlara direnen ve empirik olana bu direniş sayesinde kendi anlam içeriklerini kazanan verilmişliklerdir. Kant’ın sözleriyle söyleyecek olursak: “Apriori olarak mümkün olduğu sürece ben, nesnelerle ilgili bilgilerden ziyade, bizim nesneleri kavrayış biçimimizle ilgili olan bilgilerin tamamını ‘transzendental’ olarak adlandırmaktayım.”⁷⁵³

“Yani apriori bilgidен anladığımız şey, o ya da bu şey olmayıp her hâlükârda tüm deneyimlerden bağımsız olarak gerçekleşendir. Bu apriori bilgilerin karşısında ise empirik, yani sadece deneyimle mümkün olan aposteriori bilgiler bulunmaktadır. Empirik açıdan hiçbir şey apriori olamaz, apriori bilgiler ise ‘saf’ olarak adlandırılmaktadır.”⁷⁵⁴

⁷⁵² Kant, “**Kritik der reinen Vernunft**”, A 107.

⁷⁵³ **A.g.e.** B 25.

⁷⁵⁴ **A.g.e.** B 2.

Kantçı kavramları Husserl'in transzendentel fenomenolojisinde kullanmaya kalktığımızda birçok anlam kayması ve ikilikle karşılaşırız. Broekman bu anlam kaymasına bağlı olarak 'transzendentel' kavramının anlamında 'dikkate değer bir 'çok-anlamlılık'⁷⁵⁵ ile karşılaşıldığını söylemektedir. Husserl'e göre transzendentel olma, bilinç yetisinin bir niteliği olmaktan ziyade "edimlerin dünyevi içeriğinden bağımsız olarak saf bilince işaret etmektedir."⁷⁵⁶

'Transzendentel' kavramının Husserl ve Kant'taki anlam ayrımına benzer biçimde Husserl ve Kant'ın 'saf' kavramından anladıkları şeyler de farklıdır: "Husserl için 'saf' kelimesi 'içkin olma' anlamına gelirken [...] Kant'ta ise 'saf' kelimesi, 'empirik ilişkilerden bağımsız olma' anlamında kullanılmaktadır."⁷⁵⁷ Yani fenomenolojik anlamda "saf bilinç [...], içkin yaşantı kavramlarını oluşturan saf bir içkinlik olarak görülmektedir. Fakat bu durum, saf bilincin Husserl'de, Kantçı anlamından çok daha hür ve empirik olana mesafeli olduğu anlamına gelmez. Husserl'de saf bilinç halâ bir yaşantılar akışı olarak karakterize edilmektedir."⁷⁵⁸ Demek ki Kant ve Husserl'in transzendentel felsefeleri arasındaki esas fark, transzendentel olana giden yolda benimsedikleri yöntemdir. Kant, kategorileri, transzendentel tümdengelim yöntemi üzerinden 'apriori görü formları' aracılığıyla elde ederken, Husserl ise transzendentel yaşantılara, empirik-psişik yaşantıları saflaştırarak tümevarımsal bir yöntemle ulaşmaktadır.

"Husserl için transzendentel felsefe düşüncesi, transzendentel indirgeme yöntemine dayanmaktadır. [...] Yani 'transzendentallik' kavramının anlamını genişleten şey de aslında bu yeni yöntemdir."⁷⁵⁹ Dolayısıyla Husserl'in Kant'tan ayrıldığı en temel nokta, kullandığı yeni ve özgün transzendentel indirgeme

⁷⁵⁵ Frederik, Broekman, "**Phänomenologie und Egologie. Faktisches und transzendentes Ego bei Husserl**", Springer, Den Haag, 1963, s.93.

⁷⁵⁶ A.g.e. s.88.

⁷⁵⁷ A.g.e. s.88.

⁷⁵⁸ A.g.e. s.76.

⁷⁵⁹ A.g.e. s.100.

yöntemidir. Görüldüğü gibi Husserl'in transzendentallik anlayışını Kant'tan yola çıkarak ele almak mümkün değildir. Nitekim fenomenolojinin aprioriyi ele alma biçimi, "Kant'ta olduğu gibi bilinç fonksiyonlarının bir formu olarak değil, aksine bilincin nesneselliği olarak tasvir etme"⁷⁶⁰ şeklindedir. Bu nedenle Kant felsefesinde apriori olanın, bilinç fonksiyonlarının bir formu olarak görülmesi, Kant felsefesinin solipsizme evrilmesini engellemiş; Husserl'deki durum ise Kant'takinin aksine, transzental fenomenolojiyi solipsizm tehlikesiyle burun buruna getirmiştir. Broekman'a göre Husserl'in transzental felsefesi gitgide "Ego'nun Ego ile açıklandığı, bilincin kendini açık kılarak kendi kendinin bilincinde olduğu bir egolojiye dönüşmektedir."⁷⁶¹ Oysa Kant'ın transzental felsefesinde 'transzental Ego' bir bilinç formu olarak içeriksizdir. Nitekim Kant felsefesinin bir egolojiye dönüşmesini engelleyen de bu olmuştur: Bilinç formlarının içerik olarak boş kabul kabul edilmesi nedeniyle Kant'ın transzental felsefesinde saf yaşantıları, transzental bilgi koşulları olarak görme yanılıgına düşülmemiştir.

Husserl'in transzental felsefesinin iyi anlaşılması, nasıl ki Kant'ın transzental felsefesinden hangi bakımdan ayrıldığıının anlaşılmasına bağlıysa, aynı şekilde Husserl'deki 'transzental Ben' görüşünün yerli yerinde anlaşılabilmesi için de Descartesçi 'rasyonalist Ben' görüşüyle hesaplaşılması gerekmektedir. Çünkü Husserl'in transzental felsefesi, Descartes'ın yaşantılara mutlak kesinlikte bir temel aramasından etkilenmiş ve hatta Husserl geç dönem eseri olan 'Kartezyen Meditasyonlar'⁷⁶² (**Cartesianische Meditationen**) Descartes tesiri altında yazmıştır. Fakat Kartezyen felsefe etkisinin hissedildiği 'Kartezyen Meditasyonlar' ve '**Ideen I**' adlı eserlerinde Husserl'in Descartes'a ne kadar yaklaştığı ve Descartes'tan ne kadar uzaklaştığı iyi tahlil edilmelidir.

⁷⁶⁰ Seebohm, "Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental- Philosophie. Edmund Husserls transzendental-phänomenologischer Ansatz", s.173.

⁷⁶¹ Ayrıca bkz. Broekman, "Phänomenologie und Egologie. Faktisches und transzendentales Ego bei Husserl", s.104.

⁷⁶² Ayrıca bkz. Edmund, Husserl, "Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge", Hua I, **Gesammelte Werke**, Ed: Prof. Dr. S. Strasser; Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973.

Bilindiği üzere Descartes ‘İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar’ (**Meditationen über die Grundlagen der Philosophie**) adlı yapıtında her şeyden şüphe etme yöntemini kullanarak kendisinden şüphe edilemez bir bilgiye varmayı denemiş, nihayetinde bilgiye kesin ve apaçık temel arayışı ‘Düşünüyorum, öyleyse varım’⁷⁶³ (**Cogito ergo sum**) vargısıyla sonuçlanmıştır. Aynen Arşimed’in yaptığı gibi kendisine sağlam bir çıkış noktası arayan Descartes bu ‘Arşimed noktası’⁷⁶⁴ nı arama amacını şöyle ifade etmiştir:

“Ve ben kesin bir şey bulana dek, hiçbir şeyin kesin olmadığına ısrarcı olacağım. Arşimed’in tüm dünyayı yerinden oynatmak için sabit bir noktadan başka bir şey aramaması gibi ben de ufacık bir kesinlikle karşılaştığımda, sağlam ve şüphe götürmez nitelikteki en yüksek şeyler hakkında büyük bir ümide kapılabilirim.”⁷⁶⁴

Descartes’in metodik şüphe yöntemi sonucunda elde ettiği bu kesin bilgi, kendi varlığının bilgisi olmuştur. Zira dış dünyadaki tüm empirik ve algılanabilir şeylerle birlikte kendi varlığından da şüphe eden filozof, nihayetinde kendisinden şüphe edilemez bir şey bulmuştur: Şüphe etmekte olduğu. Her şeyden şüphe edebilmesine karşın, o anda şüphe ediyor olduğundan şüphe edemeyen Descartes, böylece şüphe ettiğinin kesin olduğu sonucuna varmıştır. Şüphe ettiği kesin ise düşündüğü de kesindir ve düşünme eylemi, düşünen bir varlığı şart koşmaktadır. Bu akıl yürütme sonucunda ‘Düşünüyorum, o halde varım’ çıkarımına varan filozof kendi varlığının ve düşünmekte olduğunun, kendisinden şüphe edilemez bir bilgi olduğuna kanaat getirmiştir. Böylece Kartezyen felsefenin Arşimed noktası, Descartes’in ‘**ego sum**’⁷⁶⁵ olarak ifade ettiği üzere insanın kendi varoluşu ve ‘**res cogitans**’⁷⁶⁶ olarak kendi özünden net bir biçimde emin olduğudur. Husserl, hayatın yaşamakta olduğumuz

⁷⁶³ René, Descartes, "**Die Prinzipien der Philosophie**", Ed: Artur, Buchenau; Meiner, Hamburg, 1965, s.2.

⁷⁶⁴ René, Descartes, "**Meditationes de prima philosophia / Meditationen über die Grundlagen der Philosophie**", Ed: Artur, Buschenau; Lüder, Gäbe, Meiner, Hamburg, 1977, s.43.

⁷⁶⁵ **A.g.e.** s.44.

⁷⁶⁶ **A.g.e.** s.46 & s.117.

‘şimdi’sine bakıp yaşamakta olduğumuz hayatı kavrayışımızda şunu söylememiz gerektiğini ifade etmektedir: “Ben benim, bu yaşam benim, ben yaşıyorum: **cogito**.”⁷⁶⁷

Descartes’ın ‘metafizik epistemolojisinin’⁷⁶⁸ Husserl epistemolojisi üzerindeki etkisine birçok açıdan işaret edilebilir.⁷⁶⁹ Bu noktada özellikle her iki filozofta da karşılaştığımız refleksiyon modelinden ve öznenin refleksif gerilemesinden söz edilmesi şarttır. Nitekim “her iki felsefedeki ortak yön, mutlak ve güvenilir bir bilgiye ulaşım onu temellendirme çabasıdır. Yani ortak hedef her iki felsefede de bilen öznenin hangi zorunlu koşullar altında nesne fenomenlerine sahip olduğu sorusunun yanıtlanmasıdır.”⁷⁷⁰ Husserl geriye doğru gittiği nedenler zincirinde, saf yaşantılar üzerinden varılan son nedenin ‘transzendental Ego’ olduğunu öne sürmüş ve ‘Kartezyen Meditasyonlar’ adlı eserinde Descartes’ı empirik ve dünyevi Ego’yu apodiktik bir Ego’ya indirgemekle suçlamıştır.⁷⁷¹ Oysa aslında fenomenolojinin transzendental bir Ego’ya dönerek empirik Ego’dan uzaklaşması, Kartezyen eğilimin transzendental ve felsefî açıdan radikalleşmesinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla her ne kadar Husserl, Descartes’ın dünyevi Ego’da bulduğu apaçıklık (**Evidenz**) ile kesinliği (**Apodiktizität**) transzendental Ego’da bulmuş olması bakımından Descartes’tan ayrılrsa da tüm bilgilerin mutlak temeline, bilinçli öznenin kendine yönelik refleksif bir geri dönüşü üzerinden varmış olmaları bakımından Descartes ile Husserl metodolojik açıdan benzer bir yolun yolcusu olmuşlardır.

Çalışmamızın ‘Husserl’de İçkin (Upuygun) ve Aşkın (Upuygun-Olmayan) Algı Ayrımı’⁷⁷² başlıklı bölümünde detaylı olarak ele alındığı üzere Husserl, Brentano’nun ‘iç - dış algı’ (**innere - äußere Wahrnehmung**) ayrımı yerine ‘içkin -

⁷⁶⁷ Husserl, “**Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie**”, s.96.

⁷⁶⁸ Wüstenberg, “**Kritische Analysen zu den Grundproblemen der transzendentalen Phänomenologie Husserls unter besonderer Berücksichtigung der Philosophie Descartes**”, s.3.

⁷⁶⁹ A.g.e. s.2.

⁷⁷⁰ A.g.e. s.3.

⁷⁷¹ Ayrıca bkz. Husserl, “**Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge**”, s.135.

⁷⁷² Çalışmamızın “**Husserl’de İçkin (Upuygun) ve Aşkın (Upuygun-Olmayan) Algı Ayrımı**” başlıklı bölümüne ayrıca bkz. ss.272-274.

aşkın algı' (**immanente - transzendente Wahrnehmung**)' ayrımını önermiş ve ünlü 'upuygun' ve 'upuygun-olmayan' algılar ayrımını, bu 'içkin – aşkın algı' ayrımı üzerine inşa etmiştir. 'Upuygun algı' (**adäquate Wahrnehmung**) olarak 'içkin algı', bilinç nesnelere ve yaşantılarına yönelik kesin bilgi verirken, 'upuygun-olmayan algı' (**inadäquate Wahrnehmung**) olarak 'aşkın algı' ise dış dünya nesnelerinin hipotetik bilgisini vermektedir. Husserl'e göre transzendental yaşantıların refleksiyonunda söz konusu olan algı ise 'upuygun algı'dır ve Descartes'ın '**cogito ergo sum**' olarak adlandırdığı bilgi kesinliğine ancak bu algı sayesinde ulaşılabilir. Görüldüğü üzere Descartes gibi Husserl de apaçıklık sorununu titizlikle ele almış ve refleksif olarak kavrananın varlığının apaçıklığı ile özünün apaçıklığını birbirine karıştırmamıştır. Daha doğrusu refleksif algı Husserl'de sadece bilinç fenomenlerinin özünü değil, ayrıca da bilinç fenomenlerinin varlığını apaçık olarak kavramaktadır. Yani Husserl'e göre "benim bilincim yalnızca öz bakımından değil, ayrıca varlık bakımından da orijinal ve mutlak biçimde verilir"⁷⁷³ ve bilincimin özünü kavrayabilmemin tek yolu, dolaysız bir öz-görüye sahip olduğum 'upuygun (transzendental) algı'dan geçmektedir.

Husserl'in bilginin apaçıklığı ve kesinliği sorunuyla ilgili düşünceleri, bilinçli öznenin kendi bilgi koşullarına geri dönmesine dayanmaktadır. Başka bir deyişle Husserl'in transzendental fenomenolojisi, Kartezyen refleksiyonla yetinmemiş ve ona 'upuygun algı' yöntemini kazandırmıştır. Kartezyen refleksiyona benzer biçimde Husserl'in 'upuygun algı' yönteminde de kendisinden şüphe edilemez bir kesinliğe ulaşılabilir. Husserl, Descartes'ı kendi refleksiyon modelinde, 'kişinin kendi kesinlik anlayışını reddettiğini'⁷⁷⁴ gözden kaçırmış olması bakımından eleştirmektedir. Husserl'e göre bilincin bilgisi, dolaysız bir bilgi olarak refleksiyon-öncesi kipsellikte bulunmaktadır. Kişinin kendi bilincinin varlığından emin olması,

⁷⁷³ Husserl, "**Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie**", s.97.

⁷⁷⁴ Wüstenberg, "**Kritische Analysen zu den Grundproblemen der transzendentalen Phänomenologie Husserls unter besonderer Berücksichtigung der Philosophie Descartes**", s.110.

“refleksif bir bilgi ya da refleksif bilginin bilgisi olmak zorunda değildir. Bilgi, bilginin bilgisiyle tanınmakta, bilgiyle edinilmektedir vs. Bu [zincir] sonsuza dek böyle devam eder.”⁷⁷⁵ Öte yandan düşünüyor olmamız hakkındaki farkındalığımızın, Aristotelesçi kıyas aracılığıyla vardığımız bir vargıdan hiçbir farkı yoktur. Birisi “‘Düşünüyorum, öyleyse ben ‘Ben’ miyim, yoksa ben, var mıyım?’ derken düşüncesinden Aristotelesçi çıkarım kuralları vesilesiyle bir varoluş çıkarmış olmaz, aksine bakışını kendi ruhuna yöneltirerek zaten kendisinde olan bir şeyi fark etmiş olur.”⁷⁷⁶

Descartes ile Husserl arasındaki bir diğer benzerlik ise her iki filozofun da ‘dolaysız bilinç’ konusundaki farkındalıkları konusundadır. Her iki filozof da ‘sonsuz gerileme’⁷⁷⁷ (**regressus in infinitum**) sorununu refleksiyon-öncesi bilinç kipi aracılığıyla çözmeye çalışmış ve her ikisi de ‘refleksiyon öncesi yaşama kipi’ olarak dolaysız bilginin, kendi türünün bilinç kipini oluşturduğunu savunmuştur. Şimdi Husserl’de bu ‘refleksiyon-öncesi bilinç kipi’ ile ‘sonsuz gerileme’⁷⁷⁸ sorununu biraz daha açacak olursak: Öncelikle Husserl’in fenomenolojik bilinç kuramındaki nedenler zincirinde, ‘ilk nedene varılincaya dek geriye gidilmesi’nden⁷⁷⁹ kaynaklanan ‘sonsuz

⁷⁷⁵ Descartes, "**Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen**", s.365. & Wüstenberg, "**Kritische Analysen zu den Grundproblemen der transzendentalen Phänomenologie Husserls unter besonderer Berücksichtigung der Philosophie Descartes**", s.110.

⁷⁷⁶ Descartes, "**Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen**", s.127. Husserl’in Aristotelesçi mantığı alımlayış biçimiyle ilgili olarak ayrıca bkz. Edmund, Husserl, "**Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte**", **Hua VII, Gesammelte Werke**, Ed: Rudolf, Boehm, Den Haag / Dordrecht, 1956, ss.18-19.

⁷⁷⁷ Hans, Radermacher, "**Reflexion und Subjektivität**", şurada: Hans, Radermacher, "**Aktuelle Probleme der Subjektivität**", Peter Lang Verlag, Bern / Frankfurt am Main, 1983, s.128.

⁷⁷⁸ Antik Çağ’dan bu yana, bilince ve refleksiyona geri dönme çağrısında bulunan tüm görüşler, bahsi geçen ‘sonsuz gerileme’ sorunuyla karşılaşmışlardır. Bilinç, öz bilinç ve refleksiyon gibi kavramların bir düalizm içinde kullanılması sonucunda karşılaşılan sorun, ‘tasarlayan ile tasarlanan’, ‘refleksiyona uğrayan ile refleksiyonu gerçekleştiren’ vb. ikilikler arasındaki ayrımın net bir biçimde ortaya konulamamasından beslenmektedir. Böylece bu ikilemlerin bir kutbu daha yüksek seviyeden bir ikilemi ifade etmekte ve bu böyle sonsuza dek sürüp gitmektedir. Nitekim bir tasarım, tasarlanabilmek için bir başka tasarıma; bu ikinci tasarım da üçüncü bir tasarıma ihtiyaç duyacak ve bu böyle sonsuza dek sürecektir.

⁷⁷⁹ “Kökende olana bu geri dönüş, öznel varolana, primordial uzam-zamansallık açısından ana konstitütif kaynağa, doğaya, bedenselliğe ve psiko-psişik özneye götürmektedir”, Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması, “**A I 33, 55a ‘I’ – 64a ‘4’ (1929)**” içinde [59b].

gerileme'⁷⁸⁰ sorununun Husserl tarafından görmezden gelinmiş olduğunu hatırlatarak işe koyulmamız gerekir. “Refleksiyon aracılığıyla bilincin kendi yaşantılarına yönelebileceğini ve kendi bilinç edimlerini gerçekleştirebileceğini”⁷⁸¹ düşünen Husserl’in ‘sonsuz gerileme’ sorunu konusundaki ihmalkârlığı şöyle eleştirilmektedir:

“Ona göre nasıl ki transzendenal bilinç refleksiyon aracılığıyla nesnellik kazanmaktaysa, aynı şekilde refleksiyonun kendisi de bir başka refleksiyon aracılığıyla nesnellik kazanmaktadır vs. Oysa bu kabulden hareketle bile bu tasarının sürdürülemez olduğu açıkça ortadadır, çünkü sonsuz bir bilincin ispatlanması hak verirsiniz ki mümkün değildir.”⁷⁸²

Öte yandan Husserl’in ‘upuygun algı’ tanımına göre refleksiyona uğrayan edimler ile refleksiyonu gerçekleştiren edimler tek bir bilinç birliğine ait görülmektedir. Oysa bu kabulden hareketle Husserl’in, “her iki edimin de tek bir bilince yöneldiği bir bilinç birliğini”⁷⁸³ upuygun algı aracılığıyla nasıl kurduğunu açıklaması gerekmektedir.

“Husserl, bir de bilincin yönelim hâli işin içine girince, sonsuz gerilemenin durdurulamaz olacağını görmüş” ve sonsuz gerileme sorununu ‘temel bilinç’ üzerinden çözmeyi denemiştir. Temel bilinç, refleksiyonu önceleyen dolaysız bilinç kipidir ve yapısı bakımından refleksif kipten ayrılmaktadır. Husserl ‘İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine Dersler’ (**Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins**) adlı yapıtında sonsuz gerileme sorunundan şöyle

⁷⁸⁰ “Algılanan nesne belirlediğinde onunla eş zamanlı olarak algılayan algının kendisi de belirlemektedir. Fakat bu durum sonsuza dek süren bir gerilemeye yol açmaktadır, çünkü algıda ‘algılanan algı’nın kendisinin ikincil konumda belirmesiyle artık bundan sonraki algıların, yani üçüncülerin de belirmesi gerekir ki [sonsuza dek süren] bu gerileme, gereksiz bir yapılanmadır”, Eigler, “**Metaphysische Voraussetzungen in Husserls Zeitanalysen**”, s.78.

⁷⁸¹ Husserl, “**Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie**”, s.168.

⁷⁸² Wüstenberg, “**Kritische Analysen zu den Grundproblemen der transzendentalen Phänomenologie Husserls unter besonderer Berücksichtigung der Philosophie Descartes**”, s.109.

⁷⁸³ Konrad, Cramer, “**“Erlebnis”: Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewußtseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie**”, şurada: Hans-Georg, Gadamer, **Stuttgarter Hegel-Tage 1970, Beiheft XI, Hegel-studien**, Bonn, 1974, s.576.

bahsetmektedir: Temel bilincin; temel kavrayış ya da kavrayışsal edimle bir tutulmaması gerekir, çünkü aksi halde içinden çıkılamayacak güçlüklerin dışında ayrıca da apaçık bir yanlış betimleme ortaya çıkmış olur. Her içeriğin, yalnızca ona yöneltilmiş bir ‘kavrama edimi’ üzerinden bilince ulaştığı söylendiğinde, hemen bilinci içerik olarak kendinde barındıran kavrayış ediminde açığa çıkan bir bilinç sorunuyla karşılaşırız ve bu durumda sonsuz gerileme kaçınılmaz olur. Dolayısıyla Husserl’e göre sonsuz gerileme sorununun çözümü, olsa olsa refleksif nitelikteki upuygun algının refleksiyon-öncesi yaşamadan ayırt edilmesiyle mümkün olabilir. Husserl, refleksiyon-öncesi bilinç kipindeki algı edimini, refleksif algı ediminden şöyle ayırmaktadır: Herhangi bir yaşantıya yönelen refleksif algı ediminin yönelimsel, algılanabilir ve yaşanabilir olduğu yerde; refleksiyon-öncesi algı edimi yaşanabilir olmasına karşın algılanamaz niteliktedir, çünkü algılanma yalnızca refleksif edimler için mümkündür. Husserl’in kendi cümleleriyle söyleyecek olursak: “Kesin manâda her yaşantı içsel olarak algılanmaktadır. Ancak iç algının kendisi içsel olarak algılanmamaktadır.”⁷⁸⁴

3.7. Husserl’de Sayal Sayının Tanımlanması ve Anlamı

Husserl, doçentlik çalışması olan ‘Sayı Kavramı Üzerine Analizler’ adlı eserinden derleyerek yayınlattığı ‘Aritmetik Felsefesi’ adlı eserinde sayı kavramını etraflıca ele almış, fakat sayıyı öznel düşünme süreçlerine indirgeyerek açıklamış olması bakımından aritmetiği psikolojikleştirmekle suçlanmıştır. Fenomenoloji öncesi döneminde “**Bedeutung** ile **Sinn**’i aynı anlama gelecek şekilde kullanan”⁷⁸⁵ Husserl, tasarımıyla anlamı da aynı şekilde birbirleri yerine kullanma yanlışlığına düştüğünden öznel olan ile nesnel olanı birbirine karıştırmıştır. Aritmetik Felsefesi adlı kitabında

⁷⁸⁴ Buradaki çeviride ‘iç algı’ ile ‘**innere Wahrnehmung**’ kast edilmekteyken, bir şeyin ‘içsel’ olarak algılanıp algılanmaması konusunda kullandığımız ‘içsel’ sözcüğü ise ‘**innerlich**’ sözcüğünü karşılamaktadır.

⁷⁸⁵ Husserl, “**Logische Untersuchungen II/I**”, **Zweiter Band. Erster Teil. “Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis”**, Hua XIX/I, **Gesammelte Werke**, Ed: Ursula, Panzer; Springer, Den Haag / Dordrecht, 1984, s.58.

sayı ifadelerinin **Bedeutung**'u ile **Sinn**'ini aynı anlamda kullanan filozof, bu iki unsur arasında hiçbir ayırım yapmadığı gibi sayının öznel tasarımını da nesnel anlamından ayırmamış, bu bakımdan da sayıların 'ruhsal etkinliklerin bir sonucu'⁷⁸⁶ olduğu yanılıgısına düşmüştür. Ayrıca "Frege'nin bu iki terim [**Sinn ve Bedeutung**] arasında ayırım gözetmesi, Husserl açısından düşündürücüdür."⁷⁸⁷ "Frege'nin 1894 yılında Husserl'in 'Aritmetik Felsefesi' adlı eserinin yayınlanan ilk cildine yönelik eleştirilerini içeren mektup"⁷⁸⁸ Husserl'in psikolojik sayı anlayışını yerden yere vurarak onu, Aritmetik Felsefesi'nin ikinci cildini yayınlattırmaktan vazgeçirmiş ve 'Mantık Araştırmaları'nın ilk cildiyle hem anti-psikolojist bir tutumla kendi öz eleştirisini yapmasına hem de bu farkındalıkla fenomenolojiyi kurmasına vesile olmuştur. Fakat Husserl, yürüdüğü psikolojist yoldan Frege'nin eleştirileri sayesinde dönmüş ve kendi yolunu (fenomenoloji geleneğini) inşa etmiş olmasına karşın Frege'nin eleştirilerinin kendi üzerindeki yapıcı etkisini hiçbir yerde anmamıştır.

