


Fenomenoloji ve Analitik Felsefe Phenomenology and Analytic Philosophy

Eylem Hacımuratoğlu¹ 

¹(Arş. Gör. Dr.), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye

Sorumlu yazar /

Corresponding author : Eylem Hacımuratoğlu

E-posta / E-mail :

eylem.hacimuratoglu@msgsu.edu.tr

ÖZ

Yüzyılın başından itibaren, kıta felsefesi ve analitik felsefe arasındaki tartışmalı ayrımın ötesine geçmeye çalışan ve özellikle fenomenolojinin birleştirici bir rol oynadığı girişimlere daha çok rastlamaya başladık. İki gelenek arasındaki köprünün fenomenoloji üzerinden kurulması, fenomenoloji ve analitik felsefenin kökünde ortak sorulardan yola çıkmış olmalarına, tarihsel gelişimleri boyunca yollarının çeşitli şekillerde tekrar tekrar kesişmesine ve kısmen de felsefeden beklentilerin benzerliğine bağlanabilir. Makale iki felsefe arasındaki gelgitli ilişkiyi “anlam” sorusu üzerinden ele alıyor ve son yıllarda özellikle zihin felsefesi alanında ortaya çıkan işbirliğinin arka planını açık kılmaya çalışıyor. İlk bölüm doğuşlarında aynı sorundan yola çıkan, ama biri dilsel anlamı ve dilsel analizi merkeze alan, diğeri dilsel anlamın içinde ortaya çıktığı dilsel bilinç yaşantılarının analizine dayanan iki felsefeyi karşı karşıya koyuyor. İkinci bölüm fenomenolojide anlamın, sadece ifade yaşantılarına özgü olarak değil de tüm bilinç yaşantılarına içkin bir şey olarak kavrandığını; anlam kavramının bu şekilde genişlemesinin, analitik felsefeden gelen bir ilhamla nasıl bir yönelimsellik yorumuna yol açtığını açıklıyor. Üçüncü ve son bölüm ise fenomenolojinin, dilsel anlam ile dolaysız deneyimde kurulan dil-öncesi anlam arasında var olduğunu ileri sürdüğü genetik ilişkiyi ele alıyor. Ayrıca sadece dilsel anlamı açık kılmayı amaçlayan dilsel bir analizle sınırlı bir felsefenin, bir deneyim kuramıyla tamamlanması gerektiği öne sürüyor. Fenomenoloji, bilinç-dünya korelasyonunun özsel yapılarını ve bunların genetik kuruluşunu betimleyen bir felsefe olmasıyla, dilsel anlam sorusunu önceleyen, dolayısıyla da olanaklı bir dil felsefesini tamamlayacak olan bir deneyim kuramını ortaya koyma görevini üstlenebilir. Analitik zihin felsefesinde yürütülen güncel tartışmalarda fenomenolojinin bu olası katkısı fark edilmiş görünmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fenomenoloji, analitik felsefe, anlam, dilsel anlam, yönelimsellik.

Başvuru/Submitted : 19.11.2023

**Revizyon Talebi/
Revision Requested** : 23.11.2023

**Son Revizyon/
Last Revision Received** : 11.12.2023

Kabul/Accepted : 29.12.2023



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

ABSTRACT

Nowadays, a bridge is being built between continental philosophy and analytic philosophy through phenomenology. This can be attributed to the fact that phenomenology and analytic philosophy are rooted in common questions, that their paths have crossed again and again in various ways throughout their historical development, and partly to the similarity of philosophical expectations. The article addresses the tidal relationship between the two philosophies through the question of "meaning" and tries to clarify the background of the cooperation that has emerged in the field of philosophy of mind in recent years. The first part confronts two philosophies, one centred on meaning and linguistic analysis, the other on the analysis of linguistic acts of consciousness in which meaning emerges, through the encounter between Frege and Husserl. The second part explains how in phenomenology meaning is conceived not only as something specific to linguistic acts, but also as something that is immanent to all acts of consciousness; and how this extension of the concept of meaning leads to an interpretation of intentionality inspired by analytic philosophy. The third and last part deals with the genetic relation that phenomenology assumes between linguistic meaning and the pre-linguistic sense constituted in our immediate experience. It also argues that a philosophy solely limited to linguistic analysis should be complemented by a theory of experience. Phenomenology, as a philosophy that describes the essential structures of the correlation between consciousness and the world as well as their genetic constitution, can undertake the task of presenting a theory of experience that precedes the question of linguistic meaning and can therefore complement a philosophy of language. This possible contribution of phenomenology is becoming more recognised in current debates in analytic philosophy of mind.

Keywords: Phenomenology, analytic philosophy, sense, meaning, intentionality.

EXTENDED ABSTRACT

Nowadays, a bridge is being built between continental philosophy and analytic philosophy through phenomenology. This can be attributed to the fact that phenomenology and analytic philosophy are rooted in common questions, that their paths have crossed again and again in various ways throughout their historical development, and partly to the similarity of their philosophical expectations. The article addresses the tidal relationship between the two philosophies through the question of "meaning" or "sense" while trying to clarify the background of the cooperation that has emerged in the field of philosophy of mind in recent years. The first part confronts the two philosophies, one centred on meaning and linguistic analysis, the other on the analysis of linguistic acts of consciousness in which meaning emerges, through the encounter between Frege and Husserl at the origin. Frege distinguishes between the sense (meaning) and the reference of an expression, and places sense in a third field that is neither psychic nor physical. The result of this semantic realism is the so-called linguistic turn. Sense, which is not sensible in itself, becomes accessible through its embodiment in language and through a linguistic analysis. Husserl, like Frege, recognises the objectivity of meaning, but still wants to consider it in relation to consciousness. Whereas Frege completely excludes meaning from consciousness and makes it accessible through linguistic analysis, Husserl places it within the intentional structure of consciousness. According to latter, despite meaning being embodied in language, it essentially manifests itself in linguistic acts of consciousness. Therefore, the way to make meaning explicit is not through linguistic analysis, but through an intentional analysis of these acts. From this historical encounter on the question of meaning, the paths of analytic philosophy and phenomenology begin to diverge.

For the founders of analytic philosophy, as well as for other philosophers who followed them by staying within the framework of the idea of "linguistic turn" and a "linguistic" philosophy, sense is only a linguistic sense, i.e. meaning. However, Husserl claims that meaning is contained not only in linguistic acts but in all acts of consciousness. Therefore, the concept of meaning [*Bedeutung*] extends into a non-linguistic concept of sense [*Sinn*]. After the concept of intentionality entered the horizon of analytic philosophers, an interest in phenomenology gradually arose from this coast, and a *Fregean* interpretation of intentionality emerged. The second part begins by explaining this interpretation, where the act of expression serves as the role model for explaining the intentionality of all acts of consciousness. It then argues that this interpretation leads to the conception of meaning as a ready-made intermediary between the act and its object, completely different from both of them, thus failing to reflect the originality of the phenomenological concept of intentionality. However, the sense that is immanent to all acts of consciousness and with which objects are given to us is in fact a sense that has already been permeated by language. The objective of phenomenology, which conceives of intentionality as the constitutive correlation between consciousness and the world, is precisely to elucidate the constitution of this sense as meaning.

The third and final part deals with the genetic relation that phenomenology claims to exist between a linguistic meaning and a pre-linguistic sense constituted in immediate experience. It also argues that a philosophy solely limited to a linguistic analysis must be complemented by a theory of experience. According to phenomenology, the sense with which the world and the things we experience are given to us is the product of a genetic process of construction that goes on from the lowest pre-linguistic levels of experience to the highest linguistic levels. This sense also has

a pre-linguistic dimension, completely independent of language, which can never be reduced to concepts, and this pre-linguistic sense is the origin of linguistic meaning. Since there is a continuum between the linguistic/logical sphere and the pre-linguistic/pre-logical experience sphere, and since the former is grounded in the latter, a "linguistic" theory must always be complemented by a theory of experience. Phenomenology, as a philosophy that describes the essential structures of the correlation between consciousness and the world as well as their genetic constitution, can adequately undertake the task of presenting a theory of experience that precedes the question of meaning and can thus complement a philosophy of language. When analytic philosophy shifted its focus from the philosophy of language to the philosophy of mind, it too began to discuss issues which were familiar to phenomenology from the very beginning, such as intentionality, conceptual and non-conceptual mental contents, phenomenal consciousness, mainly aimed at understanding the relation between consciousness and the world. Therefore, it can be said that the reason for the vivid dialogue between analytic philosophy and phenomenology in recent years is because the interests of the two traditions overlap in this way. The talk of a "phenomenological turn" in analytic philosophy of mind and the circulation of the term "analytic phenomenology" are the clearest evidence of this.

Giriş

Bir geleneğin tarihsel kökenlerini belirlemek, onun için öncüler saptamak, onun zaman içindeki tüm çeşitlenmeleri ve dönüşümlerine rağmen aynı gelenek olarak sürmesini sağlayan şeyi bulmak, başka bir ifadeyle, onu diğer geleneklerden ayırt eden özellikleri belirlemek oldukça zor bir iştir. Çünkü bunun için öncelikle, bir geleneği gelenek olarak saptamanın nasıl olanaklı olduğuna, yani bir düşünce hareketinin genel olarak nasıl tanımlanacağına karar vermeli; geleneğin kuruluşu ve sürekliliği kadar geleneğin üyesi olmak için de gerekli ölçütleri belirlemelidir. Buna ek olarak, bu felsefe tarihi araştırmasının anlamı ve kurucu işlevi üzerine de düşünmek gerekir. Söz konusu olan şey sadece geleneğin üyelerinin bir dökümünü yapmak mıdır, kendini diğer düşünce hareketlerinden ayırt ederek gelenek için bir kimlik kazanmaya ya da diğerleriyle diyalogu geliştirmek üzere ortaklıkları keşfetmeye dönük bir çaba mıdır? Yoksa tüm bunların ötesinde ama hepsini de içerecek şekilde, felsefenin, amacı, yöntemi ve konusu bakımından kendi kendisini sorguladığı tarihsel bir düşünüm, bir meta-felsefe çalışması mıdır? Analitik felsefe ve kıta felsefesi de gelenek olmaları ve hatta birbirine rakip gelenekler olmaları bakımından benzer soruşturmalara sık sık konu olmuşlardır. Her iki gelenek için de ayrı ayrı onların ne olduğuyla, tarihleri ve ayırt edici özellikleriyle, hangi düşünürleri "analitik" hangilerini "kıta" felsefecisi diye nitelendirmenin uygun olduğuyla ilgilenen çok sayıda kaynağa sahibiz.¹ Bu iki gelenek arasındaki ayrımın ve ilişkinin doğası ise hem bu kaynaklarda hem de doğrudan bu konuyu ele alan başka eserlerde bolca tartışılmıştır.² Tüm bu çalışmalarda geleneklerin özdeşlik ve ayrımının bir yandan tarihsel olarak ortaya konmaya uğraşıldığını, yani bir köken tartışması yürütüldüğünü; diğer yandan felsefi-kavramsal boyutlarının araştırıldığını görürüz. Bu sonucusuyla ilgili olarak, iki gelenek arasında felsefenin gerçekte ne olduğu/ne olması gerektiğine ilişkin görüşler bakımından, ağırlıklı olarak ele alınan konular, temel tezler ve kavramlar ya da yöntem bakımından farklar nelerdir ve bunlar bugün hâlâ geçerli midir gibi soruların peşine düşülmektedir.

Gelgelelim ayrımın kendisi bugün ciddi bir sorun haline gelmiştir. Aslında "kıta felsefesi" başında itibaren sorunlu bir adlandırmadır. Her ne kadar kıta felsefesi tarihiyle ilgili yapılan çalışmalar genelde onun Kant'a verilen yanıtlarla başladığını söylese de, bir gelenek olarak ortaya çıkışını daha çok analitik felsefeye borçlu görünür.³ "Kıta felsefesinin" bir icat olduğu bile söylenir çünkü aslında terim, 20. yüzyıldan önce sadece Avrupa kıtasında yapılan felsefeyi belirtmek

¹ Tarihsel bir çalışma olmaktan çok analitik felsefenin ne olduğunu, neye karşılık geldiğini tartışan etkili kitaplardan biri Hans-Johann Glock'un *Analitik Felsefe Nedir?* (2008) adlı eseridir. Bu kitabının önsözünde Glock kendi çalışmasının farkını ortaya koyarken, analitik felsefenin sorunlarını ve tekniğini, tarihini ve mevcut durumunu ele alan bir dizi başka kitap ismini de sıralamıştır (Hans-Johann Glock, "Önsöz", *Analitik Felsefe Nedir?*, çev. Osman Baran Kaplan (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020), 13-14.). Analitik felsefenin tarihi ve doğası hakkındaki en güncel ve kapsamlı çalışmalardan bir diğeri Michael Beaney'in derlediği ve giriş bölümünü yazdığı *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy* adlı kitaptır. Beaney de analitik felsefeyi nitelendirmeyi deneyen ve kendi görüşünü oluştururken yararlandığı çalışmaların bir listesini not etmiştir: Michael Beaney, "The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy", Der. Michael Beaney (Oxford: Oxford University Press, 2013), 21. Ayrıca kitapta analitik felsefeye ve onun tarihyazımına ilişkin oldukça kapsamlı bir kaynakça da bulunabilir: Beaney, *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy*, 141-224. Son olarak, biri analitik felsefeyi genel olarak tanımlayan nitelikler diğeri ise analitik felsefenin güncel durumu hakkında, dilimizde yazılmış iki makale için bkz: Özgüç Güven, "Analitik Felsefenin Tanımlayıcı Özellikleri Üzerine," Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları 28 (Ekim 2015), 11-23 ve Egemen S. Kuşçu, "Analitik Felsefe: Dile Dönüşten Ontolojiye Dönüş," Kutadgubilig: Felsefe- Bilim Araştırmaları 31 (2016), 117-141. Kıta felsefesinin tarihine ve ne olduğuna yönelik belli başlı kaynaklar ise şunlardır: Simon Critchley, *Continental Philosophy: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2001); Simon Glendinning, *The Idea of Continental Philosophy: A Philosophical Chronicle* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006); Brain Leiter ve Michael Rosen (Der.), *The Oxford Handbook of Continental Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2007); Alan D. Schrift (Der.), *The history of Continental Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 2010).

² Bkz. Glock, *Analitik Felsefe Nedir?*, 108-113. Ayrıca Michael Beaney'nin analitik felsefe ve kıta felsefesi arasındaki tartışmalı ilişkiyi doğrudan ele alan kaynaklara ilişkin notu için bkz: Beaney, *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy*, 49.

³ Schrift derlediği sekiz ciltlik kıta felsefesi tarihi eserinin önsözüne şunları yazar: "Kıta felsefesi" başlı başına tartışmalı bir kavramdır. Bazılarına göre, 1780'den sonra Avrupa kıtasında (Almanya, Fransa, İtalya, vb.) ortaya çıkan her felsefe olarak anlaşılmaktadır. Böyle bir anlayış Georg von Wright veya Rudolf Carnap'ı - sırasıyla Finlandiya doğumlu bir dil filozofu ve ABD'de uzun yıllar öğretmenlik yapmış Almanya doğumlu bir mantıkçı - "kıta filozofu" yapacaktır ki bu, ne kendilerinin ne de takipçilerinin kolayca kabul edeceği bir yorumdur. Diğerleri için "kıta felsefesi", deneyim dünyasına daha fazla dikkatini veren ve kavramların veya dilin kullanımının titiz bir analizine daha az odaklanan bir felsefe yapma stilini ifade eder. Bu ve bu seriyeye eşlik eden yedi ciltte "kıta felsefesi", tarihsel olarak, kökleri Immanuel Kant'ın eleştirel felsefesine birçok farklı yaklaşım ve yanıt verme yollarında bulunan bir gelenek olarak; modern kökleri Edmund Husserl'in çalışmalarında olan fenomenolojik gelenek olarak yirminci yüzyılın başında kati biçimini alan bir gelenek olarak anlaşılacaktır. Bu haliyle

üzere kullanılırken, analitik felsefeciler onu özellikle analitik-olmayan bir dizi filozof ve geleneği nitelerek üzere dolaşıma sokar.⁴ Buna dayanarak Batı felsefesindeki genel eğilim de analitik felsefe başlığı altına girmeyen tüm filozof, konum ve okulları, kıta felsefesi başlığı altına yerleştirmek olmuştur. Tam da bu nedenle kıta felsefesi o kadar geniş ve çeşitli bir görünüm sergiler ki bir gelenek olmanın koşullarını sağlamaktan hayli uzaktır; bileşenleri arasında onu bir bütün olarak nitelendirecek herhangi bir ortak özellik bulmak olanaksız görünür. Tüm bunlar, analitik felsefe ve kıta felsefesini karşı karşıya konulabilir iki gelenek gibi kavramaya engeldir.⁵ Öte yandan, zaman içinde analitik felsefe de amaçlar, yöntemler, ele alınan temalar ve görüşler bakımından o kadar çok genişlemiş ve çeşitlenmiş, felsefenin her alanına ve dünyanın dört bir yanına yayılmıştır ki ondan hâlâ bir gelenek olarak bahsedebilir miyiz, onun için ayırt edici ölçütler bulabilir miyiz, bu da şüpheli hale gelmiştir.⁶ İki tarafta da bir gelenek yoksa, ortada “felsefi” açıdan gerekçelendirilebilecek bir ayırım da yok demektir. Hal böyle olunca ayırımın şu anki varlığını, iki farklı stilden bahsederek ya da grup aidiyeti, gelenek üyelerinin çıkarlarının korunması gibi sosyo-politik gerekçeleri ve sadece tek bir literatüre yetişme zorunluluğu gibi zaman açısından fayda sağlayan olguları (ayırımın kullanışlılığını) devreye sokarak açıklamanın en makul seçenekler olarak sunulduğunu görürüz.⁷

Sonuçta öyle ya da böyle “analitik felsefe” ve “kıta felsefesi” terimlerini çağdaş Batı felsefesinin iki ayrı bölümüne gönderim yaparak, iki ayrı “aileden” bahseder gibi kullanıyoruz. Bu ayrılığa rağmen her iki yakadan da felsefenin ortak geleceği için iletişim ve işbirliği olanaklarını değerlendiren filozoflar da var kuşkusuz. Günümüzde verimli bir diyalogun örneğini fenomenoloji ve analitik felsefe arasında buluyoruz. Gerçi tıpkı analitik felsefede olduğu gibi fenomenolojinin de bir gelenek ya da literatürde sıklıkla anıldığı ismiyle bir “hareket” olarak birliği, yani fenomenolojinin ne olduğu, onu diğer felsefelerden ayırt eden nitelikleri, fenomenolojik hareketin parçası olan filozofların ve görüşlerin ortak olarak neyi paylaştıkları oldukça tartışmalıdır.⁸ Yine de yöntemsel temelleriyle öne çıkan bu iki felsefe, kendi tarihleri üzerine sürekli bir düşünüm yoluyla kendilerini bir gelenek olarak sürdürme çabaları, takipçileri tarafından doğru felsefe yapma tarzı olarak sunulmaları ve felsefenin tüm alanlarına yayılmış olmaları bakımından, en azından karşı karşıya koyulabilir ve ilişkilendirilebilir iki gelenek görünümündedir. Daha da fazlası, ortak tarihsel kökenler, ortak sorunlar, felsefeden beklentinin ortaklığı ve hatta kısmen stil benzerliği sebebiyle, kıta felsefesi ile analitik felsefe arasındaki köprünün tam da fenomenoloji üzerinden kurulması bir rastlantı da değildir.

Fenomenoloji ile analitik felsefe arasında her iki geleneğin de köklerine dek giden oldukça gelgitli bir ilişki vardır. Kökende Frege ve Husserl arasında neredeyse iki geleneğin de doğum anına işaret eden bir karşılaşma söz konusudur. Aynı coğrafyada, aynı tarihsel arka plan üzerinde ve aynı soru etrafında benzer kaygılarla felsefe yaparken şekillenen iki ayrı düşünme biçimi ve sonuçta birbiriyle kesinlikle anlaşamayan iki düşünür buluruz. 20. Yüzyılın başından itibaren iki gelenek adeta ortak bir kaynaktan iki kol gibi ayrılır. Michael Dummett, *The Origins of Analytical Philosophy* (1993) adlı kitabında bu ayrılığı Ren ve Tuna nehirlerinin ayrılmasıyla karşılaştırırken şu satırları yazar: “[...] birbirlerine oldukça yakın doğan ve bir süre kabaca paralel seyreden nehirler, daha sonra tamamen farklı yönlerde saparak farklı

kıta felsefesi, kendisini ‘analitik’ ya da ‘Anglo-Amerikan’ olarak tanımlayan ve kendi kökenlerini Gottlob Frege’nin mantıksal analizleri ve dil felsefesinde bulan gelenekten farklı bir gelenek olarak ortaya çıkarmaktadır.” (Schrift, *The history of Continental Philosophy*, vii.)

⁴ Critchley, *Continental Philosophy: A Very Short Introduction*, 32.

⁵ Dermot Moran, “Analytic Philosophy and Phenomenology,” Researchgate (Ocak 2001): 411. Erişim 17 Aralık 2023,

https://www.researchgate.net/publication/269333164_Analytic_Philosophy_and_Phenomenology

⁶ Bkz. Glock, *Analitik Felsefe Nedir?*, 19-20 ve Beaney, *Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy*, 5-6.

⁷ Michael Beaney analitik felsefenin tarihi hakkında derlediği kitaba yazdığı giriş bölümünde, argümantasyon, açıklık ve pekinliğe (rigour) dayanan bir stilin de analitik felsefe için ayırt edici olamayacağını söyler. Analitik felsefeyi diğer felsefelerden ayırt etmek üzere daha uygun bir seçenek olarak yöntemi, yani “analizi” önerir. Analitik felsefe “analitiktir”, çünkü analiz onda temel bir rol oynar. Kuşkusuz felsefede analizin en başından beri merkezi olduğu söylenebilir. Ancak analitik felsefede Frege’den başlayarak analizin yeni yöntem ve türlerinin gündeme geldiği de açıktır. Beaney’in iddiası, tüm bu farklı analiz kavrayışları ve tekniklerin analitik felsefeciler için ortak yöntemsel bir alet kutusu oluşturduğu, onların bu araçları kullanmayı bildiği ve farklı amaçlarla, farklı yollarla, farklı temalar için olsa da hepsinin bunlara başvurduğudur. Analitik tekniklere ilişkin ortak bir repertuar ve yararlanılabilecek zengin bir örnek sermayesi vardır; tüm bunlar analitik felsefenin yöntemsel temelini oluşturur. Analitik felsefe gelişip çeşitlendikçe alet kutusu da zenginleşmiştir; netleştirilmiş kavramlar, yapılmış ayırımlar, inceltmiş öğretiler ve mantıksal teoriler gibi pek çok faydalı araçla dolu hale gelmiştir. O halde bir bakıma herhangi bir şeyin ‘analitik’ olduğunu söylemek, o şeyin analitik bir yolla, yani analitik araç kutusu kullanılarak yapılabileceğini söylemekten ibarettir. Tam da bu nedenle Beaney, tek başına yöntemsel temelli bir kavrayışın, bir gelenek olarak analitik felsefeyi nitelerek için yeterli olmadığını ve tarihsel bir kavrayışa da ihtiyaç olduğunu söyler. Analitik felsefenin ne olduğu sorusu, onun yöntemsel, kavramsal ve nedensel ilişkilerde temellenen sürekliliğini açığa çıkaracak şekilde analitik geleneğin tarihini yapmakla yanıtlanabilir ancak (Beaney, *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy*, 24-29.).

⁸ Tıpkı analitik felsefe gibi fenomenolojinin de bir gelenek olarak kavranmasında tarihyazımın önemi büyüktür. Zira fenomenolojiyi diğer düşünce hareketlerinden ayırıp bir gelenek olarak saptayabilmek, ilk olarak, onun tarihsel kökenlerini ve gelişimini araştırmaktan, yani geleneği kim ya da kimlerin kurduğunu ve öncülerini, bu kuruluşu temellendiren felsefi olayların neler olduğunu soruşturmaktan geçer. Sonra da saptanan kökenden itibaren devam eden aile soy ağacını, onun dallanmaları izlemek; gelenek içindeki amaç, tema, yöntem ve görüş bakımından tüm çeşitlenmeleri kuşatabilmek gerekir. İkinci olarak, eğer fenomenolojiden bir gelenek olarak bahsedeceksek, tarihsel olarak fenomenolojik hareket içine katılanlar arasında ortak bir şeyler, kimi benzerlikler bulabilmeliyiz, yani hareketi nitelendirecek bir tür öz yakalayabilmeliyiz. Bu çizdiğimiz çerçevede, fenomenolojik hareketin, Brentano, Stumpf gibi fenomenolojinin öncülerini, kurucusu Husserl’i ve onun öğrencilerini, çeşitli coğrafyalarda realist fenomenoloji, kurucu fenomenoloji, varoluşçu fenomenoloji ve hermeneutik fenomenoloji başlıkları altında felsefe yapmış ve yapmakta olan tüm düşünürleri kapsadığını söyleyebiliriz. Mantıkçı psikolojizm karşıtlığını ve yönelimselliğin keşfini fenomenolojinin kuruluşundaki temel felsefi olaylar olarak ortaya koyabiliriz. Ayrıca fenomenolojik hareketteki tüm yayılma ve dallanmalara rağmen bileşenlerin ortak olarak paylaştığı bazı ilkeler, kavramlar ve teknikler saptamak da olanaklıdır. Kısacası tıpkı analitik felsefeciler gibi fenomenologların da her geçen gün zenginleşen kendi alet kutularını olduğunu söyleyebiliriz. Konuyla ilgili tartışmalar için bkz: Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction* (Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1994), 1-6 ve 677-678; Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London & New York: Routledge, 2000), 2-3; Lester Embree ve J. N. Mohanty, *Encyclopedia of Phenomenology* adlı kitabın giriş (Dordrecht: Springer-Science+Business Media, 1997), 1-10.

denizlere dökülürler. [...] Artık körfez boyunca bağırmanın bir faydası yok."⁹ Neyse ki durum bu acıklı metaforun ima ettiği kadar kötü değildir.

Fenomenoloji ve analitik felsefe arasındaki gelgitli ilişkinin, neredeyse tüm ortaklık, ayrılık, kopuş, yeniden buluşma ve kesişmelerin, "anlam" sorusu etrafında döndüğünü iddia edebiliriz. Başlangıçta Frege ile Husserl'i mantık alanında buluşturan şey dilsel anlamdır. Her ikisi de mantığı psikolojiye indirgeyen psikolojizm karşısında mantığın nesnellliğini temellendirmek peşindedir. Her ikisi de mantıksal ilkelerin ve kavramların, en başta da tümcelerinin anlamlarının ya da önermelerin, psişik süreçlere indirgenemeyen bir nesnellikleri olduğunu söyler ve bunun nasıl olanaklı olduğunu açıklamaya çalışır. Bilincin bu nesnel içeriklerle nasıl ilişkileneceği epistemolojik bir soru olarak ikisinin zihnini de meşgul eder. Yüzyılın başında Husserl, Frege'den başka bugün analitik felsefeci olarak andığımız pek çok başka isimle de iletişim halindeyken (Cantor, Hilbert, Gödel, Tarski örneğin), mantıkçı pozitivistin yükselişiyle birlikte fenomenoloji ile analitik felsefe arasında metaforda anlatılana benzer bir durum sahiden oluşmaya başlar. Zira bu analitik okul, felsefenin kendine özgü bir nesne alanı ve yöntemi olmadığını iddia eden, felsefe etkinliğini dilsel-mantıksal analizle bir tutan bir görüşü egemen kılar. Buna göre felsefe, bilimsel önermelerin gerçek mantıksal yapısını ortaya çıkarmaya çalışan, bilimlerin teorik nesnelere ilişkin kavramların duysal deneyime konu olan bireysel nesnelere kavramlarından hareketle mantıksal olarak nasıl inşa edildiğini göstermeye çalışan, bilimlerin hizmetinde bir *bilim mantığı* olabilir ancak. Tersine fenomenolojik felsefe, nesnesi ve yöntemi ile diğer tüm bilimlerden kendisini ayırdığı oranda hepsini temellendirecek evrensel, pekin ve ilk bilim olma iddiasındadır. Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nde Viyana Çevresi hakkında "Bu mantıkçı pozitivism, Husserl düşüncesinin tam karşı kutbundadır"¹⁰ diye yazar. Her ikisi de anlamdan bahsetmesine rağmen fenomenolojinin betimleyici analizi ve analitik felsefecilerin dilsel analizi bambaşka şeylerdir. Ancak, 1950'lerden itibaren işlerin tekrar değişmeye başladığını görürüz. Yönelimsellik fikrinin analitik felsefecilerin ufkuna girmesinden sonra ve geleneğin merkezine dil felsefesi yerine zihin felsefesinin yerleşmesiyle yavaş yavaş fenomenolojiye karşı bir ilgi uyanır.¹¹ Geleneklerin ayrılışı Husserl ve Frege karşılaşmasıyla olmuşken benzer bir karşılaşma bu kez birleştirici bir rol oynar. İlk kez Quine'in öğrencisi olan Dagfinn Føllesdal'ın çalışmalarıyla Fregeci bir yönelimsellik yorumu ve dilsel yaşantının tüm bilinç yaşantılarının yönelimselliğini açıklamak üzere model alındığı bir fenomenoloji kavrayışı ortaya çıkar. Bugün ise iki gelenek arasındaki etkileşimin en canlı örneği zihin felsefesi alanında yaşanmaktadır. Yönelimsellik, kavramsal ve kavramsal-olmayan zihinsel içerikler, fenomenal bilinç, bedenli bilinç gibi fenomenolojiye en başından beri tanıdık olan ve temelde bilinç-dünya ilişkisi bağlamında yer alan konuların artık analitik zihin felsefesinde de daha yoğun bir biçimde ve ciddiyetle tartışıldığını görüyoruz. Bu paralellik iki gelenekten fikirlerin birleştiği pek çok çalışmayı doğuruyor.¹² Hatta bir süredir analitik zihin felsefesinde "fenomenolojiye dönüş"ten bahsediliyor ve literatüre son yirmi yılda iyice yaygınlaşan yeni bir tabir girmiş durumda: "analitik fenomenoloji".¹³

Yazıda iki gelenek arasındaki bu gelgitli ilişkiyi anlam sorusuna yaklaşımları üzerinden ve güncel yakınlaşmanın arka planını aydınlatarak şekilde ele almaya çalışacağız.

1. Dilsel Analize Karşı Bilinç Yaşantılarının Analizi

Dummett'in oldukça tartışmalı iddiasına göre, analitik felsefenin kurucu olayı "dile dönüş"tür, bu hamle ilk kez Frege tarafından gerçekleştirilmiştir ve dile dönüş, tarihsel gelişimi içinde bir bütün olarak analitik felsefeyi tek başına nitelendirmeye yeter: "Çeşitli görünüşlerinde analitik felsefeyi diğer okullardan ayıran şey, ilk olarak, düşüncenin felsefi bir açıklamasına dilin felsefi bir açıklaması yoluyla ulaşılabileceğine ve ikinci olarak, kapsamlı bir açıklamaya ancak bu şekilde ulaşılabileceğine olan inançtır. (...) O halde bu nitelendirmeye göre analitik felsefe, 'dile dönüş' gerçekleştirildiğinde doğmuştur. Bu elbette ki herhangi bir filozof grubu tarafından herhangi bir zamanda tek şekilde gerçekleştirilmemiştir: ancak benim bildiğim ilk açık örnek, Frege'nin 1884 tarihli *Die Grundlagen der Arithmetik*'inde ortaya çıkar. (...) *Grundlagen*'de dile dönüş için hiçbir gerekçelendirme sunulmaz: sadece felsefi soruşturmayla uğraşmanın en doğal yolu olarak gerçekleştirilir."¹⁴

⁹ Michael Dummett, *The Origins of Analytical Philosophy* (New York: Bloomsbury Academic, 2014), 24-25 ve 182.

¹⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, çev. Emine Sarkartal & Eylem Hacımuratoğlu (İstanbul: İthaki, 2016), 20.

¹¹ Bkz. Beaney, *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy*, 21.

¹² Bkz. David Woodruff Smith ve Amie L. Thomasson (Der.), *Phenomenology and Philosophy of Mind* (Oxford & New York: Clarendon Press, 2005); Uriah Kriegel, *Subjective Consciousness: A Self-Representational Approach* (Oxford & New York: Oxford University Press, 2009); A. Mendelovici, *The Phenomenal Basis of Intentionality* (New York: Oxford University Press, 2018); Uriah Kriegel, *The Sources of Intentionality* (New York: Oxford University Press, 2014); T. Horgan, "From agentive phenomenology to Cognitive Phenomenology: A guide for the perplexed", *Cognitive Phenomenology* içinde, Der. T. Bayne ve M. Montague (New York: Oxford University Press, 2011); D. Pitt, "The Phenomenology of Cognition, or What it is Like to Think That P?," *Philosophy and Phenomenological Research* 69/1 (2004), 1-36.

¹³ Örnek olarak Argumenta isimli analitik felsefe dergisinin 2023 senesi için yaptığı makale çağrısı verilebilir: Erişim 18 Aralık 2023, <https://www.argumenta.org/cfp/the-phenomenological-turn-in-analytic-philosophy-of-mind/>

¹⁴ Dummett, *The Origins of Analytical Philosophy*, 5-6.