"Husserl'in ilk önemli eseri olan 'Aritmetik Felsefesi', 'Aritmetiğin Kökeni' olarak da adlandırılabilir. Bu eser itibarıyla 'Aritmetiğin Kökeni', her tür psikolojizme eğilimi ayrıcalıklı addetmekte, bu nedenle de algı yapıları ve somut öznellik edimlerine yapılan itirazlar üzerinden aritmetiğin ideal birliklerinin temel **Sinn**'i yeniden etkinleştirilmektedir. O zamandan beri Husserl, empirik bir olgu gibi görülemeyecek ve empirik bir tarihi bulunmayan 'sayı'ların normatif idealitesiyle ve beraberinde edim yaşantısının ortaya koyduklarıyla hesaplaşmaktadır."⁷⁸⁹

Husserl'in empirik olandan anladığı olgusal ya da duyusal olan değil, bizim tarafımızdan değiştirilemez olandır. Fakat Husserl, fenomenoloji öncesi döneminde sayıların psikolojik bir betimlemesini yapmaya çalışırken edim yaşantılarını

⁷⁸⁶ Gottlob, Frege, "Rezension von 'Edmund Husserl, Philosophie der Arithmetik, Leipzig, 1891'", şurada: "Zeitschrift für Philosophische Kritik - 1894", yeni baskısı: Gottlob, Frege, "Kleine Schriften", Hildesheim, Georg Olms, 1967, s. 329.

⁷⁸⁷ Christian Möckel, "Husserlsche Phänomenologie: Probleme, Bezugnahmen und Interpretationen", Logos Verlag Berlin, 2016, s. 258.

⁷⁸⁸ Frege, "Rezension von 'Edmund Husserl, Philosophie der Arithmetik, Leipzig, 1891'".

⁷⁸⁹ Jacques, Derrida, "Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie: Ein Kommentar zur Beilage III der Krisis", Wilhelm Fink Verlag, Münih, 2002, s.37-38.

psikolojikleştirdiği için empiristlerin savunduklarına yakın bir empirik kavrayışı ortaya koymuştur.

Peki “dünya ve dünyanın algısı nasıl ortaya çıkmaktadır? Sayı dizisi veya kuram gibi bir kollektif birlik nasıl ortaya çıkmaktadır? Bütün bunlar mümkün bilginin nesneleridir. Kategorik nesneyi ve ürün olarak aktif bir kendiliğindenlik aracılığıyla konstitute edilen katî nesneleri [vs.] üretmek zorunda kalmaktayız.”⁷⁹⁰

Husserl’e göre “evrensel bir bilimin ve apriori olanın konusu olan katî var olanlar iki yönlüdür: Varlık biçimi ve yargı biçimi.”⁷⁹¹ Öte yandan Husserl sayıları, kavramların değil yığınların bir özelliği olarak görmüş, sayıları öznel tasarımlar olarak ele alma hatasına düşmüştür. Oysa sayılar gerçekten de öznel tasarımlar olsaydı onların öznel arasında paylaşımı ve aktarımı nasıl mümkün olabilirdi ki? Kaldı ki Husserl, sayıların soyutlanması sürecini mutlak bir ideasyon veya nesnel bir çıkarım olarak değil, bilakis keyfi bir soyutlama süreci olarak kabul etmiş ve matematiksel nesnelerin mantıksal bir tanımlarının verilemez olduğunu savunmuştur. Kaldı ki zaten Husserl’in sayı analizi, aritmetiğin tüm konu ve işlemlerini kuşatıcı bir açıklama denemesi değildir.

“Aritmetikte, çoğunlukla kendisi verili olmadan, sayılar ve işlemlere, ayrıca da onlar aracılığıyla nesnelere yönelmekte; genellikle bunları sayı göstergeleri aracılığıyla kast etmekteyiz. Bununla birlikte sayal sayılar (**Anzahlen**), çoğu temel sayı türü (rasyonel, reel, irrasyonel vs.) üzerinden ünlü cebirsel işlemlerin inşa edildiği sayıların temel sınıfını oluşturmaktadır. Yani sayal sayılar halâ temel teşkil etmektedir: Biz sayal sayılara görüsel olarak kendinde-verili bir biçimde sahip olabiliriz. Biz kompleks işlemleri gerçekleştirip kümelerle ait elemanları sayarken bu durum ortaya çıkmakta; bir sayal sayıya yönelimin sahiden de kendini gerçekleştirebilmesi sayı işleminin uygulanmasıyla gerçekleşmektedir. Biz bir sayıda, farklı kümelerin değişik unsurlara sahip olmakla birlikte bu

⁷⁹⁰ Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması: “A I 33, Bl. 23a – 41 a mit TA” – “XII – 1929” içinde [25b].

⁷⁹¹ Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması, “A I 33, Bl. 23a – 41 a mit TA” – “XII – 1929” içinde [40b, ‘Tvu’].

kümelere ait ortak bir form an'ına sahip olduklarını görmekteyiz. Böylece sayının verilmişliği, kümenin duyusal olarak verili unsurlarına bağlı değildir, çünkü kümelerin sayal sayıları aynı olmasına rağmen sayal sayıya yönelim farklı biçimlerde gerçekleşebilmektedir. (...) Bu da bize, matematikte bilinç olaylarının belli bir yasalılığa bağlı olarak tamamlanıyor olmasının, yönelimin doldurulmasını mümkün kılan alana dair işlemler sayesinde gerçekleştiğini göstermektedir.”⁷⁹²

Husserl, ‘**Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)**’⁷⁹³ adlı eserinde Ernst Schröder’in ‘Mantığın Cebri’ üzerine verdiği ünlü derslerine eleştirilerde bulunmuş ve bu eleştiriler üzerinden kendi hesaplama tekniğini geliştirmiştir. Husserl açısından “semptomik ve paradigmatic”⁷⁹⁴ nitelikteki bu eser, yeni mantık anlayışında bulunmayan demode çıkarımları yinelemektedir. “Husserl ise kendi Aritmetik Felsefesi’nde aritmetiğin temel kavramı olarak (sayal) sayı kavramını ele aldıktan sonra, yoğun bir biçimde çıkarım, doğruluk, yargı, kavram vb. temel mantıksal kavramlarla meşgul olmuştur.”⁷⁹⁵

Şimdi biraz da Husserl’in hesap (**Kalkül**) tekniğinden bahsedecek olursak: Bu hesap “kavram-nesnelerinin hesabıdır ve bu nedenle gerçekten de mantığa daha uygun bir biçimde ortaya konulmuştur, çünkü tüm yargılar bizi kavram sınıflarına ve içeriklerine ulaştırmamakta, bilakis tek ve yalnız başlarına kavram-nesnelere götürmektedir.”⁷⁹⁶ Aslında Husserl’in bu eserde yapmaya çalıştığı temel şey, “kaplam mantığının yetersizliğini göstermektir.”⁷⁹⁷ Nitekim Frege’nin aritmetik felsefesini de aynı gerekçeyle, Frege’nin salt kaplam mantığıyla sınırlı kalmış olması bakımından eleştirmektedir.

⁷⁹² Lohmar, “Wie ist Formalwissenschaft möglich? Über die Quellen der Anschaulichkeit der mathematischen Erkenntnisse bei Husserl und bei Kant”, s.171.

⁷⁹³ Husserl, “**Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)**”.

⁷⁹⁴ Erhard, “**Denken Über Nichts – Intentionalität und Nicht-existenz bei Husserl**”, s.202.

⁷⁹⁵ **A.g.e.** s.203.

⁷⁹⁶ Husserl, “**Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)**”, s.55.

⁷⁹⁷ **A.g.e.** s. 61.

Husserl bu eserinde “1’in tanımını, 1 sayısının, varlık kavramının ve (...) varolma kavramının nesnesi için bir gösterge olması bakımından; [...] sıfırın tanımını ise sıfırın, var-olmama kavramının nesnesi için bir gösterge olması bakımından”⁷⁹⁸ vs. vermiştir. Fakat bu erken döneminde halâ Wundtçu deneysel psikolojinin tesiri altında olan filozof, hem ‘Sayı Kavramı Üzerine’de hem de ‘Aritmetik Felsefesi’nde sayıların ve aritmetiğin temellendirilmesini psikolojikleştirmiş olması bakımından eleştirilerin odağı olmuştur.

“Husserl daha sonra ‘Aritmetik Felsefesi’nin ilk cildinde neredeyse hiç değiştirilmeden yayınlanacak olan doçentlik çalışmasında kendi döneminin yerleşik kanaatini temsil etmiş, bu araştırma ancak sonradan –burada kullanılan, psikolojiye ait yardımcı araçlarla sonuçlandırılabilmiştir. Bunlardan bağımsız olarak ilk etapta sorulmak istenen şudur: Aslolan sayının psikolojiyle işi nedir? Bu soru bizden farklı karşı çıkışlar beklemektedir: Uzam, zaman, renk, yoğunluk vb. nitelikler psikolojiyle nasıl bir ilgi içindedir? Geometricinin nesnesi, uzamı, fizikçinin ilgilendiği renk vs... Aslında sayı kavramının analizi için gereken tek şey psikoloji olmayıp aksine bu analizin kendisi de psikolojinin içindedir.”⁷⁹⁹

Dolayısıyla Husserl’in gerek sayı gerek aritmetik analizi psikolojiden kurtulamamıştır. Husserl’in sayıyı ‘yığınların özelliği’ olarak görmesini ve soyutlama sürecini keyfi olarak gerçekleşen bir bilinç süreci olarak görmesini şiddetli bir biçimde eleştiren Frege’nin Husserl’in sayı anlayışıyla hesaplaşmasına, çalışmamızın sonuç bölümünde yer vereceğimizden Husserl’in sayı anlayışından burada bu kadar söz etmeyi yeterli görmekteyiz.

⁷⁹⁸ A.g.e. s.59.

⁷⁹⁹ Illeman, Werner, “Husserl’s Vor-Phänomenologische Philosophie”, Verlag von S. Hirzel, Leipzig, 1932, s.11

3.8. Husserl’de Anlamların Özneler-Arasılığı

“Tematik açıdan **εποχή**’nin başlangıç noktası, var olanların evrensel bir biçimde paranteze alınmış olmasıyla ulaşılan Ego nun transzendenal deneyim alanıdır. Transzendenal tutum içinde benim-kendi bilincim zuhur etmektedir. Benim bilincimin de yaşama dünyasıyla birlikte indirgemeye uğratılması (**reduzieren**), ilk etapta insanların ve hayvanların ‘ben-olmaklığını’ askıya almakta (**ausschalten**), öte yandan başkasının dünyanın öznesi olarak sunmaya hazır bir transzendenal bilinçler çokluğunu gündeme getirmektedir. Burada, dünya deneyimi açısından, Ego’nun anlamının analog bir biçimde konstitute edilmesi gündeme gelmektedir.”⁸⁰⁰

Transzendenal Ego tarafından başkasının deneyimi, yine yönelimsel ve semantik bir bağlamda açıklanmakta, başkasının benim kendi saf yaşantı akışım içinde **konstitute** edilmesi, yaşantılar akışının tamamlanmışlığını mümkün kılan ‘monadlar kuramı’⁸⁰¹ üzerinden açıklanmaktadır.

Husserl, transzendenal bir idealizme de naif bir realizme de solipsizme veya psikolojizme de düşmek istemediğinden anlam kuramını büyük bir ihtiyatlılıkla kurmuş olsa da Husserl’in bu sorunla hesaplaşması, Husserl fenomenolojisindeki birçok soruna ve alana hâkimiyeti şart koşmaktadır. Öyle ki Husserl’de anlam sorunu salt Husserl’in aritmetik felsefesi geleneği içinde yapıp ettiklerinden kalkarak sayının ve diğer kategorik nesnelerin nasıl olup da dilde nesnel bir anlama sahip olabildikleri sorusundan hareketle ele alınabileceği gibi dilin analitik sınırları ve semantik bağlamı nazarında da ele alınabilir, sentaks kuralları ve dilbilgisi açısından da değerlendirilebilir, hatta öznelerarasılık sorunu üzerinden de yorumlanabilir. Nitekim hangi alan ve sorunla meşgul olunursa olunsun Husserl açısından doğal tavrın askıya alınması şarttır. Dolayısıyla Husserl’de hangi sorun araştırılırsa araştırılsın hepsinde her halükârda redüksiyonlar sonucu elde edilen transzendenal bir alana varılması

⁸⁰⁰ Ayrıca bkz. Mayer, & Erhard, “**Die Bedeutung objektivierender Akte**”, s.184.

⁸⁰¹ Husserl monadolojisinin Leibniz’in monadolojisinden ayrıldığı noktalar için ayrıca bkz. K.E. Kaehler, “**Die Monade in Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität**”, **Tijdschrift Voor Filosofie** 57 (4), 1995, ss.694-695.

gerekir. Bu da demek oluyor ki her şeyle birlikte bilincin kendisinin de saflaştırıldığı transzendental fenomenoloji, redüksiyonlardan artakalan saf transzendental anlamlarla iş görmektedir.

Husserl, bilincin saflaştırıldığı transzendental zeminde kendi bilincimle birlikte diğlerlerinin bilinçlerinin de ideasyon'a uğratarak saflaştırılması nedeniyle, öznelerarasılık sorununu bile saf anlamların transzendental bilinçleri üzerinden temellendirmektedir. Bu nedenle Husserl fenomenolojisinden bir zihin felsefesi çıkarılacak olursa bu felsefe muhakkak transzendental bir fenomenoloji alanında zuhur edecektir. İşte bu saf transzendental bilinçler alanına ulaşıldıktan sonra buradaki transzendental öznelerarası ilişkiler nasıl konstitute edilecektir? Benim transzendental Ego'm ile başka Ego'lar arasında nasıl bir ortaklık vardır ki bunları benim bilincim konstitute edebilmektedir?

Husserl bu soruya şöyle yanıt vermektedir: Başka Ben'ler aynen benim transzedental Ben'im gibi ruha ve bedene sahip bütünlerdir. Onlar benim gibi bir bedene sahip olmaları bakımından bana benzeyen, öte yandan benimkinden farklı bir ruha ve bilince sahip olmaları bakımından da benden ayrılan Ben'lerdir. Onlarla benim bilincim arasındaki en önemli fark ise onların benim bilincim tarafından konstitute edilmek durumunda olmalarına karşın benim bilincimin onlar tarafından konstitute edilmeyen, fakat kendi öz-bilincini, onların bilinci üzerinden elde eden bir yapıda olmasıdır. İşte bu korelatif bağ ne yazık ki Husserl'i solipsizme düşmekten kurtaramamıştır. Çünkü nihayetinde transzendental Ben'in hangi varlık türüne sahip olmak bakımından diğ Ben'lerden farklı olarak onları konstitute edebilme yetisine sahip olduğu açıklanamamaktadır.

Husserl'e göre yaşama dünyasındaki her şey fenomenolojik ve transzendental redüksiyona uğratıldıktan ve kendi saf formel genellikleri içindeki ideal anlamlara ulaşıldıktan sonra, her şeyle birlikte kendi öz bilincim ve elbette ki beraberinde başka Ben'ler de saflaştırılmış olacaklarından, artık bu alanda transzendental bir öznelerarasılıktan söz edilebilecektir. Husserl başka Ben'lerin benim saf

transzendental bilincim sayesinde konstitute edildiklerini savunmakla birlikte, tüm var olanları benim bilincime indirgeyerek katı bir solipsizme düşmemek adına benim transzendental Ego'mun da ancak ve ancak başka bilinçleri bilmekle kendi öz bilinci hakkında bilgi sahibi olacağını söylemiştir. Husserl'e göre "dünya, öznelerarası bir nesnelliktir."⁸⁰²

"Bu noktadan hareketle şu çıkarımı yapmamız mümkündür: Canlı varlığın, canlı doğanın '**Konstitution**'u, 'başkasını-deneme' (**Einfühlung**) ile iç içe geçmektedir. Canlı doğanın '**Konstitution**'u, 'başkasını deneme'nin '**konstitution**'u, hatta 'başkasını deneme'nin kendisidir. 'Ben'- 'Sen' birlikteliği, '**Konstitution**'un 'canlı doğa'⁸⁰³ basamağında doruk noktaya ulaşmıştır. 'Ben' ancak 'Sen' ile anlam kazanabilir. 'Ben-insan', ancak başka insanlar arasında, başka insanlardan biri olarak anamlanır. Ben kendimi, 'başkasını-deneme' olayına dayanarak başkalarının yardımıyla **Konstitute** ederim. Ben, bu bağlamda varlığımı, başkalarına borçluyum."⁸⁰⁴

Böylece Husserl tek başına her şeyi konstitute eden bir bilinç yerine, başka bilinçleri bilmekle kendisini de bilme imkânı bulan ancak onların da var olma koşulu olan bir transzendental Ego anlayışını benimsemiştir. Yani Husserl primordial alanda karşılaşılan başka Ben'lerin benim kendi transzendental Ben'imle karşılıklı bir birbirini gerektirme durumu olduğunu ileri sürmektedir. Nitekim transzendental Ben, başka Ben'leri konstitute etmekte, onlar ise transzendental Ben'in kendi öz bilincine, onların bilinci üzerinden kurduğu bir dolayım ile varmasını sağlamaktadır. Fakat burada özellikle altı çizilmesi gereken nokta şudur ki Husserl bu 'başka Ben'ler tabiri ile aslında doğrudan var olan başka Ego'lara değil, aksine genel olarak benim kendi kurucu bilincim dışındaki diğer bilinçlere işaret etmektedir. Zaten şayet Husserl benim

⁸⁰² Nermi, Uygur, "**Die Phänomenologie Husserls und die 'Gemeinschaft'**", **Kant-Studien - Sayı:50**, ss.439-460, ProQuest, Ocak 1958, s.452.

⁸⁰³ "Reel dünyadaki ilk 'kendinde' bilgi psişik doğadır. Doğal tabaka olarak dünyanın somut nesnelere ait olan psişik bedenselliktir. Verili olan dünyanın ve tanıdık insanların olgusunun kaldırılarak içerildiği apriori mümkün bilginin evrensel kuramında, apriori olarak düşünülen dünyanın özü '**formaliter spectata**' türünden bir katı doğa olarak görülmekte ve ilk önce doğa bilgisinin kuramı kurulmaktadır", Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması, "**A I 33, 55a 'I' – 64a '4' (1929)**" içinde [57b].

⁸⁰⁴ Kurtul, Gülenç, "**Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu ve Intersubjektivite Kavramı**", **Kilikya Felsefe Dergisi**, 2014/1, ss.19-40 içinde s.37.

kendi saf bilincim dışında başka hiçbir bilinç olmadığını iddia etseydi peşinen transzendenal solipsizme düşmüş olurdu. Fakat başka Ben'lere transzendenal Ben'den bağımsız bir varoluş da atfetmemiş olması bakımından dünyayı her halükârda yine belli bir biçimde kendi saf Ben'ine indirgemiş olmaktadır. Bu nedenle Husserl fenomenolojisi halâ mutlak bir egoloji olduğu gerekçesiyle eleştirilmektedir.

“Biz deyişi, ortak bir bilinci beraberinde getirmektedir. ‘Biz’in kavranmasına ortak bilinç neden olmakta, ‘Biz’in algılanması da ortak bilinç sayesinde pekişmektedir. İkisi birbirine yapışıktır. Bu yapışıklık ‘Ben’ ile ‘Sen’in iç içeliğine benzemektedir. Dünya, kişisel bir bilinci değil, birlik – ortaklık bilincini, başkalarıyla birlikte olmayı gerektirmektedir.”⁸⁰⁵

Şimdi Husserl’in transzendenal Ben ile başka Ben’ler arasındaki bu ortak zemini nasıl kurduğuna geçecek olursak: Husserl’e göre öznelar arasındaki bu anlam aktarımı hem ruh hem beden yoluyla olmaktadır. Fakat bu anlam aktarımının iki aşamalı olarak gerçekleştiğini savunan Husserl’e göre biz önce başka Ben’leri bedenimiz sayesinde algılarız. Yani bedenimiz, bizim dünyaya açılma organımızdır. Akabinde onların kendi bedenimizden kalkarak deneyimlediğimiz bedenliliğini bir basamak olarak kullanır ve kendi bilincimizden onların bilincine aktardığımız bir anlam ile onların bilinçlerini kavrarız. İşte öznelar arası anlam aktarımı yöntemine Husserl “‘başkasını deneme’ (**Fremderfahrung**) veya ‘**Einfühlung**’”⁸⁰⁶ adlarını vermektedir.” Daha doğrusu bu yönelimsel anlam aktarımı ilişkisine Husserl geç dönemine kadar ‘**Einfühlung**’ derken 1920 yılı sonrası yazılarında ‘başkasını deneme’ demeye başlamıştır.

⁸⁰⁵ Gülenç, “Edmund Husserl’de Başkasının Ben’i Sorunu ve Intersubjektivite Kavramı”, s.38.

⁸⁰⁶ Nermi, Uygur, “Edmund Husserl’de Başkasının Ben’i Sorunu”, YKY, III. Baskı, 2017, İstanbul, s. 63.

Husserl'e göre "başka transzendenal özneler bana doğrudan değil, **Einfühlung** üzerinden gerçekleşen transzendenal bir deneyimsellikte verilirler."⁸⁰⁷ Ancak **Einfühlung** ile başkasının önce bedenini, sonra bilincini kavramamız durumunda söz konusu olan bedenlilik ile ruhluluk deneyimi arasındaki öncelik - sonralık sırası, zamansal değil, mantıksaldır. Çünkü Husserl'de bir bedeni 'beden' olarak algılayabilmem onun zaten ruhlu bir beden olmasını gerektirir. Çünkü Husserl'de beden, ruhun bedenidir. Yani bedeni ruhsuz bir uyarıcı olarak değil, ruhlu-bedenli bir bütün olarak başkasının Ben'inin algıma konu olan ilk unsuru olarak algılarız. Başkasının bedenini algılama, bizim kendi ruhlu-bedenli varlığımızın farkına varmamızda ilk aşamadır. Daha sonra başkasının bilincini, kendi bedenimle onun bedeni arasında kurduğum benzerlik ilişkisinden hareketle bilirim. Başka bir deyişle önce bedenler arası sonra bilinçler arası bir anlam aktarımı söz konusudur. Fakat bu anlam aktarımının nasıl gerçekleştiği sorusuna Husserl tarafından verilen yanıt hiç de tatmin edici değildir.

Husserl'e göre ben kendi bedenimden kalarak bilincine vardığım başkasının bedeninin de aynı kendi bedenim gibi ruhlu – bedenli bir varlık olması gerektiğini, dolayısıyla onun da bir bilinci olması gerektiğini düşünürüm. Yani başkasıyla kendim arasında kurduğum benzerlik ilişkisi özneler arası anlam aktarımını beden zemininden bilinç zeminine taşımaktadır. Görüldüğü üzere Husserl fenomenolojisinde özne ile nesnenin, anlam ile tasarımın vs. iç içe geçmesi gibi ruh ile beden arasında da belirgin bir sınır çizilmemiştir. Husserl, "nesne ile yüklemesel özne upuyundur"⁸⁰⁸ demekle bu sınırlar arası geçişliliğe vurgu yapmaktadır. Öte yandan Descartesçı ruh – beden düalizmine düşmemek pahasına tasarımları "nominal edim olarak söylem

⁸⁰⁷ Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması, "A I 33, 55a 'I' – 64a '4' (1929)" içinde [58a / 'IV'].

⁸⁰⁸ Edmund, Husserl, "Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)", Hua XX/1, Gesammelte Werke, Ed: Ullrich, Melle; Springer, Den Haag / Dordrecht 2002, s.282.

tümcesinin özne tasarımları”na⁸⁰⁹ indirgeme gafletine düşen filozof, öznel olan ile nesnel olanı birbirine karıştırmıştır.

Husserl ‘özneler-arası’lık problemini anlam sorununa ‘noema – noesis’ ikilisi üzerinden şöyle uyarlamıştır: Yaşama dünyası, kendi bilincim ve doğalcılığın savıyla birlikte var olan her şeyi redüksiyonlara uğrattıktan sonra artakalan transzendental anlamların evrensel bir betimlemesine ihtiyaç duyulmaktadır. Primordial alandaki transzendental öznelerin yönelimsel içeriklerini betimleme işi ‘öz betimlemesi’ (**Wesensbeschreibung**)⁸¹⁰ olarak anılmaktadır. İşte bu yönelimsel betimlemenin noema’sını başka Ben’ler oluştururken noesis’ini ise benim transzendental bilincim ve yönelimsel yaşantılarım oluşturmaktadır. Böylece yönelimsellik kuramının, Husserl’in öznelerarasılık probleminin semantik temelini de belkemiği olduğu anlaşılmaktadır.

Demek ki transzendental Ben, noetik bir yönelimsellikle başka bilinçlere yönelmekte ve kendi özne anlamını henüz bu yönelim esnasında noematik olarak belirlemektedir. Bu süreçte başkalarının bedenlerini kendi bedenim üzerinden kavradığım gibi ayrıca kendi bedenim üzerinden kendi Ben’imi de kavramakta ve kendi Ben bilincime ulaştıktan sonra başka bedenlerin de bilinçleri olması gerektiği kanaatine varmaktayım. Dolayısıyla benim ‘kendimi denemem’ (**Selbsterfahrung**) ile ‘başkasını-denemem’ (**Fremd-erfahrung**) arasındaki korelasyonel ilişki, Husserl’in birçok konuda olduğu gibi bilinç konusunda da monist olmadığını, aksine bir bilinçler çokluğunu savunduğunu göstermektedir. Öte yandan bu bilinç çokluğu içinde benim kendi içine kapalı bir bütün olarak kendi salt bilincimin nasıl olup da diğer bilinçleri bilebildiği önemli bir konudur. Husserl bu etkileşimi, monadolojik bir bağıntıya benzetmektedir. Husserl’in bilinçler arasında olduğunu iddia ettiği bu monadolojik

⁸⁰⁹ “Biz ilk elden söylem tümcelerine sahibiz. Bunlar peşinen bilindik bilimsel araştırmanın esas yargı ifadeleri olarak kazanılan tümcelerdir ve (...) yargılara her geri döndüğümüzde bu tümceler geçerlilik kazanmaktadır”, Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması: “A I 33, Bl. 23a – 41 a mit TA” – “XII – 1929” içinde [35/‘Ta’].

⁸¹⁰ Uygur, “Edmund Husserl’de Başkasının Ben’i Sorunu”, YKY, III. Baskı, 2017, İstanbul, s.52.

benzerlik, tüm monadların birbirlerinde yansımalarını sağlayan bir refleksiyon vazifesi görmektedir. Böylece monadlar olarak Ben'ler birbirleri yerine geçebilmekte, birbirlerini yansıtabilmekte ve birbirlerini anlayabilmektedir. İşte bu geçişliliği sağlayan monadolojik refleksiyon olarak **Einfühlung**, Leibniz'in monadolojisinde olduğu gibi katı bir metafizikle solipsizmin ve transzendental idealizmin üstesinden gelme girişimidir. Ancak ne yazık ki Husserl metafiziği ilerletmiş olmakla kalır. Kaldı ki Kartezyen Meditasyonlar'daki 'V. Meditasyon'⁸¹¹ zaten bilindiği üzere tamamen bu gayretin ürünüdür.