Dummett'e göre Frege'nin başlattığı dile dönüş, onun anlam realizminin bir sonucudur. Çok iyi bilindiği üzere Frege, bir işaretin [*Zeichen*], yani ad, sözcük, tümce ya da genel olarak bir ifadenin gönderimi [*Bedeutung*] ile anlamını [*Sinn*] birbirinden ayırt etmiştir. Bir işaretin anlamının, onun gönderimi olmadığını; ifade ile ifade edilen şey arasında üçüncü bağımsız bir ögenin, yani anlamın olduğunun kabul edilmesi gerektiğini iddia etmiştir. Bunun ilk nedeni, iki farklı ifade arasındaki özdeşliğin, *a priori* ya da analitik olmayan bir bilgi sağlamasını başka türlü açıklamanın olanaksız olmasıdır. Farklı sözcükler farklı anlamlarla aynı şeye gönderim yapabilirler; böylece bu sözcüklerden oluşan tümcelerin anlamları ya da tümcelerde içerilen düşünceler [*Gedanke*] de farklı olabilir. Sözcüklerin gönderimleri bakımından özdeşliğini fark ettiğimizde ise bilgimiz artar. Onun meşhur örneği bu durumu açıkça gösterir: “Sabah Yıldızı” ve “Akşam Yıldızı” ifadeleri farklı anlamlara sahiptir ama ikisi de aynı şeye yani “Venüs” gezegenine gönderim yapar. Sabahları Sabah Yıldızı'nı ve akşamları Akşam Yıldızı'nı gören ve ikisinin ayrı birer yıldız olduğunu sanan biri, aslında sabah ve akşam gördüğü ve iki farklı şekilde adlandırılan şeyin bir ve aynı şey, yani Venüs olduğunu öğrendiğinde bilgisi artar.¹⁵ Benzer şekilde “Sabah Yıldızı Güneş'in aydınlattığı bir gök cisimidir” tümcesi ile “Akşam Yıldızı Güneş'in aydınlattığı bir gök cisimidir” tümcesi farklı anlamlara gelir, farklı düşünceler içerir. Akşam Yıldızı'nın Sabah Yıldızı olduğunu bilmeyen biri bu tümcelerden birini doğru diğerini yanlış sanabilir. Ancak bu özdeşliği fark ettiğinde iki tümcenin doğruluk değerlerinin de aynı olduğunu görebilir.¹⁶ İfade ile ifade edilen nesne arasında üçüncü bir öge olarak anlamdan bahsetmeyi gerektiren ikinci neden ise “dünyaya en uzak gök cisimi” gibi gönderimi olmayan ifadelerin ve bu tip ifadeleri içeren tümcelerin anlamlı olmasının olanağını açıklayabilmektir.¹⁷ Sadece anlamla yetinen, bilim ve doğruluk peşinde olmayan edebiyat bu sayede olanaklıdır.¹⁸

Frege anlamın, adın adlandırdığı şeyin, ifadenin hakkında olduğu nesnenin *veriliş tarzına* [*Art des Gegebenseins*] karşılık geldiğini söyler. Sabah Yıldızı ve Akşam Yıldızı ifadeleri, aynı nesneye yani Venüs'e onun farklı veriliş tarzları üzerinden gönderimde bulunurlar.¹⁹ Bir tümcenin anlamı ise düşüncedir. Düşünce ya da anlam kendi başına duyusal olarak erişilebilir bir şey değildir, duyulardan kaçır; bu nedenle de duyularla algıladığımız şeylerin alanından başka bir alana ait olmalıdır. Ancak düşünceler ya da anlamlar bir dış dünyaya ait olmadıkları gibi bir iç dünyaya da ait değildir, yani tek bir öznenin bilincinin psişik içerikleri, onun kendi temsilleri de değildir. Bir sözcük söz konusu olduğunda, işaretin kendisi ve işaret edilen nesne kadar, işaretin anlamını da öznel temsillerden kesinkes ayırt etmek gerekir. İşin içine anılar, duygular, ilgiler girdiği için aynı sözcük farklı kişilerde farklı temsiller uyandırabilir; ancak söz konusu sözcük aynı anlama sahip olduğu ve aynı şeyi belirttiği ölçüde iletişim olanaklıdır. Anlam, tek bir bireyin zihninde olup biten bir şey, sadece o bireye ait olan psişik bir içerik değildir asla. Farklı bireyler aynı temsillere sahip olmasalar da aynı anlamla bir sözcüğü pekâlâ dile getirebilirler. Bu nedenledir ki temsiller tamamen öznel, anlam ise nesnedir.²⁰ Bir tümce söz konusu olduğunda ise, aynı düşünce, söz gelimi Pisagor teoremini dile getirdiğimizde söz konusu olan düşünce, başka bireyler tarafından da aynı şekilde dile getirilebilir, doğru olduğu ileri sürülebilir. Bir bireyin iç dünyasının bir parçası değildir bu teorem. Bu sayede hepimiz için ortak bir bilim olanaklı olur. O halde düşünceler ya da anlamlar fiziksel ya da psişik olmayan, adeta bu ikisinin arasındaki üçüncü bir alana ait olmalıdırlar. Düşünceler bir yandan iç dünyanın temsilleri gibi duyularla algılanmazlar ama bir şekilde onlara sahip oluruz. Diğer yandan dış dünyanın şeyleri gibi var olmak için taşıyıcı bir özneye ihtiyaçları yoktur, birilerinin onları düşünmesinden, dile getirmesinden bağımsızdırlar, birilerinin onları doğru olarak kabul etmesinden bağımsız olarak doğrudurlar. Böylece düşünceler ve onların doğrulukları zamandan da bağımsızdır, zamansızdır, sadece keşfedilmeyi beklerler.²¹ Tüm bunlar düşüncelerin ya da anlamların gerçek [*wirklich*] olduğu anlamına gelir, her ne kadar onların gerçekliği [*Wirklichkeit*] dış dünyaya ait şeylerin ve iç dünyaya ait temsillerin gerçekliği cinsinden olmasa da.²²

Peki ama bu üçüncü alana nasıl erişiriz, düşüncelerin keşfedilmeleri nasıl olanaklı olur? Frege düşünme gücüne karşılık gelen bir yakalama edimi [*fassen*] ile düşüncelerin yakalandığını söyler: “Düşünme düşünceleri üretmez, ama onları yakalar.”²³ Peki ama düşünen özne kendi düşünme edimi içinde onun düşünmesinden bağımsız olan düşünceleri nasıl yakalar? Frege'ye göre düşüncelerin erişilebilirliği, onların dile getirilebilir olmalarına bağlıdır. Düşünce kendi başına duyusal değildir, ancak tümce düşüncüyü dile getirerek ona duyusal bir kılık kazandırır ve dolayısıyla onu yakalanabilir kılar.²⁴ İşte Dummett'in Frege'nin anlam realizmi dile dönüşü beraberinde getirir demesi bundandır.

¹⁵ Gottlob Frege, “Über Sinn und Bedeutung,” *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100 (1892), 25-27.

¹⁶ Frege, “Über Sinn und Bedeutung,” 32.

¹⁷ Frege, “Über Sinn und Bedeutung,” 28.

¹⁸ Frege, “Über Sinn und Bedeutung,” 33.

¹⁹ Frege, “Über Sinn und Bedeutung,” 26.

²⁰ Frege, “Über Sinn und Bedeutung,” 29-30.

²¹ Gottlob Frege, “Der Gedanke. Eine logische Untersuchung,” *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus* 2 (1918-1919), 61 ve 66-69.

²² Frege, “Der Gedanke. Eine logische Untersuchung,” 77.

²³ Frege, “Der Gedanke. Eine logische Untersuchung,” 74.

²⁴ Frege, “Der Gedanke. Eine logische Untersuchung,” 61.

Bilincin tamamen dışına çıkarılmış ve başka bir dünyaya yerleştirilmiş olan anlama erişim, ancak dil dolayısıyla, dilsel analiz yoluyla olur. Kuşkusuz bu dil, gündelik-doğal dil değildir; doğal dil kendi başına yanıltıcıdır, ancak doğal dilin mantıksal analizinden doğan özel bir dille doğru düşüncelerin alanına girebiliriz. *Die Grundlagen der Arithmetik* eserinin 62. paragrafında olan biten tam da budur Dummett'a göre: "Eğer onun hakkında hiçbir özel tasarımı veya görüşümüz yoksa bir sayı bize nasıl verilmiş olabilir? Sözcüklerin ancak tümce bağlamında gönderimleri vardır. Şu halde bizim sorumuz, sayı sözcüğünün geçtiği tümcenin anlamını açıklamaktır."²⁵ Burada Frege sayıya ilişkin epistemolojik bir soruşturmanın ancak dilsel bir araştırma ile gerçekleştirilebileceğini iddia etmektedir.²⁶

Bu kitap analitik felsefe tarihi tartışmalarına yön vermiş, çok hesaplaşılmış ve pek çok bakımdan eleştirilmiş bir kitaptır. Dummett'in analitik felsefenin kökeni olarak sadece Frege'ye işaret etmiş olması, Russell ve Moore'u hiç hesaba katmaması, analitik felsefeyi "dile dönüş" ile nitelendirmesi ve bunu Wittgenstein'la değil de Frege ile başlatması, dile dönüşü metafizik bir öğretinin makulleştirilmesi için zorunlu bir hamle olarak görmesi ve bunu yaparken dilsel-mantıksal analize pek vurgu yapmaması, tüm bunlar analitik literatürde tartışılmıştır.²⁷ Ancak yine de analitik felsefede, felsefi sorunların, dilin sorunları olarak kavrandığı ve bu sorunların çözümünün ancak dilin aydınlatılması, yani dilsel bir analiz yoluyla olanaklı olduğunun düşünüldüğü, kısacası "dilsel" bir felsefenin baskın olduğu bir dönemin yaşandığı inkâr edilemez.²⁸ Gerçekten de analitik felsefenin diğer kurucuları (Russell, Moore ve Wittgenstein) ve onların fikirlerini geliştiren ideal dil ve gündelik dil felsefecileri için söz konusu olan dilsel anlamdan başkası değildir. Onlara göre felsefi etkinlik, dilin yüzeydeki görünür yapısının derininde bulunan daha temel, sahici yapıları ortaya çıkarmayı ve bu yolla dünya hakkında bildirimde bulunan tümcelerin gerçek anlamlarını aydınlatmayı amaçlayan dilsel bir analizden ibarettir -bunlar ister sadece biçimsel-mantıksal yapılar ister dilin pratik-somut durumlardaki kullanımıyla ilgili yapılar olsun.

Husserl açısından ise işler farklı yürür. Weierstrass ve Brentano'nun öğrencisidir. Weierstrass'ın etkisiyle tüm matematiğin sayı kavramından hareketle temellendirilebileceğine inanır. Brentano'dan ise yönelimsellik kavramını ve psişik fenomenlerin farklı tiplerini, özsel yapılarını ve birbirleriyle ilişkilerini ortaya koymaya çalışan betimleyici psikolojiyi öğrenir. Aldığı eğitim sonucunda genç Husserl'in ilk ilgisi çeken şey, sayının bir yandan insan zihninin bir yaratımı olması diğer yandan ne büsbütün zihnin içinde ne de dışında olmasıdır; tek tek bireylerin bilinç yaşantılarını aşan ve hepsi tarafından her seferinde özdeş olarak yakalanabilir bir şey, kısacası Husserl'in deyimiyle ideal bir varlık olmasıdır. Sayı nedir, nasıl bir varlıktır, sayının idealitesini, onu üreten öznellik karşısındaki nesnellikliğini, bağımsızlığını nasıl açıklayabiliriz? Bu sorular, işi teoriler üretmek olan ve çalıştığı nesnelere ne tipten varlıklar olduğu üzerine düşünmeyen bir matematikçinin soruları değildir Husserl'e göre. Temellendirme işi matematiğin değil felsefenin işi olmalı ve tüm matematik felsefesi sayı kavramının analizi ile başlamalıdır. Hocası Brentano'nun etkisiyle genç Husserl için felsefe psikoloji ile örtüşür; sayı kavramının analizi ve dolayısıyla aritmetiğin temellendirilmesi ancak psikoloji alanında ve onun yöntemlerini kullanarak yapılabilir. Temellendirme kökene, yani nesnenin ortaya çıktığı yaşantılara geri dönerek bu yaşantıların betimlenmesi yoluyla söz konusunu nesnenin ne tipten bir varlık olduğunun ve bu varlığa gönderimde bulunan kavramın (sözcüğün) anlamının açık kılınmasıdır. Böylece Husserl sayı kavramı üzerine olan *Über den Begriff der Zahl: psychologische Analysen* (1887) başlıklı tezinde ve bu tezin geliştirilmiş halinin birinci bölümünü oluşturduğu *Philosophie der Arithmetik: Psychologische und logische Untersuchungen* (1891) adlı yayınlan-

²⁵ Gottlob Frege, *Aritmetiğin Temelleri*, çev. H. Bülent Gözkân (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014), 155.

²⁶ Dummett, *The Origins of Analytical Philosophy*, 6.

²⁷ Bu tartışmalar için bkz. Pierre Wagner, "The linguistic turn and other misconceptions about analytic philosophy," *Eurozine* (10 Haziran 2010): 1-15. Erişim 06 Aralık 2023, <https://www.eurozine.com/the-linguistic-turn-and-other-misconceptions-about-analytic-philosophy/>

²⁸ Bkz. Michael Beaney, "What is analytic philosophy?", *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy* içinde, Der. Michael Beaney (Oxford: Oxford University Press, 2013), 3-29. Michael Beaney analitik felsefenin tek bir özellikle tanımlanamayacak kadar çeşitli bir hareket sergilediğini, bu yüzden de analitik felsefenin ne olduğu sorusuna ancak analitik felsefenin tarihi yoluyla cevap verilebileceğini savunur. Öncelikle geleneği kim ya da kimlerin kurduğunu ve bu kuruluşu temellendiren felsefi olayların neler olduğunu soruşturmak gerekir. Ona göre analitik felsefenin ortak kurucuları Frege, Moore, Russell ve Wittgenstein'dir. Bu felsefenin ortaya çıkmasını sağlayan kurucu olaylar ise Frege'nin niceleme mantığını ve analitik felsefeyle ilişkilendirdiğimiz pek çok fikir ve kavramı yaratması ile Russell ve Moore'un İngiliz idealizmine (Bradley ve McTaggart'ın Neo-hegelciliğine) karşı isyanıdır. Bu dört kurucunun fikirlerinin geliştirilmesi, uygulanması, eleştirilmesi ve dönüştürülmesiyle analitik felsefe genişler ve dallanır. Öte yandan, analitik felsefenin "dile dönüş"le başladığı, dilsel analizi merkeze alan bir felsefenin onun temel niteliği olduğu kimi kez iddia edilse de geleneğin kökenine ve bugününe baktığımızda, dile ilişkin soruları ve dilsel bir analizi çalışmalarının merkezine koymayan pek çok düşünür rastlarız. Bu nedenle bu görüşü desteklemek pek olanaklı görünmez. Zira dile dönüş, en genel anlamıyla, dilin gramerinin yanıltıcı olduğu, felsefe sorunlarının dilin yanlış kullanılmasından kaynakladığı ve bu sorunların çözümünün ya da tümünden iptalinin, bu yanlışlığın düzeltilmesiyle, yani görünürdeki yanıltıcı dilsel biçim ya da yapının altındaki doğru mantıksal yapının ortaya çıkarılmasıyla gerçekleşeceği fikrine dayanır. Buna göre felsefe etkinliği, dilsel-mantıksal analiz yoluyla önermelerin aydınlatılmasından ibaret olacaktır. Aslında Russell ve Moore'da izlerini görsük de "dile dönüş"ün ve "dilsel" bir felsefe yapma eğiliminin tam anlamıyla Wittgenstein ile başladığını, önce mantıkçı pozitivistin ideal dil felsefesinde, sonra da Wittgenstein'in ikinci dönemi ile Oxford okulunun gündelik dil felsefesinde sürdürüldüğünü söylemek daha doğru olacaktır. Bu durumda dile dönüş, analitik felsefenin sadece belirli bir dönemini (yaklaşık olarak 1930'lardan 60'lı yıllara 30 yıllık dönemini), en çok da mantıkçı pozitivistimi belirtir demek gerekir. Bütün bir analitik gelenek asla mantıkçı pozitivistimle bir tutulamaz, dilsel bir felsefeye indirgenemez; dile dönüş analitik felsefenin özü ya da temel niteliği olamaz. Gerçekten de dil felsefesinin analitik gelenekteki egemenliğinin, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren aşılma başladığını görebiliriz. Mantıkçı pozitivistimin gözden düşmesiyle ilkin Quine ve Strawson'un çalışmalarında tekrar sahneye çıkan metafizik ya da ontoloji, bugün analitik felsefenin en önemli alt disiplinlerinden biridir. Bu tarihten itibaren analitik felsefe, felsefenin neredeyse tüm alanlarına yayılmakla kalmaz analitik felsefeciler için felsefe tarihinin kendisi de önemli bir sorun olmaya başlar. Son dönemde ise analitik felsefenin merkezinde dil felsefesi yerine zihin felsefesinin olduğu söylemek çok yanlış olmayacaktır.

miş ilk eserinde, Brentano'dan ödünç aldığı betimleyici psikoloji yöntemini kullanarak, aritmetiğin temel kavramlarının psikolojik kökeni üzerine bir araştırma yapar.²⁹

Husserl bu metinlerde sayının nesnellliğini tanımakla birlikte onu içinde ortaya çıktığı sayma edimiyle ilişkisi içinde ele alır. Farklı türden nesnelere bir toplam olarak bir arada yakalanabilirler ve onlardan “çok” diye bahsedilebilir; dahası belirlenmiş bir çokluk söz konusu olduğunda bu çokluğa bir sayı atfedilebilir. Özelliklerinden (içeriklerinden) bağımsız olarak tüm bu toplamlarda, söz gelimi dört ev, dört insan, dört kavramda, onları aynı belirlenmiş çokluk yani 4 kılan ortak şey nedir? Bu işi yapan, yani ayrı olarak verilen nesnelere seçerek bir araya getiren ve onları bir toplam olarak, *belirlenmiş* bir çokluk olarak yakalamamızı sağlayan şey, Husserl'e göre, hepsini tek bir psişik edimde birleştirmemizdir. Çok olmanın ya da herhangi bir sayıda olmanın kaynağını, bir araya getirilen verili içeriklerden ziyade onların bir araya getirilmesinde aramak gerekir.³⁰ Sayı, içerikleri birleştiren bir birleştirme ediminde kendini gösterdiğine göre, Husserl'in temellendirme kavrayışına uygun olarak, sayı kavramı ya da sayı sözcüğünün anlamı da ancak sayıyı ortaya çıkarmış olan bu edim üzerine geri dönülerek aydınlatılabilir. O halde sayı kavramının analizinin, Frege'de olduğu gibi dilsel bir analiz biçimini almadığı açıktır. Husserl bir dile dönüş hamlesi gerçekleştirmez, çünkü buna gerek kalmaz. Sayının mekânı bilinç ve dünya dışındaki bir üçüncü alan değildir; sayı zaten bilinçte ortaya çıkar, bilincin ona erişimi gibi bir sorun başından itibaren yoktur. Sayının nesnellığının kaynağını arayacağımız yer özneliktir Husserl'e göre. Frege kuşkusuz bu kavrayışı eleştirecektir. Sayının bu şekilde temellendirilmesi girişimi onun gözünde ancak psikolojizm olabilir. *Philosophie der Arithmetik* için yazdığı yorumda Husserl'i sayının temsili ile sayının kendisini birbirine karıştırmakla, onun felsefesinde her şeyin *Vorstellung*'a dönüşmüş olmasıyla suçlar.³¹

Bu eleştirilerin Husserl üzerindeki etkisi tartışmalıdır. Zira bu ilk çalışmasından neredeyse on yıl sonra yayınladığı ve mantığın temellerini konu edindiği *Logische Untersuchungen* (1900-1) eserinin ilk cildini psikolojizm eleştirisine ayırmış, ancak devamındaki altı çalışmada mantığı temellendirmek üzere bilinç yaşantılarının fenomenolojik analizlerine girişmiştir. Husserl açısından, aritmetiğin temellerine ilişkin psikolojik araştırmalardan mantığın temellerine ilişkin fenomenolojik araştırmalara geçiş, Frege'nin *Philosophie der Arithmetik*'de eleştirdiği psişik edim analizlerinden onun anladığı anlamda bir mantıkçılığa, yani dilsel analiz yoluyla kavramların mantıksal tanımını vermeye geçiş değildir.³² İki filozof arasındaki esas fark, temellendirme meselesine ve kavramların analizine yaklaşımlarındaki farktır. Husserl'in mantıkçı psikolojizm karşısındaki konumu *Philosophie der Arithmetik'ten Logische Untersuchungen'e* değişmiş olsa da mantık alanına ait olan ve ideal olarak sınıflandırdığı nesnelere varlığını, onlara ilişkin kavramların anlamını bilinç yaşantılarıyla ilişkisi içinde anlamaya çalışmayı sürdürdüğü için, iki düşünür arasındaki mesafe asla kısalmış değildir.³³

Logische Untersuchungen 'de idealite meselesi ilk olarak dilsel bir biçimde, bir sözcüğün ya da tümcenin anlamının idealitesi olarak kendisini gösterir. Birinci araştırma dilsel anlamın ortaya çıktığı ifade yaşantılarının betimleyici analizine ayrılmıştır. Husserl analizlerine ifadeye ilişkin olağan kavrayışımızla başlar. Bir ifadede olağan olarak üç şey ayırt edebiliriz. İfade (bir ad, bir sözcük ya da bir tümce) her şeyden önce sesli ya da yazılı fiziksel bir işaretir [*Zeichen*]. İkinci olarak ifade bir şey söyler, yani bir anlamı vardır. Üçüncü olarak da bir şey hakkındadır, yani bir nesnesi vardır.³⁴

²⁹ Bkz. Françoise Dastur, “Phénoménologie, mathématiques, logique”, *Husserl Des mathématiques à l'histoire* (Paris: PUF, 1999), 16-21.

³⁰ Bkz. Laurent Joumier, “De la logique à la phénoménologie”, *Lire Husserl* (Paris: Ellipses, 2007), 51-54.

³¹ Gottlob Frege, “Compte rendu de Philosophie der Arithmetik I de E. G. Husserl”, *Écrits logiques et philosophiques*, çev. Claude Imbert (Paris: Éditions du Seuil, 1971), 146 ve 158.

³² Söz konusu geçişin gerisinde ilk olarak, Husserl'in aritmetiğin salt sayı kavramı üzerine kurulamayacağını ve onun formel mantığın bir kolu olduğunu fark etmiş olmasının bulunduğu söylenebilir. İkinci ve esas neden ise mantığın statüsüyle ilgili görüşlerinin değişmesidir. *Husserl Philosophie der Arithmetik*'te hocası Brentano'nun etkisiyle mantığı bir düşünme sanatı olarak yani pratik ve normatif bir disiplin olarak değerlendirir. Bu dönemde genel mantık onun için, doğru yargıda bulunmak için kurallar ya da normlar sağlayan bir teknikten ibarettir. Mantığa teorik temellerini sağlayacak olan disiplin ise psikolojidir, çünkü mantık yasaları insan düşüncesinin işleyişine dair yasalardır ve psişik süreçlerin doğru yargılar vermek üzere nasıl işlediğini bize sadece psikoloji gösterebilir (Bkz. Françoise Dastur, “Phénoménologie, mathématiques, logique”, *Husserl Des mathématiques à l'histoire*, 22-25.). Oysa mantığın normatif ve pratik bir boyutunun olduğu doğru olsa da Husserl'in sonradan fark ettiği şey, bu normatif ve pratik yanın mantığın özünü oluşturmadığı; bu yanıyla mantığın teorik temelleri için psikolojiye değil otonom bir disiplin olan saf mantığa gönderimde bulunması gerektiğidir (Husserl, Hua XVIII, § 3.). Tam da bu nedenle Husserl *Philosophie der Arithmetik*'te yapmış olduğu matematik felsefesinde psikolojizm etkisinde olduğu için kendisini suçlar (Husserl, Hua XVIII, § 57 not, 214-215.). Frege'nin antipsikolojist anlayışına getirdiği eleştiriyi artık savunmadığını yazar (Husserl, Hua XVIII, § 45, 172) ve mantığa ilişkin eski görüşlerini eleştirirken kendine karşı çok acımasız olduğunu itiraf eder (Husserl, Hua XVIII, *Prolegomena*, 7.). Husserl *Philosophie der Arithmetik*'ten sonra yaptığı mantık çalışmaları sırasında ideal-mantıksal olanla real-psişik olanın uyumsuzluğu karşısında gerçekten sarsılmıştır. Yine de ona göre bu uyumsuzluğu aşmanın yolu, yaşantı analizinden büsbütün vazgeçip, ideal olanlara bilinçten bağımsız bir varlık atfetmek değildir. Mesele daha ziyade, bir yandan psişik olmayan bir özneliği ve buna bağlı olarak (ideal ya da real) nesnelere ile bilinç edimleri arasındaki korelasyonu keşfetmeyi sağlayacak, diğer yandan bu korelasyonu analiz etmeyi olanaklı kılacak yöntemsel araçları geliştirmektir. Kısacası fenomenolojinin psikolojiyle bir tutulamayacağını, betimlemeye konu olan yaşantıların psişik yaşantıların olmadığını ve yaşantı analizlerini “psikolojikten” ziyade “fenomenolojik” olarak nitelenmek gerektiğini göstermektedir. Ancak bu hiç de kolay bir iş değildir. Husserl'in *Logische Untersuchungen*'in ikinci baskısında yaptığı değişiklik ve düzeltmeler, fenomenolojinin yaptığı işle ilgili başlangıçtaki tereddütlerini ve zamanla nasıl daha açık bir kavrayışa kavuştuğunu gözler önüne serer. İlk baskıdaki “betimleyici psikoloji” ifadesinden pişmanlık duyup bu ifadeyi ikinci baskıda kaldırmaması bunun en açık örneğidir. Sonraki yıllarda da sayfalarca metin, fenomenolojiyi psikolojiden ayırt etme çabasına ayrılmıştır. Sonuç olarak Husserl'in *Philosophie der Arithmetik*'te psikolojizmin etkisinde kaldığına dair yaptığı özeleştirisinin, bilinç yaşantılarının analizine değil de aslında psikolojiden tamamen bağımsız teorik bir disiplin olan mantığı, yanlış bir şekilde salt bir düşünce sanatı gibi değerlendirmiş olmasına yönelik olduğunu söylemek en makulü olacaktır (Françoise Dastur, *Husserl Des mathématiques à l'histoire*, 27-28.). Frege'nin eleştirisinin Husserl üzerinde muhakkak bir etkisi olduğunu söyleyeceksek, bunu dolaylı bir etki olarak görmek, yani Frege'nin empirik-psişik ile ideal-mantıksal arasında yaptığı keskin ayrımın, adına “psikoloji” denecek herhangi bir disiplinle mantığın temellendirilemeyeceği fikrini pekiştirdiğini ve Husserl'i, kendi projesini psikolojiden ayırt etmek için çabalamaya zorladığını söylemek daha doğru olacaktır (Bkz. Rudolf Bernet, Iso Kern ve Eduard Marbach, *An Introduction to Husserlian Phenomenology* (Evanston: Northwestern University Press, 1993), 24.).

³³ Bu tartışma için bkz. Laurent Joumier, “Quel fossé sépare les logiciens psychologues des mathématiciens: Husserl, Frege et la question de l'objectivité du sens”, *Husserl et Frege. Les ambiguïtés de l'antipsychologisme* içinde, Ed. Robert Brisant (Paris: J. Vrin, 2002), 75-91.

³⁴ Husserl ve Frege'nin her ikisi de bir ifadenin anlamı ile gönderimini ayırt eder ama aralarında bir terminoloji farkı vardır. Frege için *Sinn* anlamı ve *Bedeutung* gönderimi

Peki bunlardan hangisi bir ifade için özeldir, yani bir ifadeyi ifade yapan şeydir, başka bir deyişle, o olmadığında ifade bir ifade olmaktan çıkar? Genel olarak bir işaret niteleyen şey, onun işaret etme [*Anzeigen*] işlevidir. Bir işaretin işaret etmesi, onun varlığının kendisinden başka bir şeyin varlığını çağırmasıdır, söz gelimi bir damga bir köleye, bir bayrak bir ülkeye, parmağımdaki bir ip hatırlamayı istediğim bir şeye işaret eder.³⁵ Fizik yanı nedeniyle ifade de bir işaretir elbette, kâğıt üzerine yazılmış ya da söylenen bir sözcük bize algıda kendini gösterir. Bir konuşmada söylenen bir söz, konuşanın psşik yaşantılarını ve niyetlerini dinleyene açık eden bir indis [*Anzeichen*] gibi işler.³⁶ Ama yine de bir ifade, tek işlevi kendisinden başka bir şeyi çağırarak olan bir işaret değildir. Zira ifade bunun yanında bir şey de söyler, bir şey kast eder, onun bir anlamı vardır. Kendi kendimize sessizce içimizden konuştuğumuzda, yani sahici anlamda bir iletişim söz konusu olmadığında, ifadenin fizik yanı kaybolur ama ifade, ifade olmaktan çıkmaz. Hâlâ bir şey söylemeye devam eder, dahası sahici bir konuşmadaki anlamı neyse onu aynen korur. Demek ki onun bir indis gibi iş gördüğü işlev ile bir anlama gelme, bir şey kast etme [*Bedeutung*] işlevini birbirinden ayırt etmek gerekir. Hayalinde kendi kendine konuşan bir kişi, iletişim niyetinde olmadığından, aslında sahici anlamda konuşuyor da değildir. Onun hayali sözcükleri indis olarak iş görmez. Sadece var olmadıkları için değil, sözcüklerin açık edeceği psşik yaşantılar zaten aynı anda bu kişi tarafından yaşandığı için bu böyledir.³⁷ O halde ifadenin özünün, onun fiziksel bir fenomen olmasında, işaret etme ya da iletişim işlevinde bulunmadığı açıktır. Tüm bunlar kaybolduğunda bile ifade bir şey söylemeye devam ettiği için ifade olarak kalır. Demek ki ifadenin özü daha ziyade bir şey kast etme işlevinde bulunur. İfadeyi ifade yapan, onu diğer işaretlerden ayırt eden şey, onun bir anlamı olmasıdır; anlamı olmayan bir ifade, ifade değildir.³⁸ Ancak her ifadenin sadece bir şey söylemediğini aynı zamanda bir şey hakkında olduğunu, yani sadece bir anlamı olmadığını, aynı zamanda nesnelere de ilişkili olduğunu buna eklememiz gerekir.³⁹ Bu ayrım iki ifadenin farklı anlamlara geldiği ama aynı şeyle ilgili olduğu durumlarda çok açıkça görülebilir. Söz gelimi “Türkiye’nin ilk cumhurbaşkanı” ve “Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucusu” ifadeleri, aynı kişiyi, yani Atatürk’ü, farklı anlamlarla belirtir. Tüm bu ayrımlardan hareketle ifadenin genel olarak, “bir anlamı ve bir gönderimi olan fiziksel bir işaret” olarak kavrandığını söyleyebiliriz.

Bu olağan kavrayış çerçevesinde, sadece fiziksel bir varlık olan sesli ya da yazılı bir şeyi, anlamlı bir işaret, yani esas anlamda ifade yapan şeyin, bu fiziksel işarete bağlanan anlam olduğu düşünülür. Bu düşünme şekli anlamı, ya sözcüğe çağrışımla eklenen psşik bir içerik ya da zihin dışı bir alandan gelip sözcüğe katılan ideal bir varlık olarak tanımlanabilir. Husserl’e göre anlamın ad ile adlandırılan şey arasında üçüncü bir varlık ya da bir tür nesnel olarak kavrandığı "anlam miti" bu düşünme şeklinin bir sonucudur. Onun bu mit karşısındaki konumu, bu miti yeniden üretmekten kaçınmaktır. Fenomenolojik analiz bunu, ifadenin doğasına ilişkin olağan kavrayıştan gelen, fiziksel işaretin, anlamın ve işaret edilen nesnenin varlığına ilişkin ön-varsayımların hepsini birden paranteze alarak ve ifadenin kendisine dönüp onu kendisini bize sunduğu bilinç yaşantısıyla ilişkisi içinde, tam da bize bu yaşantıda kendisini verdiği haliyle betimleyerek yapar. Betimleyici analiz ontolojik farkların hepsini betimlemenin kendisinden çekip çıkarmak ister.

Bu betimlemeler boyunca Husserl, ifadenin fizik yanının, onun anlamı ve nesnesinin, yönelimsel edimler içinde ve bu edimlerin korelatları olarak nasıl ortaya çıktığını (kurulduğunu) açık kılmaya çalışır. İfade, sesli ya da görsel bir fenomen olması bakımından kendini duyuşal edimlerde gösterirken, onu anlamla donatan şey, anlam verici edimlerdir (kast etme edimleridir).⁴⁰ Son olarak, ifadenin bir şey hakkında olması için de onun bir nesneyle ilişkilmesini [*Beziehung*], nesnel bir gönderimi olmasını sağlayacak edimlerden bahsetmek gerekir diye düşünebiliriz. Burada ilginç olan şey, Husserl’in bir ifadeye anlamını veren edim ile onu bir nesneyle ilişkilendiren edimin bir ve aynı edim olduğunu söylemesidir. Bu edim yine kast etme edimidir, anlam yönelimidir: *Bedeutungsintention* ya da *Bedeutung*.⁴¹ Başka bir deyişle, kast etme, yönelimsel bir edimdir; çoktan bir şeyi hedefleyen [*Meinen*] bir bilinç yaşantısıdır. Yönelimsel kast etme edimi, hem ifadeye anlam verir hem de onu bir şeyin ifadesi haline getirir; söz gelimi bir sözcüğün belirli bir anlamla bir nesneyi belirtmesini sağlar. Farklı ifadelerin aynı nesneyi belirttiği durumlar göz önüne alındığında, kast etme edimin ifadeye verdiği anlam ile kast ettiği nesnenin aynı şeyler olmadığı açıktır. İlk bakışta, edimin bu anlam aracılığıyla nesneyi kast ettiğini söylemek en makulü gibi görünür.

İfadenin özünün, onun fiziksel bir şey olmasına değil bir anlamı olmasına dayandığını dikkate aldığımızda bu özü,

belirtirken, *Logische Untersuchungen*’de Husserl *Bedeutung* ve *Sinn* sözcüklerinin her ikisini de anlamı belirtmek üzere kullanır. Frege’deki gönderime Husserl’de *Gegenstand* ya da *Gegenständlichkeit* karşılık gelir (Bkz. Husserl, Hua XIX/1, § 15, 58.). Husserl “nesne” kavramını oldukça geniş bir anlamda kullanır. Nesne, herhangi tipten bir yönelimsel yaşantının hakkında olduğu şeydir. Dolayısıyla algımızın nesnesi olan real nesnelere kadar ideal nesnelere, Pegasus gibi hayali nesnelere ya da yuvarlak kare gibi olanaksız nesnelere de bahsedebiliriz. Bir bilincin korelatı olabilen her şey bir nesnedir, nesne zorunlu olarak var olmaz.

³⁵ Husserl, Hua XIX/1, § 2, 31-32.

³⁶ Husserl, Hua XIX/1, § 7, 39-40.

³⁷ Kendi kendine içerden konuşma için bkz. Husserl, Hua XIX/1, § 8.

³⁸ Husserl, Hua XIX/1, § 15, 59.

³⁹ Husserl, Hua XIX/1, § 12, 52.

⁴⁰ Husserl, Hua XIX/1, § 9, 43-44.