İşte bu 'başkasını deneme' olarak **Einfühlung**, Husserl'e göre üç farklı şekilde gerçekleşebilmektedir: Etik, estetik ve metafizik açıdan. Kendimi başkalarının yerine koyarak onların ahlâkî edimlerini anlayabileceğim gibi kendimi sanatta veya doğadaki güzelin yerine koyabilir, onlarda ifade edileni bütün varlığımla kendim bizzat ona dönüşerek yaşatabilirim. Nihayetinde '**Einfühlung**' bir deneyim (**Erfahrung**) biçiminden ziyade bir yaşantı (**Erlebnis**) türüdür. Anlamaya çalıştığım şeyin içine dahil olarak kendimi o şey yerine koyarak onu içselleştirmemdir. Husserl, geç dönemine gelinceye dek transzendental Ben ile başka Ben'ler arası ilişkiyi yönelimsel bir **Einfühlung** üzerinden açıklamıştır. Daha önce de belirttiğimiz üzere 1920 yılından itibaren ise '**Einfühlung**' yerine 'başkasını deneme' (**Fremd-erfahrung**) ifadesini kullanır olmuş, böylece **Einfühlung**'daki yaşantılama vurgusu, yerini, 'deneyimleme'ye bırakmıştır. Dolayısıyla Ben ile Sen arasındaki sözkonusu ilişki yalnızca transzendental Ben'in başka Ben'leri konstitute edip anlaması ve onların bilincine varmakla kendi öz bilincine varması noktasında değil, ayrıca da transzendental Ben'in başka Ben'ler üzerinden tüm dünyayı konstitute etme sürecini açıklamaktadır.

Görüldüğü üzere Husserl empirik, psikolojik, metafizik vb. tüm görelî ve muğlak niteliklerinden soyulmuş özler alanında redüksiyon ve refleksiyonlar sonucunda ulaşılan saf ideal anlamların **Konstitution**'unu ve fenomenolojik

⁸¹¹ Husserl, "Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge", ss.121-185.

betimlemesini, ‘başkasını deneme’ türünden saf yönelimsel bir teknikle ortaya koymaktadır. Elbette burada, kendisine yönelim gösterilen başka Ben’ler tek tek tikel özneler olmayıp genel olarak başka Ben’lerin ortak eidos’udur. Yani ‘başkasını deneme’ sayesinde benim kendi transzendenal bilincim, kendi dışındaki bilinçleri toplu bir biçimde ‘kendi-olmayan’ veya ‘başkası’ olarak algılamakta, böylece de kendi öz sınırlarını kavramış olmaktadır. Nihayetinde insan, sosyal bir varlık olarak kendi bilincini, bir bilinç çokluğu içinde bilmekte, başka Ben’lerle bir arada yaşama, bir Ben’ler yığınınından ziyade, bir Ben’ler çokluğuna işaret etmektedir. Yani bu çokluk birbirini üzerine yığılmış rastgele bir bilinçler toplamı değil, aksine her biri birbiriyle içten içe kenetlenmiş bireylerin meydana getirdiği bir bilinç topluluğudur. Dolayısıyla birlikte yaşama, yan yana yaşamaktan daha fazla şey ifade etmekte, bilinçler arasındaki iç içelik, insanın yaşamasını topyekün kuşatmaktadır. Peki başkasını denemenin bedenlilik ayağı nasıl gerçekleşmektedir?

Husserl’e göre beden kati surette salt fizyolojik bir aygıt olarak ele alınamaz, zira duyum dediğimiz şey, bedende algılayan bir öznenin hüküm sürdüğünün ispatıdır. Dolayısıyla bedenimiz, bizim dünyaya açılma organımız olarak her şeyi ruhumuz tarafından algılanabilir hâle getiren bir araçtır. Gerçi başka bedenlerin bize verilişi, kendi bedenimizin verilişi gibi orijinal değildir, bu yüzden de başkasını bedeni üzerinden deneyimleme, **apperzeptiv** bir algıdır. Husserl, **Apperzeption** (tam algı) ile bilincin, duyumladığı şeyler arasındaki kusurları giderip eksikleri tamamlayan bir gücü olduğuna işaret eder. Nitekim çift kanatlı bir kapı gördüğümüzde, onun tek kanadını görüyor olmamız, onun tamamınının algısını zihinde tamamlamamız için yeterlidir Husserl’e göre. Bu nedenle başkasının bedenini algılamam, kendi bedenimi algılamam kadar özsel ve doğrudan gerçekleşmese de onun bedenini kavrayışım yine benim kendi bedenimden hareketle gerçekleşmektedir. Kendi bedenimden başka bedene aktardığım ‘beden’ anlamı sayesinde başkasının bedenini dolayimli bir tam algı ile algılamış olurum. İşte bu **apperzeptiv** deneyim, kendi bedenimle başkasının bedeni arasındaki benzerliği saptayarak bu benzerlik ilişkisi üzerinden anlam aktarmasını mümkün kılmaktadır.

Demek ki bilincimin kendi bedenimden hareketle başka bedenleri algılaması, onlara analogik ve çağrışımsal bir biçimde yaklaşarak kendi bedenim dolayısıyla mümkün olabilmektedir. Başka bir deyişle anlam doğrudan başkasının bedeninde değil, bilakis benim algıladığım bir cismi ‘başkasının bedeni’ olarak yorumlamamı sağlayan anlam aktarımındadır. Peki başka Ben’lerin varlığı, onları konstitute eden benim transzedental Ben’ime mi indirgenecektir, yoksa benim kendi saf bilincim vesilesiyle konstitute ediliyor olmalarına karşın onlara benden bağımsız bir var oluş mu atfedilecektir? Husserl başka Ben’lerin varlığını ne benim zihnimden özgürleştirmek ne de benim zihnime bağımlı kılmak ister. Ancak bu hassasiyet, onun kendisini yeniden kaçındığı şeyin içinde bulmasına yol açacaktır: Transzendental idealizm ve solipsizm. Husserl, başka Ben’lerin benden bağımsız transzendent varlıklar olduklarını da düşünse idealizme düşmekten kurtulamayacaktır, çünkü kendinde transzendent bir varoluşa sahip olmalarına karşın bu Ben’lerin nasıl olup da benim kendi transzendental Ben’imden hareketle kavranılıp konstitute edildiklerini açıklamak güçtür. Bu durumda da kendi Ben’imden başka Ben’leri de kabul etmek durumunda kalacağından tikel değilse de çoğul bir idealizme düşülmüş olacaktır. Dolayısıyla Husserl fenomenolojisi başka Ben’lerin varlığı konusunda net bir açıklama sunmaktan kaçınmış olsa da genel kanaat Husserl’in aşırı bir öznel idealizme kaydığını göstermektedir. Kaldı ki Husserl’in ‘Kartezyen Meditasyonlar’ adlı eseri doğrudan evrensel bir idealizmin taraftarlığını yapmaktadır.

Husserl’e göre kökten bir dünyasızlaştırma olarak gerçekleştirilen transzendental redüksiyon sonucunda elde kalan tek şey benim salt bilincimdir ve bu bilinç, her şeyin kendisine göre ve kendisinden konstitute edildiği mutlak kaynaktır. Husserl’in kendi bilincime dair oldukça orijinal bir tanımı vardır: “Ben (...) durağan bir zamanda ve tüm zaman-kipsel aşamaların değişiminde değişmeden kalan özdeş bir birlik olarak aynen bir ses tınladığında sesin usulca sürmesi gibi çınlayan, tınıyan ve şimdiye tınısı halâ süren ve **protentional** gelecek içinde tınlayanım.”⁸¹² Husserl, **epokhe** sonrasında işte bu değişmeden kalan mutlak bilinçle baş başa kalmakta ve tüm

⁸¹² Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması: **A V 5**, s.10.

dünyayı bu bilinçten hareketle saf transzendental zeminde yeniden kurmaktadır. Elbette burada “konstitute edilen ve deneyimlenen dünya ile onun dünya bağlamı (...) birbirinden farklıdır.”⁸¹³ Ayrıca zaten Husserl, transzendental Ben’in **Einfühlung** yoluyla başka bilinçleri denemesinin sezgisel bir betimlemesini sunarken bu betimlemenin apaçıklığını güvence altına almamış olması bakımından da halâ sağlam bir zeminde değildir. Böylece Husserl, nesneleri bilinç bağlamında ve bilinç için nesneler olarak görüyor olması bakımından halâ başka bilinçleri benim öz bilincime mahkûm eden bir solipsizm ile transzendental idealizmin taraftarı olarak görülmektedir. Kaldı ki Husserl zaten **Ideen**’de “transzendental fenomenoloji, somut bir bilim olarak kendi içinde evrensel bir idealizmdir”⁸¹⁴ diyerek bu suçlamayı peşinen kabul etmiş olmaktadır.

⁸¹³ Edmund, Husserl, “Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891-1935)”, Hua XLI, Gesammelte Werke, Ed: Dirk, Fonfara; Springer, Den Haag / Dordrecht, 2012, s.311, ‘1’ no.lu dipnot.

⁸¹⁴ Uygur, “Edmund Husserl’de Başkasının Ben’i Sorunu”, s.92.

SONUÇ

Husserl ile Frege'nin genel olarak 'anlam' sorunu bağlamında karşılaştırılması, her iki filozofun da anlam, gönderim, doğruluk, tasarım, çokluk, yönelim, düşünce ve sayı gibi konulardaki görüşlerinden hareketle bir bütün olarak değerlendirilmelidir. Nitekim her iki filozofta da anlam sorunu, bir yandan filozofların aritmetik nesneleri ve tümceleri anlamlandırma biçimlerine, bir yandan özel ad ve ifadelerin anlamlandırılması sorununa, bir yandan doğruluk problemine, tasarlama ediminin anlamlandırma edimiyle ilişkisine, anlamın ontolojik koşullarına ve nesnellik problemine vs. açılmaktadır. Dolayısıyla çalışmamızda Husserl ve Frege'nin anlam sorunu bakımından besleyici ve belirleyici olduğuna inandığımız tüm dinamiklerini ortaya koymaya çalıştık. Şimdi bu dinamiklerden hareketle iki filozofu, birbirlerine yönelttikleri eleştiriler üzerinden karşılaştırabiliriz. Bunu, Husserl ile Frege'nin birbirlerinden ayırdıkları noktaları madde madde ele alarak yapabilir, bu iki filozofta 'anlamın anlamı'nın nasıl ortaya konulduğunu şu maddeler üzerinden değerlendirebiliriz:

Frege'nin, Husserl'in Psikolojik Sayı Analizine Dair Eleştirisi:

Frege, Husserl'e, 1894 yılında, Husserl'in erken dönem eseri olan 'Aritmetik Felsefesi'nin⁸¹⁵ ilk cildindeki psikolojik sayı analizine dair şiddetli eleştiriler içeren bir 'mektup'⁸¹⁶ göndermiştir. Aritmetik nesneleri psikolojist bir tutumla analiz edip betimlemiş olan Husserl, bu mektup üzerine hatasını fark ederek aynı eserin ikinci cildini yayınlamaktan vazgeçmiş ve bu eserdeki düşüncelerinin eleştirisini ortaya koyduğu yeni bir eser kaleme almıştır: 'Mantık Araştırmaları' (1900-1901). Husserl'in 'Mantık Araştırmaları'nın ilk cildinde (1900) benimsediği anti-psikolojist tutum hiç şüphe yok ki Frege'nin eleştirilerinden beslenmiştir. Nitekim fenomenolojinin miladı olarak görülen bu eserle anlamın mantıksal bir açıklaması

⁸¹⁵ Husserl, "Philosophie der Arithmetik. Logische und Psychologische Untersuchungen".

⁸¹⁶ Frege, "Rezension von 'Edmund Husserl, Philosophie der Arithmetik, Leipzig, 1891'".

verilmeye çalışılmış, fakat hiçbir surette Frege'nin Husserl üzerindeki tesiri veya etkisine Husserl tarafından herhangi bir atıfta bulunulmamıştır. Aksine Husserl de aynı şiddette Frege'yi eleştirmekte ve Frege'nin kaplam mantığına dayalı felsefesini yetersiz ve hatta gereksiz görmektedir. İşte bu arkaplân üzerinde değerlendirecek olursak Husserl ile Frege arasındaki ilk sürtüşme, Frege'nin 24 Mayıs 1894 yılında Husserl'e, 'Aritmetik Felsefesi' adlı eserini tenkit etmek amacıyla yazdığı mektupla başlamıştır. Bu mektupta Frege, Husserl'in bahsi geçen 'Aritmetik Felsefesi'nde adlı eserinde sayıların psikolojik düşünme süreçlerine indirgenerek analiz edilmesini eleştirmektedir. Frege bu konudaki eleştirisini bir analoloji üzerinden ironik bir biçimde şöyle ifade etmektedir:

“Eğer bir coğrafyacı okyanusların oluşumunun psikolojik olarak açıklandığı bir ‘denizbilim’ tahsili yapacak olsa, şüphesiz bu alanda konunun tuhaf bir biçimde ıskalandığı düşüncesine kapılırdı. Benim önümdeki eserle ilgili izlenimim de işte tam olarak böyledir.”⁸¹⁷

Görüldüğü üzere Frege, Husserl tarafından yapılmaya çalışılan psikolojik sayı analizini alaycı bir biçimde aşağılamaktadır. Nitekim Husserl bu eserinde sayıların mantıksal bir açıklamasının sunulamayacağı kabulünden hareketle onların olsa olsa psikolojik bir analizlerinin yapılabileceğini düşünmüş ve onları tanımlamaktan ziyade betimlemek yolunu tutmuştur. Frege ise ‘sayıların tanımlanabilir oldukları düşüncesini savunmakta’⁸¹⁸ ve sayıları yalnızca kavramsal zeminde kalarak tanımlamayı denemektedir. Bu nedenle Husserl'in sayıları betimleme girişiminin nesnellik zemininden koparak onları tamamen insan zihninin psikolojik soyutlamalarına indirgemesi, – aritmetiğin nesnelliğini tehlikeye atması bakımından – Frege'nin eleştirilerinin hedefi olmuştur. Frege, Husserl'in psikolojik sayı kuramını şu konularda hatalı bulmaktadır:

⁸¹⁷ A.g.e. s. 332.

⁸¹⁸ Frege, “*Schriften zur Logik und Sprachphilosophie*”, ss. 318-320.

Husserl sayıların, yığınların ya da grupların değil, bilakis kavramların özelliği olduğunu görememiştir.⁸¹⁹ Frege'ye göre sayılar, adları niteleyen sıfatlar değil, kavramlara yüklenen vasıflardır. Bu nedenle sayıları 'ikinci düzey kavram'lar olarak adlandıran Frege'ye göre sayıların, yığınların gelişigüzel bir aradalığına zihin tarafından atfedilen özellikler olarak görülmeleri kabul edilemez, çünkü bu kabul benimsendiği takdirde sayılar tamamen kişisel ve keyfi bir soyutlama süreci sonucunda yığınlara atfedilen tasarımlar olarak görülecektir. Oysa sayılar, hepimiz için ortak matematiksel işlemleri mümkün kılan nesnel doğruluklardır. Onların rastgele bir soyutlamaya sürecinin ürünü olarak görülmeleri düşünülemez. Bu nedenle Frege, Husserl'in sayıları sanki de 'ruhsal etkinliklerin bir sonucu'⁸²⁰ gibi görmesini reddetmektedir. Kaldı ki böyle bir kabul, sayıları psikolojikleştirmekten başka, ayrıca da genel olarak Husserl'in **Sinn, Bedeutung, Gedanke** ve **Vorstellung** arasında hiçbir ayırım yapmadığını göstermekte, bu da anlamın nesnelliğini hiçe saymaktadır. Nitekim nesnel nitelikteki **Sinn** ve **Bedeutung**'un, öznel tasarımlara indirgenmesi mümkün olamayacağı gibi yine Frege'de nesnel yargı içerikleri olarak görülen düşüncelerin (**Gedanken**) de kişisel tasavvurlara indirgenmesi beklenemez. Fakat ne yazık ki Husserl'in psikolojik sayı tanımı, hem sayı ifadesinin **Sinn**'ini **Bedeutung**'undan ayırmayı ihmal etmiş, hem de sayının **Sinn**'ini onun öznel tasarımıyla karıştırma yanılışına düşmüştür. Kaldı ki Frege'ye göre sayılar gerçekten de tasarımlar (**Vorstellungen**) olsaydı, onların kendilerine has bu öznel karakteri, onlarla bağlantı kurulmasını alenen imkânsız hale getirirdi.⁸²¹ Fakat Husserl bu sıkıntıyı görememiştir. Öte yandan Frege'ye göre Husserl'de 'soyutlama süreci keyfidir'⁸²² ve sayılarla ilgili psikolojik analiz, 'birimlerin eşitliği, bir ile sıfır sayıları ve büyük sayılar hakkındaki soruları yanıtlamak açısından elverişsizdir'.⁸²³ Bu nedenle de Husserl'in psikolojik sayı analizi, ne yöntem, ne tutum, ne işlev, ne de kapsam bakımından geçerli kabul edilebilir.

⁸¹⁹ Frege, "Rezension von 'Edmund Husserl, Philosophie der Arithmetik, Leipzig, 1891", s.316.

⁸²⁰ A.g.e. s.329.

⁸²¹ A.g.e. s.317.

⁸²² A.g.e. s.316 & s.324.

⁸²³ Frege, "Schriften zur Logik und Sprachphilosophie", ss. 324-331.

Frege ‘Aritmetiğin Temelleri’ adlı eserinde sayıları altına ‘birinci düzey kavramlar’ın düştüğü ‘ikinci düzey kavramlar’ olarak tanımlamakla onları ‘kavramların kavramı’ veya ‘özelliklerin özellikleri’⁸²⁴ olarak görmektedir. Fakat burada ‘özellik’ (**Eigenschaft**) ile kast edilenin adları niteleyen bir nitelikten ziyade, kavramlara yüklenen bir vasıf (**Merkmal**) olduğunun altı çizilmelidir. Zaten Husserl’in Frege’den ayrıldığı nokta da budur: Husserl sayıları, genel adları niteleyen birer nitelik olarak görürken Frege ise sayıların, kavramlara yüklenen kavramlar olduklarını düşünmektedir. Dolayısıyla sayıyı yığınların bir özelliği olarak gören ve psikolojik açıdan açıklayan Husserl’in sayıyı yığınların bir özelliği olarak görüp psikolojik bir soyutlama sürecine tâbî tuttuğu yerde Frege ise sayının kavramsal bir tanımını vermektedir. Öte yandan Frege sayının mantıksal tanımını verirken sayı nesnesinin kaplamını, dilde sayı nesnesini temsil eden sayı sözcüğünün tümce bağlamındaki işlevini çözümlemekle elde etmekte; sayı nesnesinin kendisini yakalayıp yakalayamayacağımız hakkında ise hiçbir yorumda bulunmamaktadır. Daha doğru bir deyişle Frege’nin amacı sayı nesnesinin kendisine ulaşmaktan ziyade sayı nesnesinin nesnel anlamına ve mantıksal kaplamına ulaşmaktır. İşte bu amacı, **Sinn** ile **Bedeutung** arasında yaptığı ayırmadan hareketle gerçekleştirmeye çalışan filozof, sayı nesnelerinin kaplamı olan **Bedeutung**’lar kümesine, sayı sözcükleri (sayı nesnesinin **Sinn**’i) üzerinden varmaya çalışmaktadır. Oysa Husserl’de durum oldukça farklıdır, çünkü Husserl **Sinn** ile **Bedeutung** arasında Frege’de olduğu gibi radikal bir ayırım yapmamıştır. Husserl’de **Sinn** ile **Bedeutung**, her ikisi de anlam demektir. Husserl’de **Bedeutung** tikel anlama karşılık düşerken **Sinn** ise tüm anlamları kuşatan tümel bir anlama karşılık düşmektedir. Husserl ile Frege arasındaki ayırlardan biri de işte bu noktada ortaya çıkmaktadır: Husserl, nesnelerin özelliklerini formel kavramlardan ayırmış ve ‘bir yığının özelliği olarak sayı görüşü’nü⁸²⁵ benimsemiş olmasına karşın Frege, sayıları ‘kavramların kavramı’ olarak görmek ve form kavramlarını kullanmamaktadır. Tam da bu nedenle birçok Husserl yorumcusu, Frege’nin form

⁸²⁴ Frege, “Rezension von ‘Edmund Husserl, Philosophie der Arithmetik, Leipzig, 1891’”, §46 & §68.

⁸²⁵ A.g.e. s. 316.

kavramlarına başvurmamış olması bakımından ‘At kavramı bir kavramdır’⁸²⁶ vb. tümcelerinde kavramların yüklemelerin referansları olarak görülmesinden kaynaklanan bir anlam krizinin söz konusu olduğunu savunmaktadır. Nitekim Husserlci formel kavramlar kuramı, kavramların ‘genel ad’ olarak kullanımı ile ‘çokluk’ ve ‘kollektif bağıntı ifadesi’ olarak kullanımını birbirinden ayırt etmekte ve formel kavramları ne yüklemelerin referansı, ne kavramların vasfı (**Merkmal**), ne nesnelerin özelliği (**Eigenschaft der Gegenstände**), ne de herhangi bir ontolojik alana ait soyut fonksiyonlar olarak görmektedir. Ayrıca bu kuramla Husserl bazı tümcelerin bir **Sachverhalt**’ı betimlemekle zorunlu veya apaçık hâle geldiğini ve bu zorunluluk üzerinden bir doğruluk değerine sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Fakat Frege’nin, kavramların referansı olarak tümce bağlamında yakalanan mantıksal sayı görüşü Husserl’den başka, David Bell tarafından da eleştirilmiş ve David Bell, Frege’nin ikinci düzey kavramlar olarak gördüğü sayıların birer kavram olmak bakımından yüklemelerin referansları olarak değil, birer kural olarak görülmesini önermektedir.⁸²⁷ Ancak Bell, bunu yalnızca formel kavramlar için değil, aksine tüm kavramlar için teklif etmektedir.⁸²⁸ Bu teklif şüphesiz ne Frege ne de Husserl açısından kabul edilebilir. Nitekim Bell de bunun farkındadır ve kendi görüşünün Frege’ninkinden ayrıldığı noktayı şöyle izah etmektedir:

“Tüm bunların Frege’yi hiç de çağrıştırmıyor olmasının sebebi, işin içine transzendental unsuru katmamızdandır. Nitekim Frege’nin karşıtlıklara dair yaklaşımı aslında dünyevi idi. Frege, dil [...] hakkındaki doğruluklardan hareketle dünyanın doğasına geçmiştir.”⁸²⁹

Dolayısıyla Bell’in kavramları kural olarak görme önerisi, sayılarla ilgili tartışmayı, sayıların kavramların vasfı mı yoksa yığınların özelliği mi olduğu

⁸²⁶ Gottlob, Frege, “Über Begriff und Gegenstand”, şurada: “Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie” - Band 16, ss.192-205, 1892, s. 196.

⁸²⁷ Ayrıca bkz. David, Bell, “Frege’s Theory of Judgement”, Oxford University Press, 1979, s.78.

⁸²⁸ A.g.e. s.77.

⁸²⁹ A.g.e. s.78.

konusundan transzendental bir düzleme taşımak istemektedir. Oysa Frege hem transzendental olana önyargılı olması, hem de koyu bir anti-psikolojist olması nedeniyle form kavramlarını kendi kuramının dışında tutmakta ve kavramları kurallar olarak görmeyi kabul edilemez bulmaktadır, zira kavram Frege’de daha ziyade kaplam vurgusuyla öne çıkmaktadır.

Frege, Husserl’in ‘Aritmetik Felsefesi’ adlı kitabından iki yıl evvel kendi ‘Anlam ve Gönderim Üzerine’ adlı metninde yaptığı ünlü anlam (**Sinn**) - gönderim (**Bedeutung**) ayrımını Husserl’e karşı koz olarak kullanmakta ve onun anlamla tasarımı birbirinden ayırt edememiş olmasını eleştirmektedir. Frege, Husserl’in “**Vorstellung**’u ya **‘Bedeutung’**la”⁸³⁰ ya da “**Sinn** ile karıştırdığını”⁸³¹ söyleyerek ne **Sinn** ile **Bedeutung**, ne de tasarımıyla anlam arasında bir ayrım yapabilmiş olan Husserl’in öznel olanla nesnel olanı birbirine karıştırdığını savunmaktadır.⁸³² Gerçekten de Husserl fenomenoloji öncesi döneminde bir edimin tasarımıyla (**Vorstellung**) içeriğini (**Inhalt**) bir tutma yanılgısına düşmüştür. Husserl her ne kadar öznel tasarımı, yönelimsel nesneden ayırmayı başarabilmişse de aynı ayrımı tasarım ile içerik arasında yapamamış, içeriğin de tasarım gibi öznel olduğunu savunmuştur. İşte bu yanılğı, Frege açısından telafisi olmayan bir hatadır ki zaten bu hatası nedeniyle Husserl, erken döneminde psikolojizme düşmüş kabul edilmektedir. Husserl’in bu dönem görüşlerine göre iki farklı insanın aynı nesneyi aynı biçimde algılaması veya aynı şey hakkında aynı şeyi düşünmesi olanaksızdır. Keza Frege’nin öznel tasarım anlayışında da aynı şey söz konusudur. Yani tasarımlar öznelidir. Fakat Husserl, bu öznel tasarımları düşüncelerle ve düşünce içerikleriyle bir tutması bakımından büyük bir yanılğı içindedir, çünkü Husserl’in dediği gibi olması halinde bizim anlayacak bir dil ve ortak bir anlam örgüsüne sahip olmamızın hiçbir imkânı kalmamaktadır. Frege, Husserl’in psişik ilişkiler betimlemesini şöyle eleştirmektedir: “Bir tasarım

⁸³⁰ Frege, “Rezension von ‘Edmund Husserl, Philosophie der Arithmetik, Leipzig, 1891”, s. 323.

⁸³¹ A.g.e. s.319.

⁸³² Frege, “Ausführungen über Sinn und Bedeutung” – (1892-1895), s. 31.

(Vorstellung), kendisi için tanımlanmış olan içerikleri kendi aralarında kollektif bir biçimde bağdaştırdığı sürece ‘çokluk’ (**Vielheit**) kavramı altında yer alır.”⁸³³

Yani Frege’ye göre çokluk kavramının kaplamı, düşünme edimlerinden oluşmakta ve bu düşünme edimleri, tasarım sayesinde bir araya getirilmektedir. Ancak tasarımın düşünme edimlerini çokluklar haline getirmesi, onun düşünme edimlerinin apriori doğasını gölgeleyeceği anlamına gelmez. Başka bir deyişle öznel nitelikteki tasarlama edimi, tasarladığı edimlerin kendilerindeki nesnelliği gölgelemeksizin onların bir araya geliş koşullarını belirlemekte ve onlardan çokluklar meydana getirmektedir. Ancak bu demek değildir ki öznel bir tasarımla sentezlenen çokluklar, kendilerini meydana getiren edimlerdeki nesnel düşünce içeriklerini yitirir. Husserl, erken döneminde, Frege’nin öznel tasarım ile nesnel düşünce içeriği arasında yaptığı işte bu ayrımı göz ardı ettiği ve kavram – kaplam ilişkisine de başvurmadığı için Frege açısından eleştirilmektedir, çünkü nesnelliği yitirmiştir. Ayrıca yargı açısından bakıldığında da Husserl tümcenin anlamını, tümcenin tasarımıyla karıştırdığından ve yargı içeriklerini, yargının zihinde uyandığı tasavvurlardan ayırt edememiş olduğundan, yine nesnel nitelikte olması gereken anlama, öznel nitelikteki tasarım üzerinden ulaşılmaya çalıştığı için Frege’nin eleştiri oklarının hedefi olmuştur.

“Çokluk kavramı Husserl için kategorik ve nihai açıdan belirleyici bir kavram değildir, aksine Husserl, soyutlama edimi aracılığıyla – burada Husserl’in geç döneminde söz konusu olduğu haliyle ideasyon anlamındaki soyutlama değil, Wundt’taki anlamıyla belli tasarım unsurlarının aktif bir tam algısı anlamına gelen soyutlamadan söz edilmektedir – fizik olgudan hareketle kazanılan ve Husserl’in ‘temsil tasarımı’na atfettiği soyutlama kast edilmektedir. Her tasarım nesnesi, ister fizik ister psişik olsun, ister somut ister soyut olsun, ister duyum üzerinden ister fantezi üzerinden verili olsun, herhangi bir başka şeyle bir temsilde birleşebilmekte ve o temsil üzerinden sayılabilmektedir. Örneğin: Belli başlı ağaçlar, Güneş, Ay, Dünya ve Mars; bir duygu, melek, ay ve İtalya vs. İşte

⁸³³ Frege burada ‘**Vorstellung**’ ile Husserlci manâda bir edimi kast etmektedir. Ayrıca bkz. Frege, “**Rezension von ‘Edmund Husserl, Philosophie der Arithmetik, Leipzig, 1891**”, s.315.

bir temsili örneklendiren bu örneklerin hepsinde biz bir çokluktan ve belli bir sayıdan söz edebilmekteyiz.”⁸³⁴

Husserl’in, Frege’nin Mantıksal Sayı Tanımına Eleştirisi ve Frege’nin Husserl’e Yanıtı:

Frege’nin Husserl’i eleştirmesinin çıkış noktasında, Husserl’in nesnel anlamları, öznel tasarımlardan ayırt edememiş olması yatmaktadır. Fakat aslında bu geçişlilik Husserl’in erken dönem sayı tanımıyla çelişmemektedir, zira Husserl zaten bu döneminde sayıların tanımlanabilir değil, betimlenebilir olduklarını düşünmekte, bu nedenle de bir sayı tanımı vermeye çalışmamaktadır. Bu nedenle Husserl’e göre esas eleştirilmesi gereken bir şey varsa, o da Frege’nin açıklanamayacak kadar basit nitelikteki matematiksel nesneleri açıklamaya çalışmasıdır. Fenomenoloji öncesi döneminde sayının formel ve mantıksal açıdan tanımlanamaz olduğunu düşünen Husserl açısından kavramların en basit hâli olarak görülebilecek matematiksel nesne ve işlemler, soyutlama yoluyla elde edilirler. Dolayısıyla yapılması gereken bu soyutlamanın nasıl gerçekleştiğinin açıklanmasından ziyade, bu soyutlamaya eşlik eden psişik süreçlerin betimlenmesidir. Nitekim Husserl bu konuda Frege’yi şöyle eleştirmektedir:

“Yalnızca mantıksal açıdan bir araya getirilmiş şeyler tanımlanabilir. Kavramların en son, en basit haliyle karşılaştığımız anda ise tüm tanımlama sona erer. Nitelik, nicelik, zaman, mekân gibi kavramları artık kimse tanımlayamaz. Aynı durum basit bağıntılar ve bunlarla temellendirilmiş kavramlar için de geçerlidir. Eşitlik, benzerlik, toplama, parça ile bütün, çokluk ile teklik vb. kavramlar, formel - mantıksal bir tanımdan uzaktırlar. Bu gibi durumlarda yapılabilecek tek şey, söz konusu kavramların somut fenomenlerinin gösterilerek onlardan hareketle soyutlama sürecinin nasıl geliştiğinin açıklanması ve bu soyutlama sürecinin zorunlu olarak ortaya çıktığı yerin netleştirilerek kavramların çeşitli açıklamalar yoluyla birbirlerinden net bir biçimde ayrılıp

⁸³⁴ Illeman, Werner, “Husserl’s Vor-Phänomenologische Philosophie”, s.12.

sınırlandırılmaları ve bu kavramların, onlara yakın başka akraba kavramlarla karıştırılmasının ne denli önlenmesi gerektiğinin gösterilmesidir.”⁸³⁵

Bu alıntı, Husserl’in fenomenoloji öncesi dönemindeki psikolojist tutumunu yeniden gözler önüne sermektedir. Husserl basit kavramların mantıksal açıklamasını reddetmiş, sınıflandırılmalarını ise yine psikolojik bir süreç üzerinden ortaya koymuştur, oysa burada sözü edilen kavramlar mantıksal açıdan karmaşık değildir ve mantıksal basitlik, psikolojik basitliği kapsamamaktadır. Fakat Husserl’e göre mantıksal açıdan basit nitelikteki kavramların karmaşık yapıdaki tasarımlarla temellendirilmiş olmaları mümkündür. Dolayısıyla Husserl’e göre biz “kavram oluşumu için gereken tüm psişik süreçleri, kendi içimizde yeniden üretebiliriz.”⁸³⁶ Frege’nin bu konuda verdiği kavram tanımları ise Husserl açısından yersizdir. Örneğin Frege, bir doğrunun yönü ve bir kavramın sayal sayısı gibi kavramların - özel bir bağıntı türü olan - ‘eş sayıllık’ üzerinden tanımlanabileceklerini düşünmekte ve bu bağıntıyı şu örneklerle açıklamaktadır:

- “a doğrusunun yönü ‘a doğrusunun paraleli’ kavramının kaplamıdır.”⁸³⁷
- “F kavramının sayal sayısı ‘F kavramıyla eşsayılı’ kavramının kaplamıdır.”⁸³⁸

Görüldüğü üzere Frege, birebir eşleme bağıntısıyla kavramların kaplamaları üzerinden bir eşsayıllığa ulaşmakta ve bu eşsayıllık ilişkisinin bizi ‘kavram – kaplam’ ilişkisi üzerinden sayının mantıksal bir tanımına ulaştıracağına inanmaktadır.⁸³⁹ Fakat Husserl bununla ilgilenmez. Ona göre Frege sayı kavramını tanımlamaktan ziyade

⁸³⁵ Husserl, “**Philosophie der Arithmetik. Logische und Psychologische Untersuchungen**”, şurada: Husserl, “**Gesammelte Schriften. Band I**”, s.119.

⁸³⁶ **A.g.e.** s.119.

⁸³⁷ Gottlob, Frege, “**Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl**”, Verlag von Wilhelm Koebner, Breslau: Marcus, 1884, s.79.

⁸³⁸ **A.g.e.** s.80.

⁸³⁹ Eşsayılık - eşleme ilişkisi için ayrıca bkz. **A.g.e.** s.81-82.

onun kaplamasını belirlemiştir.⁸⁴⁰ Husserl'e göre kaplamaları arasında aynılık bağıntısı kurulan kavramlar özdeş değildir.⁸⁴¹ Kaldı ki bunlar özdeş olsaydı da kaplamalar arası benzerlikten hareketle ancak kısır bir döngüsellik tekrarlanmış olurdu, çünkü Husserl'e göre Frege kaplamalar arası eşleme bağıntısından sayıların kümesine, oradan da sayıların nesnelere nasıl ulaşıldığı konusunda doğru dürüst bir açıklama yapmamaktadır. Her ne kadar sayıların kaplamasına ulaşmak Husserl açısından bir derece anlaşılır olsa da bu kaplamadan sayı nesnesine geçişin nasıl gerçekleştiğinin Frege tarafından açıklanmadan bırakılmış olması büyük bir boşluktur. Dolayısıyla Husserl, Frege'nin kavramsal araştırmasını hem eksik hem de gereksiz bulmaktadır. Zira bu boşluğa rağmen sayının eksiksiz bir mantıksal tanımını vermiş olma iddiası taşımak mümkün değildir.

Husserl'in itirazını Frege'nin terminolojisi üzerinden izah edecek olursak: Frege'ye göre 'F kavramının sayal sayısı' ile 'F kavramıyla eşsayılı olan kavramın kaplaması' ifadelerinin kaplamaları aynıdır. Hatta bunların aynı '**Bedeutung**'a sahip oldukları da düşünülebilir.⁸⁴² Oysa Husserl'e göre Frege sayının tanımına **Bedeutung** üzerinden ulaşmaya çalışmakla büyük bir yanlış yapmaktadır. Çünkü Husserl'in fenomenoloji öncesi dönemindeki sayı düşüncesi, sayının ancak **Sinn** üzerinden tanımlanabilmesini mümkün görmektedir. Oysa Frege'ye göre her ne kadar biz tümcelerinin '**Sinn**'ini mantıksal açıdan analiz etmekle onların **Bedeutung**'lar alanına ulaşabilirsek de sayı nesnelerinin kaplamasına '**Sinn**'den ziyade **Bedeutung** ile ulaşılmaktadır. Bu nedenle Frege, Husserl'in eleştirilerine şöyle yanıt vermektedir:

“Görünüşe bakılırsa burada söz konusu olan; psikolojik mantıkçılar ile matematikçiler arasındaki bir uzlaşmazlıktan ibarettir. Onlar [psikolojik mantıkçılar] kelimelerin **Sinn**'ine ve **Sinn**'den ayırt edemedikleri **Vorstellung**'una bağlı kalmakta, ancak bununla birlikte şeyin kendisini,

⁸⁴⁰ Husserl, “**Philosophie der Arithmetik. Logische und Psychologische Untersuchungen**”, şurada: Husserl, “**Gesammelte Schriften. Band I**”, s.122 ve bu sayfadaki '1' no.lu dipnot.

⁸⁴¹ Husserl, '**Definiendum**' ve '**Definiens**'in aynı kaplama sahip olmalarının bu kavramların özdeş oldukları anlamına gelmeyeceğini savunmaktadır.

kelimenin **Bedeutung**'undan ayırmaktadır. Bizim kavramı değil kaplamı tanımlamış olduğumuz yönünde bahsi geçen itiraz ise aslında matematiğin tüm tanımlamalarına ilişkindir.”⁸⁴³

Frege'ye göre Husserl'in aradığı tanımlar matematikte bulunmaz. Örneğin bir matematikçi için bir koni kesitinin tanımı, tabanı olmayan dairesel bir koni yüzeyi olarak herhangi bir doğruluk değeri almaz. İfadeler ne kadar çok **Sinn**'e sahip olursa, zihinde canlandırdıkları tasarım (**Vorstellung**) sayısı o kadar artmakta, fakat bu, anlamların tasarımlara indirgenebileceği anlamına gelmemektedir. Kaldı ki zaten önemli olan bir ifadenin ne kadar çok tasarımı olduğu değil, zihnin bu tasarımlar arasından hangisini seçtiğidir. Dolayısıyla Frege “kavram ile kavram kaplamının aynılığını değil, fakat kaplamaların çakışması durumunda kavramlar arasında oluşan ilişkinin [eşleme ilişkisinin] ‘nesnelerdeki aynılığı’ göstermek için yeterli olduğunu ifade etmektedir.”⁸⁴⁴

Frege'ye göre aynı şeyin farklı tanımları, kullanılış amaçlarındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Aynı şey hakkındaki farklı tanımlar, farklı **Sinn**'lere sahip olmalarının yanı sıra ayrıca da farklı **Vorstellung**'ları canlandırmaktadır. Ancak aynı gönderime sahip kavramların farklı göstergelerle ifade edilmesi durumunda, kavramların kaplamaları arasında, nesnelerin birbirine ‘eşlendiği’ özel bir ‘aynılık’ ilişkisi saptanmaktadır. Zira eş-gönderimli ifadelerin kaplamaları çakışmaktadır ve Frege bu çakışmanın, elemanların sayıları arasındaki aynılıktan ileri geldiğini söylemektedir. Frege, kavramların kaplamalarındaki bu nesneler-arası özdeşlik bağıntısını, **Sinn** ve **Bedeutung** ayrımı üzerinden açıklamıştır. Frege'nin ifadelerin farklılığından, işaret edilen nesnelerin farklılığına geçmesini kolaylaştıran bu durum (**‘morbus mathematicorum recens’**)⁸⁴⁵ açısından bakıldığında: “Akşam Yıldızı,

⁸⁴³ Frege, “Rezenzion von ‘Edmund Husserl, Philosophie der Arithmetik, Leipzig, 1891”, s. 319.

⁸⁴⁴ Frege, “Schriften zur Logik und Sprachphilosophie”, ss.319-320.

⁸⁴⁵ Gottlob, Frege, “Logik in der Mathematik” (1914), şurada: “Schriften zur Logik und Sprachphilosophie”, ss.92-165, Meiner, Hamburg, 1971, s. 124.

Sabah Yıldızı'dır" tümcesi, özdeşlik bildiren bir tümce olarak 'basit bir bilmece niteliğindedir.'⁸⁴⁶ Frege bu tümcede eş-gönderimli ifadeler olan 'Akşam Yıldızı' ifadesiyle 'Sabah Yıldızı' ifadesinin aynı yıldıza (Venüs) işaret eden iki farklı **Sinn** olarak bulunmalarını, 'iki nesnenin çatışması'⁸⁴⁷ olarak adlandırmakta ve şöyle analiz etmektedir: Öncelikle "Akşam Yıldızı, Sabah Yıldızı'dır" tümcesiyle "Akşam Yıldızı, Akşam Yıldızı'dır" tümcesi arasındaki farkın ortaya konulması gerekir. Görüldüğü üzere "Akşam Yıldızı, Sabah Yıldızı'dır" tümcesi, "Akşam Yıldızı, Akşam Yıldızı'dır" tümcesi gibi totolojik bir ifade olmayıp bilgimizi genişletmektedir. Ve bu tümceler dolaylı bir ifade içinde kullanıldıklarında eş-gönderimli ifadelerin farklı kullanım biçimlerinin farklı doğruluk değerlerine gönderdiği anlaşılmaktadır. Yani Frege'ye göre 'bir doğruluk söz konusu olduğunda'⁸⁴⁸ tümcelerin semantik içeriği, **Sinn**'ler tarafından belirlenmekte, dolayısıyla da tümcenin doğruluk değeri alma koşulları **Sinn**'e göre tayin edilmektedir. Ancak Frege burada bahsedilen düşünce içeriğinin farklı formları hakkında detaylı bir açıklama yapmamıştır.

Anlam – Tasarım – Çokluk' İlişkisi Bakımından Husserl ve Frege Arasındaki Ayrılık:

Frege, Husserl'in kendisine yönelttiği eleştiriler hakkında itirazda bulunurken iki temel noktada çok haklıdır: Birincisi, Husserl'in '**Sinn**' ile '**Vorstellung**'u birbirine karıştırmış olduğu; ikincisi ise Husserl'in hakikaten de matematikte uygulanmayan tanımları savunuyor olmasıdır. Bu ikinci nokta ile daha sonra ilgileneceğimiz için şimdi ilk noktayı açacak olursak: Öncelikle Husserl'in '**Sinn**' ile '**Vorstellung**' arasında belirgin bir ayrım yapamamış olduğu konusundaki Fregeci itirazı haklı

⁸⁴⁶ Hector-Neri, Castaneda, "Thinking, Language and Experience", University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989, s.243 & Hector-Neri, Castaneda, "The Self and the I-Guises, Empirical and Transcendental", şurada: K.Cramer (v.d.), "Theorie der Subjektivität", ss.105-140, Frankfurt am Mainz, Suhrkamp, 1987, s. 110.

⁸⁴⁷ Eş-gönderimli ifadelerde nesnelerin çakışması durumu için ayrıca bkz. Frege'nin Liebmann'a yazdığı '25.08.1900' tarihli mektup: Gottlob, Frege, "Kleine Schriften", Georg Olms, Hildesheim, 1967, ss.404-406.

⁸⁴⁸ Gottlob, Frege, "Der Gedanke. Eine logische Untersuchung", şurada: "Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus", Band I, II. Defter, ss.58-77, 1918, s. 60.

bulduğumuzu ifade etmemiz gerekir. Nitekim Husserl'in 'Aritmetik Felsefesi' adlı eserinde ve genel olarak fenomenoloji öncesi döneminde zaten henüz '**Sinn**' diye bir kavrama rastlanılmamaktadır. Fakat Husserl bu döneminde '**Sinn**'lerin yerini tutan bir soyutluktan, daha doğru bir deyişle Fregeci **Sinn**'e benzer bir 'soyut ad'dan (**Abstraktum**) söz etmektedir. Ancak bu soyutluk ontolojik bir statüye sahip değildir. Husserl'in bu terimle ilgili görüşleri daha sonra fenomenoloji dönemin eseri 'Mantık Araştırmaları'nda gelişip olgunlaşacaktır. Bu 'soyut ad' ile Husserl, kavramın altında bulunan nesneleri kast etmiş, fakat nesnelerin nesnel kökenini araştırmaktan ziyade, bahsi geçen soyut adın psikolojik kaynağını araştırmıştır. Peki Husserl'in ilk olarak 'Aritmetik Felsefesi' döneminde ileri sürdüğü bu 'soyut ad' kavramının sayı kavramıyla ilgisi nedir? Daha doğru bir deyişle bu soyutluk, sayının tanımlanması sürecinde hangi rolü oynamaktadır?

Husserl için burada sorulması gereken soru, 'çokluk' ile 'kolektif yargılar birliği'nin⁸⁴⁹ özdeş olup olmadığıdır. Ona göre hem çokluğun hem de 'kolektif bağıntı'nın⁸⁵⁰ temelinde bulunan 'soyut ad'⁸⁵¹ aynıdır. Fakat bu iki unsur aynı 'soyut ad'a dayanıyor olmalarına karşın birbirlerinden ayırt edilebilmektedir, çünkü 'kavram' denilince Husserl adların zihinsel bağıntılarını anlamaktadır. Öte yandan kavramların ortak bir temele sahip olmalarına rağmen birbirlerinden ayırt edilebilmeleri durumu, onlar için ayırt edici bir terminoloji kullanımını zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda 'çokluk' kelimesini biz nesneler arasındaki kolektif bir bağıntıya işaret etmek için değil, daha ziyade kolektif bir bütünün kendisine işaret etmek için kullanırız. Dolayısıyla genel kavramın temelinde yer alan çokluk, kavramın 'soyut ad'ını temsil etmektedir ki Husserlci terminolojiyle söylendiğinde; çokluk, kavramın '**Bedeutung**'undan⁸⁵² başkası değildir. Ayrıca çokluk, 'soyut ad'ın mantıksal içeriğini

⁸⁴⁹ Edmund, Husserl, yayınlanmamış el yazması, "A I 33, Bl. 23a – 41 a mit TA" – "XII – 1929" içinde [28a/'Tiv'].

⁸⁵⁰ Kollektif bağıntı kavramı altında Husserl, bir temsil tasarımı aracılığıyla ortaya konulan, aynı zamanda bu tasarımdan ayrılmış, psikik ilişkiler arasındaki bir bağıntıda varlığa gelen tasarım içeriklerini anlamaktadır.

⁸⁵¹ Edmund, Husserl, "Philosophie der Arithmetik. Logische und Psychologische Untersuchungen", şurada: "Gesammelte Schriften. Band I", s.78.

⁸⁵² Husserl'in **Bedeutung** ile işaret ettiği anlam, Frege terminolojisindeki **Sinn**'e denk düşmektedir.

belirleyen bir şey olmaktan ziyade, “kolektif bağıntının soyut ânına sahip olan bir şeydir.”⁸⁵³ Yani Frege terminolojisiyle bakıldığında Husserl'deki ‘çokluk’ (**Vielheit**) Frege'deki **Bedeutung**'a; Husserl'deki ‘soyut ad’ (**Abstraktum**) ise Frege'deki ‘**Sinn**’e karşılık gelmektedir. Fakat Husserl bahsi geçen ‘soyut ad’ı hem bir soyutlama olarak hem de bir genel anlam olarak kullanmış olması nedeniyle, Frege tarafından, anlamı tasarıma indirgemekle suçlanmaktadır.

Husserl’in bu konudaki düşüncelerini daha iyi serimlemek için konuyu şu örnek üzerinden daha detaylı izah edebiliriz:

- (1) İnsanın iki bacağı vardır.
- (2) ‘İnsan’ kavramının iki bacağı vardır.
- (3) ‘İnsan’ kavramı ‘iki bacaklı olma’ kavramını içermektedir.

Burada (2) numaralı tümcenin kabul edilemez olmasının nedeni, bu tümcede ‘insan’ ifadesinin (1) numaralı tümcede olduğundan farklı kullanılmasıdır. Husserl’e göre (3) numaralı tümcede yer alan ‘çokluk ifadesi’, ‘kolektif bağıntı’ ifadesiyle değiştirilebilir. Ancak (1) numaralı tümcede bu mümkün değildir. Çünkü kavramların ‘çokluk’ ve ‘genel ad’ olarak kullanımları birbirinden farklıdır. Öyle ki ‘insan’ kavramı, kavram olmak bakımından kullanıldığında ‘çokluk ifadesi’ biçiminde kullanılırken sadece insanı nitelemek bakımından kullanıldığında ise ‘genel ad’ olarak kullanılmış olmaktadır. Kolektif bağıntı ifadeleri ise yalnızca çokluk ifadelerinin niteliklerini belirtmekte ve nitelediği çokluk ifadesiyle yer değiştirebilmektedir. Bu nedenle (3) numaralı örnekte gördüğümüz üzere ‘iki bacaklı olma’ kavramı, çokluk ifadesi olan ‘insan kavramı’ ile yer değiştirebilir. Yani “‘İnsan kavramı’, ‘iki bacaklı olma’ kavramını içermektedir” tümcesi pekâlâ “‘İki bacaklı olma’ kavramı, ‘insan’ kavramını içermektedir” şeklinde de ifade edilebilir.

Ancak aynı yer değiştirebilirlik (1) numaralı örnek için söz konusu olamaz. Nitekim ‘İnsanın iki bacağı vardır’ ifadesi ‘İki bacağın insanı vardır’ şeklinde ifade

⁸⁵³ A.g.e. s.78.

edilemez. Çünkü ‘insan’ kavramı (1) numaralı örnekte ‘çokluk’ ifadesi olarak değil ‘genel ad’ olarak kullanılmıştır. Aynı şekilde ‘iki bacaklı olma’ durumu (1) numaralı örnekte kolektif bir bağıntı bildirmekten ziyade insana has bir özellik bildirmektedir. Husserl’e göre biz ‘kolektif bağıntı’ ifadesiyle bir çokluğa ait herhangi bir soyut niteliği kast etmemize karşın ‘çokluk’ kavramıyla hem soyut bir adı hem de onun kaplamını kast ederiz. Yani Husserl, Frege’nin **Sinn**’ine yakın bir ‘çokluk’ görüşüne sahiptir. Bu çokluğa, ‘soyut ad’ da diyen filozof, çokluk üzerinden hem anlamı hem de anlamın kaplamını vermektedir. Dolayısıyla Husserl aslında isimlerin anlamlarını (**Sinn**), onların düşünsel karşılıklarından ve mantıksal içeriklerinden ayırmış olmasına rağmen, bu ayrımı yeterince açık ortaya koyamadığı için bir anlam kaymasına yol açmıştır. Özetle Husserl’e göre çokluk ifadesi, kolektif bağıntı ifadesinden daha çok şey ifade etmektedir.

Husserl’e göre (1) numaralı örnekteki ‘insan’ genel adı, hem (2) numaralı örnekteki ‘insan’ soyut adına hem de onun altında yer alanlara işaret etmektedir. İnsan genel adının nasıl olup da hem bir soyut çokluğu hem de onun kaplamını kapsadığı sorusuna Husserl, kavramların yargının nesnesine değil, içeriğine ait oldukları teziyle yanıt vermektedir. Husserl’e göre kavramlar, (1) numaralı örnekte olduğu gibi içinde bulundukları yargının ne hakkında bildirim içerdiğini, yani yargı içeriğinin ne olduğunu bildirmekle yükümlüdürler. Bu anlamda ‘insan’ kavramı, hakkında olunan şey değil, bilakis onun aracılığıyla ilişki kurulan şeydir.

Kavram sözcüğü, kaplamına işaret etmektedir. Dolayısıyla (1) “İnsanın iki bacağı vardır” gibi bir tümce, nesneye (**Gegenstand**) hem yargı (**Urteil**) hem de tasarım (**Vorstellung**) açısından yönelmiş bir kavrama tekabül etmektedir. (3) “İnsan kavramı ‘iki bacaklı olma’ kavramını içerir” tümcesinde ise ‘insan’ kavramı normal biçimde kullanılmamış, bilakis modifikasyona uğramıştır ki zaten tırnak içinde kullanılması da bu modifikasyonun ayırt edilebilmesi içindir. Husserl’in temel hatası, kavramların ikinci tümcedeki gibi modifikasyona uğramış halleriyle değil, aksine birinci tümcedeki gibi genel ad olarak kullanıldıklarını göz ardı etmesidir. Öte yandan Husserl’e göre kavramlar, bir şeyi kast etmek için kavranılması gereken varlıklar değil, aksine şeyleri görme biçimleridir. İşte Husserl’in Frege tarafından eleştirilmesinin en

büyük nedeni de budur: Husserl'in kavramları, psikolojik edimlerin özellikleri olarak görmesi, daha doğru bir deyişle psikolojik verilme biçimleri üzerinden tanımlamasıdır. Bunun Husserl kuramındaki bir eksiklik olup olmadığı ise tartışmalıdır. Nitekim psikolojizmin kendisinin de hakiki bir sorun olup olmadığı tartışma konusudur.

Husserl ve Frege'de Kavramlar Arası Özdeşliğin Kaplamlar Arası Aynılıkla İlişkisi

Frege, özel adların **Sinn** ve **Bedeutung**'ları arasında yaptığı ayrımın bir türevini de yüklemeler üzerinde yapmış ve yüklem **Bedeutung**'unu 'kavram', tam olarak yüklem değilse de öznenin **Bedeutung**'unu ise 'nesne' (**Gegenstand**) olarak belirlemiştir.⁸⁵⁴ Kavram sözcüğünden hareketle nesneye varan yolu, özel adlardan hareketle nesneye varan yoldan üstün tutan Frege, 1892 yılından itibaren kaplam ile **Bedeutung** arasında bir ayrıma gitmiş ve kavram sözcüğünün kaplamının, kavramın **Bedeutung**'u ile karıştırılmaması gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre birincil düzey kavramların altına düşen nesneler de ikincil düzey kavramların altına düşen kavramlar da genel kavramın **Bedeutung**'u olarak görülemezler. Başka bir deyişle Frege hem birincil düzey kavramların **Bedeutung**'unun 'nesne' (**Gegenstand**) olarak görülmesini hem de ikincil düzey kavramların **Bedeutung**'unun 'kavram' (**Begriff**) olarak görülmesini eleştirmiş ve kavramların **Bedeutung**'unun onların gönderdiği doğruluk değeri (**Wahrheitswert**) olduğunu söylemiştir. Kaldı ki zaten Frege, Husserl'i tam da bu ayrımı yapamadığı için; kavramın kaplamının (**Umfang**) kavramın **Bedeutung**'u ile aynı şey olmadığını göremediği için eleştirmektedir.

Frege'nin Husserl'e yönelttiği eleştirinin içeriğini daha iyi anlayabilmek için Husserl'in bu konudaki görüşlerini hatırlayacak olursak: Husserl'e göre 'özel ad'lar (**Eigennamen**) ile 'kavram sözcükleri' (**Begriffswörter**) arasındaki tek fark, özel adların yalnızca tek bir nesneyi temsil edebilmelerine karşın kavram sözcüklerinin birden fazla nesneyi temsil edebilmeleridir. Dolayısıyla Husserl özel adlarla kavram

⁸⁵⁴ Frege, "Über Begriff und Gegenstand", s.199.

sözcükleri arasında radikal bir ayrım gözetmemiş ve benzer bir indirgemeyi boş bir kavrama sahip tümcelerle boş ad içeren tümceler arasında da yapmıştır. Yani Husserl, boş bir kavramla ilgili yükleme sahip olan tümcelerle boş bir ad içeren tümceler arasında hiçbir mantıksal ayrım yapmamaktadır.