⁴¹ Husserl, Hua XIX/1, § 13, 54-55 ve § 15, 59.

ifadeye hem anlamını hem de nesnel gönderimini sağlayan kast etme edimine bağlı olarak düşünmemiz gerektiği açıktır. Hatta burada ifadenin hakkında olduğu nesnenin görüsel olarak verilip verilmediği de bir fark yaratmaz. Bir nesneyi hedefleyerek ifadenin nesneyle ilişkisini kuran edim, sadece boş bir anlam yönelimi olabilir pekâlâ. Hedeflenen nesneyi kanlı canlı veren bir görü, bu anlam yönelimini doldurduğunda, nesneyle olan bu ilişki de gerçekleşmiş olur.⁴² İfade, ancak görüsel bir doluluk söz konusu olduğunda, sadece boş olarak hedeflenen bir nesneyle değil aynı zamanda varolan olarak verilen bir nesneyle de ilişkilenebilir. Yine de salt anlam yönelimi, ifadenin bir anlamı olması ve bir nesneyi hedeflemesi için yeterlidir; bu nesnenin kendisinin de görüsel olarak mevcut olması gerekmez. Söz gelimi yokluğunda birinden bahsettiğimde olup biten budur. Ayrıca tam da bu sayede yuvarlak kare ya da altından dağ gibi ifadeler, nesnelere varolmasa da anlamlı olabilirler.⁴³ Husserl için görüsel veriliş anlamın değil bilginin koşuludur. Bir yanda anlam veren ve o olmadan ifadenin ifade olmaktan çıkacağı ve basit bir ses yığınının ya da çizgilere dönüşeceği anlam yönelimi vardır. Bu edim içinde ifadenin nesnesi boş bir şekilde hedeflenir; yani bu durumda tek varolan, nesnenin hedeflenmesidir [*Meinen*], nesnenin kendisi varolmaz. Diğer yanda anlam yönelimini az ya da çok uygun şekilde dolduran edim vardır ve bu edim içinde nesne, anlam yöneliminde hedeflendiği haliyle görüsel olarak verilir. Bu ikinci edim, yani görü edimi, ifade ya da anlam için değil bilgi için özeldir. Bilgi ancak hedeflenen şeyin görüde verilmesiyle ve korelatif olarak anlam yöneliminin görü yönelimi tarafından doldurulmasıyla, yani anlam veren edimlerle onu dolduran edimlerin birleşmesiyle olanaklı olur.

O halde fiziksel bir işaretin bir anlamı olmasını fenomenoloji nasıl açıklar? Duyduğum bir ses yığını ya da bir yüzey üzerinde gördüğüm çizgiler öncelikle kendilerini bana dışsal algıda fiziksel bir şey olarak sunarlar. Onların bana bir şey söylemeye başlaması ve kendi fiziksel varlıklarının ötesinde başka bir şeye gönderimde bulunmaları, bir şeyi temsil eder hale gelmeleri, ancak bir anlam yönelimi içinde gerçekleşir. Yine de fiziksel bir şeyin bir sözcük rolü oynamaya başlamasını, bu şeyin kendisini verdiği görüsel edime bir anlam yöneliminin gelip eklenmesi olarak anlamamak gerekir. Tersine, ses yığınının bir ifadeye dönüşmesi yaşantının yönelimsel niteliğinde köklü bir değişime işaret eder, öyle ki beraberinde yaşantının korelatı da tamamen değişir. Dikkatimiz fiziksel şeye yönelmişken, yaşantımız dışsal bir algıdır; işaretin fizik yanı da bu yaşantı içinde kurulur. Bu fiziksel şey, anlam yönelimi sayesinde anlamlı bir işaret, örneğin bir ad rolü oynamaya başladığında, ilğimiz fiziksel şey olarak işareten adlandırılan nesneye yer değiştirir. Duyusal olarak bize verilen şey her iki durumda da değişmez; ancak çizgiler anlamlı bir işaret haline geldiğinde, bilinç bu duyusal veriyi başka tipten bir yönelimsellik içinde kavramış demektir. Fiziksel işaret bize kanlı canlı verili olsa da, anlam yönelimi adlandırılan nesneyi bu fiziksel işaretin verilmesi zemininde hedeflese de, söz konusu olan, bu fiziksel şey üzerine dönük görüsel yönelimden tamamen farklı bir yönelimdir. Bir gürültü, sözcükleri seçtiğimiz bir konuşmaya dönüşürken, duvar üzerine kazınmış düzensiz şekiller harflere dönüşürken deneyimimiz kökten bir değişime uğrar. Görüsel bir yönelimden bir anlam yönelimine geçeriz ve korelatif olarak ilğimiz, fiziksel bir şeyden bu fiziksel şeyin bir işarete dönüşerek temsil ettiği bir nesneye yönelir. Kısacası, dışsal algı ve kast etme edimi, ikincisi birincisini temeli olarak varsaysa da, nesnelere farklı tipten nesnelere olarak sunan tamamen farklı tipten yönelimselliklerdir.⁴⁴

Şimdiye kadar kast etme ediminden [*Bedeutung*] ve kast edilen nesneden söz ettik ama anlamın kendisinden [*Bedeutung*] doğrudan hiç söz etmedik. Hatırlayacak olursak bir ifadeye kendi anlamını ve nesnesiyle ilişkisini verenin aynı kast etme edimi olduğunu söylemiştik. Bu demektir ki bir ifade bir anlama geldiği sürece, bir nesneyle de ilişkilidir. Başka bir deyişle, bir ifade için bir anlamı olmak ve nesneyle bir ilişkisi olmak bir ve aynı şeydir. O halde şu sorulabilir: anlamı -*Bedeutung*'u-, ilişkinin kendisi olarak -*Beziehung* olarak- düşünebilir miyiz? Peki ama anlamın bir ilişki olması ne demektir? Bu, anlamın ifade ve nesne arasında bir aracı olması mı demektir; bir ad bir nesneyi bir nesnemi olarak kavranan bir anlam sayesinde adlandırır mı demektir? Anlam mitinden kaçınmak isteyen Husserl'in bu sorulara olumlu yanıt vermesini beklemeyiz. Kuşkusuz ki anlamın kendisi de bir ifade yaşantısı içinde, daha özel olarak da bir kast etme ediminde kendisini *bir şekilde* gösterecektir, ama nasıl? Kast edilen nesnenin kendisi ya da onun bir özelliği gibi mi? Yoksa kast etme ediminin kendisi ya da onun bir içeriği gibi mi? Fenomenolojik açıdan bu sorulara cevap vermek istiyorsak, ifade yaşantısını betimlerken anlamın kendisini, anlam yöneliminden ve bu yönelimde hedeflenen nesneden ayırt edip edemeyeceğimize bakmamız gerekir. Zira hatırlarsak, fenomenoloji baştan hiçbir ontolojik kategoriye verili kabul etmeden nesnelere farklı tiplerini, onların kendilerini sundukları yaşantılarla korelasyonları içinde betimleyerek ortaya koymaya çalışır demiştik.

Bir tümce dile getirdiğimde, söz gelimi "bir üçgenin iç açılarının toplamı 180 derecedir" dediğimde, bir ifade yaşantısı gerçekleştiririm. Ben ya da bir başkası bu tümceyi tekrarladığı her seferinde her birimizin kendi bilinç akışının bir parçası olan yeni bir ifade yaşantısı söz konusudur. Oysa tümce istendiği kadar hızlı ya da yavaş söylenebilir, sesli ya

⁴² Husserl, Hua XIX/1, § 9, 44.

⁴³ Husserl, Hua XIX/1, § 15, 60-61.

⁴⁴ Husserl, Hua XIX/1, § 10, 46-47.

da tamamen sessiz söylensin, yazılsın ya da okunsun, ifade yaşantısı tekrar ettiği her seferde tümcenin söylediği şey aynı kalabilir. Burada farklı ifade edimleri boyunca her zaman özdeş kalan bir şey söz konusudur, tıpkı çokluktaki bir birlik gibi. Eğer ifade ettiğimiz şey de tıpkı ifade edimimizin kendisi gibi bilinç akışımıza dâhil olsaydı ve zamanda akıp gitseydi, bir önceki anda söylediğimiz bir şeyi bir sonraki an ne kendi kendimize tekrar edebilir ne de bir başkasına aktarabilirdik. Düşüncemiz hiçbir şeyi yakalayamaz, daha doğrusu yakalayacak, bildirecek ve bilecek hiçbir şey olmazdı. İletişimin ve bilginin olanaklı olması için farklı ifade edimlerinde özdeş olarak yakalanabilir ve tekrar edilebilir bir şeyin olması, kısacası ifade yaşantılarımızın onlarla birlikte akıp gitmeyecek bir şeye sahip olması gerekir.

Peki bu şey neden doğrudan ifade edilen nesnenin kendisi olmasın? Daha önce yaptığımız analizlerde ifade ediminde yöneldiğimiz şeyin, hakkında konuştuğumuz şey olduğunu ortaya koymuştuk. Söz gelimi bir sözcük dile getirdiğimizde hedeflediğimiz şey, bu sözcük aracılığıyla, yani onun fiziksel bir işaret olarak algıdaki verililiği zemininde, sözcüğün belirttiği nesnenin kendisidir. Ayrıca, Frege'nin bize öğretmiş olduğu gibi, farklı ifadelerin aynı nesneye gönderimde bulunabilmesi ve bu sayede bizim bilgimizin artması, sadece ifadelerin fiziksel varlıklarındaki farkla açıklayamayacağımız bir durumdur. Zira herhangi bir işaretin herhangi bir nesneyi belirtmesi zorunlu bir ilişki değildir, tamamen keyfidir. Aynı şeye gönderimde bulunan işaretler arasındaki fark, ancak belirtilen nesnenin verililiğiyle ilgili, işaretin nesneyi nasıl belirttiğiyle ilgili bir farka karşılık gelebilir.⁴⁵ Böylece ifadede belirtilen nesne dışında başka bir öğeden, yani ifadenin anlamından bahsetmemiz gerekir. Fenomenolojik açınan, ifadeye anlam veren ve nesneyle ilişkiyi sağlayan edim bir ve aynı kast etme edimi olduğuna göre; bu edimin nesnesi anlam değil de kast edilen nesne olduğuna göre, kast edilen anlamı nereye koyacağız? Onun ifade ediminin kendisi ya da reel bir içeriği olmadığını zaten söylemiştik; zira aradığımız şey, farklı ifade edimlerinde özdeş olarak tekrar edilebilir, onların öznel akışından bağımsızca yakalanabilir bir şeydi. Aslında Husserl'in burada yaptığı ayırım, Frege'nin nesnel anlam ve öznel temsili ayırt etmesinden çok da farklı görünmez. Yine de Husserl açısından ifadenin anlamının ifade ediminin kendisi ya da onun dokusundan bir şey olmaması, anlamın bir *topos ouranios*'ta⁴⁶ durduğu, gerçekleşen ve olanaklı ifade edilişlerinden, kısacası bilinçten bağımsızca varolduğu anlamına da gelmeyecektir. Husserl tıpkı Frege gibi anlamın nesnellikliğini kabul eder, ama bu nesnellikliğini yine de her zaman bilinçle ilişkisi içinde düşünmek ister; yani Frege gibi anlamı, fizik ya da psişik olmayan üçüncü bir alana yerleştirmek istemez. Psikolojizm ile anlam realizmi arasında üçüncü bir yol arayışındadır Husserl.

Bu üçüncü yol nasıl olanaklıdır? Anlamı bir anlam yönelimi verdiği, ama yine de anlam bu yönelimsel ediminin kendisine indirgenemeyen bir şey olduğuna göre, ihtiyacımız olan şey, edimin psişik içeriği dışında başka bir içeriği olup olamayacağını düşünmektir. Demek ki Husserl, psişik içeriğinden ibaret olmayan bir bilinç kavrayışı, yani psikolojik olmayan bir öznellik kavrayışı geliştirebildiği ölçüde psikolojizm ve anlam realizmi arasında üçüncü bir yol açabilir. Fenomenolojik yönelimsel bilinç kavrayışının sunduğu tam da budur. Yönelimselliğe göre, birincisi, bilinç asla kendi psişizmine kapalı bir içsellik değildir; her bilinç çoktan bir şeyin bilincidir, yönelimsel bir içeriği vardır. Bilinç bu yönelimsel içeriği sayesinde kendi gerçekliğinin ötesine uzanır, kendi kendisini aşar ve bir nesneyle ilişkilendirir, yani bir nesnenin bilincinde olabilir. Bilincin yönelimselliğini en kökensel düzeyde, bilincin beden yoluyla çoktan dünyaya açık olması, yani dünyada olması olarak anlamak gerekir. İkincisi, yönelimsellik fenomenolojide bir korelasyon olarak kavranır. Bilincin baştan dünyaya açık olması ve nesnelere bilincinde olması gibi, dünya da kendisini olduğu haliyle ancak bir bilince gösteren bir dünyadır. Tüm nesnelere ancak bir bilinç yaşantısının korelatları olarak oldukları gibi olurlar. Kısacası bilinç ve dünya, bilinç yaşantıları ve nesnelere, yönelimsel ilişki içinde oldukları şeyler olan bir bütünün iki bağımlı parçası gibidirler. Ne dünyanın bilinci olmayan bir bilinç ne bir bilince belirmeyen bir dünya düşünmek olanaklıdır. İkisi de aralarındaki korelasyonun dışında birer hiçtirler. Bu makalenin konusunu hayli aşmasına rağmen yönelimselliğe dair son bir noktayı daha not etmemiz gerekir. O da korelasyonun kurucu bir ilişki olduğudur. Bilinç yaşantıları ve nesnelere, bedenli bilinç ile dünyanın olgusal teması zemininde, bilincin sentezleri yoluyla sürekli işleyen bir yönelimsellikte, karşılıklı olarak birbirlerini durmaksızın kurarlar. Bilincin yönelimsel olmasının, yani bireysel bir bilinç yaşantısının psişik içeriği dışında yönelimsel bir içeriğe sahip olabilmesinin gerisinde işte bu karşılıklı kuruluş vardır. Bilinç yönelimseldir, çünkü yaşadığı hiçbir deneyimi akıp gitmesine izin vermeden tutar, bunu daha önce tuttuklarının arasına katar ve hem bu geçmiş verileri hem de onlar temelindeki beklentilerini her yeni deneyimine ekler. Şu andaki her bilinç yaşantısı, kendi şimdisinin ötesinde bir geçmiş ve gelecekle birliktedir; her zaman ona noktasal bir şimdide verilenden bir tür "fazla"ya sahiptir. Sözgelimi bir masa algıladığımda, aslında şu an masanın sadece bir yüzünü görmeme rağmen, bütünselliği içinde "bir masa" algılarım. Algım her seferinde karşımdaki şeyden bana noktasal bir şimdide verilene aşar; masa bana daha önceden görmüş olduğum ve çevresinde hareket ettiğimde görmeyi bekleyeceğim yüzleriyle, belirli türden bir nesne olarak, her şeyden önce de real dünyaya ait gerçekten var olan bir nesne olarak verilir. Tüm bunlar masaya ilişkin anlık deneyimimi aşan bir "fazla" oluşturur. İşte bu "fazla", yani yönelimsel içerik, bilinç

⁴⁵ Frege, "Über Sinn und Bedeutung", 26.

⁴⁶ Husserl, *Hua XIX/1*, § 31, 106

yaşantılarının dünyayla ve nesnelere durmaksızın devam eden karşılıklı ilişkisinde tortulaşan ve her zaman bilincin şimdisine eşlik eden bir yapı olarak kavranmalıdır. Başka bir deyişle, geçmiş deneyimlerimizden elde ettiklerimiz özdeş yapılar olarak tortulaşır ve sonraki deneyimlerimizi yapılandırır, onların oldukları şekilde yaşanmasını olanaklı kılar. Ancak böylesi özdeşleştirilebilir yapısal bir içerik sayesinde, birbiri ardına gelen yaşantılarımızın birbirine bağlanması (sentez), sayısal olarak farklı olmalarına rağmen aynı şeyin yaşantıları olması sağlanır. Bu içerik olmasaydı ne bilinç yaşadığımız bu bilinç ne de dünya bize görünen bu dünya olurdu. Son kez tekrar edecek olursak, her bilinç yaşantısının kendi anlık gerçekliğini aşarak tam da olduğu bilinç yaşantısı olmasının ve “bir” nesneyle ilişkilenebilmesinin koşulu, kendisini izleyen bilinç yaşantılarıyla ortak olarak sahip olabileceği bu özdeş yönelimsel içeriktir. Hep aklımızda tutmamız gereken en önemli şey ise, bu yönelimsel içeriğin kendisinin de bilinçle-dünya arasında sürekli işleyen yönelimsel ilişkinin bir ürünü olmasıdır. Tam da bu nedenle yönelimsel içerik, her ne kadar tek tek bilinç yaşantılarımızı aşsa da, önce öznel sonra da öznelerarası bilinç yaşantılarımızın sentetik birliğinden başka bir şey değildir. Kısacası o, öznelerarası kurucu bir bilincin içeriğidir.

Şimdi artık dilsel anlamın da böylesi bir yönelimsel içerik sferine ait olabileceğini, dolayısıyla ancak bilinçle ilişkisi içinde ele alınabileceğini ileri sürebiliriz. Sayısal olarak farklı ifade yaşantılarında dile gelen aynı ifadelerin aynı anlama sahip olması, bu farklı yaşantıların hepsinin birden özdeş bir içeriğe sahip olmasıyla ve bu içerik sayesinde aynı nesneyi belirtmeleriyle açıklanabilir. Bir kez bir şey söylediğimde, söylediğim şeyi istediğim her an, hatta ilkesel olarak sonsuz kere, tam bir özdeşlik içinde tekrar edebilirim. Bu şey yani anlam, sonsuzca özdeş tekrar edilebilirliği sayesinde, adeta benim onu şimdi gerçekten ifade etmemden bağımsızca duran ve benim için her an erişilebilir olan bir şey haline gelir.⁴⁷ Aynı sözcüğü dile getirerek aynı nesneyi belirtirken aynı anlamı yeniden üretebileceğim gibi, bu sözcüğü tırnak içinde kullanarak sözcüğün anlamının kendisini de nesneleştirebilirim. Dahası konuşma ve yazı, aynı ifadelerin aynı anlamla başka öznelerle aktarılmasını ve onlar tarafından da özdeş olarak erişilebilir olmasını garanti eder. Ben ya da başkaları bir tümceyi istediğimiz her zaman aynı anlamla tekrar edebiliriz ve üstelik bunu tümcenin doğruluğundan bağımsız olarak yapabiliriz. Bu durum, yani anlamın doğruluktan bağımsız olarak her zaman için ve herkes için özdeş olarak yakalanabilir olması, onun zamandan ve öznelerden bağımsız kendinde bir varlık sayılmasını sağlar. Biraz daha açık söyleyecek olursak, dilsel anlamın ait olduğu ifade, önce tek bir özne, sonra aynı çağda yaşayan öznelerce tekrar edilerek ve gelecek kuşaklara aktarmak üzere yazı ya da ses olarak kaydedilerek, herkes için ve her zaman için özdeş olarak erişilebilir ve yeniden yakalanabilir bir şey haline gelir.⁴⁸ Husserl herkes için ve her zaman için özdeşleştirilebilir olması bakımından anlamı “idealite” olarak niteler ve onu ideal nesnelere sınıfına sokar. Onun ideal nesneliliği ve “kendinde varlığı”, aynı ya da farklı öznelerin farklı zamanlardaki farklı ifade edimlerinde özdeş olarak tekrar edilmesinden ve ilkesel olarak sonsuz kere öznelerarası bir şekilde yeniden üretilebilecek olmasından ibarettir. Bu haliyle dilsel anlam, yönelimsel içerik sferine aittir; yani her zaman bilincin korelatı olarak vardır, olanaklı bir öznelerarası bilincinki olsa bile.