Husserl’de özel adların işaret ettikleri nesneler arasındaki aynılık, benzer biçimde yüklemelerin kaplamalarının çakışması durumunda da ortaya çıkmaktadır. Peki bu çakışma durumunda söz konusu olan, yalnızca kavramların kaplamalarının değil, ayrıca da **Bedeutung**’ların, yani kavramların kendilerinin çakışması mıdır? Eğer gerçekten de kaplamaların çakışması aynı zamanda kavramların kendilerinin de çakıştığı anlamına gelmekteyse, o zaman kaplamaları çakışan yüklemelerin yalnızca eş kaplama sahip olmakla kalmayıp ayrıca da aynı kavrama işaret etmeleri gerekirdi. Oysa Frege bu ihtimali açıkça reddetmektedir. Frege’ye göre kaplamalar arası aynılık bağıntısı bizi kavramlar arası bir aynılığa götürmemektedir. Başka bir deyişle Frege’ye göre özdeşlik ilişkisi bizi kavramlar arası bir özdeşliğe değil, kaplamalar arası (dolayısıyla da nesneler arası) bir özdeşliğe götürmektedir.

Frege’ye göre özel adların **Bedeutung**’ları ile kavramların **Bedeutung**’ları farklı yapıdadır. Aynen yüklemelerin boşluklu bir yapıda olması gibi yüklemelerin **Bedeutung**’ları da boşluklu yapıdadır. Fakat özel adlar ile onların **Bedeutung**’larında böyle bir boşluk bulunmamaktadır. Örneğin ‘iç açıları aynı olan üçgen’ ile ‘eşkenar üçgen’ kavram sözcüklerinin **Bedeutung**’u aynıdır ve bu **Bedeutung** yüklemsel bir doğaya (boşluklu yapıya) sahip olmadığı için kavram olarak değil, bir nesnenin adı olarak düşünölmek durumundadır. Ancak aynılık ilişkisinin hem nesneler hem de kavramlar arasında bulunması gerekliliğinden hareketle, benim tarafımdan ‘birinci dereceden ilişki’ olarak adlandırılan her aynılık ilişkisinin, aynı zamanda benimle kavramlar arasındaki ‘ikinci dereceden bir aynılık ilişkisi’ olarak da adlandırılması gerekir. O halde yukarıda bahsi geçen ilişkinin, ‘F’ kavramı altında yer alan her

nesneye ‘G’ kavramı altında yer alan bir nesnenin karşılık gelmesi (ve tam tersi) durumunda, ‘F’ ve ‘G’ kavramları arasında gerçekleştiğini söyleyebiliriz.⁸⁵⁵

Yukarıda bahsi geçen özdeşlik ilişkisini bir örnek üzerinden izah edecek olursak: Örneğin ‘(G1) $(a = b) \leftrightarrow (\phi)(\phi a \leftrightarrow \phi b)$ ’ ifadesinde özdeşlik ilişkisi ‘=’ sembolüyle gösterilmektedir. Bu örnekteki kavram sözcükleriyle tekil terimleri değiştirirsek ‘ λ eşitliği’ türünden şöyle bir yeni eşitlik elde ederiz: ‘(G2) $F \approx G \leftrightarrow (x)(Fx \leftrightarrow Gx)$ ’. Frege ‘F’ ve ‘G’ ifadelerinin kavramlara değil, aksine özel adlara işaret ettiğini, bu nedenle de buradaki ‘ $\approx$ ’ işaretinin (G1)’deki eşitlik ‘=’ işaretiyle aynı olmadığını söylemektedir. Dolayısıyla ‘kavramların λ -eşitliği’ iki nesnenin çakışması durumuyla bir tutulamaz ve aynı **Bedeutung**’a sahip iki yüklem arasındaki eşitlik ya da aynılık ilişkisi özdeşlik işaretiyle gösterilemez, çünkü bu ifadeler arasında yer değiştirebilirlik (**salva veritate**) söz konusudur. Dolayısıyla kavram sözcükleri, hangi doğruluk değerini alırsa alsınlar her hâlükârda kaplamalarının birbiriyle denk düştüğü kavramlar yerine kullanılabilirler.⁸⁵⁶ Bu bakımdan ‘iç açıları aynı olan üçgen’ ile ‘eşkenar üçgen’ ifadeleri aynı **Bedeutung**’a sahiptir. Fakat Frege **Bedeutung**’u aynı olan kavramların birbirleri yerine kullanılabilir olmalarının onların birbirlerine özdeş oldukları anlamına gelmediğinin altını çizmektedir. Dolayısıyla aralarında ‘**salva veritate**’ ilişkisi olan eş-kaplamalı kavramlar arasındaki aynılık veya eşitlik ilişkisi, onların birbirlerine özdeş olmalarını gerektirmez. Nitekim Frege bu konuda şöyle bir örnek vermektedir:

⁸⁵⁵ Frege, “**Ausführungen über Sinn und Bedeutung**” (1892-1895), s. 28.

⁸⁵⁶ “Özel adın gönderimi (**Bedeutung**) onun nitelediği veya adlandırdığı nesnedir (**Gegenstand**). Kavram-sözcüğü ise sözcüğün mantıktaki meşru kullanımına uygun biçimde kullanılması halinde, bir kavrama gönderimde bulunmaktadır. Bunu açık kılmak için, işlem mantıkçılarına karşı, kaplam mantıkçıların daha çok lehine görünen bir konuyu hatırlatacak olursam: Aynı kaplama sahip kavram sözcüklerinin birbirleriyle yer değiştirmeleri, doğruluk değerinde hiçbir değişikliğe yol açmamakta ve çıkarımlar, mantık yasalarıyla bağlantılı olarak yalnızca kavramların farklı kaplamalara sahip olmaları durumunda birbirlerinden ayrılmaktadır. Temel mantıksal ilişki, tüm kavramlar arası ilişkilerin kendisine dayandırıldığı; nesnelerin bir kavram altına düşme ilişkisidir. Yukarıda söylediğimiz üzere nesne bir kavramın altına düşmekle, aynı kaplama sahip tüm kavramların altına düşmüş olmaktadır zaten. Böylece nasıl ki ‘özel ad’lar aynı doğruluk değerini muhafaza ederek birbirleri yerine kullanılabilirlerse, aynı şey aynı kaplama sahip kavram sözcükleri için de geçerlidir. Elbette bu yer değişikliklerinde düşünce (**Gedanke**) de değişecektir, fakat bu değişen düşünce, tümcenin gönderimi (**Bedeutung**) değil, anlamıdır (**Sinn**). Fakat bu şey, yani doğruluk değeri (**Wahrheitswert**) değişmeden kalmaktadır” Frege, “**Ausführungen Über Sinn und Bedeutung**” (1892-1895) – (**Manuskript**), s.25.

““ $x^2 = 1$ ” fonksiyonu, her argüman için “ $(x + 1)^2 = 2(x + 1)$ ” fonksiyonuyla aynı değere (doğruluk değerine) sahiptir; yani 1’den küçük bir sayı olmak üzere, karekökü iki katına eşit olan bir sayı kavramı altına düşen her nesne, 1’in karekökü kavramının altına da düşmektedir ve tam tersi de geçerlidir. Bu düşünceleri, yukarıda belirtildiği haliyle ifade edecek olursak şöyle bir şey elde ederiz:

$$(\alpha^2 = 1) \cap ((\alpha + 1)^2 = 2(\alpha + 1))$$

Hakikaten de burada nesnelerin aynılığına (eksiksiz bir örtüşmesine) dayanan fakat onunla karıştırılmaması gereken ikinci düzey bir ilişki elde ederiz. Şöyle yazarsak:

$$\alpha (\alpha^2 = 1) = ((\alpha + 1)^2 = 2(\alpha + 1))$$

bunu fonksiyon değerleri arasındaki aynılığın genelliği olarak görmekle, aynı özel düşünceyi ifade etmiş oluruz. Burada aynı ikinci dereceden ilişkiye ve beraberinde aynılık göstergesine sahibiz fakat bunlar, bu ilişkiyi nitelemek için tek başına yeterli değildir, aksine onun bir genellik göstergesiyle bağıntı içinde kullanılması gerekmektedir: Nitekim ilk satırda elimizde bir aynılıktan ziyade bir genellik bulunmaktadır:

$$\xi(\xi^2 = 1) = \alpha(\alpha + 1)^2 = 2(\alpha + 1)$$

Fakat bu ifadede, kavramlar arasındaki bir aynılıktan ziyade (ki zaten bu imkânsızdır) nesneler arasındaki bir aynılığa, yani kavramların kaplamları arasındaki bir özdeşliğe sahip bulunmaktayız.”⁸⁵⁷

Husserl’e göre sayı kavramının tüm tanımları dönüp dolaşıp bir özdeşlik tümcesine indirgenmektedir. Her ne kadar Frege, kaplamları çıkan kavramları özdeş görmese de kaplamlar arası aynılık bağıntısı üzerinden nasıl olup da sayı nesnesine geçildiği sorusunu yanıtlamadan bıraktığı için Husserl tarafından eleştirilmektedir. Frege’nin kuramında sayı kavramının mantıksal açıdan oldukça basit bir iddiayla açıklandığını düşünen Husserl’e göre Frege’nin tanımlamaları, kavramlardan ziyade kaplamlarla ilgilidir. Frege ise bu eleştirileri kabul etmez ve kendi kuramının kaplamlarla değil, kavramlarla ilgili olduğunu söyler. Ancak Husserl kavramların kaplamasını onların **Bedeutung**’larına indirgeme yanılıgına düştüğünden Frege’nin ileri sürdüğü kavramları kaplamlar olarak görmektedir. Hâlbûki Frege’ye göre

⁸⁵⁷ Frege, “**Ausführungen Über Sinn und Bedeutung**” (1892-1895) – (Manuskript), s.30.

tartışmanın konusu tanımların kavramlarla mı yoksa kaplamlarla mı ilgili olduğundan ziyade, kavramların mantıksal nesneler olarak ‘üçüncü bir alan’a (**dritte Reich**) ait olup olmadıkları hakkındadır. Nitekim Frege kavramların **Bedeutung**’lar alanına ait olduklarını ileri sürmekle onların nesnelliğini kotarmakta, Husserl ise böyle bir **Bedeutung**’lar âleminin varlığını reddetmektedir. Kaldı ki böyle bir âlân mümkün olsa bile Husserl’e göre **Bedeutung**’lar yine de bu alana ait olamaz, çünkü bu alanda yalnızca nesneler (**Gegenstände**) bulunur, oysa **Bedeutung**’lar nesne değil, nesnelere yönelmemizi sağlayan kavramlardır.

Husserl ve Frege’de Düşünce ile İçerik Farkı:

Kaplamaları aynı olan kavramların yer aldığı iki farklı tümce, farklı **Sinn**’lere sahiptir. Frege’ye göre bir tümcenin genel **Sinn**’i; özel adın **Sinn**’i ile yüklem **Sinn**’inden oluşmakta ve tümcenin ‘düşünce’sini (**Gedanke**) içermektedir. Ancak Frege’nin tümcenin **Sinn**’ini tümcenin düşüncesine indirgeme yanlışlığına düştüğünü, hâlbuki düşünceleri **Sinn**’in bir parçası olarak görmesi gerektiğini daha önce izah etmiştik. Şimdi Frege’nin düştüğü bu ‘**Sinn**’ – ‘**Gedanke**’ özdeşliği yanlışlığını bir örnek üzerinden serimleyelim.

Frege (**A1**) ‘Koni kesiti, bir düzlemin ve daire konisi yüzeyinin kenar kesitidir’ ve (**A2**) ‘Koni kesiti, düz bir eğridir ve onun paralel koordinatlardaki eşiti, ikinci derecedendir’ tanımlarını ileri sürerek bu tanımların mantıksal formülasyonunu şu şekilde yapmaktadır:

(**A1**) $(x)[(x \text{ bir koni kesiti}) \leftrightarrow (x \text{ bir düzlemin ve dairesel bir koni yüzeyinin kenar kesitidir})]$

(**A2**) $(x)[(x \text{ bir koni kesiti}) \leftrightarrow (x \text{ düz bir eğridir ve onun paralel koordinatlardaki eşiti ikinci derecedendir})]$

Frege bu tanımlarda aynı doğruluk değerine sahip iki önermeyi örneklendirerek her iki tümcede de doğruluk değerinin özel adlar aracılığıyla elde edildiğini göstermiştir. Frege’ye göre ‘x’ değişkeni, aldığı her değer için farklı bir doğruluk

değerine göndermektedir. Bu iki tanımda da tümcenin sağındaki ve solundaki ifadeler, aynı kavrama işaret eden yüklemelerdir. Yani ifadelerin sağındaki ve solundaki yüklemelerin **Bedeutung**'u birbiriyle aynıdır. Ancak bu iki tümcedeki **Sinn**'ler farklı olduğundan tümcelerde içerilen düşünceler (**Gedanken**) de farklıdır. Frege'ye göre kavramlar, düşüncelerin değil, yüklemelerin **Bedeutung**'unun bir parçasıdır.

“‘Koni kesiti’ (**Kegelschnitt**) kavram-sözcüğünün gönderimi (**Bedeutung**), ‘ikinci dereceden eğri’ kavram-sözcüğünün gönderimiyle aynıdır veya ‘Koni kesiti, ikinci dereceden eğri kavramıyla örtüşmektedir’ dediğimizde, ‘koni kesiti kavram-sözcüğünün gönderimi’ ifadesi, bir kavramdan ziyade nesnenin adı olmaktadır, zira bu ifade, doymamış yüklemsel doğadan ve belirsiz bir tanımlıkla kullanılma imkânından yoksundur. Aynı şey ‘koni kesiti’ kavram-sözcüğü için de geçerlidir. Fakat her ne kadar aynılık ilişkisi yalnızca nesneler açısından düşünülebilir olsa da kavramlar açısından da benzer bir ilişki bulunmaktadır; nesneler arasındaki aynılık ilişkisini ‘birinci dereceden ilişki’ olarak adlandırdığım yerde, kavramlar-arası ilişki ise benim tarafımdan ‘ikinci dereceden ilişki’ olarak adlandırılmaktadır.”⁸⁵⁸

Tüm bu tartışmaların akabinde, 1914 yılında yayınlanan ‘Matematikteki Mantık’ (**Logik in der Mathematik**) adlı metninde Frege, yeniden tanım sorunuyla ilgilenmiş ve ‘hakiki tanımları, yanlış anlaşılmalara sebep olan açıklamalardan ayırmıştır.’⁸⁵⁹ Frege’nin ‘tanım’ ile ‘açıklama’ arasında yaptığı ayrımın daha iyi anlaşılabilmesi için Frege’nin ‘Geometrinin Temelleri’ (**Grundlagen der Geometrie**) adlı kitabında bu konu hakkında söylediklerine kulak verelim:

“Açıklamalar, araştırmacıların kendi aralarındaki uzlaşımın amacını ortaya koymakta ve bilimin yayılmasını sağlamaktadır. Bilimsel sistemde açıklamalara yer yoktur, onlar daha ziyade bilime hazırlayıcı olmaktadır, bu yüzden de onlar üzerinden sonuçlara varılamaz. Kendisi için araştırma yapan birisi bu

⁸⁵⁸ A.g.e. s.28.

⁸⁵⁹ Frege, “**Logik in der Mathematik**”, s. 98.

açıklamalara zaten ihtiyaç duymamaktadır. Zira açıklamanın amacı pratik değildir, bu yüzden de amaçlanana ulaşıldığında elde edilenle tatmin olunmalıdır. Dolayısıyla işin içinde biraz da iyi niyet, tolerans ve tahmin vardır.”⁸⁶⁰

Görüldüğü üzere Frege, ‘açıklama’ ile bir kavramın izah edilmesinden ziyade, herhangi bir ifadenin en doğru kavramla bağdaştırılmasını anlamaktadır. Dolayısıyla açıklama, kavramı henüz tanımayan biri için hiçbir anlam ifade etmemekte, fakat kavramı tanıyan kişi için o kavramın hangi ifadeyle ilişkilendirileceği konusunda fikir vermektedir.

Frege’ye göre Husserl, **Bedeutung**’u değil, **Sinn**’i ilgilendiren tanımlar arayışındaydı. Dolayısıyla Husserl ‘**definiens**’ ile ‘**definiendum**’ arasında, yalnızca **Sinn** bağlamında bir farklılık olabileceğini düşünmektedir. Nitekim koni kesitiyle verdiğimiz iki tanım da açıkça bu durumu ifade etmektedir. Bu örnekte Frege açısından iki farklı yüklem aynı kavrama işaret ettiği görülmektedir. Yani Frege için kavramlar **Sinn**’ler alanına değil, **Bedeutung**’lar alanına aittir. Bu nedenle koni kesitiyle ilgili verilen iki tanım arasındaki tek fark **Sinn** açısındandır. Şayet bu iki tanım arasında kavramsal açıdan (**Bedeutung** açısından) da bir fark olsaydı, o zaman bu tanımların her ikisinde de aynı kavrama işaret edilemezdi. Fakat bu iki tanım arasındaki ayrımın **Sinn** ile ilgili olmasına rağmen Frege, ‘Matematikte Mantık’ adlı metninde ‘**definiens**’ ile ‘**definiendum**’ tanımlarında **Sinn**’in ortak olması gerektiğini ileri sürmüştür. Frege bu metninde ‘**definiens**’ ile ‘**definiendum**’ türündeki tanımları eş-**Sinn**’li olarak ele almış ve bunların yer değiştirmesi hâlinde düşüncelerde (**Gedanken**) hiçbir değişiklik olmayacağını savunmuştur. Frege’nin birbiriyle çeliştiği düşünülebilecek bu görüşlerinin aydınlatılabilmesi adına onun bahsi geçen bu epistemolojik ayrımları **Sinn** üzerinden nasıl açıkladığını ortaya koymayı deneyelim.

Frege’ye göre mantıksal açıdan önem taşıyor olmak, psikolojik açıdan önem taşıyor olmakla bir değildir. Kendi içimizdeki ruhsal işleyişi incelediğimizde

⁸⁶⁰ Gottlob, Frege, “Über die Grundlagen der Geometrie”, şurada: “Jahresberichte der Deutschen Mathematiker-Vereinigung” - Band 15, ss.293-309, 1906, s. 301.

düşüncelerin her zaman bilincimizde açık bir biçimde bulunmadıklarını fark ederiz. Çoğu zaman bilincimizde açık bir düşünceden ziyade puslu ve anlamı muğlak bir kelime baskın gelmektedir. Eğer istersek o kelimenin bir göstergeyle olan bağlantısını da o kelimeyle birlikte hatırlarız ki bahsi geçen gösterge, o kelimenin **Sinn**'inden başkası değildir. Fakat biz çoğunlukla bunu yapmaktan ziyade bunu yapabilme yetisiyle yetiniriz. Çünkü şayet bir kelimenin **Sinn**'i ile ilgili her şeyi hatırlamak istersek, ilerleme kat edemeyiz. Bilincimiz bunun için yetersizdir, bir noktada tıkanır. Bu yüzden genellikle **Sinn**'i bağdaştıracağımız bir göstergeye (**Zeichen**) ihtiyaç duyarız. Bu gösterge bizim için **Sinn**'i her zaman onunla birlikte zihnimizde taşıyabileceğimiz ve kelimenin içeriğine ihtiyacımız olduğu an onu açıp kullanabileceğimiz bir kap gibidir. Bu açıdan bakıldığında düşünceler (**Gedanken**) kesinlikle bilinç içerikleri olarak görülemez.⁸⁶¹

Frege'nin bu konudaki görüşünü bir örnek üzerinden izah edecek olursak: Örneğin öyle bir 'X' ifadesi düşünelim ki bu ifade Y ve Z ifadeleri üzerinden tanımlanabilsin. Mesela Patrick "Q, T'dir" cümlesini, Henry ise "Q, Y ve Z'dir" cümlesini kurmuş; yani "Q, X'dir" demiş olsun. Bu durumda 'Q' ifadesi Patrick tarafından 'T'; Henry tarafından ise 'X' olarak tanımlanmış olmaktadır. Ancak esasında burada Henry'nin cümlesindeki 'Y ve Z' ifadesini 'X' ile değiştirmek saçmadır. Çünkü her ikisi de zaten aynı şeyi söylemekte ve aynı düşünceyi ifade etmektedir. Fakat Frege'ye göre bu ifadelerin aynı düşünceye sahip olması, onların Patrick ve Henry'nin zihninde aynı içeriğe sahip oldukları anlamına gelmemektedir. Yani Patrick ile Henry'nin farklı öznel ve psikolojik özelliklere sahip olmalarına bağlı olarak 'Q' ifadesi hakkında zihinlerinde canlanan tasarım farklı olsa da her ikisi de 'Q' tasarımı için kullandıkları ifadeler aracılığıyla aynı düşünceyi (**Gedanke**) ortaya koymaktadır.

Frege'nin '**Über Sinn und Bedeutung**' adlı metninde ifade ettiği bu yaklaşıma göre iki farklı birey, aynı şey hakkında farklı zihinsel tasarımlara sahip olsalar da aynı düşünceyi yansıtabilmektedir. Tanım sorunu bağlamında ifade edilen bu görüşe göre

⁸⁶¹ Frege, "**Logik in der Mathematik**", ss.101-102.

farklılıkların ifade edilmesinde düşünce kan kaybetmekte ve **Sinn**'ler psişik içeriğin belirlenmesinde yetersiz kalmaktadır. Böylece Frege **Sinn** ile **Bedeutung** arasında yaptığı ayrımı tanımlar sorunu bağlamında revize etmiş ve **Sinn**'lerin psişik içeriği belirlediği görüşünden vazgeçmiştir. Zira cümleyi ifade eden kişinin düşünce içeriğinin, cümlenin **Sinn**'i tarafından belirlendiği yönündeki Fregeci sav bugün reddedilmeye mahkûmdur. Çünkü Frege pekâlâ **Sinn**'i olmasına karşın düşünce içermeyen, dolayısıyla da hiçbir doğruluk değerine göndermeyen tümcelerden de söz etmektedir. Şayet düşünce, **Sinn** tarafından belirlenmekteyse, düşünce içermemesine karşın **Sinn** sahibi olan gönderimsiz tümcelerin imkânı nasıl ispatlanacaktır? İşte burası Frege'nin yumuşak karnıdır.

Husserl ve Frege'nin Kavram Görüşleri Arasındaki Ayrılık:

Husserl, Frege'nin aksine sayı kavramının tanımını, sayı kavramının kaplamından bağımsız vermeye çalışmıştır. Ancak Frege'ye göre sayının nesnel bir tanımına **Sinn**'ler üzerinden varılması olanaksızdır. Kaldı ki eğer bu mümkün olsaydı bile zaten Husserl, **Sinn**'leri Frege'de olduğu gibi nesnel anlamlar olarak ele almamıştır ki Husserl'in **Sinn**'ler üzerinden verdiği bir sayı tanımı nesnel olabilsin! Dolayısıyla sayının, tasarımlarla karıştırılan öznel bir **Sinn** anlayışı üzerinden temellendirilmesi olanaksızdır. Bu nedenle Frege, Husserl'i hem **Sinn**'leri öznel tasarımlardan ayıramamış olması hem de sayının tanımına **Sinn** üzerinden varmaya çalışması bakımından eleştirmektedir. Peki Husserl'de kavramlar gerçekten de Frege'nin iddia ettiği gibi **Sinn**'ler alanına mı aittir? Husserl gerçekten de **Sinn**'ler ile tasarımları (**Vorstellungen**) birbirine karıştırmış ve kavramları öznelleştirilmiş midir? Ve son olarak Frege'de kavramlar **Sinn**'ler alanına mı yoksa **Bedeutung**'lar alanına mı aittir? Frege ile Husserl arasındaki gerginliği daha iyi analiz edebilmemiz için bu soruların yanıtlanması elzemdir.

Husserl'de kavramlar 'kavranabilir birlikler' olmaktan ziyade, psişik özelliklerdir ve bir şeye nasıl yönelim gösterdiğimizi belirlemektedir. Bu bakımdan Husserl'de kavramlar, öznel kabul edilmektedir. **Sinn**'ler ise bilincimizin kast etme

biçimlerini belirleyen ancak kavramlardan farklı olarak yüklemse bir doğaya sahip olmayan nesnelerdir. Yani Husserl kavramlara, **Sinn**'lerin işlevine sahip olma özelliğini atfetmiş ancak onları ontolojik açıdan farklı bir statüde görmekle kavranılamaz psişik süreçlere indirgemıştır. Frege'de ise kavramlar **Bedeutung**'lar alanına aittir. Bu nedenle de kendi aralarında yer değiştirebilirler. Zaten Frege '**salva veritate**' adını verdiği bu 'yer değiştirebilirlik' kabulü sayesinde kavramların öznel olamayacaklarını ortaya koymuştur. Frege'ye göre kavramlar, Husserl'deki 'intentional nesneler' alanına ait olmalıdır. Frege bu görüşüyle Husserl'in fenomenoloji-öncesi dönemindeki düşüncelerine taban tabana zıt bir anlayışı savunmaktadır.