Özetle diyebiliriz ki, Frege'nin anlamı bilinçten tamamen kopardığı ve dilsel analizle erişilebilir kıldığı yerde Husserl onu bilincin yönelimsellik yapısının içine yerleştirir. Husserl için anlam dilde vücut bulsa da sesli ve yazılı ifadeler anlamı taşısa da, anlamın ortaya çıktığı yer esas olarak bilinç yaşantıları olan ifade edimleridir. Dolayısıyla anlamı aramamız gereken yer de verili tümceler değil ifade ediminin, daha doğrusu kast etme ediminin (*Bedeutung* ya da *Meinen*) ta kendisidir. Bu nedenle Husserl'e göre anlamı açık kılmanın yolu, dilsel analiz değil ancak yönelimsel yaşantı analizi olabilir. Anlam araştırması, ona karşılık gelen bilinç yaşantılarında anlamın nasıl kurulduğunu araştırmaktır. Bu da demektir ki anlam sorusu öncelikle dil felsefesi bağlamında değil zihin felsefesi bağlamında ele alınması gereken bir sorudur. Fakat böyle bir analiz, adı ister psikolojik ister fenomenolojik analiz olsun, Frege için kaçınılmaz şekilde psikolojizm kapsamına girerdi. Onun düşünce ufkunda, psişik içeriği dışında bir içeriği olabilecek yönelimsel bir bilinç fikri yoktu; dolayısıyla kolektif ya da öznelerarası kurucu bir bilinç fikri de Frege'ye oldukça yabancıydı. Böylece fenomenoloji ile analitik felsefe bu tarihi karşılaşmadan itibaren birbirinden uzaklaşmaya başladı.

2. Anlamın Genişlemesi

Analitik felsefenin kurucuları kadar onları “dile dönüş” fikri ve “dilsel” bir felsefe çerçevesi içinde kalarak takip eden diğer filozoflar için de anlam sadece dilsel bir anlamdır. Oysa Husserl anlamın sadece ifade ya da kast etme yaşantısında değil tüm yönelimsel bilinç yaşantılarında, en başta da algısal deneyimde içerildiğini iddia eder. Dolayısıyla fenomenoloji açısından dilsel anlam [*Bedeutung*] kavramı, dilsel-olmayan bir anlam [*Sinn*] kavramına doğru genişler.⁴⁹

⁴⁷ Husserl, Hua XVII, § 73, 251.

⁴⁸ E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, çev. J. Derrida (Paris: PUF, 2010), 185-186.

⁴⁹ Husserl, Hua III/1, § 124, 285 ve Hua XVII, § 50, 140. Ayrıca tümce [*Satz*] kavramının genişlemesi için bkz. Husserl, Hua III/1, § 133. Husserl *Logische Untersuchungen*'deki ifade yaşantısı analizlerinde *Bedeutung* ve *Sinn*'i ayırt etmeden dilsel anlam yerine kullanır. Ancak *Ideen*'de dilsel anlam için *Bedeutung*'u, tüm bilinç yaşantılarına ilişkin olan anlamı belirtmek için *Sinn*'i kullanmayı tercih eder.

Sinn, bir önceki bölümde uzun uzun anlattığımız, bireysel bir bilincin psişik içeriğine indirgenemeyen yönelimsel içeriğine karşılık gelir. Husserl yönelimsel edimin yani *noesis*'in sahip olduğu bu anlama, *noema* ya da *noematik* anlam da diyecektir.⁵⁰

Her yönelimsel yaşantının içkin bir anlamı vardır, bu anlam sayesinde yönelimseldir, bu anlam sayesinde belirli bir nesneye ve belirli bir şekilde yönelir, yani nesneyi belirli bir şey olarak hedefler. Başka bir deyişle, bilinç yaşantısı anlam vericidir; bilinç hâlihazırda sahip olduğu anlamı vererek yöneldiği şeyi tam da olduğu nesne olarak kurar. Eğer söz konusu olan bir algı ise, karşımdaki şeyi algısal bir anlamla birlikte algılarım, yani belirli özelliklere sahip belirli türden bir şey olarak. Örneğin onun bir “masa” olarak, bir “şekle”, bir “renge”, “dokuya”, bir “kullanım amacına” sahip bir şey olarak bilincinde olurum. Hatta çok uzaktan belli belirsiz gördüğüm ve henüz bir şeye benzetemediğim bir şeyi bile aslında “bir şey” olarak algılarım. Bu “bir şey” olma, uzay-zamansal real dünyaya ait olma anlamındadır ve algıladığım şey işte tam da bu anlamla birlikte verilir. Çok uzaktan neyin sesi olduğunu kestiremediğim bir şey duyduğumda yine de bir “ses” duyarım; algıda bana verili olan şey, bir “ses” olma anlamıyla, yani bir yüksekliğe, bir tınıya ve şiddete sahip olma anlamıyla birlikte verilmiştir. Bilincimin bu anlam verme işlemi sayesinde nesnelere bana oldukları halleriyle görünürler. Bazen aynı nesneyi farklı anlamlarla da algılarım. Sözelimi ilkbaharda “yemyeşil” gördüğüm bir ağacı, sonbaharda “kahverengi” çıplak dallarıyla, ama yine bir “ağaç” olarak, hatta “bir ve aynı ağaç” olarak görürüm. Çocukken sahip olduğum bir “oyuncak” artık vitrinimdeki bir “süstür”. Bu örneklerin de gösterdiği gibi, anlamın, algıladığım şeyin tam olarak ne olduğuyla, kendisini bana ne türden bir şey olarak verdiğiyle, yani onun özüyle ilişkili bir boyutu vardır. Nesnenin farklı belirlişlerinde kaynaklık ettiği tüm farklara rağmen anlam, her şeyden önce, nesneyi olduğu türden bir şey yapan zorunlu ve değişmez bir yapıyı belirtir. Sayısal olarak farklı belirlişlerinde hep aynı nesneyi algılıyor olmamı sağlayan şey anlamdır ve bu bakımından Husserl onu idealiteler sınıfına sokacaktır.⁵¹

Anlamın tüm bilinç sferine yayılması fikri, dilsel anlamın ve yönelimselliğin kast etme kipliğinin bilincin yönelimselliğini açıklamakta paradigmatik bir değer kazanmasını ve Fregeci bir yönelimsellik yorumunu beraberinde getirir.⁵² Bu yorumun arkasında, tahmin edilebileceği üzere, fenomenolojiyle tekrar yolu kesişen analitik felsefe vardır. 1950'lerden itibaren yönelimsellik kavramının analitik felsefecilerin ufkunda belirmesinden sonra, yavaş yavaş bu yakadan fenomenolojiye ilginin yeniden uyandığını görürüz. Anlam sorusundan hareketle tarihin ortak bir anında iki kol olarak ayrılan ve gittikçe birbirinden uzaklaşan fenomenoloji ve analitik felsefe, 60'larda yine anlam sorusu üzerinden kesişir. Ayrılığın sorumlusu Frege bu kez birleştirici bir rol oynar. İlk kez Quine'in öğrencisi Dagfinn Føllesdal'ın yaptığı ve öğrencilerine aktardığı okumalarla, Frege ve Husserl'in adının aynı cümle içinde anıldığını ve kökenindeki çatışmasının bir tür uzlaşmaya vardığını görürüz.

Føllesdal 1969 tarihli meşhur makalesinde temel tezini şöyle ifade eder: “*noema* intensional ('s' ile intensional) bir varlıktır, anlam kavramının bir genelleştirilmesidir”.⁵³ Ona göre bu tez Husserl'in *Ideen I*'de ve başka metinlerde yazdıklarıyla uyumludur. Diğer tezleriyle beraber geliştirdiği yönelimsellik yorumuna göre *noema*, edim ve nesneden tamamen ayrı ele alınmalıdır. Her edimin tek bir *noema*'sı vardır ve bu sayede yönelimseldir. Ancak *noema*, edimin yöneldiği şey, yani onun nesnesi değildir; edim ile yönelimsel nesne arasındaki ilişkiyi sağlayan soyut bir varlık, ideal bir anlamdır, tabii eğer ortada bir nesne varsa. Algıda, algısal edim nesnesiyle *noematik* anlamı aracılığıyla ilişkilendirir. Algılanan şey *noema* değildir; *noema* aracılığıyla algılanan nesnenin kendisidir. Eğer söz konusu olan bir halüsinasyon ise, bilinç yaşantısının gerçekte bir nesnesi yoktur, ama anlamı olduğu için yine de yönelimseldir. Burada bilincin yönelimselliğinin dilsel model üzerinden anlaşıldığını görürüz; Frege ve Husserl arasında paralellik kurmaya izin veren şey de budur. *Noema*, dilsel bir anlama benzer. Nasıl ki bir ifade bir anlamı ifade eder ve bunu yaparken anlamı aracılığıyla bir nesneyi belirtir, yani anlamı sayesinde bir gönderimi olur, aynı şekilde bilinç yaşantıları da *noematik* anlamları aracılığıyla nesnelere ilişkilendirir, tabii eğer nesnelere gerçekten varsa. Burada anlam, Frege'deki kavranışını da kısmen hatırlatacak şekilde, nesnenin verilmiş tarzına, yani onun ne olarak, hangi yönünden ve bakış açısıyla, hangi özelliklerle birlikte hedeflendiğine dayanır. Daha açık dile getirecek olursak, edim, anlamı aracılığıyla sadece şu veya bu nesneye yönelmez, aynı zamanda bu nesneye belirli bir tarzda da yönelir. Bu da demektir ki bir ve aynı *noema*'ya sadece tek bir nesne karşılık gelir, ama bir ve aynı nesneye farklı *noema*'lar karşılık gelebilir. Örneğin Sabah Yıldızını

⁵⁰ Husserl, Hua III/1, § 88, 203 ve § 90, 206.

⁵¹ Husserl, Hua XVII, § 62, 174. Algı yaşantısının anlamı onun sadece belirli türden bir nesnenin bilinci olması değil, aynı zamanda tam da şu ya da bu nesnenin bilinci olması da sağlar. Dahası her türden nesnenin onları kuran yaşantı çokluğu karşısında sentetik yönelimsel birlikler olmaları bu ideal anlama bağlıdır. Türsel bir özdeşliğin ötesinde bireysel bir özdeşliğin kaynağı olarak ideal anlam, ancak içsel zaman bilincinin sentezi temelinde anlaşılır olur.

⁵² California okulu ya da Batı Yakası yorumu olarak bilinen bu yorumun temsilcileri başta Dagfinn Føllesdal olmak üzere Hubert Dreyfus, Izchak Miller, David Smith ve Ronald McIntyre'dir.

⁵³ Dagfinn Føllesdal, “Husserl's Notion of Noema,” *The Journal of Philosophy* 66 (1969), 681. Ayrıca bkz. Dagfinn Føllesdal, “Noema and Meaning in Husserl,” *Philosophy and Phenomenological Research* 50 (Ek Sonbahar 1990), 265. “Intension” sözcüğü “extension” ile beraber mantık ve dil felsefesi alanında kullanılan, “intention” a çok benzediği için yer yer onunla karıştırılan bir sözcüktür. Bu karışıklığa biraz da yönelimsellik kavramını dil felsefesine uyarlamaya çalışan analitik felsefeciler neden olmuştur diyebiliriz. Intension'un, bir ifadenin gönderiminin ne şekilde sunulduğu ile yani anlamıyla ilgisi vardır ve daha ziyade psikolojik bağlamı olan ifadeleri (. . . inanıyorum ki . . .) analiz ederken kullanılır. Føllesdal da yönelimselliği dilsel model üzerinden kavradığı için bu sözcüğü tercih eder.

düşündüğümde, bu edimimin bir anlamı, ideal bir içeriği vardır. Bu anlam aracılığıyla düşünme edimim nesnesine, yani Venüs gezegenine yönelir. Ama aynı nesneye, yani Venüs gezegenine, Akşam Yıldızı'nı düşünerek, yani farklı bir anlam içeren farklı bir edimle de yönelebilirim. Son olarak, nasıl ki Frege bize bir ifadenin doğrudan gönderiminin nesne olduğunu, ancak ifade tırnak içinde ya da “. . . inanıyor ki. . .” biçiminde verildiğinde dolaylı gönderiminin ilk ifadenin anlamı olduğunu söyler, benzer şekilde Husserl de bir yaşantının nesnesinin *noema* olmadığını ama özel türden bir refleksiyonla (fenomenolojik refleksiyonla) *noema*'nın nesne haline gelebileceğini söyler.

Burada detaylarıyla ele alamayacak olsak da, bu yönelimsellik kavrayışı, fenomenolojinin oldukça tartışmalı bir yorumunu da beraberinde getirir. Buna göre fenomenoloji sadece bir anlam araştırmasıdır, nesnelere hangi anlamla birlikte hedeflediğimizle, yani onların bizim için sahip olduğu anlamla ilgilenir. Nesnelere gerçekte ne olduğu, var olup olmadığı gibi sorular fenomenolojinin alanı dışındadır.⁵⁴ Føllesdal, fenomenolojinin tam da böylesi genişlemiş bir anlam araştırması olduğu ölçüde, analitik felsefenin uzun zamandır anlam sorularıyla ilgili boğuştuğu güçlükleri aşmada katkı sunabileceğini düşünür.⁵⁵ Ondan sonra da analitik gelenekten gelen kimi düşünürler fenomenoloji ile diyalogu sürdürürler; fenomenolojinin merkezi kavramlarını, özellikle de yönelimselliği, mantık, dil felsefesi ve zihin felsefesi alanlarında analitik felsefeye uyarlamaya çalışırlar.⁵⁶

Peki “analitikçi” yönelimsellik kavrayışı özgün bir fenomenolojik yönelimsellik kavrayışını ne derece doğru yansıtır? Husserl'in anlamı tüm bilinç yaşantılarına içkin kıldığı, onların yönelimsel içeriğinin birer anlam olduğunu söylediği elbette ki doğrudur. Ama bu anlamı (*Sinn*), dilsel anlam (*Bedeutung*) gibi düşündüğümüzde yönelimsellik bütün özgünlüğünü ve anlam mitinden kaçınarak dilsel anlamı açıklama gücünü yitirir. Zira kuramın özgünlüğü, her türlü aşkınlığın, bilincin psişik içkinliğine indirgenmeden bilincin korelatı olmasının olanağını açıklama iddiasında yatar. Bu olanaklıysa, dilsel anlam da böylesi bir yönelimsel içkinlik sferine ait olacaktır. Oysa bu olanak, *Sinn* ile *Bedeutung*'u aynı düzeyde gören bir bakış açısıyla değil, ancak *Sinn*'i *Bedeutung*'un kökeni olarak gören bir bakış açısıyla açıklanabilir.