Husserl, fenomenoloji-öncesi döneminde, kavramları psişik özellikler olarak görmekte ve çoğu kavramı tanımlanamaz kabul etmektedir. Fakat öte yandan basit ve tanımlanamaz bir doğası olduğunu iddia ettiği bu kavramları psikolojik bir analize tabî tutmaktan da geri durmamıştır. Daha önce belirttiğimiz üzere Husserl'in Frege'de eleştirdiği nokta, Frege'nin tanımlarının kavramlardan ziyade kaplamalarla ilgili olmasıydı. Husserl'in 'kavram'dan anladığı şey ise Frege'den oldukça farklıydı: Husserl, Frege'nin aksine 'kavram' ile ne **Bedeutung**'u ne de **Sinn**'i kast etmektedir. Husserl'e göre kavram, bir yargı içeriğini, bir kanaati vs. belirleyen öznel ve psişik bir özelliktir. Husserl'in bu dönemindeki kavram görüşü Frege'deki '**Sinn**' anlayışına tekabül etmektedir. Ancak Husserl'de kavramlar öznel olmasına karşın Frege'deki '**Sinn**'ler nesneldir. Frege zamanla hem **Bedeutung**'ların hem de **Sinn**'lerin özdeşlik tanımları için belirleyici olduğuna inandığı nesnel **Sinn**'lerin psişik içeriği belirlemede yetersiz kaldıklarına ikna olmuştur. O halde "N, Z kavramına sahiptir" gibi bir cümle ne Frege'deki anlamıyla bir kavramı (**Begriff**) ne de bir kavram sözcüğünün **Sinn**'ini kast etmektedir. İşte böyle bir durumda bu cümleyle kast edilenin ne olduğunu belirleyebilmenin tek yolu psişik unsurlardan yardım almaktır. Örneğin şayet Frege semantiği psişik içeriği belirlemek noktasında yeterli olsaydı, o zaman "N, Z kavramına sahiptir" cümlesinin doğruluk koşulunun ' $B[N, S(Zx)]$ ' olarak gösterilmesi gerekirdi. Şüphesiz burada 'B' psikolojik bir ifadeyi temsil etmekte, 'S' ise ifadeleri **Sinn**'leri üzerinden sunmaktadır. Dolayısıyla 'N, Z kavramına sahiptir' ifadesinin 'X,

Z'dir' cümlesinin **Sinn**'i olarak psişik bir ilişkiyi temsil ettiği söylenebilir. Zaten Husserl "ifadede dile getirilen her **Sinn**'in bir temsil olduğunu"⁸⁶² ileri sürmektedir. Şimdi 'B [N, S(Zx)]' örneği üzerinden Husserl'in bu örneğe vereceği olası tepkiyi tasavvur etmeye kalkarsak Husserl burada muhtemelen şu itirazda bulunurdu: 'B [N, S(Zx)]' cümlesi, "N, Z kavramına sahiptir" cümlesinin doğruluk koşulunu karşılamamaktadır. Bu örneği daha açık izah edebilmek için sözkonusu cümleleri, daha önce verdiğimiz 'koni yüzeyi' hakkındaki örneğe uyarlayacak olursak öncelikle örnekte verilen her iki ifadenin de aynı **Sinn**'e sahip olduklarını varsaymamız gerekecek ve bu iki ifade nihai olarak şöyle bir formülasyonla karşımıza çıkacaktır:

- B [N, S (x düzlemin ve dairesel bir koninin yüzeyinin kenar kesitidir)]
- B [N, S (x düz bir eğridir ve onun paralel koordinatlardaki eşiti ikinci derecedendir)]

Yukarıdaki her iki cümlelerin de aynı doğruluk koşullarına sahip olduğu görülmektedir. Zaten N'nin "B [N, S (x düzlemin ve dairesel bir koninin yüzeyinin kenar kesitidir)]" kavramına sahipken "B [N, S (x düz bir eğridir ve onun paralel koordinatlardaki eşiti ikinci derecedendir)]" kavramına sahip olmaması mümkün değildir. Öte yandan şayet bu farkın yalnızca psikolojik yaklaşımlarla kavranabileceği söylenecek olursa, o zaman da 'B [N, S(Zx)]' formülünün psişik olgulara yönelik bir ifadeyle tamamlanması; dolayısıyla da bu formülün 'B [N, S (Zx*)] & Ψ(N)' olarak ifade edilmesi gerekirdi. Görüldüğü gibi burada da 'Ψ(N)' ile kast edilen psişik olgular "B [N, S (x düzlemin ve dairesel bir koninin yüzeyinin kenar kesitidir)]" ifadesi ile "B [N, S (x düz bir eğridir ve onun paralel koordinatlardaki eşiti ikinci derecedendir)]" ifadesinin tamamlanmış hallerinden farklı olacaktı. Keza bu durumda yüklem

⁸⁶² Edmund, Husserl, "Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924", Hua XXXVII, Gesammelte Werke, Peucker, Henning, Springer, Den Haag / Dordrecht, 2004, s. 267.

Bedeutung'u yerine **Sinn**'ine yoğunlaşılınca, Frege'nin "N, Z kavramına sahiptir" cümlesiyle ilgili analizi de eksik kalmış olacaktı.

Frege, 1918 yılında yayınladığı 'Düşünce' (**Der Gedanke**) adlı yazısında tümcenin **Sinn**'iyle bir tutulan düşünceler (**Gedanken**) üzerinden psikolojik bir ayrıma dikkat çekmektedir. Frege, her ne kadar radikal bir anti-psikolojist olarak semantik yolu psikolojik yola tercih etmişse de yine de kuramında metodolojik açıdan bazı eksiklik ve tutarsızlıkların saptanmasını engelleyememiştir. Örneğin yukarıda 'Patrick' ve 'Henry' kişileri üzerinden verilen örnekte iki farklı tümcenin aynı doğruluk değerini alma koşullarının araştırılması, semantik bir meseledir. Ancak yine de bu konuda halâ epistemolojik farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Nitekim tanımların **Bedeutung**'ların özdeşliğiyle birlikte ayrıca da **Sinn**'leri talep etmesi, Frege'nin psişik içerik sorununu tanım sorunuyla birlikte ele aldığı anlamına gelmez mi? Bu iddiaya iki şekilde karşı çıkılabilir: Birincisi, Frege'nin tanım sorununda buna mecbur kaldığı söylenebilir. İkincisi ise **Sinn**'lerin psişik içerikleri belirleme konusunda yetersiz kaldıkları söylenebilir. Şayet bu iki itirazdan herhangi birini kabul etmek zorunda kalırsak şüphesiz ikincisi daha kabul edilebilir bir gerekçe gibi görünmektedir.

Dummett'in, Husserl ve Frege'nin Kavram Görüşlerine Alternatif Olarak Sunduğu Dil-Dışı Kavram Görüşü:

Öte yandan Frege'nin kuramında **Sinn**'ler ifadelerin dildeki karşılıklarına, yani göstergelere tekabül etmektedir. Bu konuda Frege'nin kuramından farklı bir söylem geliştiren Dummett'a göre "kelime ile tümcelerin temel unsurları kast edilmekte, kelimelerin içinde geçtiği tümceleri yapılandıran şey ise 'bağlam' olarak görülmektedir."⁸⁶³ Dummett'ın Fregeci söylemden oldukça farklı bir rota çizen bu anlayışı, Husserl'in psikolojik özellikler olarak gördüğü 'kavram'ları, Frege'nin psişik

⁸⁶³ Dummett, Michael, "The Philosophy of Language and the Philosophy of Thought", şurada: Vuillemin, Jules, "Merites et Limites des Methodes Logiques en Philosophie", ss.141-155, Colloque Fondation Singer-Polignac, 1984, s. 142.

içeriği belirleyen **Sinn**'leri ile mukayese etmemizi kolaylaştırmaktadır. Bu durumda sorulması gereken soru şudur: **Sinn**'i olmayan kavramlardan söz edilebilir mi? Bu sorunun evet ile yanıtlanması, Dummett'ı 'kavramların dilden bağımsızlığı'⁸⁶⁴ düşüncesine götürmektedir. Dummett'a göre güçlü ve güçsüz olmak üzere iki ayrı okuma türü vardır ve bunlar aracılığıyla dilsel olarak ifade edilemeyen veya henüz dilsel olarak tanımlanmamış olan kavramların varlığından söz etmemiz mümkün olabilmektedir. Birçok filozof tarafından reddedilen bu görüşün savunucusu olan Dummett'a göre kavramlara **Sinn**'lerini bilmeden de sahip olabiliriz. Bu bir **Sinn**'e sahip olup olmadığı belli olmayan bir kavrama sahip olabilmenin mümkün olduğu anlamına gelmektedir.

Dummett'a göre bir kavrama sahip olmak, o ifadeyi kurallarına uygun olarak kullanabilme yeteneğine sahip olmak demektir. Dolayısıyla da Dummett bir ifadenin **Bedeutung**'unu kavramayı o ifadeyi kullanmak konusunda pratik bir yeteneğe sahip olmakla eş görmektedir. Yani Dummett'a göre ifadenin **Bedeutung**'u, onun kullanımını yöneten kurallar aracılığıyla belirlenmektedir. Örneğin "düşünceleri (**Gedanken**) incelerken yapmamız gereken şey, fizik dünya dışındaki ruhsal bir şeyi tasvir etmek değil, [...] bu gibi ifade formlarının kullanımını belirleyen ilkeleri en doğru biçimde formüle etmektir."⁸⁶⁵ Dolayısıyla sorulması gereken esas soru şudur: Dilsel yeteneğe sahip olmayan pratik yeteneklerden söz edilebilir mi?

Dummett yukarıdaki soruya bir örnek üzerinden yanıt vermektedir: "Araba sürmek, dalgalı ya da dingin suda yelken yapmak gibi eylemler, dikkatle yapılmaktadır. Böyle eylemler dikkat olmadan yapılamaz ya da yapılmamalıdır ve dikkat, düşünmeyi kapsadığı gibi fark etmeyi de kapsamaktadır. [...] Yelkenci tahmin yürütüp [...] karar vermekte [...] ve suyun üzerinde bu tahminler doğrultusunda hareket etmektedir. [...] Fakat o sırada kelimelerle düşünmemekte ve düşüncelerini belli bir dilin temellerine oturtmaya çalışmamakta; öyle davranmasına neden olan şeyi

⁸⁶⁴ Dummett, "Ursprünge der analytischen Philosophie", s. 105.

⁸⁶⁵ Dummett, Michael, "Freges Unterscheidung zwischen Sinn und Bedeutung", şurada: Dummett, Michael, "Wahrheit. Fünf philosophische Aufsätze", Reclam, Stuttgart, 1982, ss.48-49.

ancak sonradan kelimelere dökebilmektedir. İşte böyle durumlar bir dilden bağımsız olan durumlara örnektir.”⁸⁶⁶

Dummett bu örnek üzerinden Husserlci ‘dikkat değişimleri’ni (**die attentionalen Wandlungen**)⁸⁶⁷ kendi özgün görüşleri ışığında temellendirebilmek için ‘güçsüz okuma’ savını ortaya atmış ve ‘kavramların dilden bağımsızlığı’nın imkânını bu örnek üzerinden açıklamıştır. Görüldüğü üzere Dummett’a göre düşünmek için dil bilmek şart değildir. Dolayısıyla Dummett, bir ifadenin **Bedeutung**’u ile satranç taşının rolü arasında kurulan şu analojiyi reddetmiştir: Kelimelerin **Bedeutung**’ları, satranç taşlarına benzer ve aynen satranç taşlarını düşünmeden onlarla hangi hamleleri yapabileceğimizi tasarlayamayız gibi aynı şekilde **Bedeutung**’lar olmadan da hiçbir kavramı elde edemeyiz. Dummett bu kabulü reddetmekle, kavramların, göstergelerin **Bedeutung**’larından bağımsız olarak kavranabileceklerini iddia etmiş olmaktadır. Ancak Dummett’ın bu görüşü, kavramların göstergelerin **Sinn**’leri üzerinden kavranıldığı yönündeki Fregeci anlayışla taban tabana zıttır.

“...Konuşmacıların önceden edinilen bir dil tasarısına sahip oldukları düşünüldüğünde bile onların bu aidiyetlerinden ne hakkında konuştuklarını ve kavradıkları kavramı açıklamalarını isteyerek faydalanılamaz. [...] Şu an savunulan görüş açısından kelimenin kullanımı hakkında herhangi bir tanım veremeyeceğimiz gibi, kavramın önceki aidiyetinin temel kullanımının ne olduğu da belirlenememektedir. [...] Ben işte bu savı ‘dil felsefesinin temel savı’ olarak adlandırmaktayım.”⁸⁶⁸

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı gibi Dummett bir ifadenin **Bedeutung**’unun belirlenebilmesi için kavramların dil-öncesi bir arkaplânı olmasını

⁸⁶⁶ Ayrıca bkz. Dummett, Michael A.E. “Frege: Philosophy of Language”, Harvard University Press; 1993 & Dummett, “Ursprünge der analytischen Philosophie”, s. 105.

⁸⁶⁷ Husserl, “Wahrnehmung und Aufmerksamkeit”, Giriş, ss. XLII-XLIII.

⁸⁶⁸ Ayrıca bkz. Dummett, “Ursprünge der analytischen Philosophie”, s. 119

şart görmektedir. Nitekim ‘Dil Felsefesinin İlkeleri’⁸⁶⁹ (**Grundsatz der Sprachphilosophie**) adlı metninde ‘dil felsefesinin düşünmenin felsefesinden bağımsız olduğunu’⁸⁷⁰ söyleyen filozof, dil felsefesinde (güçsüz okuma türü açısından) kavramların dilden bağımsızlığını savunmuştur. Dummett bir varlığın dil bilmemesine rağmen kavram ve düşüncelere sahip olması hâlinde dildeki ifadelerin **Bedeutung**’uyla ilgili bir teorinin kısır kalacağını düşünmektedir. Dummett’in görüşünü daha önce yukarıda verdiğimiz ‘N, Z kavramına sahiptir’ önermesi üzerinden ifade edecek olursak, Dummett’in bu önermeyi ‘N, Z ifadesini kurallara uygun olarak kullanma yeteneğine sahiptir’ şeklinde analiz etmesi beklenir. Peki bu analiz Dummett’in ‘kavramların dilden bağımsızlığı’ anlayışı açısından nasıl değerlendirilebilir? Dummett açısından ‘N’, hiçbir şekilde dil bilgisine sahip olmasa bile ‘Z’ kavramına sahip olabilmektedir. O halde ‘N, Z kavramına sahiptir’ cümlesiyle kast edilen tam olarak nedir? Dummett’a göre burada iki olasılık söz konusudur: ‘Biz bu cümleyi ya ilkel (**primitiv**) bir biçimde algılar’⁸⁷¹ ya da bu cümleyi psikolojik bir analize tâbî tutarız.

Dummett’in bu iki olasılık içinden birincisini tercih edeceği açıktır. Çünkü Dummett, semantiğin bilimsel sonuçlarının bu meselede psikolojiden daha çok şey sunduğunu düşünmektedir. Kaldı ki psikolojik bir açıklamanın neden yersiz olacağı konusunda da Dummett şöyle bir açıklama yapmaktadır: Dilin zihinde kodlanışının imkânsızlığı, tümcelerin birer bilinç unsuru olmadığı yönündeki Fregeci sava dayanmaktadır. Eğer dil bir kodlar bütünüyse, kelimelerin kavramlar için kullanılan kod ibarelerinden ibaret olması gerekir ve bir kavram ile onun kod ibaresi veya bir

⁸⁶⁹ ‘**Grundsatz der Sprachphilosophie**’ adlı eserin Türkçe’deki tam karşılığı ‘Dil Felsefesinin Temel İlkesi’ olsa da eserde dil felsefesinin temel prensiplerinden söz edildiğinden ve tekil halinden ziyade çoğul hali Türkçe’nin ifade biçimine daha uygun olduğundan onu ‘Dil Felsefesinin Temel İlkeleri’ olarak çevirmeyi uygun gördük. Ayrıca bkz. Thomas, Blume; Christopf, Demmerling, “**Grundprobleme der analytischen Sprachphilosophie: Von Frege zu Dummett**”, Ed: Ferdinand Schöningh, UTB, 1998.

⁸⁷⁰ Dummett ‘**thought**’ kelimesiyle düşünmeyi (**Denken**) kast etmektedir, düşünceyi (**Gedanke**) değil. Fakat burada ‘düşünme felsefesi’ ile kast edilen zihin felsefesi değil, ‘anlam felsefesi, daha doğru bir deyişle ‘anlam-bilim’dir.

⁸⁷¹ Stephan, Schiffer, “**Remnants of Meaning**”, MIT Press, Cambridge (MA), 1987, ss. 58-59.

konusmacı ile dinleyici arasındaki zihinsel bağıntının, empiristlerin kelimelerle düşünceler arasında kurdukları çağrışım mekanizmasından hiçbir farkı kalmaz.

Dummett'a göre empiristlerin çağrışım yasasına dayalı inançları başarısız olmaya mahkûmdur, çünkü kavramlar çağrışımlarla hatırlanan bilinç süreçlerine indirgenemez. Peki kavramlar psikolojistlerin yaptığı gibi psişik edimlerin birer özelliği olarak kabul edildiğinde, iki kişinin aynı düşünceye sahip olup olamamalarının imkânı problemi nasıl açıklanmaktadır? Bu soruya Wittgenstein'dan beri verilen yerleşik yanıt tüm bu psişik arkaplâna rağmen ortak dilsel pratiğin bizleri ortak nesnel düşüncelerde buluşturabildiği yönündedir. Dummett ise bu fikre katılmaz. Fakat Dummett, Frege'nin mitik 'üçüncü dünya' kabulünü reddetmesine karşın Frege'ninki gibi "mitolojik olmasa da nesnel ve kişisel bilincin dışında olan ve öznenin düşüncesini içeren, o anki özneyi onayan ya da reddeden bir şeye ihtiyaç duyar. Peki bu şey, ortak dilden başka nerede aranabilir?

Düşünceye ulaşmak dilsel ifadeyle, düşüncenin nesnelliği ve içsel bilinçten bağımsızlık süreci ise dil kullanımının ortak pratiği sayesinde gerçekleşebilmektedir."⁸⁷² Ancak bununla birlikte bu görüşün "dil, pratikte yalnızca düşünceleri iletmeye yaramadığı, bunun yanı sıra düşüncelerin de dil tarafından meydana getirildiği yönünde bir kabûle yol açmasından kaçınılmaktadır."⁸⁷³ Şüphesiz 'N'nin, 'Z' ifadesini kullanma yeteneğine sahip olmamasına rağmen ona sahip olduğunu iddia edemeyiz. Bu durumda en fazla 'N'nin 'Z' tarafından ulaşılabilir bir edimi gerçekleştirdiğini iddia edebiliriz. Oysa eğer "N, Z kavramına sahiptir" ve "N, Z ifadesini kurallara uygun olarak kullanma yeteneğine sahiptir" cümlelerinin yukarıdaki hâliyle analizi reddedilecekse, o zaman Dummett'ın, kavramların dilden bağımsız oldukları yönündeki kabulünün de reddedilmesi gerekir. Nitekim '**Sinn**'lerin psişik içeriği belirlediği yönündeki Fregeci görüş zaten Dummett'ın 'kavramların dilden bağımsızlığı' ilkesini peşinen yok saymaktadır. Fakat Dummett'a göre bu imkânsızdır, çünkü dile gelmemiş bir düşünceyi reddedemeyiz.

⁸⁷² Dummett, "**Ursprünge der analytischen Philosophie**", ss. 36-37.

⁸⁷³ **A.g.e.** 36-37.

Frege'nin, Husserl'deki Keyfi Soyutlama Sürecine Eleştirisi:

Frege, Husserl'in soyutlama sürecinin keyfi olduğunu iddia etmekte ve bu keyfi süreç sonucunda olsa olsa olumsal ve farâzî genellemelere varılabileceğini, fakat katî surette nesnel nitelikteki genel kavramlara ulaşamayacağını düşünmektedir. Frege'ye göre Husserl'in soyutlama süreci, her şeyi gelişigüzel biçimde 'bir şey' (**Etwas**) olarak görme çabasının bir ürünüdür ve Frege, Husserl'in 'Aritmetik Felsefesi'nde önerdiği bu soyutlama süreci hakkında şunları söylemektedir: "Bu çalışmanın özü, 'özel' kelimesinde gizlidir. Oysa nitelikleri göz ardı etmek konusundaki 'dikkatsizlik' bu denli sık kullanılmamalıdır ki var olan her şey çözülsün. Fakat nadir de kullanılmamalıdır ki istenen değişim elde edilebilsin. Dolayısıyla her şey ölçülü bir kullanıma bağlıdır ki bu ayarın tutturulması oldukça zordur; yani en azından ben bunu başaramazdım."⁸⁷⁴

Frege'nin en büyük eleştirisi, Husserl'in bu soyutlama süreci sonunda keyfi olarak varılan 'bir şey'in nasıl olup da diğer şeylerden ayırt edilebileceği noktasında hiçbir ölçüt sunmamış olmasıdır. Oysa Husserl'in 'bir şey' olarak vardığı şey, bir nesne değil, form kavramıdır, dolayısıyla da Husserl'den farklı form kavramlarını birbirinden ayırt edebilmek için bir kriter sunmasını beklemek, Husserl'in 'form kavramları kuramı'nı hiçe saymak demektir. Bu nedenle birçok Husserl yorumcusu Frege'nin Husserl'e dair eleştirilerinin, Frege'nin Husserl'in 'form kavramları'ndan bihaber olmasından kaynaklandığını düşünmektedir. Fakat Frege bu karşı-eleştiri karşısında kayıtsız kalamayarak 'kansız hayalet' diye bilinen ünlü benzetmesini yapmış ve Husserl'in form kavramlarının her şeyi içeriksizleştirmek suretiyle 'kansız birer hayalet'e döndürdüğünü ve Husserl'in nasıl olup da içeriklerinden tamamen arındırılmış bu saf formları birbirlerinden ayırt etmeyi başarabildiği konusunda hiçbir doyurucu açıklama sunmadığını söylemiştir:

⁸⁷⁴ Frege, "Rezension von 'Edmund Husserl, Philosophie der Arithmetik, Leipzig, 1891", s.324.

“Önümüzde bir siyah bir de beyaz kedinin yan yana oturduğunu varsayalım. Renklerini göz ardı edelim: Renksizleşmekte, fakat halâ yan yana oturmakta olsunlar. Vücut duruşlarını göz ardı edelim: Artık oturmuyor olsunlar, fakat başka bir duruşa da sahip değiller, ikisi de halâ belirli bir yerdeler. Mekânı da göz ardı edelim: Mekânsızlaşıyorlar, fakat halâ [birbirlerinden] ayırt edilebiliyorlar. Bu şekilde ikisinden de birer ‘genel kedi kavramı’ elde etmiş olmaktadır. Bu yaklaşımı daha da sürdürdükçe her nesnenin kansız bir hayalete dönüştüğü görülecektir. Böylece sonuçta her nesneden içeriği minimuma indirgenmiş bir şey elde ederiz; ancak elde edilen bu nesne, - bu farkı sağlayan ne olduğunu söylemek [oldukça] güç olmasına rağmen - elde edilmiş herhangi bir başka [içeriksiz] nesneden farklı kalmayı da sürdürmektedir.”⁸⁷⁵

Husserl ve Frege’nin Dilsel ve Psişik İçerik Görüşleri Hakkındaki Ayrılık:

Jitendra Nath Mohanty ‘Husserl ve Frege’ (**Husserl and Frege**) adlı kitabında şöyle demektedir:

“Bilişsel bir durumun her zaman onu ifade eden tümceyi aştığını ve bir tümceyle her zaman tümcede anlatılardan çok daha fazlasının anlaşıldığını belirtmek istiyorum. [...] Bilişsel içeriğe sahip bir şeyi algılamak ve içeriğini kavramak için tümcenin ifade ettiği anlamı kavramanın yanı sıra ayrıca da o bilişsel unsurun içeriğini refleksiyonla belirlemek gerekmektedir.”⁸⁷⁶

Bilişsel durumun tümcenin ifade ettiği **Sinn**’den daha engin olduğu iddiası, **Sinn**’in psişik içeriği belirlemede yetersiz kaldığı görüşüyle uzlaşmaktadır, zira Mohanty de benzer biçimde **Sinn**’in bilişsel durumu belirlemedeki yetersizliğini vurgulamakta, bu da bizi yine yukarıdaki bölümde değindiğimiz Dummettçi dilden bağımsız kavram görüşüne sevk etmektedir. Mohanty’i bilişsel içeriğin dilden

⁸⁷⁵ A.g.e. ss.316-317.

⁸⁷⁶ Jitendra Nath, Mohanty, “**Husserl and Frege**”, Indiana University Press, Bloomington, 1982, s.114.

bağımsız olarak belirlenebileceği kanaatine sürükleyen sebeplere geçmeden önce kavramların nasıl olup da dilden bağımsız düşünülebildiklerine bakalım.

“Gareth Evans'ın referans kuramı”⁸⁷⁷ ise Frege'nin anlam kuramını tamamen baş aşağı çevirmiştir. Çünkü Evans, dilsel ifadelerin **Bedeutung**'undan yola çıkmak yerine, düşünceden yola çıkmış ve dili ikinci plana atmıştır. ‘Russell Prensibi’ne yakın bir görüş geliştiren Evans, bu prensibin “bir öznenin, neyi yargılamakta olduğu bilinmeksizin asla herhangi bir yargılama sürecine dahil olmayacağıyla ilgili”⁸⁷⁸ olduğunu düşünmekte ve neyin yargılanmakta olduğunun özne tarafından hangi koşullar altında bilinip bilinmeyeceği konusunda şöyle demektedir: Nesnenin ve yargılanmakta olanın ne olduğunun bilinebilmesi için, öznenin “kendi varlığı bağlamında nesneyi algılayıp tanıması ve onunla ilgili tüm ayırt edici olgular hakkında fikir sahibi olması”⁸⁷⁹ gerekmektedir. Evans’a benzer biçimde Dummett da **Bedeutung**'un bir ifadeyi anlamakla kavradığımız şeye indirgenemeyeceğini düşünmektedir. Nitekim eğer **Bedeutung** gerçekten de bir ifadeyi anlamakla kavradığımız şey olsaydı, o zaman iki ayrı ifadenin aynı nesne hakkında olduklarını bilmeksizin onları anlamamız mümkün olamazdı. Kaldı ki zaten eğer bu mümkün olabilseydi, o zaman da **Bedeutung**'un belirlenmesinde nesnenin hiçbir rolü kalmazdı.

Görüldüğü gibi Frege'nin karşı kutbunda yer alan tüm düşünürler, göstergelerden (**Indikatoren**) yola çıkmaktadır. Oysa Frege'nin kuramı aslında yukarıda Dummett'tan söz ederken ifade ettiğimiz tüm soruları yanıtlamaktadır. Frege'ye göre içeriksel bir ifadenin anlaşılabilmesi için onun hangi dil-dışı bağlamda ifade edildiğinin bilinmesi gerekir. Saf içeriksel ifadeler, her şeyi ‘bağlam’a (**Kontext**), hatta bağlamdaki nesnelere (**Gegenstände**) indirgemektedir. Eğer şimdiki zamana ait bir zaman bildiriminde bulunulacaksa, düşüncenin doğru anlaşılabilmesi için tümcenin ne zamana ait olduğunun bilinmesi gerekir. O halde konuşmacının zamanı düşünce ifadesinin bir unsurudur. Dolayısıyla ifadenin zamanının bilinmesi

⁸⁷⁷ Gareth, Evans, “Understanding Demonstratives”, şurada: “Meaning and Understanding”, Ed: Jacques, Bouveresse; Henri, Parrett; De gruyter, Berlin, 1982, ss.280-303.

⁸⁷⁸ A.g.e. s. 89.