Husserl'in *Ideen I*'deki statik analizlerinde ve bu metinlere dayanarak ortaya konan Fregeci yönelimsellik yorumunda, bütün yönelimsel yaşantılara içkin, dilsel-olmayan bir anlam buluruz. Husserl bu düzeydeki kuruluşu “statik kuruluş” olarak adlandırır ve bunun, *Auffassung-Inhalt* şemasına göre gerçekleştiğini söyler. Bu şemaya göre bilinç, yönelimsel olmayan duyusal bir malzemeye anlam vererek onu adeta canlandırır, bir şey olarak yakalar ya da yorumlar. Başka bir deyişle, bilinç duyusal malzemeye anlam verişiyile bir şeyin bilinci haline gelir, yani nesnesi ile ilişkilendirir.⁵⁷ Jastrow'un meşhur ördek-tavşan örneği üzerinden statik kuruluşu anlayabiliriz.⁵⁸ Kâğıt üzerindeki çizgilerden retinaya yansıyan ışık dalgaları her seferinde aynıdır, ama ben bir sefer ördek diğer sefer tavşan görebilirim. Buradaki fark, benim duyusal malzemeyi iki seferde farklı yorumlamamdan, farklı bir anlamla yakalamamdan ileri gelir: bir sefer “ördek” olarak, diğer sefer “tavşan” olarak. Nesnenin bilinç yaşantısında bu şekilde kuruluşu, dilsel bir yaşantıda olup biteni örnek almış gibidir. Nasıl ki kast etme edimi, sadece fiziksel bir şey olan ses ya da çizgilere anlam verip onları anlamlı bir işaret haline getirir ve kendi ötelinde bir nesneyi belirtmelerini sağlar, aynı şekilde anlam verici herhangi bir bilinç yaşantısı da duyusal bir malzemeye anlam vererek onun bir nesne olarak görünmesini sağlar. Burada anlam, yönelimsel yaşantılarda kurulan nesnelere birliğini ve özdeşliğini sağlayan ideal bir içerik olarak düşünülür. Nasıl ki dilsel anlam [*Bedeutung*] olmadan fiziksel bir varlığın bir ifade olması, yani bir nesneyi belirtmesi olanaklı değilse, anlam [*Sinn*] olmadan da duyusal bir çokluğun bir nesneyi ortaya çıkarması olanaklı değildir. Algısal deneyimimde karşımda birlikli, özdeş, belirli bir türden ve belirli özelliklere sahip bir nesne bulurum, çünkü deneyimimin duyusal malzemeye anlam kazandıran bir içeriği, algısal bir anlamı vardır. Bu durum, söz konusu nesne hakkında herhangi bir yargı dile getirmediğimde de böyledir. Bu yanıyla yaşantının dilsel-olmayan anlamı, aslında henüz dile gelmemiş bir anlam görünümündedir. Husserl anlam verici tüm bilinç yaşantılarının, algı, hatırlama, hayal etme, isteme, yargı verme vb., kolayca dile gelebileceğini, bir *logos* katmanının bu yaşantılarla pekâlâ iç içe geçebileceğini, çünkü bu yaşantıların anlamlarının ifade edilmeye uygun olduğunu söyler. Bu durumda yaşantılar dile getirildiğinde, onların için ideal anlamları [*Sinn*] adeta onlar hakkındaki ifadelerin ideal dilsel anlamlarına [*Bedeutung*] çevrilmiş olur. Bu ifadeler bu için anlamları kavramlar aracılığıyla, dolayısıyla kısmen ve genellikleri içinde dile getirirler. Bir algı yaşantısının algısal anlamı, bu algı hakkındaki bir yargıda dile getirildiğinde olan şey budur. İfadenin dilsel anlamı, algının dilsel-olmayan anlamını adeta yansıtır. Yaşantının henüz dile gelmemiş olan anlamı artık dile gelmiştir.⁵⁹ Örneğin karşımda

⁵⁴ Bu tartışmanın detayları için bkz. Dan Zahavi, “Internalism and methodological solipsism” ve “Intentionality and the noema”, *Husserl's Legacy* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 77-83.

⁵⁵ Føllesdal, “Husserl's Notion of Noema,” 687.

⁵⁶ Fenomenolojiye analitik felsefe perspektifinden bakan bu nesil arasında Hubert Dreyfus, Barry Smith, David Woodruff Smith, Kevin Mulligan, J. N. Mohanty, J. Hintikka'nın adları sayılabilir.

⁵⁷ Husserl *Hua III/1*, § 97, 338-339. Ayrıca bkz Husserl, *Hua III/1*, § 85, 288-289.

⁵⁸ Føllesdal da Husserl'in *noema* kavramını anlatmak için bu örneğe başvurmuştur: Føllesdal, “Noema and Meaning in Husserl,” 266-267

⁵⁹ Husserl, *Hua III/1*, 286. Ayrıca bkz. Husserl, *Hua XVII*, § 4.

gördüğüm bir şeyi “kırmızı bir masa” olarak algıladığımda ve bu algımı dile getirmek istediğimde, ifade yaşantısıyla yaptığım şey, bu algı temelinde kırmızıyı masanın bir özelliği olarak koyan yargı yaşantımı dile getirmek, yani bu algı yargısının *noematik* anlamını yansıtmaktır.

Sonuçta statik analiz ve bilincin yönelimselliğinin dilsel model üzerinden kavranması, anlamı edim ile nesnesi arasında, her ikisinden de tamamen farklı, hazır-verili bir aracı olarak kavramayı beraberinde getirir. Bilincin hâlihazırda bir anlamı olduğunu, dolayısıyla baştan yönelimsel olduğunu söylemek de durumu tam olarak kurtarmaz. Føllesdal’ın Fregeci yönelimsellik yorumunun beraberinde getirdiği Platonizmi bir örnekleme teorisi ile yumuşatmaya çalıştığımızı görürüz.⁶⁰ Fakat her durumda, anlamı aracı bir varlık yapmak, onu bir şekilde bilince versek bile nesneyle bağını kopartmak anlamına gelir. Oysa Husserl tüm bu statik analizler boyunca, bilincin bir anlamı olması ile onun bir nesneyle ilişkisi olmasının aynı şey olduğunu söylerken, aslında bize bir ipucu vermektedir. Daha önce sorduğumuz soruyu tekrar edecek olursak, anlamı, bilincin nesnesiyle ilişkisinin ta kendisi olarak düşünmek olanaklı değil midir? İlişkinin kendisini yakalamak istiyorsak kökene inmemiz gerekir, çünkü bilinç yaşantılarının üst derecelerinde, yani yargıda, bilgide ve ifadede, sadece çoktan kurulmuş yapılar, nesnelere, anlamlar görürüz. Bu yapılar kurulmuş olmakla öznelarası olarak erişilebilirler ve tam da bu nedenle bir tür özerklikleri vardır. Bu düzeyde kalarak yapacağımız analiz, ancak statik bir analiz olabilir. Hangi tipte bilinç yaşantılarında hangi tipten nesnelere verildiğini, yaşantılarla nesnelere arasındaki ilişkinin özsel yapılarını ortaya koyabiliriz ancak. Kökende olan asıl dinamik ilişkiyi, kurulmuş yaşantıların, nesnelere ve anlamların genetik kuruluşunu gözden kaçırırsak, onları korelasyondan bağımsızca var olan kendinde varlıklar sanmaya yatkın oluruz.

Peki ifade yaşantılarından, yani *logos* katmanından algıya indiğimizde yeterince kökene inmiş olmaz mıyız? Aslında bilinç yaşantılarının bu dilsel-olmayan anlamını biraz daha yakından incelediğimizde sorunun yanıtı açıkça ortaya çıkar. Algımda karşımdaki şeyi bir “ağaç” olarak algıyıyor olmam, bu tekil şeyi ağaç kavramının altına koyduğum, dolayısıyla daha önce bu şeye ilişkin bir kavramsallaştırma yapmış olduğum anlamına gelmez mi? Bu durumda algısal anlamın, çoktan yüklem ve kavramsal bir içeriği yok mudur, dolayısıyla aslında dile gelmeden önce de dilsel değil midir? Gerçekten de algıladığımız her nesneyi belli bir türün tekil bir örneği ve belirli özellikleri yüklenmiş olarak algılarız. Bu da demektir ki nesneyi algıladığımız algısal anlam, aslında çoktan geçmiş yargı yaşantılarının, kavramsallaştırmaların sonuçlarıyla karışmıştır; dilin çoktan nüfuz etmiş olduğu bir anlamdır. *Logos* katmanından bir alt katmana, yani henüz dile getirilmemiş ama dile getirilebilecek olan bilinç yaşantılarına inmek bizi kökene ulaştırmış değildir. İlişkinin kendisini, ondan ilksel olarak türeyenleri ve buradan itibaren adım adım kurulanları yakalamak istiyorsak daha derine inmemiz gerekir.

3. Anlamın Kuruluşu

Fenomenoloji anlamı tüm bilinç sferine yayarak aslında dil-öncesi (yüklem-öncesi) bir anlama kapı açar ve bu dil-öncesi anlamın (*Sinn*), dilsel anlamın (*Bedeutung*) genetik kökeni olduğunu iddia eder. Bununla kastedilen şey, üst dereceden bir bilinç yaşantısı olan ifade ediminin, dile getireceği alt katmandaki bir yaşantıyı varsayması değildir. Daha çok, dilsel anlamın, kökensel kuruluşu bakımından, bilincin tüm yüklem etkinliğinden önce kurulan, henüz kendisinde hiçbir kategorik biçim içermeyen dil-öncesi bir anlama gönderdiği. Başka bir deyişle, real nesnelere ilişkin yüklem-öncesi kökensel deneyimimiz, genetik olarak, idealitelerin (dilsel anlamların ve cins, tür gibi genel nesnelere) üretildiği bilinç yaşantılarını önceler.

Deneyimlediğimiz dünyanın ve şeylerin bize birlikte verildiği anlam, bilinç yaşantılarının dil-öncesi düzeyindeki en alt derecelerden dil düzeyindeki en üst derecelerine kadar sürüp giden genetik bir kuruluş sürecinin ürünüdür. Bu anlamın kavramsal bir boyutu olduğu doğrudur. Ancak asla kavramlara indirgenemeyecek, dilden tamamen bağımsız ve dil-öncesi bir boyutu da vardır. Sözelimi rengin her zaman bir yüzey üzerinde verilmesi ve bir tonunun olması; sesin hep bir yüksekliğinin, şiddetinin ve tınısının olması; herhangi bir sayma ya da bölme edimi gerçekleştirmeden bir çokluğu, bir bütünü ve parçalarını algılayabilmemiz; nesnelere henüz karşılaştırıp sınıflandırmadan önce algımızın onlar arasındaki fark ve benzerlikleri seçebilmemizi sağlayacak kavramsal olmayan (morfolojik) tipler sunması vb. Tüm bunlar çok kısaca, deneyimimizin, dile getirilebilecekleri kavramsal şemalardan bağımsız ve onlara önce olan, içkin ve zorunlu yapıları, bir yasalılığı var demektir. Dahası bu dil-öncesi yapılar ya da anlam içerikleri, dilin ve dilsel anlamın kaynağının ta kendisini ve olanak koşulunu oluşturur.⁶¹ Anlam (*Sinn*), dilsel anlamın (*Bedeutung*) kökenidir; ikisi arasında ancak genetik bir kuruluşla hesabı verilebilecek bir süreklilik söz konusudur.

Fenomenoloji dünya ile bedenli bilinç arasındaki karşılıklı ilişkide her şeyden önce pasif bir ön-veriliş ve genetik açıdan onu izleyen aktif bir kuruluş olduğunu söyler. Bunu en kolay bir bebeğin dünyayı ve nesnelere görmeyi öğrenmesi

⁶⁰ Føllesdal, “Noema and Meaning in Husserl,” 271.

⁶¹ Claude Romano’nun fenomenolojinin esas tezi olarak nitelendirdiği iddia budur: Claude Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie* (Paris: Gallimard, 2010), 11-12.

süreci üzerinden anlayabiliriz. Yenidoğanın biz yetişkinlerin algıladığı anlamda bir dünyası henüz yoktur; yani zamansal ve mekânsal sürekliliğe sahip, nesnelere türlerine göre sınıflandırıldığı, herhangi bir şeye yönelip “şu veya bu şey olarak” devamlılığı içinde algılayacağı bir dünya deneyimlemeyen henüz. Kısacası bilinçli yaşamın bu erken aşamasında bir nesnenin ve dünyanın algısından tam anlamıyla söz edemeyiz. Bunun olabilmesi için öncelikle duyarlık düzeyinde, duysal verilerin birbirleriyle örtüşmesi ve farklılaşması yoluyla, benzerliklerden doğan çağrışımlar yoluyla duysal alanların birbirlerinden ve de kendi içlerinde ayrılaşması; önce, sonra, burası, şurası gibi zamansal ve mekânsal ilişkilerin kurulması; duysal alan üzerinde bir şeyin bir kontrast oluşturup sivrilmesi ve bilincin ilgisini kendi üzerine çekmesi gerekir. Husserl tüm bu süreci pasif sentez ya da pasif kuruluş olarak adlandırır. Burada duysal alanın, duysal alan üzerinde sivrilen bir şeyin ve ona yönelen bilincin kurulması hepsi eş zamanlıdır. Ancak bu aşamadan itibaren aktif bir özne, duysal alanda sivrilen ve ondan dikkatini talep eden şeye gözünü dikip onu yoklamaya, evirip çevirmeye, özelliklerini yakalamaya, sonra zaman içinde onu diğer şeylerle karşılaştırmaya, ona pasif olarak önceden verilmiş olan benzerlikleri ve farkları yakalayıp sınıflandırmaya ve kavramsallaştırmaya, nihayet tekrar benzer bir şey algı alanına girdiğinde çağrışımla o şeyi daha önce algılamış olduğu şeyle aynı türden bir şey olarak algılamaya başlar. İşte tüm bu süreç de Husserl için aktif sentez ya da aktif kuruluşur. Örneğin bebek, spektrumdaki renkleri böylesi bir pasif ve aktif genetik kuruluş süreci içinde, adım adım ilkel ve ayrılaşmamış bir deneyimden gelişmiş, zengin ve çeşitlenmiş bir deneyime geçerek algılamaya başlar. Kurucu bir edim olarak dikkat sayesinde önce sadece lekeleri koyu ve açık tonlar olarak, sonra zamanla spektrumdaki tek tek renkleri belirlenmiş nitelikler olarak ayırt eder; üstelik onları henüz aktif bir şekilde karşılaştırmadan ve adlandırmadan önce yapar bunu.⁶²

Aktif bilinç ve onun gerçekleştirdiği aktif sentez, her zaman pasif bir bilinci ve onun sürekli pasif sentezini varsayar. Pasif sentez ve aktif sentez, yaşadığımız sürece bedenli bilinç ile dünyanın olgusal teması zemininde devam eden bir kuruluş sürecidir ve bu kuruluş, sadece öznel değil öznelarası bir kuruluşur. Anlam işte bu sentezlerin ürünüdür; bu sentezler sayesinde bir ve aynı dünya bizim için sahip olduğu anlamla birlikte bize belirir ve biz de dünyayı bize belirlediği bu haliyle deneyimleyebilecek bilgi, yetenek ve alışkanlıklara sahip olarak olduğumuz kişiler oluruz. Şunun altını çizmek gerekir ki, pasif sentez her zaman aktif sentezle birlikte, yani bebeklik çağıyla birlikte geride bırakmayız onu. Algıda dikkatimi bir oda içindeki belirli bir nesneye yönelmişken örneğin, mevcut algı alanımı da içine alan arka planda pasif olarak bilincinde olduğum pek çok başka şey vardır. Dikkatimi yönelttiğim nesnenin çevresinde belli belirsiz gördüğüm şeyler, dışardan gelen sesler, kokular, odamın içinde yer aldığı bina ve binanın üzerinde bulunduğu sokak, hatta tüm bir dünya, hareket eden gözlerim, terleyen ellerim, guruldayan midem ve kulaklarımda atışını duyduğum kalbimle kendi bedenim, akıp giden zaman ve benim kendim oluşum, bunların hepsi bilincinde olduğum ama aktif olarak dikkatimi yöneltmediğim şeylerdir. Tüm bunlar pasif şekilde, benim için birer nesne olmadan bana verilmeye devam etmektedirler. Ancak dışardan gelen ses çok yükseldiğinde birden dikkatim ona yönelebilir ve çoktan pasif olarak farkında olduğum bu sesi aktif olarak da yakalayabilirim. Hatta dikkatimi henüz hiç ona yöneltmemişken ses tamamen kesilirse, sonradan bir ses duyduğumu da hatırlayabilirim, çünkü aslında pasif olarak bu sesin bilincinde olmuşumdur ve onu tutmuşumdur. Tam anlamıyla aktif bir yaşantının hiç olmadığı bir durumda bile, sözgelimi uyku sırasında, pasif sentez yine de durmaksızın devam eder. Uyanabilmemiz ve uyandıığımızda bilinçli yaşamımızda yakaladığımız süreklilik buna bağlıdır. Böylece aktif ve pasif sentezin her zaman iç içe geçtiğini, aktif bilinçli yaşamımıza pasif ancak her an çeşitli biçimlerde aktifleşebilir bir bilincin eşlik ettiğini söyleyebiliriz. Sözgelimi, yaşadığımız sırada örtük olarak bilincinde olduğumuz yaşantımız üzerine geri dönüp onu refleksiyonda açıklıkla dikkatimizin nesnesi haline getirebiliriz.

Dilsel anlamın kökeninde pasif ve aktif süreçlerde deneyimde kurulan bir dil-öncesi anlamın olduğu ve ikisi arasında genetik bir ilişkinin bulunduğu iddiası bu çizdiğimiz çerçeveye oturur. Dünyadaki şeyleri sınıflandırırken, onlar hakkındaki kavramlarımızı oluştururken dünyayı tam olarak keyfi bir şekilde bölmeyiz, aslında deneyim bize önceden kesme yerlerini işaretlemektedir. Deneyimlediğimiz haliyle şeyler çoktan birliklidirler, aralarında benzerlikler farklar önceden kurulmuştur, hatta deneyim bize onları kavramsallaştırmak üzere tipler sunar. Bütün bunlar, deneyimin akışında öznenin aktif katkısı olmadan bir tür kendi kendine düzenlenme gerçekleştiğini, duysal birliklerin kendiliğinden oluştuğunu, sonradan bilinç tarafından aktif olarak yakalanacak bir anlamın ön-kuruluşunun söz konusu olduğunu söylemektir. Bu anlam, yukarıda söylediğimiz gibi, deneyimin kavramsal olana indirgenemeyen zorunlu düzenini, başka bir deyişle en genel özsel yapılarını belirtir. Zamanın sentezi temelindeki çağrışım sentezlerinde pasif olarak ön-kuruluşu gerçekleşen bu anlam, aktif olarak duysal ve pratik deneyimde yakalanır ve böylece özne, deneyiminin sürekliliği içinde bir ve aynı şeyi deneyimler.