⁸⁷⁹ A.g.e. s. 90.

zaruridir. Örneğin ‘Bugün yağmur yağmaktadır’ tümcesinde ‘bugün’ ifadesi, takvimin bugün için gösterdiği tarihi (bu tümceyi yazmakta olduğumuz gün olarak 10 Şubat 2018’i) temsil etmektedir. Eğer biz ‘Bugün yağmur yağmaktadır’ tümcesinin düşüncesini saptamak niyetindeyse o zaman bizim öncelikle ‘bugün’ ifadesinin ilgili olduğu nesneyi tayin etmemiz gerekir ki ‘bugün’ ile kast edilen bugünün tarihidir (10 Şubat 2018). Dolayısıyla da Frege’ye göre bizim ‘Bugün yağmur yağmaktadır’ tümcesinin **Sinn**’ini belirleyebilmemiz için önce ‘10 Şubat 2018’ tarihine işaret eden günle ilgili nesneyi tespit etmemiz gerekir. Başka bir deyişle ‘10 Şubat 2018’in **Sinn**’i her ne olursa olsun, ‘bugün’ ifadesinin ilgili olduğu “nesne, ifadenin **Bedeutung**’unun tespit edilmesi açısından önemlidir. Frege’ye göre **Bedeutung**’un belirlenebilmesi için nesnenin bilinmesi gerekliliği, nesnenin zaten **Bedeutung**’dan bağımsız bir biçimde verilmiş olmasını gerektirmektedir. Peki nesne (**Gegenstand**) nasıl olup da ifadenin **Bedeutung**’undan ayrı olarak verilebilmektedir? Frege, nesnelerin **Bedeutung**’lardan bağımsız olarak algılanmalarını renk örneği üzerinden açıklamaktadır:

“Beyaz dendiğinde genellikle tamamen öznel bir algı akla gelmektedir; ancak ben renklerin günlük kullanımında nesnel bir **Sinn** bulunduğu kanaatindeyim. [Örneğin] ‘bembeyaz’ tabiriyle kast edilen, gün ışığı altında açıkça algılanıp tanınabilen nesnel bir niteliktir. [...] Dolayısıyla renk sözcüğü, bizim başkalarıyla aynı olup olmadığını bilemediğimiz öznel algımızı tanımlamayan, [...] aksine nesnel bir niteliktir.”⁸⁸⁰

Hangimizin hangi rengin adı altında hangi tonu görmekte olduğu hiçbir surette kıyaslanamayacağından söz konusu olan şey hangi tonları görmekte olduğumuzdan ziyade hangi tonlara hangi adı vermiş olduğumuzdur. Zira biz tonlar üzerinden değil, adlar üzerinden dilde bir uzlaşma zemini yakalamaktayız. Bir örnek üzerinden izah edecek olursak: Ben ‘kırmızı’ adı altında hep aynı tonu görmekte ve ‘kırmızı’ adını

⁸⁸⁰ Frege, “Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl”, s.36.

verdiğim bu tonu her gördüğümde onu kırmızı olarak adlandırmaktayım. Ersin adlı arkadaşım ise – ‘kırmızı’ diye adlandırdığı ton, benim ‘kırmızı’ diye adlandırdığım tondan farklı olsa bile – her o tonu gördüğünde ona ‘kırmızı’ demektir. Ömrüm boyunca her daim ‘kırmızı’ adını verdiğim tonu her gördüğümde ‘kırmızı’ olarak adlandıracığıma ve aynı şekilde Ersin de ömrü boyunca kendi ‘kırmızı’sını her gördüğünde ona –o ton benim kırmızı adını verdiğim ton altında gördüğüm renkten farklı olsa bile – her seferinde ‘kırmızı’ adını vereceğine ve her ikimizin ‘kırmızı’ adını verdiği ton her ikimiz için de hiçbir zaman kırmızılığından bir şey kaybetmeyeceğine göre, biz ömrümüz boyunca bu ‘kırmızı’ adında uzlaşabiliriz. İşte bu nedenle Frege burada da bir **Sinn – Vorstellung** ayrımı olduğunu söylemiştir. Ona göre ‘kırmızı’ adını verdiğim tona karşılık düşen zihnindeki tasarım, ‘kırmızı’ adının **Vorstellung**’unu teşkil ederken Ersin’in ‘kırmızı’ adını verdiği tonun Ersin’in zihnindeki tasarımı ise ‘kırmızı’ adının Ersin açısından **Vorstellung**’una tekabül etmektedir. Dolayısıyla renklerin tasarımları kişiden kişiye değişmekte ancak ‘kırmızılık’ **Bedeutung**’u ile bunun dildeki ifadesi olan ‘kırmızı’ adı kişiden kişiye değişmemektedir. Zaten bizlerin ortak renklerde ve ortak ifadelerde buluşabilmemiz de buna bağlıdır. Aksi halde her birimiz kendi öznel tasarımını kendine göre adlandırır, hâl böyle de iletişim kuramaz ve ortak anlamlarda buluşamazdık.

Özetle Frege’ye göre psikolojik şeyler, başkası tarafından ulaşılamaz oldukları için öznelirler. Algı ifadeleri ise öznel algıdan farklı olarak nesnel bir niteliği ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu nedenle nesnel algı ifadelerini, öznel tasarımlardan ayırmak gerekir. İşte tam da bu noktada “dil, yönelimsellik ve anlamı kuşatan bir bilim”⁸⁸¹ kurulması şarttır. İşte bu görüşün radikal bir savunucusu olarak J.N.Mohanty, “semantik ile fenomenoloji arasındaki bu transzendental proje”nin⁸⁸² hayata geçirilmesini iki fikir babasına bağlı görmektedir: Husserl ve Frege. Mohanty’e göre **Sinn**’in bazı durumlarda deneyimle tamamlanmaya çalışılmasının altında, deneyimlerin özel bir içeriğe sahip olması yatmaktadır ki bu özel içerik de Husserl’in öne sürdüğü yönelimsel ufuktan başka bir şey değildir. Dolayısıyla Mohanty’e göre

⁸⁸¹ Mohanty, “Husserl and Frege”, s.114-115.

⁸⁸² A.g.e. s.114-115.

Sinn'in görüyle doldurulması, deneyimin yönelimselliği sayesinde mümkün olabilmektedir. Bu nedenle fenomenoloji ile semantiğin sentezlendiği evrensel bilimin kurulabilmesi için Husserl ile Frege felsefelerinin harmanlanması şarttır. Kaldı ki Mohanty'nin tüm eserlerinde yapmaya çalıştığı da zaten bu olmuştur. Husserl'i, Frege gözünden; Frege'yi ise Husserl gözünden okuyup yorumlayarak onlardaki eksikliklerin, birbirleriyle giderilebilecek boşluklar olduğunu düşünen Mohanty, Husserl ve Frege'nin birbirlerinin oyuntularını doldurarak tamamlanan bir bütünün iki temel unsuru olarak beraberce ele almaları gerektiğini düşünmektedir.

Çalışmamız bağlamında Husserl ve Frege'nin anlam mefhumuyla hesaplaşmalarını her iki filozofun semantik anlayışları bakımından başat konumdaki temel kavram ve problemler ışığında sürdürdük. Elbette burada “‘anlam’ terimini en geniş mânâsında değil de, ‘bilgisel anlam’ denilebilen dar bir mânâsında inceleyip, ‘bilgisel-olmayan anlamlar’ı (duygusal anlam, v.ö) kesin olarak konumuzun dışında”⁸⁸³ bıraktık. Frege'nin anlam sorunuyla ilgisini anlam (**Sinn**), gönderim (**Bedeutung**), tasarım (**Vorstellung**), düşünce (**Gedanke**), doğruluk değeri (**Wahrheitswert**), değerler alanı (**Wertverlauf**), kapsam (**Umfang**), kavram (**Begriff**), küme (**Menge**), fonksiyon (**Funktion**), argüman (**Argument**), nesne (**Gegenstand**), yargı (**Urteil**), üçüncü alan (**dritte Reich**), özellik (**Eigenschaft**), vasıf (**Merkmal**) vb. Fregeci terimler üzerinden; Husserl'in anlam sorunuyla ilgisini ise boş yönelim (**Noema**), gerçekleşmiş yönelim (**Noesis**), apaçıklık (**Evidenz**), tam algı (**Apperzeption**), görünüş (**Erscheinung**), fenomen (**Phänomen**), form (**Form**), içerik (**Inhalt**), görü (**Anschauung**), tümel anlam (**Sinn**), tikel anlam (**Bedeutung**), nesne (**Gegenstand**), nesnesellik (**Gegenständlichkeit**), katî nesne (**Gegenstand-überhaupt**), olgu bağlaşımları (**Sachverhalt**), çokluk (**Vielheit**), çeşitlilik (**Mannigfaltigkeit**), ifade (**Ausdruck**), ideasyon (**Ideation**), soyutlama (**Abstraktion**), yönelimsellik (**Intentionalite**) vb. Husserlci kavramlar ışığında serimledik. Türkiye’de şu ana dek bu çalışmaya örnek teşkil eden hiçbir eser ve bu konuda yürütülmüş hiçbir çalışma olmaması nedeniyle, bu çalışma bir ilk

⁸⁸³ Teo, Grünberg, “Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme”, YKY, İkinci Baskı, İstanbul, 2009, s.21.

niteliğindedir. Dolayısıyla felsefî gelenekler arasında köprüler kuran ve karşılaştırmalı bir biçimde felsefe-içi bir alanlar-arasılık ile çalışılan bu tezde Husserl ve Frege felsefelerindeki ‘anlam’ sorunu, yalnızca bu iki filozof açısından değil, ayrıca da onlarla ilintilendirilebilecek tüm diğer felsefî semantik görüşler açısından da değerlendirilmeye çalışılmıştır. Dileriz bu çalışma, Türkiye’deki semantik araştırmalara felsefî açıdan naçizane bir katkı sunabilir.



KAYNAKÇA

A- FAYDALANILAN BİRİNCİL KAYNAKLAR

A.1. Husserl'in Yayınlanmamış El Yazmaları:

- 1) Husserl, Edmund: “A I 33, Bl. 1a – 22a /Manuskript-
Oktober/November 1929” içinde
[3a/1]
- 2) Husserl, Edmund: “A I 33, Bl. 1a – 22a /Manuskript-
Oktober/November 1929” içinde
[3b]
- 3) Husserl, Edmund: “A I 33, Bl. 1a – 22a /Manuskript-
Oktober/November 1929” içinde
[5a/3a]
- 4) Husserl, Edmund: “A I 33, Bl. 1a – 22a /Manuskript
Oktober/November 1929” içinde
[6a/1]
- 5) Husserl, Edmund: “A I 33, Bl. 1a – 22a /Manuskript-
Oktober/November 1929” içinde
[7a/2]
- 6) Husserl, Edmund: “A I 33, Bl. 1a – 22a /Manuskript-
Oktober/November 1929” içinde
[8a/3]

- 7) Husserl, Edmund: “A I 33, Bl. 1a – 22a /Manuskript-
Oktober/November 1929” içinde
[9a/4]
- 8) Husserl, Edmund: “A I 33, Bl. 1a – 22a /Manuskript-
Oktober/November 1929” içinde
[11a / 6]
- 9) Husserl, Edmund: “A I 33, Bl. 1a – 22a /Manuskript-
Oktober/November 1929” içinde
[12a/6a]
- 10) Husserl, Edmund: “A I 33, Bl. 1a – 22a /Manuskript-
Oktober/November 1929” içinde
[13a/7]
- 11) Husserl, Edmund: “A I 33, Bl. 1a – 22a /Manuskript-
Oktober/November 1929” içinde
[14a / 8]
- 12) Husserl, Edmund: “A I 33, Bl. 1a – 22a /Manuskript-
Oktober/November 1929” içinde
[15b]
- 13) Husserl, Edmund: “A I 33, Bl. 1a – 22a /Manuskript-
Oktober/November 1929” içinde
[16b]
- 14) Husserl, Edmund: “A I 33, Bl. 23a – 41 a mit TA” – “XII
– Manuskript - 1929” içinde [24a]

- 15) Husserl, Edmund: “A I 33, Bl. 23a – 41 a mit TA” – “XII – Manuskript - 1929” içinde [25a/T1]
- 16) Husserl, Edmund: “A I 33, Bl. 23a – 41 a mit TA” – “XII – Manuskript - 1929 ” içinde [26b]
- 17) Husserl, Edmund: “A I 33, Bl. 23a – 41 a mit TA” – “XII – Manuskript - 1929” içinde [28a/‘Tiv’]
- 18) Husserl, Edmund: “A I 33, Bl. 23a – 41 a mit TA” – “XII – Manuskript - 1929” içinde [28b]
- 19) Husserl, Edmund: “A I 33, Bl. 23a – 41 a mit TA” – “XII – Manuskript - 1929” içinde [29a / ‘Tv’]
- 20) Husserl, Edmund: “A I 33, Bl. 23a – 41 a mit TA” – “XII – Manuskript - 1929” içinde [32a/‘Tviii’]
- 21) Husserl, Edmund: “A I 33, Bl. 23a – 41 a mit TA” – “XII – Manuskript - 1929” içinde [33a/‘Tix’]
- 22) Husserl, Edmund: “A I 33, Bl. 23a – 41 a mit TA” – “XII – Manuskript -1929” içinde [33b]

- 23) Husserl, Edmund: “A I 33, Bl. 23a – 41 a mit TA” – “XII – Manuskript - 1929” içinde [34a] Zu T1
- 24) Husserl, Edmund: “A I 33, Bl. 23a – 41 a mit TA” – “XII – Manuskript -1929” içinde [34b]
- 25) Husserl, Edmund: “A I 33, Bl. 23a – 41 a mit TA” – “XII – Manuskript - 1929” içinde [35/‘Ta’]
- 26) Husserl, Edmund: “A I 33, Bl. 23a – 41 a mit TA” – “XII – Manuskript - 1929” içinde [36a/ ‘TB’]
- 27) Husserl, Edmund: “A I 33, Bl. 23a – 41 a mit TA” – “XII – Manuskript - 1929” içinde [36b]
- 28) Husserl, Edmund: “A I 33, Bl. 23a – 41 a mit TA” – “XII – Manuskript - 1929” içinde [37a / ‘Ty’]
- 29) Husserl, Edmund: “A I 33, Bl. 23a – 41 a mit TA” – “XII – Manuskript - 1929” içinde [38b]
- 30) Husserl, Edmund: “A I 33, Bl. 23a – 41 a mit TA” – “XII – Manuskript - 1929” içinde [39b]
- 31) Husserl, Edmund: “A I 33, Bl. 23a – 41 a mit TA” – “XII – Manuskript - 1929” içinde [40b, ‘Tvii’]

- 32) Husserl, Edmund: “A I 33, 55a ‘I’ – 64a ‘4’ (1929)” içinde [55a/‘I’]
- 33) Husserl, Edmund: “A I 33, 55a ‘I’ – 64a ‘4’ (1929)” içinde [56a/‘II’]
- 34) Husserl, Edmund: “A I 33, 55a ‘I’ – 64a ‘4’ (1929)” içinde [57a/‘III’]
- 35) Husserl, Edmund: “A I 33, 55a ‘I’ – 64a ‘4’ (1929)” içinde [57b]
- 36) Husserl, Edmund: “A I 33, 55a ‘I’ – 64a ‘4’ (1929)” içinde [59b]
- 37) Husserl, Edmund: “A I 33 - [66a – 71 a] (Ende 1929)” içinde [67b]
- 38) Husserl, Edmund: “A I 33 - [66a – 71 a] (Ende 1929)” içinde [75b]
- 39) Husserl, Edmund: “19. -21. XII. 1925” içinde “Doo”
- 40) Husserl, Edmund: Manuskript “A V 5” içinde s.10
- 41) Husserl, Edmund: “A I 33” içinde [58a/‘IV’]
- 42) Husserl, Edmund: “A I 33” içinde [84b]
- 43) Husserl, Edmund: “A I 33” içinde [86a/‘q3’]

- 44) Husserl, Edmund: “A I 33” içinde [78a/III]
- 45) Husserl, Edmund: “A I 33” içinde [83a/II]
- 46) Husserl, Edmund: “A I 33” içinde [88a/‘q5’]



A.2. Husserl'in Faydalanılan Kitapları:

- 1) Husserl, Edmund:** **“Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge”, Hua I, Gesammelte Werke, Strasser, Prof. Dr. S.; Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973.**
- 2) Husserl, Edmund:** **“Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie” - “Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie”, Hua III/I, Gesammelte Werke, Schuhmann, Karl, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976.**
- 3) Husserl, Edmund:** **“Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie” – “Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution”, Hua IV, Gesammelte Werke, Biemel, Marly, 1952.**
- 4) Husserl, Edmund:** **“Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie” -“Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie”, Hua VI, Gesammelte Werke, Biemel, Walter, Martinus Nijhoff, Den Haag / Dordrecht, 1976.**
- 5) Husserl, Edmund:** **“Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte”, Hua VII, Gesammelte Werke, Boehm, Rudolf; Den Haag / Dordrecht, 1956.**
- 6) Husserl, Edmund:** **“Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion”, Hua VIII, Gesammelte Werke, Boehm, Rudolf, Martinus Nijhoff, The Hague, 1959.**

- 7) Husserl, Edmund: **“Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)”, Hua X, Gesammelte Werke, Boehm, Rudolf; Meiner, Hamburg, 1985.**
- 8) Husserl, Edmund: **“Untersuchungen zur Urteilstheorie. Texte aus dem Nachlass (1893-1918)”, Hua XL, Gesammelte Werke, Rollinger, von Robin D.; Springer, Dordrecht, 2009.**
- 9) Husserl, Edmund: **Manuskript: “D 13 I / 174b”, şurada: Edmund, Husserl, “Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928”, Hua XIV, Gesammelte Werke, Kern, Iso, 1973.**
- 10) Husserl, Edmund: **“Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935”, Hua XV, Gesammelte Werke, Kern, Iso, Springer, Den Haag / Dordrecht, 1973.**
- 11) Husserl, Edmund: **“Formale und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft”, Hua XVII, Gesammelte Werke, Janssen, Paul, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974.**
- 12) Husserl, Edmund: **“Logische Untersuchungen II/I”, Zweiter Band - Erster Teil: “Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis”, Hua XIX/I, Gesammelte Werke; Panzer, Ursula; Springer, Den Haag / Dordrecht, 1984.**
- 13) Husserl, Edmund: **“Logische Untersuchungen II/II”, Zweiter Band. Zweiter Teil. “Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis”, Hua XIX/II,**

Gesammelte Werke, Panzer, Ursula; Springer, Den Haag / Dordrecht, 1984.

- 14) Husserl, Edmund:** **“Logische Untersuchungen”, Ergänzungband I, Erster Teil: “Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)”, Hua XX/I, Gesammelte Werke, Melle, Ullrich; Springer, Den Haag / Dordrecht, 2002.**
- 15) Husserl, Edmund:** **“Logische Untersuchungen”, Ergänzungband II, Zweiter Teil: “Texte für die Neufassung der VI. Untersuchung: Zur Phänomenologie des Ausdrucks und der Erkenntnis (1893/94 – 1921)”, Hua XX/II, Gesammelte Werke, Melle, Ullrich; Springer, Den Haag / Dordrecht, 2005.**
- 16) Husserl, Edmund:** **“Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)”, Hua XXII, Gesammelte Werke, Rang, Bernhard, Martinus Nijhoff, The Hague, 1979.**
- 17) Husserl, Edmund:** **“Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07”, Hua XXIV, Gesammelte Werke, Melle, Ulrich, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1984.**
- 18) Husserl, Edmund:** **“Vorlesungen Über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908”, Hua XXVI, Gesammelte Werke, Panzer, Ursula; Martinus Nijhoff Publishers, Den Haag / Dordrecht, 1987.**
- 19) Husserl, Edmund:** **“Logische Untersuchungen-I (Prolegomena)”, Erster Band: “Prolegomena zur reinen Logik”, Hua XVIII,**

Gesammelte Werke, Holenstein, Elmar; Martinus Nijhoff, Den Haag / Dordrecht, 1975.

- 20) Husserl, Edmund:** **“Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen Wintersemester 1917/18. Mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung von 1910/11”, Hua XXX, Gesammelte Werke, Panzer, Ursula, Springer, Den Haag / Dordrecht, 1996.**
- 21) Husserl, Edmund:** **“Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)”, Hua XXXIII, Gesammelte Werke, Bernet, R. & Lohmar, D.; Springer, Dordrecht, 2001.**
- 22) Husserl, Edmund:** **“Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)”, Hua XXXIV, Gesammelte Werke, Luft, Sebastian; Springer, Dordrecht, 2002.**
- 23) Husserl, Edmund:** **“Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)”, Hua XXXVI, Gesammelte Werke, Rollinger, Robin D. & Sowa, R.; Springer, Dordrecht, 2003.**
- 24) Husserl, Edmund:** **“Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924”, Hua XXXVII, Gesammelte Werke, Peucker, Henning, Springer, Den Haag / Dordrecht, 2004.**
- 25) Husserl, Edmund:** **“Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893 – 1912)”, Hua XXXVIII, Gesammelte Werke, Vongehr, T. & Giuliani, R.; Springer, Dordrecht, 2004.**

- 26) Husserl, Edmund: **“Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)”**, Hua XXXIX, Gesammelte Werke, Sowa, Rochus, Springer, Dordrecht, 2008.
- 27) Husserl, Edmund: **“Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891-1935)”**, Hua XLI, Gesammelte Werke, Fonfara, Dirk; Springer, Den Haag / Dordrecht, 2012.
- 28) Husserl, Edmund: **“Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908 - 1937)”**, Hua XLII, Gesammelte Werke, Sowa, Rochu & Vongehr, Thomas; Springer, Den Haag, 2014.
- 29) Husserl, Edmund: **“Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919”**, “Hua. Mat. IV”, Weiler, Michael, 2002.
- 30) Husserl, Edmund: **“Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen”**, Paul Janssen, Meiner, Hamburg, 1986.
- 31) Husserl, Edmund: **“Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik”**, Landgrebe, Ludwig; Claassen & Goverst, Hamburg, 1948.
- 32) Husserl, Edmund: **“Philosophie als strenge Wissenschaft”**, Szilasi, Wilhelm, Klostermann, Frankfurt am Main, 1981.
- 33) Husserl, Edmund: **“Philosophie der Arithmetik. Logische und Psychologische Untersuchungen”, I.Band**, Halle a.d. Saale: C. E. M. Pfeffer (Robert Stricker), 1891, şurada: Edmund, Husserl, **“Gesammelte Schriften. Band I”**, Ed: Elisabeth Ströker, Meiner, Hamburg, 1992.

- 34) Husserl, Edmund: **“Voigt’s elementare Logik und meine Darstellungen zur Logik des logischen Calculus”**, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie 17, 1893.
- 35) Husserl, Edmund: **"Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins"**, Ed: Martin Heidegger, Niemeyer, Tübingen, 1980.



A.3. Frege'nin Faydalanılan Kitapları:

- 1) Gottlob, Frege, **“Ausführungen über Sinn und Bedeutung (1892-1895)”**, şurada: Gottlob, Frege, **“Schriften zur Logik und Sprachphilosophie”**, Ed: Gottfried Gabriel, ss.25-34, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1971.
- 2) Gottlob, Frege, **“Begriffsschrift”**, Ed: Angelelli, Ignacio, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1998.
- 3) Gottlob, Frege, **“Booles rechnende Logik und die Begriffsschrift”, “Nachgelassene Schriften und wissenschaftlicher Briefwechsel” - Band I**, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1969.
- 4) Gottlob, Frege, **“Collected Papers On Mathematics, Logic, And Philosophy”**, Basic Blackwell, Oxford, 1984.
- 5) Gottlob, Frege, **“Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl”**, Verlag von Wilhelm Koebner, Breslau: Marcus, 1884.
- 6) Gottlob, Frege, **“Der Gedanke. Eine logische Untersuchung”**, şurada: **“Logische Untersuchungen”** ss.30-54, Patzig, Günther, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1993.
- 7) Gottlob, Frege, **“Einleitung in die Logik”**, şurada: **“Schriften zur Logik und Sprachphilosophie”**, ss.74-92, Gabriel, Gottlob, Meiner, Hamburg, 2001.

- 8) Gottlob, Frege, **“Frege an Marty”, Nachgelassene Schriften und wissenschaftlicher Briefwechsel - Band II**, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1976.
- 9) Gottlob, Frege, **“Funktion und Begriff”,** şurada: **“Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien”**, ss.18-39, Patzig, Günther, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1994.
- 10) Gottlob, Frege, **“Grundgesetze der Arithmetik”**, Verlag von Hermann Pohle, Jena, 1893.
- 11) Gottlob, Frege, **“Kleine Schriften”**, Georg Olms, Hildesheim, 1967.
- 12) Gottlob, Frege, **“Logik in der Mathematik”** (1914), şurada: **“Schriften zur Logik und Sprachphilosophie”**, ss.92-165, Meiner, Hamburg, 1971.
- 13) Gottlob, Frege, **“Rezension von ‘Edmund Husserl, Philosophie der Arithmetik, Leipzig, 1891’**, şurada: **“Zeitschrift für Philosophische Kritik - 1894”**. Yeni baskısı şurada: Gottlob, Frege, **“Kleine Schriften”**, Georg Olms, Hildesheim, 1967.
- 14) Gottlob, Frege, **“Schriften zur Logik und Sprachphilosophie”**, Meiner, Hamburg, 1971.
- 15) Gottlob, Frege, **“The Thought: A Logical Inquiry”**, şurada: **‘Mind 65’**, 1956, New Series.

- 16) Gottlob, Frege, **“Über Begriff und Gegenstand”**, şurada: **“Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie”**, ss.192-205, Bd.16, 1892.
- 17) Gottlob, Frege, **“Über die Grundlagen der Geometrie”**, şurada: **“Jahresberichte der Deutschen Mathematiker-Vereinigung”**, 1906, Band 15, ss.293-309.
- 18) Gottlob, Frege, **“Über Sinn und Bedeutung”**, **“Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik”**, 1892, ss.25-50, yeni baskısı: Gottlob, Frege, **“Funktion, Begriff, Bedeutung: Fünf logische Studien”**, Patzig, Günther, ss.40-66, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1994.
- 19) Gottlob, Frege, **“17 Kernsätze zur Logik” - “Nachgelassene Schriften und wissenschaftlicher Briefwechsel” - Band I**, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1969.

B- FAYDALANILAN İKİNCİL KAYNAKLAR

- 1) Akay, A.; Zeytinoğlu, E. **“Pisuarın Bir Dekonstrüksiyonu”**, Minör yay. İstanbul, 2013.
- 2) Aristoteles **“Aristoteles Werke, Vol. 1: Organon, Oder Schriften Zur Logik; Kategorien; Von Der Rede, als Ausdruck Der Gedanken”**, Classic Reprint Series, Forgotten Books, 2018.
- 3) Arlt, Gerhard, **“Subjektivität und Wissenschaft. Zur Psychologie des Subjekts bei Natorp und Husserl”**, Königshausen und Neumann Verlag, Würzburg, 1985.
- 4) Arnold, Thomas, **“Phänomenologie als Platonismus. Zu den Platonischen Wesensmomenten der Philosophie Edmund Husserls”**, De Gruyter, Berlin, 2017.
- 5) Asemissen, H.U. **“Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls”**, Kantstudien Ergänzungshefte, Band 73, Köln, 1957.
- 6) Becke, C.P. **“Bedeutung und Bedeutsamkeit. Untersuchung zur phänomenologischen Bedeutungstheorie”**, Verlag Traugott Bautz, Herzberg, 1994.

- 7) Bell, David, **“Frege’s Theory of Judgement”**, Oxford University Press, Oxford, 1979.
- 8) Bernet, R. V.d. **“Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens”**, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1989.
- 9) Beyer, Christian, **“Von Bolzano zu Husserl”, “Eine Untersuchung über den Ursprung der phänomenologischen Bedeutungslehre”**, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 1996.
- 10) Blume, T. & Demmerling, C. **“Grundprobleme der analytischen Sprachphilosophie: Von Frege zu Dummett”**, Ferdinand Schöningh / UTB, 1998.
- 11) Bochenski, J.M. **“Formale Logik”**, Karl Alber, Freiburg, 1978.
- 12) Bochenski, J.M. **“Über syntaktische Kategorien”**, şurada: **Bochenski, J.M. “Logisch-philosophische Studien”**, ss.75-97, Menne, Albert; Alber, Karl, Freiburg, 1959.
- 13) Brandl, J., David, M. **“Grazer Philosophische Studien – Internationale Zeitschrift für Analytische Philosophie”**, Vol. 64, Stubenberg, Leopold, Radopi Editions, Amsterdam – New York, 2002.

- 14) Brentano, Franz, **“Deskriptive Psychologie”**, Chisholm, Roderick M. & Baumgartner, Wilhelm; Meiner Verlag, Hamburg, 1982.
- 15) Brentano, Franz, **“Psychologie vom empirischen Standpunkt”, Band I**, Meiner Verlag, Hamburg, 1973.
- 16) Brentano, Franz, **“Psychologie vom empirischen Standpunkt”, Band II**, Meiner Verlag, Hamburg, 1971.
- 17) Brentano, Franz, **“Vom sinnlichen und noetischen Bewusstsein.”**, [Psychologie / Band-III], **“I. Teil: Wahrnehmung, Empfindung, Begriff”**, Ed: Kraus, Oscar, Der Philosophischen Bibliothek Band 207, Meiner, Leipzig, 1928.
- 18) Broekman, F. **“Phänomenologie und Egoologie. Faktisches und transzendentes Ego bei Husserl”**, Springer, Den Haag, 1963.
- 19) Busche, Hubertus, **“Bewußtsein und Zeitlichkeit. Ein Problemschnitt durch die Philosophie der Neuzeit”**, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1990.
- 20) Castaneda, Hector-Neri, **“Thinking, Language and Experience”**, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989.

21) Castaneda, Hector-Neri,

“The Self and the I-Guises, Empirical and Transcendental”, şurada: K.Cramer (v.d.), **“Theorie der Subjektivität”**, Frankfurt am Mainz, Suhrkamp, 1987, ss.105-140.

22) Carnap, Rudolf,

“Bedeutung und Notwendigkeit. Eine Studie zur Semantik und modalen Logik”, Springer Verlag, Wien, 1972.

23) Chomsky, Noam,

“A Review of B. F. Skinner's Verbal Behavior Language”, No. 1, 1959, ss.26-58. Çevrimiçi: (17.09.2019)

http://www.biolingugem.com/ling_cog_cult/chomsky_1958_skinners_verbalbehavior.pdf

24) Christian Möckel,

“Husserlsche Phänomenologie: Probleme, Bezugnahmen und Interpretationen”, Logos Verlag, Berlin, 2016.

25) Church, Alonzo,

“Introduction to Mathematical Logic”, Princeton University Press, 1996.

26) K. Cramer, V.d.

“Theorie der Subjektivität”, Frankfurt am Mainz, Suhrkamp, 1987, ss.105-140

27) Çüçen, A. Kadir,

“XX. Yüzyıl Filozofları” – Felsefe Tarihi III, Sentez yay. İstanbul, 2016.

28) Davidson, D.

“The Problem of Objectivity”, şunun içinde: **“Tijdschrift voor Filosofie - 57 (2)”**, ss.203-220, 1995.

- 29) Derrida, Jacques, **“Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie: Ein Kommentar zur Beilage III der Krisis”**, Wilhelm Fink Verlag, Münih, 2002.
- 30) Descartes, René, **“Die Prinzipien der Philosophie”**, Buchenau, Artur; Meiner, Hamburg, 1965.
- 31) Descartes, René, **“Meditations On First Philosophy”**, Çev. Veitch, John; Watchmaker Publishing, 2010.
- 32) Descartes, René, **“Meditationes de prima philosophia / Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen”**, Buchenau, Artur; Meiner, Hamburg, 1972.
- 33) Diemer, Alwin, **“Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Philosophie”**, Hain Verlag, Meisenheim am Glan, 1965.
- 34) Direk, Zeynep, **“Derrida’nın Düşüncesinin Fenomenolojideki Kaynakları”**, şurada: Direk, Zeynep & Güremen, Refik, **“Çağdaş Fransız Düşüncesi”**, Minor yay, İstanbul, 2013, ss.133-156.
- 35) Donnellan, Keith, **“Referenz und Kennzeichnungen”**, şunun içinde: Wolf, Ursula,

“Eigennamen”, Frankfurt am Main, 1985, ss. 179-207. Metnin orijinali: Donnellan, Keith, **“Reference and Definite Descriptions”**, şunun içinde: **“Philosophical Review 75”**, 1966, ss.281-304.

36) Dowty, D, V.d.

“Introduction to Montague Semantics”, Reidel, Den Haag / Dordrecht, 1981.

37) Dummett, Michael

“Freges Unterscheidung zwischen Sinn und Bedeutung”, şurada: Dummett, Michael, **“Wahrheit. Fünf philosophische Aufsätze”**, Reclam, Stuttgart, 1982.

38) Dummett, Michael

“Frege: Philosophy of Language”, Harvard University Press; 1993.

39) Dummett, Michael

“Internet Encyclopedia of Philosophy”
Çevrimiçi: (17.09.2019)

<https://www.iep.utm.edu/dummett/>

40) Dummett, Michael

“Ursprünge der analytischen Philosophie”, Suhrkamp, Frankfurt am Mainz, 1988.

41) Dummett, Michael,

“The Philosophy of Language and the Philosophy of Thought”, şurada: Vuillemin, Jules, **“Merites et Limites des Methodes Logiques en**

- Philosophie**", ss.141-155, Colloque Fondation Singer-Polignac, 1984.
- 42) Evans, Gareth, **"Understanding Demonstratives"**, şurada: **"Meaning and Understanding"**, Ed: Bouveresse, Jacques & Parrett, Henri; De gruyter, Berlin, 1982, ss.280-303.
- 43) Eigler, Gunther, **"Metaphysische Voraussetzungen in Husserls Zeitanalysen"**, Hain Verlag - Meisenheim am Glan, 1961.
- 44) Ekren, Uğur, **"Fenomenoloji ve Analitik Felsefenin Kaynakları: Brentano ve Meinong"**, şurada: Erdal, Yılmaz, **"Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar"**, Küre Yayınları, 2012, İstanbul, ss.91-131.
- 45) Erhard, Christopher, **"Denken Über Nichts – Intentionalität und Nicht-existenz bei Husserl"**, şurada: Halfwassen, J. & Perler, D. P & Quante, M.; **"Quellen und Studien zur Philosophie – Band 118"**, De Gruyter, 2014, Berlin/Boston.
- 46) Euklid, **"Elementa"**, ed. Stamatis, Teubner, Leipzig, 1969.
- 47) Fichte, J.G. **"Werke, Band I: Zur theoretischen Philosophie I"**, Ed: Fichte, Immanuel Hermann, De Gruyter, Berlin, 1971.
- 48) Fink, Eugen, **"Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der**

- gegenwärtigen Kritik”, şunun içinde:
Kantstudien - Band 38, Berlin, 1933.**
- 49) Funke, Gerhard,** **“Zur transzendentalen
Phänomenologie”, H. Bouvier u. Co.
Verlag, Bonn, 1957.**
- 50) Gadamer, H.G.** **Stuttgarter Hegel-Tage 1970, Beiheft
XI, Hegel-studien, Bonn, 1974.**
- 51) Gadamer, H.G.** **“Wahrheit und Methode. Grundzüge
einer philosophischen Hermeneutik”,
Gesammelte Werke, Band I, Mohr
Siebeck, Tübingen, 1990.**
- 52) George Boole,** **“The Mathematical Analysis of Logic,
Being An Essay Towards a Calculus of
Deductive Reasoning”, George Bell,
London, 1847.**
- 53) Goerlich, Stephan,** **“Auf die ‘Sachen Selbst’
Zurückgehen”, - Berührungspunkte
zwischen philosophischer
Phänomenologie und
Gestalttheoretischer Psychotherapie”,
Gestalt Theory – Vol.22, No.1, 2000,
s.50. Çevrimiçi – (17.09.2019):
[http://gestalttheory.net/download/2000ph
aenomenologie.pdf](http://gestalttheory.net/download/2000phenomenologie.pdf)**
- 54) Gözkan, H. Bülent** **“Aritmetiğin Temelleri”, Gottlob
Frege’den çeviren: H.Bülent Gözkan,
YKY, 3. Baskı, Nisan 2014, İstanbul.**

- 55) Grünberg, Teo, **“Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme”**, YKY, İkinci Baskı, İstanbul, 2009.
- 56) Gülenç, Kurtul, **“Edmund Husserl’de Başkasının Ben’i Sorunu ve Intersubjektivite Kavramı”**, Kilikya Felsefe Dergisi, 2014/1, ss.19-40.
- 57) Güven, Özgüç, **“Kant, Bolzano ve Frege’de Yargıların Temellendirilmesi ve Apriorilik Sorunu”**, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Doktora Tezi, İstanbul, 2012.
- 58) Hans Sluga, **“Gottlob Frege”**, Routledge and Kegan Paul, London 1980.
- 59) Haffernan, George, **“Bedeutung und Evidenz bei Edmund Husserl. Das Verhältnis zwischen der Bedeutungs- und der Evidenztheorie in den ‘Logische Untersuchungen’ und der ‘Formalen und transzendentalen Logik’. Ein Vergleich anhand der Identitätsproblematik”**, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1983, s.40.
- 60) Heusinger, Klaus, **“Kategoriale Unifikationsgrammatik”** Çevrimiçi - (17.09.2019): <http://ling.uni-konstanz.de/pages/publ/PDF/ap037.pdf>
- 61) Hilary, Putnam, **“The Meaning of Meaning”**, şurada: **Mind, Language and Reality” - Philosophical Papers Vol.2**, Cambridge, 1975, ss.215-271. Almanca çevirisi için

ayrıca bkz. Hilary, Putnam, **“Die Bedeutung von Bedeutung”**, II. Baskı, 1990, Frankfurt am Main.

62) Hume, David,

“Ein Traktat über die menschliche Natur, Erstes Buch: Über den Verstand”, Brandt, Reinhard; Meiner, Hamburg, 1989.

63) Illeman, Werner,

“Husserl’s Vor-Phänomenologische Philosophie”, Verlag von S. Hirzel, Leipzig, 1932.

64) Janssen, Paul,

“Edmund Husserl. Einführung in seine Phänomenologie”, Karl Alber, Freiburg & München, 1976.

65) Jagna, Brudzińska,

“Die phänomenologische Erfahrung und die Frage nach dem Unbewussten. Überlegungen im Anschluss an Husserl und Freud”, şurada: Lohmar, Dieter & Fonfara, Dirk,
“Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie”, **“Neue Felder der Kooperation: Cognitive Science, Neurowissenschaften, Psychologie, Soziologie, Politikwissenschaft und Religionswissenschaft”**,
Phaenomenologica 177, ss. 54-71, Springer, Dordrecht, 2006.

- 66) Jürgen, Mittelstraß, **“Enzyklpädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Band I”**, Wissenschaftsverlag - Bibliographisches Institut, Mannheim / Wien / Zurich, 1980.
- 67) Kaehler, K.E. **“Die Monade in Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität”**, Tijdschrift Voor Filosofie 57 (4), 1995.
- 68) Kambartel, Friedrich, **“Bernard Bolzano’s Grundlegung der Logik”, “Ausgewählte Paragraphen aus der Wissenschaftslehre”, Band I-II**, Felix Meiner, Hamburg, 1963.
- 69) Kant, Immanuel, **“Kritik der reinen Vernunft”**, Schmidt, Raymund; Suhrkamp, Hamburg, 1976.
- 70) Kneale, Martha & Kneale, William, **“The Development of Logic”**, Clarendon Press, 1962.
- 71) Kripke, Saul A. **“A Puzzle About Belief”**, şunun içinde: **“Meaning and Use”**, Avishai, Margalit, Den Haag/Dordrecht, 1979, ss.239-283.
- Çevrimiçi - 17.09.2019:
- [http://www.filosofia.unimi.it/~zucchi/NuoviFile/Kripke%20\(1979\).pdf](http://www.filosofia.unimi.it/~zucchi/NuoviFile/Kripke%20(1979).pdf)**
- 72) Kripke, Saul A. **“Naming and Necessity”**, Harward University Press, Cambridge – Massachusetts, 1980.

- 73) Küçükalp, Kasım, “Heidegger ve Fenomenoloji”, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi – Sayı: 30: ‘Heidegger Özel Sayısı’, Dergâh yay. İstanbul, ss.361-374.
- 74) Krings, H. V.d. “Handbuch philosophischer Grundbegriffe”, Studienausgabe, Band III, Kösel Verlag, München, 1973.
- 75) Landgrebe, Ludwig, “Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung”, Gütersloher Verlag - Haus G. Mohn, 1963.
- 76) Leibniz, G.W. “Die methoden der universellen Synthesis und Analysis”, şurada: “Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie – I”, Ed: Buchenau, Artur; Cassierer, Ernst; Felix Meiner, Leipzig, 1903.
- 77) Leibniz, G.W. “Schriften zur Logik und Methodenlehre”, şurada: “Gottfried Wilhelm Leibniz. Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie”- Band I, ss. 1-53, Çev. Buchenau, A.; Ed: Cassirer, Ernst; Meiner, Hamburg, 1966.
- 78) Leibniz, G.W. “Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade. Monadologie”, Ed: Herring, Herbert; Meiner, Hamburg, 1982.

- 79) Lembeck, K.H. **“Einführung in die phänomenologische Philosophie”**, WBG Academic in Wissenschaftliche Buchgesellschaft; Darmstadt, 1994.
- 80) Lipps, Theodor, **“David Hume’s Traktat über die menschliche Natur”**, Verlag von Leopold Voss, Hamburg – Leipzig, 1904.
- 81) Lipps, Theodor, **“Leitfaden der Psychologie”**, Wilhelm Engelmann Verlag, Leipzig, 1909.
- 82) Locke, John, **“Versuch über den menschlichen Verstand, Band I”**, IV. Baski, Meiner, Hamburg, 1981,
- 83) Lohmar, Dieter, **“Edmund Husserls Formale und Transzendente Logik”**, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2000.
- 84) Lohmar, Dieter, **“Erfahrung und Kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis”**, **Phaenomenologica 147**, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 1998.
- 85) Lohmar, Dieter, **“Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte”**, Springer, Netherlands, 2006.

86) Lohmar, Dieter,

**“Wie ist Formalwissenschaft möglich?
Über die Quellen der Anschaulichkeit
der mathematischen Erkenntnisse bei
Husserl und bei Kant”,** şurada: Dieter &
Fonfara, Dirk, **“Interdisziplinäre
Perspektiven der Phänomenologie”,
“Neue Felder der Kooperation:
Cognitive Science,
Neurowissenschaften, Psychologie,
Soziologie, Politikwissenschaft und
Religionswissenschaft”,
Phaenomenologica 177, ss.164-189,
Springer, Dordrecht, 2006.**

87) Löwith, Karl,

**“Von Hegel zu Nietzsche. Der
revolutionäre Bruch im Denken des
neunzehnten Jahrhunderts”,** Meiner,
Hamburg, 1986.

88) Luhmann, Niklas,

**“Gesellschaftliche Struktur und
semantische Tradition”, 1980; şurada:
‘Gesellschaftsstruktur und Semantik.
Studien zur Wissenssoziologie der
modernen Gesellschaft’, Cilt I,
Suhrkamp, Frankfurt am Mainz, 1993,
ss.9-71.**

89) Marx, Werner,

**“Die Phänomenologie Edmund
Husserls. Eine Einführung”,** Wilhelm
Fink, München, 1987.

90) Mayer, Verena, V.d.

“Die Aktualität Husserls”, Karl Alber
Verlag, Freiburg/München, 2011.

- 91) Mayer, V. & Erhard, C., **“Die Bedeutung objektivierender Akte”**, (V. LU, §22-45), ss.159-188, şurada: Mayer, Verena, **“Edmund Husserl: Logische Untersuchungen (=Klassiker Auslegen Bd.35)**, Akademie Verlag, Berlin, 2008.
- 92) Meinong, Alexius, **“Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie”**, Johann Ambrosius Barth Verlag, Leipzig, 1904.
- 93) Meschkowski, H. **“Problemgeschichte der neueren Mathematik 1800 - 1950”**, Bibliographisches Institut, Mannheim, 1978.
- 94) Mill, J.S. **“A System of Logic: Ratiocinative and Inductive, Being the connected view of the Principles of Evidence, and the Methods of Scientific Investigation”**, Theophania Publishing, 2012.
- 95) Mohanty, J.N. **“Husserl and Frege”**, Indiana University Press, Bloomington, 1982.
- 96) Mohanty, J.N. **“Husserl’s Thesis of the Ideality of Meanings”**, şurada: **“Readings on Edmund Husserl’s Logical Investigations”** içinde, ss.76-82, Martinus Nijhoff, The Hague / Netherlands, 1977, ss.77-78.

97) Ponty, Maurice Merleau

“Algının Fenomenolojisi”, Çev. E. Sarıkartal; E.Hacımuratoğlu, İthaki yay. İstanbul

98) Radermacher, Hans,

“Reflexion und Subjektivität”, şurada: Radermacher, Hans, **“Aktuelle Probleme der Subjektivität”**, Peter Lang Verlag, Bern - Frankfurt am Main, 1983.

99) Richard Dedekind,

“Was sind und was sollen die Zahlen? Stetigkeit und Irrationale Zahlen”, Springer Fachmedien Wiesbaden, 1965; H. Meschkowski, **“Problemgeschichte der neueren Mathematik 1800-1950”**, Bibliographisches Institut, Mannheim, 1978.

100) Ricoeur, Paul,

“Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation”, Çev. Savage, Denis, Yale University Press, 1970.

101) Rheinwald, R.

“Semantische Paradoxien, Typentheorie und ideale Sprache. Studien zur Sprachphilosophie Bertrand Russells”, de Gruyter, Berlin – New York, 1988.

102) Ritter, J. & Gründer, K.

“Historisches Wörterbuch der Philosophie” – Band VI, Basel – Scheabe, Darmstadt, 1971,

- 103) Russell, Be. & Whitehead, A.N. **“Principia Mathematica”**, University Press, Cambridge, 1910.
- 104) Russell, Bertrand, **“Kennzeichen”**, şurada: **“Das Universalienproblem”**, Stegmüller, Wolfgang, Darmstadt, 1978, ss.21-40. Metnin orijinali: **“On Denoting” (1905)**, şurada: **“Logic and Knowledge”**, London, 1956, ss.39-57.
- 105) Sartre, Jean-Paul, **“Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931-1939”**, Bernd Schuppener, Hamburg, 1982.
- 106) Schiffer, Stephan, **“Remnants of Meaning”**, MIT Press, Cambridge (MA), 1987, ss. 58-59.
- 107) Schnädelbach, H. **“Philosophie in Deutschland 1831-1933”**, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main, 1983.
- 108) Schwabe-Hansen, E. **“Das Verhältnis von transzendentaler und konkreter Subjektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls”**, Wilhelm Fink, München, 1991.
- 109) Schuhmann, Karl, **“Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie. Zum Weltproblem in der Philosophie Edmund Husserls”**, Springer, Den Haag, 1971.
- 110) Schütz, Alfred, **“Der Sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt” – “Eine Einleitung in die**

- Verstehende Soziologie”, Springer Verlag, Viyana, 1932.**
- 111) Schütz, Alfred,** **“Relevanz und Handeln 1. Zur Phänomenologie des Alltagswissens”, Alfred Schütz Werkausgabe, UVK Verlagsgesellschaft, 2004, Konstanz.**
- 112) Schütz, Alfred,** **“Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft”, Gesammelte Aufsätze I: Das Problem der sozialen Wirklichkeit , Martinus Nijhoff, den Haag, 1971.**
- 113) Searle, John,** **“Proper Names”, şurada: “Mind - 67”, 1958, ss. 166 – 173. Çevrimiçi – 17.09.2019:**
<http://phil.elte.hu/zvolenszky/altalanos/2007F.kripke/searle.pdf>
- 114) Seebohm, Thomas,** **“Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental- Philosophie. Edmund Husserls transzendental- phänomenologischer Ansatz”, Bouvier, Bonn, 1962.**
- 115) Simons, Peter,** **“Unsaturatedness”, şunun içinde: “Grazer Philosophische Studien”, Sayı:14, 1981, ss.73-95.**
- 116) Stammerjohann, H.** **“Handbuch der Linguistik”, Allgemeine und angewandte Sprachwissenschaft. Nymphenburger Verlagshandlung, München.**

117) Stanford Encyclopedia of Philosophy:

(Çevrimiçi–17.09.19):

<https://plato.stanford.edu/entries/reference/>

118) Stegmüller, W.

**“Hauptströmungen der
Gegenwartsphilosophie. Eine kritische
Einführung” – Band II**, 1979, Kröner,
Stuttgart.

119) Strawson, Peter F.

“Über Referenz”, şurada: Ursula, Wolf,
“Eigennamen”, 1985, Frankfurt am
Main, ss. 94-126. (Metnin orijinali: Peter
F. Strawson, **“On Referring”**, şurada:
“Mind 59”, 1950, ss.320-344.)

120) Ströker, Elisabeth,

**“Husserls Werk: Zur Ausgabe der
Gesammelten Schriften”**, Meiner,
Hamburg, 1992.

121) Ströker, Elisabeth,

“Phänomenologische Studien”, Vittorio
Klostermann, Frankfurt am Main, 1987.

122) Ströker, E. & Janssen, P.

“Phänomenologische Philosophie”,
Tijdschrift Voor Filosofie 53 (2),
Freiburg/ München, 1989.

123) Sözer, Önay,

**“Die Idealität der Bedeutung in den
Vorlesungen Husserls über
Bedeutungslehre (1908)”**, şurada:
Jamme, Christopf & Pöggeler, Otto,
“Phänomenologie im Widerstreit. Zum

50. Todestag Edmund Husserls, Suhrkamp Verlag, 1989, ss.121-140.

124) Tarhan, Diler Ezgi,

“Frege’nin Matematik Felsefesinin Husserl Fenomenolojisi Açısından Değerlendirilmesi”, Felsefe Arkivi, 44. Sayı, ss.(49-76), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2016/I, İstanbul.

125) Tarhan, Diler Ezgi,

“Husserl Fenomenolojisinde Formel Analitik Mantık”, “VII. Mantık Çalıştayı Kitabı”, ss.599-615, Ed. Kamer, Vedat; Ural, Şafak, Mantık Derneği Yayınları, İstanbul, 2017, s.604, ‘3’ no.lu dipnot. <https://goo.gl/ckjCGt> (17.09.19)

126) Tarhan, Diler Ezgi,

“Husserl’de Formel Apofantik ile Formel Matematiğin Sentezi Üzerine”, VIII. Mantık Çalıştayı Kitabı, ss. (429-440) Ed: Kamer, Vedat; Ural, Mantık Derneği Yayınları, İstanbul, 2018, ss.434. <https://goo.gl/UKReok> (17.09.19)

127) Theunissen, Michael,

“Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart”, De Gruyter, Berlin, 1977.

128) Thevenaz, Pierre,

“What is Phenomenology and Other Essays”, çev. Brockelman, Paul;

- Courtney, Charles; Edie, M. James,
Quadrangle Books, Chicago, 1962.
- 129) Thomas, Sheehan, **“Heidegger’s Philosophy of Mind”**,
Philosophy of Mind, Vol.16. s.289.
- 130) Tugendhat, Ernst, **“Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger”**, De Gruyter, Berlin, 1967.
- 131) Tugendhat, Ernst & Wolf, Ursula: **“Logisch-semantische Propädeutik”**,
Reclam, Stuttgart, 1993.
- 132) Trendelenburg, Adolf, **“Historische Beiträge zur Philosophie”**
- Dritter Band, Verlag von G. Bethge,
Berlin, 1867.
- 133) Tyler, Burge, **“Individualism and the Mental”**,
“Midwest Studies in Philosophy – 4”
içinde, 1979, ss.73-121.
- 134) Uygur, Nermi, **“Edmund Husserl’de Başkasının Ben’i Sorunu”**, YKY, III. Baskı, 2017,
İstanbul.
- 135) Uygur, Nermi, **“Die Phänomenologie Husserls und die ‘Gemeinschaft’, Kant-Studien**, 1958.
ss.439-460.
- 136) Vuillemin, Jules, **“Merites et Limites des Methodes Logiques en Philosophie”**, Colloque
Fondation Singer-Polignac, 1984.
- 137) Wagner, Hans, **“Philosophie und Reflexion”**, Ernst
Reinhardt Verlag, München-Basel, 1980.

- 138) Winter, Stephan, **“Die Geschichtlichkeit der symbolischen Ordnung. Von Orpheus Bis Zu Husserl”**, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2009.
- 139) Wittgenstein, L. **“Tractatus Logico – Philosophicus”**, Çev. Oruç Auroba, Metis yay. İstanbul, 2011
- 140) Wittgenstein, L. **“Philosophische Untersuchungen”**, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984.
- 141) Wüstenberg, Klaus, **“Kritische Analysen zu den Grundproblemen der transzendentalen Phänomenologie Husserls unter besonderer Berücksichtigung der Philosophie Descartes”**, Brill, Leiden, 1985.
- 142) Zuh, Deodath, **“Wogegen wandte sich Husserl 1891? Ein Beitrag zur neueren Rezeption des Verhältnisses von Husserl und Frege”**, *Husserl Studies* 28, 2012, ss.95-120.

C- ÖNERİLEN KAYNAKLAR

- 1) Ed: Ateşoğlu, Güçlü, “Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi”, Sayı:6, “Husserl’in Gör Deddiği”, Eylül 2010.
- 2) Everdell, William R. “İlk Modernler. Yirminci Yüzyıl Düşüncesinin Kökenlerine İlişkin Profiller”, Çev. Hülya, Kocaoluk, YKY, II. Baskı, İstanbul 2012.
- 3) İnam, Ahmet, “Edmund Husserl Felsefesinde Mantık”, Vadi yay. Ankara, 1995.
- 4) Ed: Kibar, S. (V.d.) “Anlam Kavramı Üzerine Yeni Denemeler”, Anlam Kongresi, ODTÜ Felsefe Günleri 19-21 Aralık 2008, Devlet ve Hukuk Kitaplığı 5, Legal yay. İstanbul, 2010.
- 5) Richard, Mark, “Semantik. Anlambilim Üzerine Temel Yazılar”, Çev. Dr. Halil Kayıkçı, İtalik yay. Ankara, 2015.
- 6) Sözer, Önay, “Edmund Husserl’in Fenomenolojisi ve Nesnelerin Varlığı”, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, No:2240, İstanbul, 1976.
- 7) Ed: Yazıcıoğlu, Sanem, “Bir Arada. Das Zwischen. In-Between. Festschrift für Önay Sözer Armağanı”, Türkiye İş Bankası yay. İstanbul, 2009.

ÖZGEÇMİŞ

12/08/1989'da İstanbul'da doğdu. 2007 yılında Cağaloğlu Anadolu Lisesi'ni bitirdi. 2011 yılında İstanbul Üniversitesi'nin "Felsefe" bölümünden, 2012 yılında ise ikinci dal olarak okuduğu "Alman Dili ve Edebiyatı" bölümünden mezun oldu. 2014 yılında "Franz Brentano ve Edmund Husserl'de Psikolojizm Sorunu" başlıklı teziyle yüksek lisansını tamamladı. 2013-2014'te Ruhr Universität Bochum'da konuk araştırmacı olarak bulundu. 2017-2018 yıllarında Universität zu Köln Felsefe Bölümü'ne bağlı Husserl Arşivi'nde Prof. Dr. Dieter Lohmar koordinatörlüğünde Husserl'in el yazmaları üzerinde çalıştı. Analitik felsefe, mantık, ontoloji, psikolojizm, semantik ve fenomenoloji alanlarındaki çalışmaları sürmektedir.