Elbette ki bu deneyim hakkında eş zamanlı olarak ya da sonradan bir yargı dile getirmek olanaklıdır. İşte tam bu noktada Husserl, bu deneyime ilişkin yargıda dile gelen şeyin, yani yargının anlamının, aslında deneyimdeki

⁶² Renk algısı ve kurucu dikkat edimi hakkında bkz. Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 63.

nesnenin birlikte verildiği anlamı yansıttığını söyleyecektir. Dil-öncesi anlam ile dilsel anlam arasında genetik ilişki buna dayanır: yargı ve onda ortaya çıkan dilsel anlam kökensel olarak bireysel nesnelere verildiği deneyime ve bu nesnelere birlikte verildiği dil-öncesi anlama gönderir. Başka bir deyişle, dilsel anlamın idealitesi ile her türlü nesnenin bilinç yaşantılarının çokluğunun sentezinde kurulan bir özdeşlik olması bakımından sahip olduğu genel idealite arasında kökensel bir bağ vardır. Nihayet diyebiliriz ki genel olarak bir yargının olanağı, yani bir yargının *bir* anlamı olmasının olanağı, deneyimimizin ve deneyim nesnelere bir bütünü olarak dünyanın birliği tarafından koşullanır. Zira bir yargıya giren terimlerin “bir şey” ve türevleri olmasının kökeninde, her bireysel nesnenin bize verildiği anlamda çoktan içerilen, dünyaya ait olma ve buna bağlı olarak deneyimimizin birliğine dâhil olabilen “bir şey” olma anlamı bulunur. Bu nedenle bir yargıya giren terimler bu yargıda tamamen keyfi bir şekilde bir araya gelemezler; yani bir yargının anlamlı olabilmesi için, sadece belirli bir biçime sahip olması yetmez, aynı zamanda yargıya giren terimlerin de birbiriyle ilgisi olması gerekir. Terimler arasındaki uyum da nihayetinde deneyimimizin uyumlu zincirlenmesine bağlıdır. Böylece bir yargının anlamının ideal varlığı, olanaklı bir deneyimin birliğini ve korelatif olarak olanaklı bir dünyanın birliğini varsayar.⁶³

Artık başından beri sorduğumuz soruyu yanıtlayabiliriz. Anlam ne sadece iç dünya olarak bilince ne de sadece dış dünyaya aittir, ama bu nedenle başka üçüncü bir dünyaya da ait olmak zorunda değildir. Anlam, bedenli bilinçle dünyanın olgusal etkileşimi zemininde, bilinçle dünya arasında sürekli işleyen yönelimsel bir *ilişki* içinde kurulan ve tortulaşan bir şeydir. Bilinç dünya ile etkileşiminde her an ortaya çıkan yeni verinin akıp gitmesine izin vermeyip onu tutabildiği için, geçmiş deneyimler hem bizde hem de nesnede izini bırakır. Biz nesneye bu izle, yani bir anlamla yöneliriz ve nesne de bize üzerine giyindiği bu aynı anlamla birlikte verilir. Bu nedenle fenomenoloji, anlamın ve onunla birlikte verilen nesnenin bilince korelatif olduğunu; bilincin bu anlamla birlikte nesnesine yönelen bir bilinç ve dünyanın bu anlamla birlikte verilen bir dünya olduğunu söyler. O halde anlamı bir *ilişki* olarak kavramak olanaklıdır; anlam bilinçle dünya ilişkisinin tortusu olarak aynı anda hem bilinçte hem de dünyadadır. Dilsel anlam da kökensel olarak dolaysız deneyimde kurulan dil-öncesi anlama gönderdiği için onu da bu aynı *ilişki* kategorisi altına yerleştirebiliriz.

Sonuçta fenomenolojinin bize öğrettiği temel şeylerden biri, dilsel/mantıksal sfer ile dil-öncesi/mantık-öncesi deneyim sferi arasında bir süreklilik olduğu ve birincisinin ikincide temellendiğidir. Bu da demektir ki “dilsel” bir kuramın her zaman bir deneyim kuramı ile tamamlanması gerekir. Analitik felsefe de kendisini dile dönüşle tanımladığı ölçüde buna ihtiyaç duyacaktır. Zira dilsel-mantıksal bir analizin gelip dayandığı nokta hep deneyimde bireysel nesnelere verilidir. Russell için söz gelimi, dünyayı nihai olarak oluşturan ve fonksiyonlar için argüman görevi gören sahici nesnelere, kavramsal betimleme ile değil tanışıklıkla bilinen bireysel şeylerdir. Bunlar kavramsal bir inşanın değil duyusal deneyimin konusudurlar. Keza Carnap için de bilimsel teorilerin ele aldığı “sözde” nesnelere, yani atomlar, hücreler, organizmalar, arzular, inançlar, normlar, değerler, kurumlar, sosyal sınıflar vs. bunların hepsi aslında karmaşık önermesel fonksiyonlardır ve bir ya da daha fazla temel önermesel fonksiyondan hareketle tamamen mantıksal işlemler yoluyla tanımlanırlar. Bu temel önermesel fonksiyonlar ise duyusal deneyimin bireysel nesnelere ile sağlanırlar. Dolayısıyla bu üst dereceden mantıksal nesnelere ancak duyusal deneyime konu olan bireyseller temelinde inşa edilebilir. Sonuçta söz konusu dilsel-mantıksal analizler, kendi sağlayamayacakları ama bireysel nesnelere nasıl verildiğinin hesabını verecek bir deneyim kuramını varsayarlar.⁶⁴ Oysa felsefi araştırmanın dilsel analiz ile sınırlanması, sonradan dile getirilen dünya ve onun deneyimi ile ilgili daha kökensel bir araştırmayı dışarda bırakır. Merleau-Ponty’nin mantıkçı pozitivizm ile fenomenolojinin uzaklığından bahsederken kast ettiği şey tam da budur: “Dilin bir kazanımı olarak bilinç sözcüğünü ve kavramını nihayet bize veren anlam kaymaları ne olursa olsun, dilin belirttiği şeye dolaysız olarak ulaşmanın bir yolu vardır: Kendi kendimizin deneyimine, olduğumuz bu bilincin deneyimine sahibiz; dilin tüm imlemeleri (significations) bu deneyime göre değerlendirilir ve dilin bizim için bir anlamı olmasını sağlayan tam da bu deneyimdir.”⁶⁵ Nasıl ki ancak kendi kendimize dair sahip olduğumuz deneyim temelinde bilinç sözcüğünü kavramsallaştırabiliriz ve bu kavramın anlamı bu deneyime dayanır, aynı şey nesnelere ya da temel yaşantıları sınıflandıran kavramlarımız için de geçerlidir, hepsi birer inşa da olsalar, bu kavramsallaşmalar neticede bireysel nesnelere deneyimi temelinde gerçekleşir. Tekrar edecek olursak, dilsel analizin gelip dayandığı yer hep bir deneyim kuramıdır; felsefenin bilinçle dünyanın kökensel ilişkisini ve bu ilişkide bireysel nesnelere verililişini açık kılmasına ihtiyaç vardır.

Sonuç

Fenomenoloji, dil analizinin eksik bıraktığı ama gerektirdiği, bilinç-dünya ilişkisini aydınlatmayı amaçlayan özgün bir deneyim kuramını gerçekleştirme işini layıkıyla üstlenebilir. Zira fenomenoloji her şeyden önce, analitik felsefenin

⁶³ Husserl, *Hua XVII*, § 89 b, 226-228.

⁶⁴ Bu fikir için bkz. Bruno Leclercq, “Le tournant linguistique et son contre-virage phénoménologique,” *Les études philosophiques* 1 (Ocak 2012), 14-16.

⁶⁵ Merleau-Ponty, *Algün Fenomenolojisi*, 20.

ancak 50'li yıllardan itibaren açtığı zihin felsefesi kapısını baştan açmış ve analitik felsefecilerin ancak 80'li yıllarla birlikte dil bağlamı ötesinde ele almaya başladığı yönelimselliği felsefi düşüncenin odağı haline getirmiştir.⁶⁶ Kavramsal olana indirgenemeyecek zorunlu yapılara ve içkin bir düzene sahip olduğunu iddia ettiği deneyimde, bireysel nesnelere aşama aşama kuruluşunu ele alabilecek yöntem ve kavramları kendi tarihi boyunca geliştirmiştir. Dilsel ve mantıksal olanın dil-öncesi ve mantık-öncesi olanla, ideal ve genel olanın real ve bireysel olanla sürekliliğinin hesabını verebileceği genetik analizi keşfetmiş ve pek çok örneğini vermiştir. Fenomenolojik bilinç kuramı, yönelimselliği ve buna bağlı olan dil-öncesi/dilsel anlam sorunlarını, indirgemeci olmayan bir tarzda, yönelimselliği doğallaştırmaktan kaçınarak, yani onu deneyimin öznel-fenomenal niteliğinden ayırmadan ve kurucu bilinç/öz-bilinç sorunlarıyla ilişkisi içinde ele almaya çalışmaktadır. Tüm bunlar, odağını zamanla dilsel analizle sınırlı bir dil felsefesinden bilinç-beden-dünya ilişkisinin hesabını vermeye çalışan bir zihin felsefesine kaydırmış olan analitik felsefede güncel olarak yürütülen tartışmalarla örtüşür. Analitik zihin felsefesinde bugün, yönelimsellik ve buna bağlı olan (kavramsal ve kavramsal-olmayan) zihinsel içerik sorunlarıyla fenomenal bilinç ve deneyimin öznel-fenomenal niteliği sorunlarını birbirinden ayrı olarak ele alanlar kadar, fenomenolojik bir esinle, yönelimsellik ile fenomenallığı birlikte düşünmeye çalışanlara ve yönelimselliğin yapılarının birincil tekil şahıs perspektifinden betimlenmesini, zihnin felsefi olarak incelenmesinin ayrılmaz bir parçası olarak kavrayanlara da rastlarız.⁶⁷ Sonuç olarak, Føllesdal'ın zamanında fenomenolojiden beklediğine benzer bir katkının, şimdilerde analitik zihin felsefesi ile fenomenoloji arasındaki canlı diyalogun kaynağı olduğunu söyleyebiliriz.

Tam bu noktada felsefeyi bir bilim gibi yapma isteğini paylaşmalarının, analitik felsefe ile fenomenoloji arasındaki iş birliğini daha kolay ve verimli kıldığını da eklemek gerekir. Bu istek iki gelenek arasında ilk olarak bir stil benzerliği doğurur: Hem analitik felsefeciler hem de pek çok fenomenolog tanımlarda ve kavramlarında açıklık ve netliği, tezleriyle ilgili takip edilebilir ve sağlam argümanlar sunmayı hedefler; itirazlara doğrudan cevap vermeyi ve alternatif görüşlerle yüzleşmeyi seçer. Bilim gibi işleme bakımından ikinci benzerlik ise her iki geleneğin de felsefede bir tür ilerleme fikrini kabul etmeleridir. Analitik felsefe için tezler inceltiler, olguları açıklamadaki gücünü kaybeden ve terk edilen görüşler olabilir. Husserl de fenomenolojinin kuşakların ortak çalışmasıyla ilerleyeceğini düşünür; zig-zaglar çizerek felsefi sorunların çözümünde ilerleyebiliriz, analizlerimizi derinleştirebiliriz, çeşitlenen deneyimlerimiz içinde yeni sorun alanları keşfedebiliriz. Dolayısıyla çağdaş felsefi sorunların çözümünde yol kat etmek ve genel olarak felsefi bilginin birikimine katkı sunmak için fenomenoloji ile analitik felsefe doğaları gereği beraber çalışmaya yatkındır ve güncel durumda olmakta olan da zaten budur.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer Review: Externally peer-reviewed.

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

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

Yazarın ORCID ID'si / ORCID ID of the author

Eylem Hacimuratoglu 0000-0002-6181-7941

KAYNAKLAR / REFERENCES

- Beany, Michael. "What is analytic philosophy?." *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy*. Derleyen Michael Beany, 3-29. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Bernet, Rudolf. Kern, Iso ve Marbach Eduard. *An Introduction to Husserlian Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1993.
- Critchley, Simon. *Continental Philosophy: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2001
- Dastur, Françoise. *Husserl Des mathématiques à l'histoire*. Paris: PUF, 1999.
- Dummett, Michael. *The Origins of Analytical Philosophy*. London, New York: Bloomsbury Academic, 2014.
- Embree, Lester ve Mohanty, J. N. *Encyclopedia of Phenomenology* adlı kitaba giriş, 1-10. Dordrecht: Springer-Science+Business Media, 1997.

⁶⁶ Bkz. David Woodruff Smith, "The Role of Phenomenology in Analytic Philosophy", *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy*, Der. Michael Beany (Oxford: Oxford University Press, 2013), 1136.

⁶⁷ Bkz. Shaun Gallagher ve Dan Zahavi, "Intentionality", *The Phenomenological Mind* içinde (London & New York: Routledge, 2021), 93-117.

- Føllesdal, Dagfinn. "Husserl's Notion of Noema." *The Journal of Philosophy* 66 (1969): 680-687.
- Føllesdal, Dagfinn. "Noema and Meaning in Husserl." *Philosophy and Phenomenological Research* 50 (1990): 263-271
- Frege, Gottlob. "Über Sinn und Bedeutung." *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100 (1892): 25-50.
- Frege, Gottlob. "Der Gedanke. Eine logische Untersuchung." *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus* 2 (1918-1919), 58-77.
- Frege, Gottlob. *Aritmetiğin Temelleri*. Çeviren H. Bülent Gözkân. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- Frege, Gottlob. *Écrits logiques et philosophiques*. Çeviren Claude Imbert. Paris: Éditions du Seuil, 1971.
- Gallgher, Shaun ve Zahavi, Dan. *The Phenomenological Mind*. London & New York: Routledge, 2021.
- Glendinning, Simon. *The Idea of Continental Philosophy: A Philosophical Chronicle*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
- Glock, Hans-Johann. *Analitik Felsefe Nedir?*. Çeviren Osman Baran Kaplan. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020.
- Güven, Özgüç. "Analitik Felsefenin Tanımlayıcı Özellikleri Üzerine." *Kutadgubilig: Felsefe- Bilim Araştırmaları* 28 (Ekim 2015):11-23.
- Horgan, T. "From agentive phenomenology to Cognitive Phenomenology: A guide for the perplexed." *Cognitive Phenomenology*. Derleyen T. Bayne ve M. Montague. New York: Oxford University Press, 2011.
- Husserl, Edmund. Hua III/1. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. Editör Karl Schuhmann. Den Haag: M. Nijhoff, 1976.
- Husserl, Edmund. Hua XVII. *Formale und Transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Editör P. Janssen. Den Haag: M. Nijhoff, 1974.
- Husserl, Edmund. Hua XVIII. *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*. Editör Holenstein Elmar. Den Haag: M. Nijhoff, 1975.
- Husserl, Edmund. Hua XIX/1. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band - I. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Editör U. Panzer. Den Haag: M. Nijhoff, 1984.
- Husserl, Edmund. *L'origine de la géométrie*. Çeviren J. Derrida. Paris : PUF, 2010.
- Joumier, Laurent. "De la logique à la phénoménologie." *Lire Husserl*. Paris: Ellipses, 2007.
- Joumier, Laurent. "Quel fossé sépare les logiciens psychologues des mathématiciens: Husserl, Frege et la question de l'objectivité du sens." *Husserl et Frege. Les ambiguïtés de l'antipsychologisme*. Editör Robert Brisant, 75-91. Paris: J. Vrin, 2002
- Kriegel, Uriah. *Subjective Consciousness: A Self-Representational Approach*. Oxford & New York : Oxford University Press, 2009.
- Kriegel, Uriah. *The Sources of Intentionality*. New York: Oxford University Press, 2014.
- Kuşcu E. S. "Analitik Felsefe: Dile Dönüşten Ontolojiye Dönüşe." *Kutadgubilig: Felsefe- Bilim Araştırmaları* 31 (2016): 117-141.
- Leclercq, Bruno, "Le tournant linguistique et son contre-virage phénoménologique." *Les études philosophiques* 100 (2012/1): 7-26.
- Leiter, Brian ve Rosen, Michael (Derleyen). *The Oxford Handbook of Continental Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Mendelovici, A. *The Phenomenal Basis of Intentionality*. New York: Oxford University Press, 2018.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Algün Fenomenolojisi*. Çeviren Emine Sarıkartal & Eylem Hacımuratoğlu. İstanbul: İthaki, 2016.
- Moran, Dermot. "Analytic Philosophy and Phenomenology." *Researchgate* (Ocak 2001): 409-433. Erişim 17 Aralık 2023, https://www.researchgate.net/publication/269333164_Analytic_Philosophy_and_Phenomenology
- Moran, Dermot. *Introduction to Phenomenology*. London & New York: Routledge, 2000.
- Romano, Claude. *Au cœur de la raison, la phénoménologie*. Paris: Gallimard, 2010.
- Schrift, Alan D. (Derleyen). *The history of Continental Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- Smith, David Woodruff. "The Role of Phenomenology in Analytic Philosophy." *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy*. Derleyen Michael Beaney, 1117-1142. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Smith, David Woodruff ve Amie L. Thomasson (Derleyen). *Phenomenology and Philosophy of Mind*. Oxford & New York: Clarendon Press, 2005.
- Spiegelberg, Herbert. *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1994.
- Pitt, D. "The Phenomenology of Cognition, or What it is Like to Think That P?." *Philosophy and Phenomenological Research* 69/1 (2004):1-36
- Wagner, Pierre. "The linguistic turn and other misconceptions about analytic philosophy." *Eurozine*. (10 Haziran 2010): 1-15. Erişim 06 Aralık 2023, <https://www.eurozine.com/the-linguistic-turn-and-other-misconceptions-about-analytic-philosophy/>
- Zahavi, Dan. *Husserl's Legacy*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Atf Biçimi / How cite this article

Hacımuratoglu, Eylem, Rahime. "Fenomenoloji ve Analitik Felsefe" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 59 (2023): 78-96. <https://doi.org/10.26650/arcp.251223>